Cadernos I
Círculo fenomenológico da vida e da clínica

Editor:
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez
Universidade de São Paulo – USP

1ª Edição

São Paulo
Psicologia/USP
Universidade de São Paulo
2018

Cadernos I

Círculo fenomenológico

da vida e da clínica

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Cadernos I : Círculo fenomenológico da vida e da clínica. / Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez. São Paulo, IPUSP, 2018.

250 p.

ISBN: 978-85-86736-79-7

DOI: 10.46597/9788586736797

1. Fenomenologia 2. Prática clínica I. Antúnez, Andrés Eduardo Aguirre (org) II.Título.

B829.5

Círculo fenomenológico da vida e da clínica

Coordenador
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – USP

Cofundadores
Karin Hellen Kepler Wondracek – EST e SIG
Maria Izabel Tafuri – UnB
Silvestre Grzibowski – UFSM
Gilberto Aparecido Damiano – UFSJ
José Luiz Furtado – UFOP
Rodrigo Vieira Marques – UFG

Conselheiros Científicos
Florinda Martins – Universidade Católica Portuguesa, Porto – Portugal
Mario Lipsitz – Universidad General Sarmiento – Argentina
Miguel García-Baró López – Universidad Pontificia Comillas – Espanha
Rolf Kühn – University of Freiburg – Alemanha

Membro de honra
Roland Vaschalde - França

Conselheiro científico nacional
Gilberto Safra – USP

Conselheiro científico latino-americano
Carlos José Hernandez – Argentina

Membros internacionais
Carla Canullo – Université de Macerata, Itália
Jorge Cunha – Universalidade Católica Portuguesa – Porto
Frédéric Seyler – DePaul University Chicago, U.S.A.

Membros nacionais
Marcelo Ramos Saldanha – EST
Janilce Silva Praseres – UFSM – UBI
Renato Mauri – UNASP
Maria Aparecida da Silveira Brigido – SIG
Maria Paulina Hummes Pölking – SIG
Jacqueline Santoantonio – Departamento de Psiquiatria – UNIFESP
Marina Lucia Tambelli Bangel – SIG
Nilo Ribeiro Junior – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
José Tomás Ossa Acharán – Instituto de Psicologia – USP
Erika Rodrigues Colombo – Instituto de Psicologia – USP
Dr. Julio Cesar Menéndez Acurio – Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo
Lia Dauber – CAPS e clínica privada
André Luiz de Oliveira – Instituto de Psicologia – USP
Reynaldo Thiago da Silva Rocha – Instituto de Psicologia – USP

Apresentação do Círculo fenomenológico da vida e da clínica

A ideia de criar o *Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica* nasceu de uma conversa entre Florinda Martins e Izabel Tafuri na Universidade Católica Portuguesa, Núcleo Regional do Porto em março de 2017, na ocasião de uma reunião científica de preparação do seminário internacional de fenomenologia da vida e teve continuidade no diálogo entre Florinda Martins e Andrés Antúnez, no âmbito das atividades científicas de preparação do Seminário Internacional - abril 2017. Este assumiu a responsabilidade de criar e liderar tal Círculo. Retornando ao Brasil registrou o Círculo como uma linha de pesquisa do *Núcleo de pesquisas e laboratório Prosopon*, no qual é colíder com Gilberto Safra, tal laboratório consta no Diretório de pesquisas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq do Brasil.

Como sabemos, a Fenomenologia da Vida é uma possibilidade de renovação na filosofia, na teologia, na psicanálise, na medicina, na psicologia, na enfermagem, e na clínica. O Círculo proposto avança nesse sentido. Muito já fizemos e seguiremos fazendo, mas sabemos que ainda há muito a fazer.

O projeto *"O que pode um corpo?"* foi muito importante para nos familializarmos com a amplitude das questões em torno da fenomenologia da vida, a nível internacional. Foi no âmbito deste projeto que nos apresentamos, como grupo, em Louvain, tal como se pode ler nas Atas *Le Vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry* (2013). Aí pudemos mostrar a originalidade e os desenvolvimentos da recepção do pensamento de Michel Henry na lusofonia e iberoamerica e que tinham a ver com a relação entre fenomenologia da vida e a clínica.

O Projeto *Corpo e afetividade: a recepção de Michel Henry no pensamento lusófono*, sob coordenação científica de Florinda Martins no CEFi alargou o âmbito das pesquisas em fenomenologia, pois se a obra de Michel Henry toma a subjetividade viva e encarnada como tema principal de sua filosofia, ela abrange com as questões das várias áreas da clínica, questões de ética, estética, religião e educação, numa palavra, cultura da vida. Como se pode ler na formulação do projeto «Foi na Vida que Henry buscou a significação e a convergência de tão grande abundância de temas que compuseram a sua preocupação filosófica, de modo que ela atravessa toda a sua obra e assegura uma unidade profunda no seu pensamento, apesar da diversidade dos temas abordados. Como o próprio Henry declarou, somente "uma fenomenologia capaz de remontar-se a esta essência da vida, e que dispõe, deste modo, de um princípio explicativo «radical», está em condições de superar a crise de uma cultura cindida em múltiplas especializações que se ignoram umas às outras e que não permitem ao homem dar à sua vida uma significação unitária". Este projeto tem como objetivo estabelecer a colaboração entre instituições e investigadores portugueses e brasileiros para o desenvolvimento de investigação em rede e atividades complementares no âmbito do estudo da obra de Michel Henry, por se reconhecer a importância filosófica e cultural do seu legado e a necessidade do seu estudo no quadro da investigação especializada e multidisciplinar, a nível internacional. A designação de "Corpo e afetividade: a recepção de Michel Henry no pensamento lusófono" será o nome do projeto que unirá os projetos dos diversos grupos de pesquisa envolvidos"[1].»

É justamente essa comunicabilidade que pretendemos promover com a criação do Círculo: pesquisando a fenomenologia da vida em interdisciplinaridade, reunimos

1 http://cefi.fch.lisboa.ucp.pt/pt/projetos-em-curso-cefi-porto/783-corpo-e-afetividade-a-recepcao-de-michel-henry-no-pensamento-lusofono.html

interesses diversificados oriundos do Brasil, Argentina e Europa, que confiam nas orientações e conselhos científicos a que gentilmente se disponibilizaram prestar-nos Florinda Martins, Miguel García-Baró, Mario Lipsitz e Rolf Kühn.

O Círculo toma como ponto de partida os resultados dos projetos atrás mencionados. Queremos avançar, mas para isso precisamos compartilhar as questões, pois a vida revela-se ao revelar as vidas de cada um de nós. E as vidas de cada um de nós revelam-se no modo como promovemos aquilo que de outros recebemos. Assim depois da edição dos resultados do projeto *O que pode um corpo?* na obra de Florinda Martins e Américo Pereira, editada pela UCP Lisboa (2010), justamente com o título *O que pode um corpo?* outras publicações se seguiram, levando por diante os resultados a que tínhamos chegado. Vários artigos foram publicados em periódicos científicos. Com os esforços conjuntos de Florinda Martins, Karin Wondracek, Andrés Antúnez, Maristela Ferreira, em parceria com colegas da Sociedade Internacional Michel Henry e com o reconhecimento do Fonds Michel Henry pudemos editar o livro *Fenomenologia da Vida de Michel Henry – Interloucções entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Editora Escuta (2014). Nele, podemos ler em nosso idioma, *Sofrimento e Vida* de Michel Henry. Dele constam ainda as contribuições ímpares de Maria Aparecida Brígido, Maria Paulina Pölking, Jacqueline Santoantonio e dos colegas europeus Anne Devarieux, Benoît Kanabus, Carole Talon-Hugon, Christophe Dejours, Jean Leclercq e Raphaël Gély. Os Seminários e Colóquios Internacionais na USP em 2011, 2012, 2013, 2014, 2016 e 2017 prepararam e deram continuidade a estas publicações.

Também nas três edições do Congresso Internacional da Faculdades EST (2012, 2014, 2016), em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, pesquisadores dedicados à Fenomenologia da Vida estiveram reunidos nos simpósios temáticos organizados pelo Grupo de Pesquisa em Fenomenologia da Vida, sediado nessa instituição, debatendo temas ligados à clínica, filosofia, teologia, arte e educação. Além de congregar pesquisadores nacionais, tivemos a participação internacional de Florinda Martins, Mario Lipsitz, Carla Canullo e Carlos Hernandez, sempre sob coordenação cuidadosa e afetiva de Karin Wondracek.

A Criação do Círculo fenomenológico da vida e da clínica tem como objetivos: congregar e promover linhas de pesquisa, no Brasil e países parceiros da América e Europa que dêem corpo teórico à operacionalidade da fenomenologia da vida nas várias áreas da clínica; retomar em contexto cultural luso-americano a vertente da fenomenologia da vida pela qual a obra de Michel Henry foi recebida em língua Portuguesa, no IPATIMUP em 2001: interdisciplinaridade entre fenomenologia e clínica; retomar a fenomenalidade da constituição e relação de poderes políticos para compreender as políticas de saúde bem como o trabalho da clínica (tema iniciado no Porto 2013), continuado em São Paulo na USP e na I Jornada Internacional Michel Henry - Universidad Nacional de General Sarmiento, em Buenos Aires, Argentina (2013).

Para além destes objetivos diretamente enlaçados às pesquisas anteriores, o Círculo atende a objetivos emergentes de nossas práticas e contextos culturais específicos. Promover a vida a partir da educação, estética, ética e religião é um objetivo já inscrito em em vários grupos de pesquisa, no Brasil. Configurar um grupo que dê voz às experiências compartilhadas por meio de encontros, publicações e parcerias exige que demos continuidade e eventos como o Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade na USP, realizado em 2014 e 2016-2017. Reorganizar um trabalho que é nosso em relação às nossas especificidades culturais e científicas e realidade cultural sul-americana, para seguirmos em diálogo com os colegas da Europa e não apenas como meros consumidores de produtos culturais.

Agradecemos publicamente o envio de livros para membros de nosso Círculo no Brasil, nomeadamente a Florinda Martins, pelo livro *Estátuas de Anjos* (2017), Edições Colibri, doados a todos os membros do Círculo presentes no Seminário Internacional Fenomenalidade da Violência como Arqui-Fato do Viver, Operacionalidade ou Relação entre Fenomenologia e Práticas Clínicas em 21, 22 e 23/8/2017, USP. Agradecemos a Manuel Silvério Marques que trabalhou com Michel Henry e com os psiquiatras do Porto, nomeadamente do IPATIMUP, os livros[2] enviados por Florinda Martins e entregues à pessoa de Erika Rodrigues Colombo, quando da participação de ambas no Congresso Internacional de Fenomenologia, Educação e Arte, organizado por Gilberto Aparecido Damiano, Universidade Federal de São João Del-Rei, 2017. Agradecemos também a Rodrigo Vieira Marques o gentil envio do livro *Paisagens da fenomenologia francesa*, Editora UFPR, onde consta o artigo de Michel Henry *O que é isto a que chamamos vida*?, de Raphaël Gély o artigo *Imaginário, encarnação, visão: reflexões a partir de Merleau Ponty*; de Rodrigo Marques *Merleau Ponty e a história da filosofia* e de Roland Vaschalde *Indicações bibliográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde*; e agradecemos ainda o envio do livro: Merleau-Ponty e a psicologia, Editora LiberArs.

2 Marques, MS. O espelho declinado. Natureza e Legitimação do ato médico. Edições Colibri, 1999; Cardoso, A. (org.) Sujeito e passividade. Edições Colibri, 2003; Pinel, PH. Tratado médico-filosófico sobre alienação mental. Edições Colibri; Marques, MS. Segunda navegação. Aspectos clínicos da ética na dor ontológica. Ed. Permanecer Portugal, 2008; e Marques, MS. Medicina narrativa (Apostila do curso de graduação em medicina), 2015; enviados ao Dr Júlio Acúrio, membro do Círculo fenomenológico da vida e da clínica.

1. Apresentação dos *Cadernos 1*

Começo por chamar a atenção para o texto de Michel Henry sobre Kierkeggard, apresentado no final deste 1º Carderno, pois foi o primeiro referente teórico de nossas pesquisas. Este texto, agora traduzido em nossa língua, aparece já nos textos da obra *O que pode um corpo*? sob a forma de comentário, da autoria de Américo Pereira. Todavia, Florinda Martins retoma-o cada vez que se trata de articular a fenomenalidade da vida com as práticas clínicas ou, dito de outro modo, sempre que se trata de ver a operacionalidade da fenomenologia na clínica. Além disso, nesse texto, Michel Henry mostra a diferença da fenomenalidade do humano, em sua obra e na fenomenalidade tradicional, nomeadamente, em Heidegger. Pelo que esse texto continua a ser o suporte à fenomenalidade do processo do viver que vai da depressão ao suicídio, da violência contra mulheres e crianças, ao estupro, bem como da necessidade imperiosa de, nesse viver, encontrar as formas incontornáveis do dever de respeito pelo humano, para que possam recuperar os valores e a ética, tão ameaçados em nosso tempo. Valores da humanidade cuja reflexão transcende o estrito quadro do denominado pensamento ocidental.

É nesse sentido que se seguem os textos, um em homenagem a quem no Japão foi o interlocutor mais próximo de Michel Henry, Yorihiro Yamagata. Homenageámo-lo com textos de seus colegas e amigos: Roland Vaschalde, Florinda Martins, Miguel García-Baró e Mario Lipsitz. A homenagem que lhe fazem Andrés Antúnez e Florinda Martins avalia as possibilidades da fenomenologia da vida, tal como a apresenta Michel Henry na obra *Genealogia da Psicanálise* (obra traduzida no Brasil por Rodrigo Vieira Marques). Esta obra publica os seminários realizados pelo fenomenólogo francês nas universidades japonesas e é dedicada a seu amigo Yorihiro Yamagata. Os textos mostram que a revisão da psicanálise implica uma revisão do paradigma de cientificidade ocidental e os pontos de diálogo intercultural que rompem com sectarismos promotores de violência. Mostram ainda o interesse literário e cinematográfico pelas questões que trazem ao debate dando conta da correspondência de Florinda Martins e Yorihiro Yamagata a este respeito.

E situado o pensamento de Michel Henry nas questões atuais da fenomenologia bem como no questionamento dos problemas atuais da humanidade, passaremos à apresentação dos resultados de nossas pesquisas.

O primeiro capítulo, *Violência de um amor originário ou violência a um amor originário?* De Florinda Martins e Andrés Antúnez é um texto base para estudantes do Instituto de Psicologia da USP. Mostraremos como ele se torna operacional na clínica nos textos do Dr Júlio Acurio, de José Tomás Ossa Acharán (CAPES), André Luiz de Oliveira (CAPES) e Reynaldo Thiago da Silva Rocha. Este texto do *Amor originário* interroga a questão da fenomenalidade da violência na obra de Michel Henry. Os autores mostram que em Henry, a fenomenalidade de um amor originário se entrelaça com a fenomenalidade da violência a um amor originário. Para tal recorrem a experiências dos sentidos da audição e da voz para mostrar como, na atenção à sua fenomenalidade, se avaliar a fenomenalidade da ética e do pensamento enquanto levantamento do esquecimento de si da vida. Para esse levantamento do esquecimento da vida veem que tanto o som produzido quanto o som escutado são vivenciados como uma possibilidade principial de serem repetidos ou renascidos. A fenomenalidade do renascimento repõe a questão da fenomenalidade do pensamento enquanto pensamento da vida ou do seu violento esquecimento. E a partir desse pensamento na vida outros artigos foram produzidos, destacando a clínica em

desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares e inéditas no país e particularmente na Universidade de São Paulo.

O texto de Roland Vaschalde responde às objeções dirigidas à obra de Michel Henry em um Seminário na Université de Montpellier, segundo as quais seu pensamento seria muito especulativo para se encarregar dos distúrbios psíquicos. Ele mostra como a vida afetiva concreta retorna à profundidade interior de si e torna possível projetos de vida direcionados à prática positiva dos poderes subjetivos rumo a conquista de uma plenitude. De acordo com Vaschalde, ao mostrar como os conceitos são originalmente categorias de subjetividade viva, Henry permite compreender como a expressão linguística na relação terapêutica pode modificar e pacificar comportamentos problemáticos.

A importância fenomenológica do levantamento do esquecimento da vida para a clínica é objeto do texto de Rolf Kühn. Este mostra como é que uma fenomenologia radical, a fenomenologia de Michel Henry, nos permite ficarmos atentos em relação a todo o pressuposto teórico na clínica, reavaliando-o. Kühn, a partir de V. Frankl, mostra a necessidade de superação das simples convicções que se reportam a representações secundárias. Com a fenomenologia da vida de Michel Henry concebe a *potencialidade* a partir da *passibilidade* ou imanência primordiais para circunscrever a essência própria do "ato terapêutico" em todo o seu rigor e atualidade.

Mario Lipsitz retoma uma conferência de Michel Henry de 1988 focalizando os motivos pelos quais a psicanálise e a fenomenología de Husserl se constituíram como disciplinas interpretativa e hermenêutica. Para Lipsitz, a crítica henriana de ambas é que a fenomenalidade ekstática é considerada como modo de manifestação do psiquismo ou da vida, reduzindo assim a vida a significações ideais preparadas para serem interpretadas de modo a surgir a idea do inconsciente. Um segundo ponto indaga a possibilidade de esta vida idêntica ao *pathos* impugnar as pretensões da teoria hermenêutica *que se move exclusivamente no plano do sentido*. O terceiro aspecto aproxima a significação, seu alcance e validez de seu próprio discurso sobre a vida afetiva. Texto importante que auxiliará, aos membros do *Círculo*, caso o queiram, a se preparar para as III Jornadas Michel Henry[3] a ocorrer em Julho 2018 em Buenos Aires.

Miguel García-Baró nos enviou o Prólogo da *Essência da Manifestação* dando a conhecer a obra por ele traduzida ao espanhol. Tal texto está como parte dedicada a inauguração nestes Cadernos 1 das ***Resenhas***.

O texto de Carla Canullo começa por interrogar o que é uma vida doente para concluir que a vida não adoece; nós sofremos fenômenos de doença, mas não a vida e nós somos filhos da vida. É no enredo destas afirmações que Carla Canulo tece o texto, para depois mostrar a utilidade de aproximar Franco Basaglia de Michel Henry. E fá-lo mostrando como é que em Michel Henry o isolamento no manicômio não é sinônimo de cura, tese que Basaglia também defende. A terapia faz-se em comunidade, pois a comunidade é comunidade de vivos e nos vivos, enquanto filhos da vida, está a possibilidade da cura.

Carlos Hernandez mostra que a clínica médica, ao olhar o padecimento humano, sempre foi o começo de uma interrogação sobre o sentido da vida e propõe uma clínica do não-evidente, abrindo campo à passividade-ativa da contemplação, tão necessária à ética clínica quando cuida do olhar e escuta do sofrimento humano.

Procurando a operacionalidade da fenomenologia da vida na interdisciplinaridade abrimos este espaço com o texto de Karin Wondracek e Marcelo Saldanha, que trata de círculo de afetos na educação e ensino por eles ministrado em uma disciplina universitária

3 http://www.fenomenologiayfilosofiaprimera.com/2018/01/convocatoria-iii-jornadas-michel-henry.html

de Teologia: *Fenomenologia e psicologia do sofrimento*, a partir de uma pedagogia afetiva. Para além dos conteúdos buscam uma comunidade educacional que coloca em primeiro plano o *telos* no núcleo da narrativa da Vida.

Ora a educação enquanto questão filosófica esteve presente, na fenomenalogia da vida, sob a forma de um projeto de pesquisa esboçado por Florinda Martins com Michel Henry em 1998. O tema foi levado por Florinda Martins ao Congresso de São João Del-Rei em 2017 e ainda a Lavras. O texto aqui apresentado reescreve as conferências realizadas nessas universidades, mas de modo a integrar nele as questões que generosamente os participantes formularam.

Maria Aparecida Brígido faz um histórico de como adentrou na fenomenologia da vida até a entrada no *Círculo fenomenológico da vida e da clínica*. A partir do ensino da psicanálise, em suas supervisões e atendimentos cotidianos. O percurso de seu texto versa do desconhecido que se tornou uma curiosidade e incentivo à investigação. Maria Aparecida mostra a fenomenologia da vida como uma novidade teórica em sua empiria, ao corpoapropriar os enredos e a experiência originária de seu viver. Ela mostra que nos afetos teorizados e sentidos já existia a vida com seus enredos, modalizando aquilo que vivencia e a afeta enquanto participantes.

Do ponto de vista das produções de conhecimento interdisciplinar, entre psicologia e fenomenologia da vida, vemos José Tomás Ossa em seu doutoramento articular a clínica do psiquiatra italiano Bruno Callieri, com a visão antropológica-existencial da singularidade humana ao pensamento de Michel Henry. Nesse diálogo encontra elos e um fundo comum entre Callieri e Henry no que tange a não compreender a psicopatologia de forma reducionista, mas como uma aproximação para o sentir do corpo no campo afetivo da experiência de vida. Tomás Ossa nos conta como vive a abertura e reciprocidade relacional de Callieri em diálogo com o copathos de Henry, estando a vida em profunda relação.

A fenomenologia dos afetos em Henry é colocada como fundamento para o surgimento do espaço potencial de Donald Winnicott por André Luiz de Oliveira. Esta tese de doutorado tem o objetivo de oferecer uma reflexão acerca das potencialidades dos encontros entre a filosofia e a psicologia, na busca de um novo conhecimento nas agruras que afetam a vida humana. É na interlocução entre Henry e a psicanálise de Winnicott em sua dimensão mais elementar - a afetiva - que acontece o encontro terapêutico. Para André, por meio da fenomenologia dos afetos de Michel Henry, pode-se compreender a fonte dos processos maturacionais descritos por Winnicott, já que ambos partem de uma matriz relacional. André Oliveira reproduz uma vinheta clínica do caso Piggle, publicado por Winnicott, quem criou um ambiente favorável à relação e trocas afetivas entre terapeuta e paciente, fundando o espaço potencial da relação, onde acontecem os processos mutativos que possibilitam a transformação do sofrer em fruir. Para André de Oliveira, Henry fornece um fundamento filosófico possível ao trabalho psicanalítico de Winnicott em sua teoria maturacional, o que é um avanço da ciência psicológica em contexto interdisciplinar.

Reynaldo Rocha retrata em seu texto uma prática de experiência em grupo interdisciplinar em diálogo com a fenomenologia da vida e expõe uma vinheta clínica de um caso atendido por uma equipe multiprofissional em grupo terapêutico a um menino de três anos com autismo infantil e epilepsia. O menino apresentava episódios de auto-agressão ao lidar com conflitos. A partir do suporte e tolerância das relações com esse menino o grupo terapêutico decidiu partilhar os afetos presentes na dinâmica com o menino, sem impedir o aparecimento da violência de autoagressão. Os episódios de auto-agressão

foram desaparecendo e seu sofrimento passou a se exprimir com outras possibilidades nos poderes do corpo. Houve uma transformação e fruição de si nesse garoto.

No contexto da medicina, Julio Cesar Menéndez Acurio mostra a modalização afetiva e o desencontro, mostrando a historia de três narrativas de adoecimento em mulheres durante o período de acompanhamento médico-psiquiátrico. Em comum, manifestações somáticas inexplicáveis. A modalização afetiva delas se desencontra com o advir da vida nelas. Nestes relatos, a relação terapêutica lhe oferece material para observar a fenomenalidade dos afetos no processo de corpoapropriação.

A psicóloga Lia Dauber apresenta o texto no qual produz cuidados na Saúde Pública em tempos denominados pela barbárie. Descreve cenários em que a violência se faz presente. A violência e a insegurança podem se apresentar como situações paradigmáticas, quando os profissionais verificam as limitações de suas ferramentas de trabalho, nas práticas de cuidado, e começam a temer os riscos inerentes quando se rompe o pacto social. Aborda as instituições por parte da psicanálise francesa de Käes e Enriquez e da barbárie descrita por Henry. Discute situações-limite desorganizadoras nas ações das equipes, que devem repensar seus saberes e suas práticas, alertando o profissional da saúde a evitar ser agente de alguma forma de barbárie.

A Vida é tratada por Marcelo Saldanha e Janilce Praseres nas obras literárias de Michel Henry e o diálogo entre a teoria estética e o mal presentes nela. Os autores encontram em seus romances uma preocupação pela verdade e expressão da afetividade, como auto-revelação da subjetividade absoluta.

Renato Mauri e sua filha Bianca fazem uma análise da fenomenologia material de Michel Henry voltada à arte, de modo a relacionar o contexto histórico ao pathos fundamental, diante do processo de uma arte abstrata, que visa a potencialidade do ser e promove o encontro e vivência de si, como um possível abrigo para a alma.

Trazemos para os Cadernos 1 no espaço **Textos de Michel Henry – traduções inéditas ao idioma português** a tradução de três artigos: *Desenhar a música – teoria para a arte de Briesen*, este último por Erika Rodrigues Colombo. Afirma Henry que a obra de August von Briesen nos coloca diante de três perguntas. A primeira refere-se à sua possibilidade de uma transcrição da música em grafismo. Briesen não se preocupa com uma justificativa teórica de sua arte. A segunda questão é como Briesen trabalha para produzir esta tradução; e assim chega à terceira: o que se entende pela irrupção de uma obra plástica cuja essência não é plástica e se dá a nós? Como algo que não se preocupa com nenhuma finalidade estética, ou coerência estrutural, pode ser percebido no plano do desenho, como um estrondoso sucesso? Indaga Henry.

O segundo texto, *Michel Henry: a propósito de Kierkegaard e Heidegger*, mostra Henry respondendo em um simpósio internacional realizado em Copenhague 1966 à comunicação de K.-E. Logstrup, que apresentava Kierkegaard como o pensador da negatividade e, que o aproximava a Heidegger. A réplica e refutação cortês de Michel Henry reflete a admiração que ele tinha por Kierkegaard e sua rejeição imediata de Heidegger desde o começo dos anos quarenta[4]. É um artigo importante para o Círculo fenomenológico da vida e da clínica, pois mostra como Henry se distancia de Heidegger e mostra sua fenomenologia própria, tratando a questão do desespero e angústia do Homem, tão importante em nossa contemporaneidade e para clínica, que pode assim não se restringir ao desespero que paralisa, mas dele – tanto quanto da depressão – encontrar a saída para si mesmo.

---

4 Le Dossier H – MH, L'Age d'Homme, 2009, p.70. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq.

O terceiro é a tradução da Entrevista realizada por M. Huhl e J-M. Brohm com Michel Henry sobre *Arte e Fenomenologia*. Esta tradução da entrevista foi usada nos cursos realizados pela Profª Florinda Martins sobre Fenomenologia da Vida, em Michel Henry, durante o Congresso Internacional de Fenomenologia, Educação e Arte, 22-25 Outubro de 2017, presidido pelo Prof. Gilberto Aparecido Damiano na Universidade Federal de São João del-Rei. Tal como os textos anteriores, sua importância para o círculo é inegável; saliento o modo como Henry interage com o entrevistador dando à entrevista um tom vivo e dinâmico que torna mais acessíveis ao leitor suas concepções essenciais sobre a fenomenologia, a arte, o tempo e a vida.

Por fim, abrimos a última sessão dos Cadernos do Círculo fenomenológico da vida e da clínica para as ***Memórias com Michel Henry***, espaço potencial no qual aqueles que com Henry conviveram poderão nos brindar com suas lembranças vivas. Nesse sentido o texto de Florinda Martins marca parte dessas memórias de sua relação com ele e o faz de modo a contemplar a primeira discussão da primeira reunião presencial ocorrida na USP com membros presenciais do Círculo, articulando questões tão importantes de nosso tempo como são as questões das relações entre os homens e as mulheres. Inserindo estas últimas na eterna luta pela conquista do respeito, da valorização e da ética entre todos, Martins mostra como é que na fenomenologia da vida, ninguém é, originariamente, superior ou melhor que o outro. Também distingue entre uma análise exegética ou hermenêutica desta questão que, no dizer de Michel Henry é mistificadora da realidade, e uma análise fenomenológica do processo de nosso viver no qual a própria Escritura é legível.

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Dear interested

We are inviting articles for Number 2 of the e-book "Phenomenological Circle of Life and of the Clinic" that will focus on depression, drug addiction, and suicide in college students/ university students: contribution of the phenomenology of life. We would appreciate very much your sending contributions by August 31, 2018, with the following format: Title, author (authors), affiliation, e-mail, 300-500 word summary, Times New Roman format, lyrics 12, space 1.5. We will accept texts in English, in French, in Spanish, in Italian, and in Portuguese. We will publish both articles and book reviews. We also will publish texts by Michel Henry (unpublished translations); memoirs with Michel Henry (testimony of those who worked with him). Please, send your contribution to the following address: antunez@usp.br Thank you!

Sumário

Violência de um amor originário ou violência a um amor originário? 14
Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa, Porto)
Andrés Antúnez (Universidade de São Paulo)

O pensamento de Michel Henry e sua recepção no Japão 21
Andrés Antúnez (Universidade de São Paulo)
Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Michel Henry : l'inconscient et la thérapie 31
Roland Vaschalde (Montpellier, France)

Analyse existentielle, métaphysique et phénoménologie radicale. Recherche pour une clinique fondamentale de notre temps 38
Rolf Kühn (Fribourg-en-Brisgau)

El viviente y lo vivido: la crítica del psicoanálisis y la fenomenología como hermenéuticas y el estatuto "epistemológico" de la Fenomenología Material 54
Mario Lipsitz (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Clinica e Vita: la cura del vivente con Michel Henry e Franco Basaglia 66
Carla Canullo (Università di Macerata, Italia)

Acerca de una clinica de lo no aparente 82
Carlos José Hernandez (Posadas, Argentina)

Operacionalização da fenomenologia da vida na interdisciplinaridade

O círculo dos afetos educativos 87
Karin Hellen Kepler Wondracek (EST)
Marcelo Ramos Saldanha (EST)

Michel Henry: Fenomenalidade da relação entre criatividade e não intencionalidade e sua operacionalidade no processo educativo 100
Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Reflexões sobre a fenomenologia da vida de Michel Henry 114
Maria Aparecida da Silveira Brígido (SIG)

A clínica do encontro interpessoal – Bruno Callieri e Michel Henry 126
José Tomás Ossa Acharán (Universidade de São Paulo)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)

A fenomenologia dos afetos de Michel Henry como fundamento para o surgimento do espaço potencial de Donald Winnicott 135
André Luiz de Oliveira (Universidade de São Paulo)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)

A fenomenalidade do corpo na dor e no sofrimento: possibilidades clínicas 146
Reynaldo Thiago da Silva Rocha (Universidade de São Paulo)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)

Modalização afetiva e desencontro corpo-propriativo 154
Julio Cesar Menendez Acurio (Irmandade Santa Casa de Misericórdia de São Paulo)

Produzindo cuidados na Saúde Pública em tempos de Barbárie 161
Lia Dauber (CAPS –Novo Hamburgo/RS)

Vida e literatura em Michel Henry: um olhar sobre os romances henryanos 170
Marcelo Ramos Saldanha (EST)
Janilce Silva Praseres (UFSM)

A Afetividade na Fenomenologia da Vida através da Arte 183
Renato Garibaldi Mauri (UNASP – Engenheiro Coelho)
Bianca Mauri (UNASP – Engenheiro Coelho)

Resenhas

Prólogo Esencia de la Manifestación 194
Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas, Espanha)

Textos de Michel Henry – traduções inéditas ao idioma português

Desenhar a música – teoria para a arte de Briesen 199
Michel Henry

Michel Henry: a propósito de Kierkegaard e Heidegger 223
Michel Henry

Arte e fenomenologia da vida 227
Michel Henry

Memórias com Michel Henry

Memórias em memória de Michel Henry 244
Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Sobre os Autores 248

Violência de um amor originário ou violência a um amor originário?

Florinda Martins[5]
Andrés Antúnez[6]

Resumo: Este texto interroga a questão da fenomenalidade da violência na obra de Michel Henry. Depois de evocar o mapeamento desta questão na sua obra romanesca e filosófica mostramos que, em Michel Henry, a fenomenalidade de um amor originário se entrelaça com a fenomenalidade da violência a um amor originário. Para tal recorremos à fenomenalidade do som produzido e do som escutado para a partir dela avaliar a fenomenalidade da ética e do pensamento enquanto levantamento do esquecimento de si da vida. Para esse levantamento do esquecimento da vida veremos que tanto o som produzido quanto o som escutado são vivenciados como uma possibilidade principial de serem repetidos, retomados, reapropriados, reproduzidos, renascidos. Renascimento que torna ilegítima a identificação fenomenológica da violência de um amor originário com a fenomenalidade da violência a um amor originário. A fenomenalidade do renascimento repõe a questão da fenomenalidade do pensamento enquanto pensamento da vida.

Palavras-Chave: fenomenologia, vida, amor, violência, repetição, ética, pensamento.

1. Evocação da violência na obra de Michel Henry

O mapeamento das questões sobre a violência como fenómeno originário da vida, na obra romanesca e filosófica de Michel Henry[7], torna agora possível uma abordagem fenomenológica do tema que permita atender ao que, nos caminhos que ele próprio rasgou, figura como um oximoro, rico em imagens, mas também suscetível dos maiores equívocos. Equívocos manifestos nos debates do colóquio internacional *Michel Henry: o incondicional da condição humana*[8], nos quais Florinda Martins interferiu propondo que, em nossas investigações futuras, tivéssemos em consideração a complexidade da qualificação do amor como fenómeno da violência originária da vida contra o qual estamos desprotegidos ou, em linguagem henryana, sem qualquer proteção (2002, p. 113 e 123).

É isso que temos vindo a fazer. E iremos agora, depois do mapeamento das questões sobre a violência na obra de Michel Henry, atender à articulação fenomenológica entre

5 Florinda Martins, Cofundadora da Société Internationale Michel Henry, Membre d'honneur du Cercle phénoménologique Michel Henry, Membro do Conselho Científico do Círculo Fenomenológico da vida e da clínica, Universidade de São Paulo.

6 Professor Livre-Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Fundador e líder do Círculo fenomenológico da vida e da clínica. Colíder do Núcleo de Pesquisas e Laboratório Prosopon – USP.

7 Andrés Antúnez & Florinda Martins, A violência como fenômeno originário da vida: in Fenomenologia e práticas clínicas II. IFEN, 2017, pp. 51-64.

8 Michel Henry: O incondicional da condição humana, Humanística e Teologia. 35-2(2014).

violência e amor originários. Se são ambos originários como se articulam originariamente se, como defendemos, amor e violência são fenómenos não apenas distintos, mas opostos? Para tal iremos inscrever a fenomenalidade da violência na fenomenalidade da revelação da vida como recetividade do seu agir. Na recetividade da vida cruzaremos a apreensão de si mesma com o tomar-se a cargo de si. Cruzamento no qual a vida advém a si como, repetição, evocação, renovação, renascimento. Termos que perpassam toda a obra de Michel Henry e permitem dizer que a revelação de si a si da vida não é uma tautologia porquanto ela só pode ser apreendida como aquilo que é nomeado duas vezes[9]. Uma nomeação possível pela fenomenalidade topográfica do corpo amplamente desenvolvida por Michel Henry e da qual colheremos, num primeiro momento, a voz e a audição como exemplares. E fá-lo-emos a partir da articulação fenomenológica entre *falar com* e *responder a*. Mostraremos como é que esta articulação reformula as teses de Maine de Biran presentes na obra *Ensaios sobre os fundamentos da Psicologia*[10], de modo a desenovelarmos os equívocos inerentes à fenomenalidade da violência de um amor originário, tal como aparece na obra póstuma de Michel Henry *Palavras de Cristo*.

2. A voz enquanto *repetição* de um som ou como um *segundo* ato que *repete* o primeiro ou ainda o som tomado *duas* vezes.

Tomamos primeiro a articulação fenomenológica entre *ouvir quem fala* e *falar com* outrem no estrito contexto da fenomenalidade da revelação da vida. Ora, em Michel Henry, a vida revela-se como autoafetividade.

Autoafetividade! Estranho termo para falar da revelação da vida. Estranho até pela ausência do termo não apenas no dicionário de língua portuguesa, mas também na Enciclopédia luso-brasileira de filosofia que reportando embora o termo afetividade aos grandes filósofos, de entre os quais destaca Michel Henry, dele não comtempla a fenomenalidade expressa pelo termo autofetividade que permitiria o elo de ligação com o termo afeção que, na mesma enciclopédia, precede a afetividade todavia de modo a formar unidade com ela[11]. Para dirimir estas dificuldades sem retirar delas o que nelas está em causa, Florinda Martins decidiu já há algum tempo atrás usar o termo afeição: afeição como filosofia primeira[12]. É que o termo afeição inscreve em si, com o núcleo das questões filosóficas da obra de Michel Henry, o princípio fenomenológico orientador das nossas investigações em torno da fenomenologia da vida e da clínica que em *Estátuas de Anjos* Florinda Martins enunciou como: a vida em que vivemos é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e nos transcende[13].

Vejamos então *como* tomando para início do nosso debate a descrição da fenomenalidade da voz colhida da obra de Michel Henry *Filosofia e Fenomenologia do Corpo*. Nela podemos ler que «a audição 'efetua uma ação motriz…interiormente' e é a ela que os sons são dados. É sobretudo na análise do 'órgão ativo vocal' que Maine de Biran traz à luz 'a

9 Como exemplo desta expressão remeto o leitor para o artigo de Michel Henry «L'art et culture» in *Phénoménologie de la vie*, T. III, p. 334. Pode encontrar equivalentes desta expressão in, por exemplo, *Généalogie de la Psychanalyse*, capítulo Potentialité ou in *Phénoménologie de la vie*, T. IV, pp. 205-247; no capítulo «La seconde naissance» da obra *C'est Moi la Vérité*.

10 Maine de Biran, *Essais sur les fondements de la psychologie,* vol. VII-2, Paris, Vrin, 2001.

11 Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, edições Verbo, vol I.

12 Florinda Martins, Afeição e filosofia primeira: relação entre fenomenologia e ciências da vida. Revista Psicologia USP 2015 I volume 26 I número 3 I 36

13 Florinda Martins, *Estátuas de Anjos: Para uma fenomenologia da vida e da clínica,* edições Colibri, 2017, p. 9. O texto de Michel Henry entre aspas é tomado da obra de Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée, T III-IV, éditionTisserand.

função motriz' que contribui 'para a percetibilidade da impressão produzida por uma causa externa'. Com efeito, a voz repete o som escutado e o movimento subjetivo no qual o elemento sonoro é apreendido é também ele próprio repetido, reforçado, torna-se um ato voluntário cujo estatuto ontológico, todavia é semelhante ao *estatuto* do *primeiro* ato subjetivo de apreensão: é esta identidade no interior de um mesmo *estatuto* que é o do ser originário do movimento subjetivo que nos permite falar de um *segundo* ato que repete o primeiro»[14].

Ouvir um som é apreender as ressonâncias que ele opera na minha vida. E o que as ressonâncias do som em mim operam é a revelação do próprio som e não apenas um eco seu. Assim com a capacidade de ouvir o som aufiro a capacidade de o reproduzir. Pelo que o som que em minha vida vivencio compromete-me nele porquanto fazendo parte de mim nele sou convocada a dele tomar parte. E poder tomar parte nessa ressonância da vida é vivenciá-la não apenas como minha, mas como retomá-la reproduzindo, repetindo, renovando o som recebido. E o que acontece agora comigo repete o que aconteceu com quem produziu o som que eu recebi. Ambos repetimos o som originariamente recebido na vida que é nossa: a nossa vida. Assim, pela fenomenalidade do som podemos dizer que o estatuto ontológico da sua repetição é igual ao da sua apreensão. O *segundo* ato, o ato da repetição do som pela minha voz que é ontologicamente igual ao *primeiro* ato, implica a revisão dos conceito de pessoa e de transcendência e com eles convoca ao desenvolvimento de um paradigma de cultura a partir da recetividade do som pela autoafeção da vida em mim que vivencio como impressionalidade originária na modalidade de uma ressonância. A revelação da vida como recetividade quer então dizer apreensão de si mesma em si mesma e em mim o que permite desde já afirmar que a repetição do som é tudo menos uma tautologia e muito menos o entediante viver autómato, desprovido de qualquer iniciativa. Trata-se justamente do oposto da fenomenalidade dos automatismos da vida. Ao ser escutado, apreendido por mim, o som não se dá apenas como atual, mas também como potencial, como poder ser por mim repetido, retomado aí onde se anuncia: na vida que é minha vida; vida que vivo no corpo dotado de sentidos e cuja topografia se delineia, pelo som, como topografia de uma paixão que é também ela lugar da ética e, com ela, das múltiplas formas de cultura: estética, política, economia, ciência, religião. O que implica a que revejamos ainda a fenomenalidade da relação entre imanência e transcendência bem como da fenomenalidade intencional e não intencional de forma a colhermos na fenomenologia da vida paradigmas culturais suscetíveis de trazer algum contributo à compreensão da doença da vida ou da barbárie na qual a violência se inscreve.

Mas de momento detenhamo-nos na relação que afirmamos existir entre a fenomenalidade do som como repetição e fenomenalidade da violência de um amor originário.

3. Fenomenalidade do som como repetição e fenomenalidade da violência de um amor originário.

A fenomenalidade da violência de um amor originário, em Michel Henry, se revela coerente no âmbito da fenomenalidade da vida enquanto ato que se repete duas vezes, pois poder repetir o som é vivê-lo mais do que como princípio de evocação de um poder

14 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965 pp. 110-111. [Doravante PPC].Como exemplo desta expressão remeto o leitor para o artigo de Michel Henry «L'artetculture» in *Phénoménologie de la vie*, T. III, p. 334. Pode encontrar equivalentes desta expressão in, por exemplo, *Généalogie de la Psychanalyse*, capítulo Potentialité ou in *Phénoménologie de la vie*, T. IV, pp. 205-247; no capítulo «La secondenaissance» da obra *C'est Moi la Vérité*.

no qual nos é dado viver. Por que a que se deve a repetição voluntária de um som escutado senão à efetivação do sentimento de poder exercer por nosso turno o som escutado? Um poder que, lembra Michel Henry, exercemos com todo o à vontade sem nos darmos conta ou então no completo esquecimento do poder mais antigo do que o exercício desse poder e é que o poder poder contra o qual estamos sem qualquer poder. No silêncio dos órgãos e dos sentidos vivemos a vida no esquecimento da vida. Todavia se o som escutado for um estrondo ou um grito ainda que nos demos conta de o podermos repetir damo-nos conta de não nos termos podido prevenir desse modo de habitarmos o mundo: sermos por ele afetados. E o mesmo poder que é princípio de evocação de um poder da vida – poder falar e escutar -, poder de habitabilidade é também poder de inospitalidade. A vida revela-se como poder de habitabilidade ou inabitabilidade de um mundo e é contra este poder revelador da vida que estamos sem qualquer poder, sem qualquer amparo, mas, ao tempo que assim se revela, a vida qualifica o nosso agir. E a topografia da vida vivida na voz e no som revela-se também como ethos: nas condições do nosso viver se vivenciam as suas possibilidades e limites.

A afeção pelo som ou pelo estrondo, mais do que uma fatalidade de nosso viver revela-se, pelas suas (im)potencialidades, não apenas como poder mas também como dever. Uma articulação difícil porquanto a vida em seu afeto vivido como potência vincula-nos a ela como a um universo de possibilidades cujos resultados de uma escolha apenas se conhecem no processo de nosso agir.

Mas com as (im)potencialidades da vida não é apenas a vida que se revela: nos seus limites abre-se à vida a transcendência do limite. Uma transcendência que é vivência como potência que decorre da autoafeção da vida – falar e escutar com potência evocativa; o estrondo como potência excessiva – e como transcendência que vivencio aquando do meu retomar o poder de falar ou emitir um som mais estrondoso, poderes esses que acompanham a expansão interior do meu viver até ao limite da expansão que o configura.

A repetição inerente ao viver dos poderes da vida em mim é, assim, tudo menos monótona, como o querem fazer crer alguns comentadores de Michel Henry, pois ela é a possibilidade de acrescermos na vida e connosco nela acrescerem os que connosco habitam o mundo ou de nela nos atrofiarmos até à negação de toda a possibilidade do exercício do poder da vida em nós e com isso até à morte de nosso viver do qual pode decorrer também a morte de outrem. A barbárie decorre em Michel Henry do desinvestimento da vida em si. O sadomasoquismo é fruto desse desinvestimento da vida em si para procurar o investimento de si no outro. A morte é o extremo desse desinvestimento da vida em si buscando no outro tudo o que lhe falta. Mas o desinvestimento de si para roubar ao outro até a própria vida é matar a vida: não a retomar em si é impedi-la de se manifestar, do mesmo modo que colhê-la de outrem é querer impedir que ela se revele nele.

Por isso este ouvir que pela fala repete ou reproduz o som escutado nada tem a ver com uma tautologia: ele é a atualização do poder revelador da vida em cada um e como cada um. Do mesmo modo a violência e a morte não é apenas a morte do outro nem a minha mas a morte da vida: impedindo que ela se revela, esquecendo-a ou violentando-a ao silêncio, matámo-la e com a sua morte morremos. Caim, onde está teu irmão? Com a morte de Abel, Caim não retoma o que Abel oferece: o mundo torna-se inóspito. A vida mergulha no silêncio dos sentidos, privada da manifestação de si: privada da manifestação de si em Abel como em Caim. Então a violência de um amor originário é a violência a um amor originário. O amor é sempre primeiro ele é sempre revelação de si em acréscimo, em geração. A violência requer este acréscimo todavia negando-se a retomá-lo remete para

o silêncio de morte a possibilidade de renascimento. O que nos leva a que interroguemos a questão da filiação do vivo à Vida de modo a nela compreendermos em que consiste a violência de um amor originário a um amor originário.

Pela fenomenalidade do movimento da vida vimos que a sua autoafeção, enquanto escuta de um som, repete o ato do som produzido que é também ele a repetição de um primeiro ato de apreensão da vida revelada como ipseidade de mim mesma, todavia na modalidade de uma *harpa animada que se dedilha (se pince) a si mesma*[15] que se diferencia do meu ato de retomar não por um princípio ou por uma causa diferente mas pelos efeitos. O som que apreendo em meu viver como harpa que se dedilha a si mesma, apreendo-o ao vivenciá-lo como dado *não intencionado*[16] cujo efeito vivencio como potencialidade de viver porquanto o efeito me vincula à causa que o gera: o movimento da vida em sua autoafeção ou autoimpressão. Pelo que o *segundo* ato ao repetir o *primeiro* tem a mesma dignidade ou o mesmo estatuto que este mas não é monocórdico nem isolado: a ipseidade ainda que tecida de afetos vividos como sonoridades ou ressonâncias da vida, na linguagem de Michel Henry, qual *harpe animée qui se pince elle-même,* ou ainda como pathos, como doada na vida, sou eu mesma nesse efeito autoafetivo da vida: sou eu mesma nessa harpa que se toca a si mesma, filiando-me a si vinculando-me ao seu movimento que retomo de forma única, como mostram as figuras dos romances de Michel Henry. Tocadas pelo mesmo contexto político de Aliahova Deborah e Judith retomam-no de modo totalmente diferente, como podemos ver no romance *O amor de olhos fechados* (1976). O mesmo acontece com Duerf e Sahli.

É nesse retomar da vida que o etos de nosso viver se renova e com ele que as topografias do mundo fecundadas pelos corpos, os nossos corpos vivos, se renovam, renascem, dão fruto.

Da fenomenalidade do som que se retoma ao repetir o ato pelo qual ele é acolhido em nosso viver daremos agora continuidade à compreensão daquilo que em *Estátuas de Anjos* Florinda Martins expôs como *intencionalidade sui generis* do corpo porquanto paradigma de toda a intencionalidade da vida[17]. Uma intencionalidade irredutível ao ato de transcendência porquanto em seu movimento de transcendência ela retoma, repete, renova e desse modo completa a performance da revelação da vida enquanto revelação em mim e para mim. Desta forma a vida cria espaços novos que são o correlato do movimento pelo qual ela se faz anunciar. E nós somos envolvidos nesse movimento criativo retomando-o, experienciando a sua anunciação como potência criativa ela mesma formando novas formas de habitabilidade de mundo que, pelo pulsar da vida nelas, são elas mesmas indicativas de outras tantas formas da inesgotabilidade do princípio em que são geradas.

E não só o som e a fala, mas também o ver, ouvir, cheirar, são outras tantas formas deste movimento da vida no qual o som, a voz, o ver, o odor, mais do que formas do mundo constitutivas da minha experiência são elas mesmas constituídas pelo modo como as experiencio[18]. Mas não é apenas a experiência dos tradicionais sentidos do corpo que se abre à experiência de novos espaços: porque o movimento não é uma intencionalidade entre outras mas é a intencionalidade inerente a todas as formas transcendentais da vida,

---

15 Maine de Biran, Essais sur les fondements de la psychologie, Vol. VII-2, Vrin, p. 370.

16 Ibid. P. 239.

17 Florinda Martins, Estátuas de Anjos: Para uma fenomenologia da vida e da clínica, Colibri, 2017, p. 70.

18 PPC, pp. 102-103 «Com efeito o espaço não é uma forma constitutiva da minha experiência do real, ele é antes constituído pelo desenvolvimento da minha experiência.»

também a angústia e até mesmo a violência comporta, com princípio de unidade de todas as formas da vida que nos é dado viver, o princípio de as transformar. [19]

Pelo que qualquer que seja a modalidade do nosso agir, a vida revela-o a nós mesmos não apenas como a atualização de uma possibilidade do viver. Essa atualização é, também ela, uma potencialidade. E é esta modalidade do nosso viver, ao mesmo tempo atual mas também potencial, que diferencia Michel Henry das outras fenomenologias trazendo para o âmbito da fenomenalidade da vida temas como a educação, a política, a religião, a estética. Estas são formas de cultura que permitem que retomemos o nosso viver dando-lhe uma orientação nossa.

Compreendida assim, a filiação do nosso viver na vida permite-nos reler as múltiplas expressões de violência denunciadas na obra de Michel Henry, a partir da ideologia que, da topografia da paixão, toma o que nela é indicativo da paixão pela própria paixão. Comunismo, capitalismo, feminismo, machismo, judaísmo, cristianismo, budismo, animismo, cientismo, empirismo, elitismo, são alguns dos ismos que a fenomenologia da vida enquanto ato de repetição nos convoca a retomar. Ismos que estão na origem das formas de violência deles decorrentes. Daí a nossa atenção à sua fenomenalidade originária irredutível a uma forma histórica ou a um comportamento individual ainda que neles se expresse.

Mas permite-nos ainda reler a fenomenalidade não intencional[20] a partir da intencionalidade do corpo como intencionalidade sui generis de modo a inscrevermos nela a crítica de Michel Henry ao cientismo redutor e desse forma relermos a sua posição em relação a Galileu. Mostraremos que é tão redutora uma leitura de Michel Henry que o coloca em linha direta com Galileu, como aquela que pretende opor os dois. Se ambos apelam a uma inteligibilidade do mundo sensível, Michel Henry faz a fenomenalidade do sensível antes de partir para a simbolização ou representação do mesmo.

O que até agora vimos permite-nos avançar na investigação que até agora Florinda Martins tem coordenado. É no prolongamento da fenomenologia da violência a um amor originário que se tecem os trabalhos realizados pelos psicólogos José Tomás Ossa, André Luiz de Oliveira, Reynaldo Rocha e ainda do psiquiatra Júlio Acúrio. Todos mostram que a experiência de uma violência originária à vida não implica obrigatoriamente a sua violenta repetição. Em suas clínicas, a disponibilidade ao outro, como uma disponibilidade da vida em direção ao outro, à vida do outro, permite que possam acompanhar as possíveis transformações daquilo que incomoda, angustia e desespera. José Tomás Ossa articula a clínica com a visão antropológica-existencial da singularidade humana, compreendendo a psicopatologia não de forma reducionista, mas como uma aproximação à fenomenalidade do sentir, vivida no corpo vivo enquanto experiência de vida afetiva. A afetividade é fruto da abertura e reciprocidade relacional da qual a fenomenalidade do copathos é reveladora.

André de Oliveira traz a fenomenologia dos afetos, em Henry, para a fenomenalidade do espaço potencial desenvolvido por Donald Winnicott: é nesse espaço potencial que podemos experienciar formas de modalizar a violência com que, na vida, somos afetados. É na dimensão afetiva da vida que acontecem os encontros terapêuticos. Neles, nesses encontros, é possível o resgate do sofrimento da violência que tolhe a vida de uma menina, possibilitando a transformação do sofrer em fruir.

Reynaldo Rocha mostra como é que a fenomenologia da vida possibilita a prática clínica. Ele expõe uma vinheta clínica de um caso atendido por uma equipe multiprofissional, em grupo terapêutico, a um menino de 3 anos com autismo infantil e epilepsia. O menino

19 PPC. Pp.99-100.

20 Florinda Martins, Michel Henry: Fecundidade da imanência, in Phainomenon, nº 13, Lisboa.

apresentava episódios de auto-agressão, sempre que se envolvia em algum conflito. O grupo terapêutico decidiu partilhar os afetos presentes na dinâmica com o menino, sem que tentássem impedir o aparecimento da violência de autoagressão. Para a surpresa dos terapeutas, os episódios de auto-agressão foram se suspendendo gradativamente e seu sofrimento passou a emergir de maneiras diferentes, com outras possibilidades e com outras manifestações corporais. Até a linguagem era portadora de uma melhoria na forma de o menino estar consigo mesmo.

Julio Acúrio mostra como algumas marcas da violência humana na história de três mulheres adoecidas podem ser ressignificadas durante o período de acompanhamento médico-psiquiátrico. Em comum, essas histórias apresentam manifestações somáticas inexplicáveis. A relação terapêutica lhe oferece material para observar a fenomenalidade dos afetos e sua possível corpoapropriação. A fenomenalidade do processo de corpopropriação corrobora tanto o que acabamos de dizer sobre o amor originário quanto aquilo que da fenomenologia da vida, de Christophe Dejours já publicámos[21].

21 Dejous, C. (2014). O corpo entre a psicanálise e a fenomenologia da vida. In Fenomenologia da Vida de Michel Henry – interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo: Editora Escuta p.197-226; Kanabus, B (2015) Christophe Dejours - O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. Psicol. USP vol.26 no.3 São Paulo set./dez.

O pensamento de Michel Henry e sua recepção no Japão

In memória de Yorihiro Yamagata.
Andrés Antúnez
Florinda Martins

Resumo: A partir da implosão daquilo que Michel Henry chama de visão do ocidente, propomo-nos avaliar as possibilidades da fenomenologia da vida, tal como ele a apresenta na obra *Genealogia da Psicanálise*. Sendo essa obra a publicação dos seminários realizados pelo fenomenólogo francês nas universidades de Osaka, Tóquio e Kyoto e explicitamente dedicada a Yorihiro Yamagata, iremos ver se, nela, a revisão da psicanálise implica uma revisão do paradigma de cientificidade ocidental e ao mesmo tempo verificar se há pontos de diálogo intercultural que rompam com os sectarismos atuais promotores de violência entre povos e culturas. Mostraremos ainda o interesse literário – *O silêncio* de Shusaku Endo - e cinematográfico – *O silêncio* de Martin Scorcese - pelas questões que trazemos a debate dando conta da correspondência de Florinda Martins com Yorihiro Yamagata a este respeito.

Palavras-chave: Fenomenologia; ocidente, oriente, conflito, cultura.

1. O encontro de Michel Henry com o Oriente.

Esta primeira publicação do *Círculo Fenomenológico da vida e da clínica* apresenta um novo começo nas nossas pesquisas em torno da fenomenologia da vida herdada de Michel Henry. E neste novo começo queremos homenagear a memória de Yorihiro Yamagata. Para tal lembraremos a relação pessoal e filosófica que manteve com Michel Henry cuja estima mútua é inegavelmente expressa na dedicatória que este lhe faz na obra *Genealogia da Psicanálise* (1985) e no facto de aquele, mais do que ter recebido Michel Henry em suas universidades, no Japão, lhe dedicar importantes análises, algumas das quais daremos conta neste texto. Assim, neste nosso trabalho iremos estar atentos a indícios ou manifestações claras, quer na obra quer no testemunho de encontros pessoais, de uma possível tomada de posição de ambos em relação à implosão de um pensamento, o pensamento ocidental, bem como ao possível germinar de uma outra proposta cultural que emerja de tal implosão. Traremos ainda para o debate a posição de Yamagata a respeito da crise da presença de Portugal no Japão a partir do caso Cristóvão Ferreira, o jesuíta apóstata do século XVII, que deu lugar à obra literária *O silêncio* de Shusaku Endo que, recentemente, pudemos ver em cinema com o mesmo nome – *O silêncio* - sob a direção de Martins Scorsese.

Comecemos então pela abordagem do tema: a visão do ocidente e a implosão dessa visão.

Falar de uma visão do ocidente é, no dizer de Michel Henry, falar de um modelo de saber em tão profunda crise que implode como *Barbárie* (1987). E falar do encontro de Michel Henry com o Oriente é, para nós, falar da possibilidade da revisão desse paradigma cultural a partir do diálogo com outros paradigmas culturais.

Para Michel Henry, a visão do ocidente não é uma visão geográfica, mas antes um modelo de saber que se alicerça e alimenta da crença de que tudo o que é invisível é suscetível

de vir a ser transposto para um âmbito de visibilidade no qual e pelo qual o invisível se pode apreender, compreender e gerir. Um modelo que, remontando embora à filosofia grega, se apresenta em Galileu e Descartes fundado no critério da evidência, porquanto esta nos assegura da verdade do real; critério esse que da física e da geometria, paulatinamente, se foi impondo a todas as áreas do saber, incluindo as ciências ditas humanas. Neste sentido a visão do ocidente não se contrapõe, em Michel Henry, à visão do oriente, tal como se não contrapõe a visão do Grego à do Judeu, do Homem à da Mulher, da Criança à do Adulto; do Comunismo à do Capitalismo, do Cristianismo à do Helenismo ou à de qualquer outra forma de cultura, nomeadamente à do Japão, porquanto a evidência passa a ser o lugar de legitimidade de cada uma destas visões.

Mas por que é que este modelo de saber, um saber que se caracteriza por um desenvolvimento que abarca todos os domínios da realidade e do nosso viver, tanto no ocidente como no oriente, implode, hoje, também a nível planetário, na modalidade de *Barbárie*? Para Michel Henry, a implosão do paradigma cultural do ocidente não se deve às suas qualidades, mas ao que esse modelo vai paulatinamente deixando na sombra, para depois passar ao esquecimento e do esquecimento à negação. E o que esse modelo deixa na sombra não é o mundo dos sentidos, aqui Galileu e Michel Henry estariam de acordo pois para ambos o mundo dos sentidos é enganoso. O que fica perdido no começo do modelo de saber fundado na evidência é aquilo que na vivência da evidência é a ela irredutível: o desejo de nos compreendermos em nosso viver que circunscreve em si o desejo de conhecer o que nos circunda. Ora isso que assim vivenciamos passa pela fenomenalidade da vida que vivemos, no dizer de Descartes, em um corpo dotado de sentidos e cuja fenomenalidade, em Michel Henry, é também ela experienciada em uma vida sem mundo. Vida de desejo de si mesma em seu viver; vida que investe na realização desses desejos a partir da crença em si mesma como poder realizador de seu viver. É o esquecimento desse desejo originário da vida, desejo que está na origem de todo o saber, incluindo o da evidência, que está na origem da violência e da barbárie que assolam as nossas culturas a oriente e a ocidente.

Na *Carta ao Leitor Português* (2001), escrita por Michel Henry para a edição Portuguesa de *O amor de olhos fechados*, ele convida-nos, convida cada visão cultural, convida cada um de nós - Grego, Japonês, Português, Cristão, Muçulmano, Judeu, Homem, Mulher – bem como convida cada forma de poder económico-político – comunismo, capitalismo – a pesquisar por que reside no poder principial da vida a força destrutiva dos valores sobre os quais se ergueram e se alimentaram saberes, culturas e civilizações.

Em nosso texto *A violência como fenômeno originário da vida* (2017) fizemos o levantamento das várias abordagens da obra romanesca de Michel Henry a esta questão, bem como o modo como elas se espelham na obra filosófica. Em nosso seminário internacional de setembro 2017, avançamos na pesquisa da fenomenalidade desse poder principial da vida autodestrutiva mostrando a diferença principial da fenomenalidade de a violência a um amor originário de a violência de um amor originário. Com ele quisemos mostrar que a violência, ainda que originária, é originariamente violência de um amor ao amor, pelo que sendo originária e principial a violência é uma modalidade de nosso viver e nosso enredo na vida ou ausência de enredo, pois a violência quer cortar com o enredo dos vivos na vida. É o corte do movimento, o corte do processo da vida que a violência almeja.

Hoje trazemos ao debate a ideologia que impera em aquilo a que chamamos visão do ocidente a partir da obra Michel Henry *Genealogia da psicanálise* (1985) que ao dar contas do começo de um modelo que se queria verdadeiramente universal foi perdendo parte de si, tornando-se por isso incapaz de alcançar o que pretendia. A ruína das culturas que

assentam em tal modelo deve-se então mais ao abandono ou ao esquecimento daquilo que esse modelo comporta do que às qualidades que ao longo de séculos o alimentaram e alimentam ainda. Daí que seja com a análise do esquecimento ao que esse modelo perdeu que Michel Henry enceta o seu encontro com a cultura e as investigações fenomenológicas em solo Japonês. A *Genealogia da Psicanálise* tem como subtítulo: *o começo perdido*. Subtítulo que ressoa a uma mesma preocupação nas tentativas estéticas que procuram recuperar aquilo que o simbolismo das obras de arte apenas pode expressar; procuram acesso àquilo sem o qual esse simbolismo desmorona. Preocupação que Michel Henry manifesta de modo claro na nota 12 da página 353 da *Généalogie de la Psychanalyse* ao referir-se não apenas à criação estética enquanto descoberta dessa identidade escondida do espírito, mas ao reportá-la especificamente a Proust bem como aos estudos que Anne Henry lhe consagra. Ao reportá-la a Proust Michel Henry reporta-se a toda uma corrente estética desse período que, bebendo em Schopenhauer, procura o vínculo originário entre a vontade de viver e a obra de arte. Para Schopenhauer a arte responde apenas à questão: *o que é a vida*?[22] Ora é esta questão que Michel Henry põe no centro da busca do começo perdido, o começo esquecido pela visão do ocidente tal como podemos ler no capítulo V da obra *Genealogia da Psicanálise*, intitulado *A vida reencontrada: o mundo como vontade*. E se a ressonância de Schopenhauer e Proust é ineludível, a direção tomada por Michel Henry, na busca daquilo que a visão do ocidente perdera, apresenta contornos que exigem algum cuidado na análise. Um deles consiste na orientação para uma fenomenalidade do sagrado a partir da vivência desse vínculo originário do artista – escritor, escultor, músico, filósofo – com a vida; orientação presente já na *Genealogia da Psicanálise*, pois o capítulo VIII colhe o título *Os deuses nascem e morrem juntos*.

Em nosso texto *O incondicional da condição humana*[23] mostrámos que o essencial do vínculo que nos une à vida é irredutível à modalidade específica da expressão que lhe confere esta ou aquela forma de religiosidade. Ainda que cada forma de expressão do sentimento desse vínculo seja culturalmente diferente, a possibilidade de comunicação entre si auferem-na na fenomenalidade da passagem de cada uma delas pela fenomenalidade do vínculo. É o que faz Michel Henry no capítulo da *Genealogia da Psicanálise*, intitulado *Potencialidade,* ao referir à fenomenalidade do corpo as expressões que os templos à deusa da compaixão, Kannon Bosatu, e a própria deusa toma na cultura do Japão. E é o que faz Yorihiro Yamagata em correspondência com Florinda Martins, ao referir a fenomenalidade da vida à natureza, da qual o corpo é parte integrante. Em ambos é a experiência originária de si que permite a comunicação de suas diferentes expressões. Daí que a *Genealogia da Psicanálise*, tenha como subtítulo *o começo perdido* sendo seu intento a fenomenalidade desse começo perdido, porquanto nele está a possibilidade de nos compreendermos naquilo que tendo ficado oculto é irrepressível. Todavia para Michel Henry, o começo perdido é perdido no exato momento em que se inicia uma etapa decisiva de aquilo a que chamamos visão do ocidente e que tem como marcos incontornáveis Galileu e Descartes. Para Yorihiro Yamagata essa visão do ocidente parece não afetar da mesma forma a sua cultura, dada a integração desta última na natureza e não na ipseidade da vida que, desse modo, se diferencia de imediato do discurso corrente sobre natureza.

---

22 A. Schopenhauer, Le monde comme volonté et representation, Cap. XXXIV, Trad. A Burdeau, PUF, 10 ed. 1978/ 1º edição 1966. A tradução usada por Michel Henry é do mesmo tradutor, datada de 1968.

23 Martins, F.; Antúnez, A.E.A. (2014). O incondicional da condição humana. Filosofia, espiritualidade e sociedade. In: Antúnez, AEA; Safra, G; Ferreira, M.V. (Orgs). Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio Internacional de humanidades e humanização em saúde. São Paulo: IPUSP. p.21-30.

Depois de expormos em que consiste a busca do começo perdido, em Michel Henry, partindo de Descartes; veremos como dialoga Yorihiro Yamagata com Michel Henry, para, desse diálogo, destacarmos a proposta que ambos fazem para uma convivência intercultural na qual a identidade de cada uma é, na vida, reconhecida e potenciada[24].

2. A fenomenalidade do encontro de culturas a partir da fenomenalidade de aquilo que a visão do ocidente, reduzida à evidência, perdeu.

Para Michel Henry a unidade principial entre *ego cogito* e *ego sum* comporta em si mesma uma possibilidade única de, em termos filosóficos, pensarmos a dimensão sagrada do humano em articulação com as suas atividades e produções quer estas sejam científicas quer estéticas, éticas ou outras. A definição por extensão do ego cogito faz prova disso mesmo. Por *ego cogito*, Descartes compreende uma coisa que quer, que não quer, que duvida, que conhece algumas coisas, que desconhece muitas, que ama, que odeia, que anda, que vê, que brinca, que sonha e que sente[25]. E a fenomenalidade do sentir vincula-me à fenomenalidades dos corpos – o meu e o do mundo – porquanto me sinto e me provo tanto quanto os sinto ou provo. Mas sinto-os como poder mover-me nesse sentir. Por isso o exercício dos poderes do eu é também ele o exercício dos poderes do corpo (Michel Henry, 1965). E é no exercício desses poderes que o ego se conhece como tal e enquanto tal. Sendo no exercício dessa possibilidade primordial do ego que este se conhece com tal evidência que não há qualquer lugar ou espaço para o engano. Não há espaço para a entrada do génio maligno, daí que cada um conheça por si mesmo, no decurso de seu vivenciar-se o que seja a queda, o pecado, a finitude, bem como a possibilidade de as vivenciar ou superar (Michel Henry, 2000, § 43 e§ 44). No exercício dos poderes há apenas espaço para o nosso agir que conhece os seus limites e possibilidades a partir desse mesmo exercício. A fenomenalidade do pathos é fenomenalidade da relação e por isso indicativa não apenas da possibilidade de nosso agir mas de sua qualificação em termos éticos e estéticos ou culturais.

Todavia a leitura fenomenológica desse começo em suas possibilidades éticas e estéticas fica já em Descartes perdida, quando, nele, a fenomenalidade do cogito se desdobra entre a sua atividade e o seu produto, entre pensar e pensamentos. E é assim que a fenomenalidade do cogito perde as possibilidades inauguradoras de um começo para dar continuidade ou inserir-se na história da metafísica ocidental. Uma história em que pensar e ser não são a mesma coisa.

Esta divisão tem implicações não apenas na concepção do humano - esta colhe em Kant a confissão não só da ignorância mas da impossibilidade do conhecimento de si próprio – mas na incompletude do modelo de cientificidade proposto, o modelo baseado na evidência, porquanto esta se erradica do meio fenomenológico no qual ganha expressão ou se configura. Daí que Michel Henry proponha como primeira forma de saída da Barbárie ajuizar a ciência pelo critério da arte (Michel Henry, 1987, cap.2). E daí que Florinda Martins tenha mostrado como é que a partir das estruturas fenomenológicas da vida, filosofia e medicina, poderiam dialogar em interdisciplinaridade, de modo a que a ética fizesse parte integrante do ato médico sendo por isso, este, irredutível as evidências ou não evidências

24 Permitam-nos que referenciemos, como contributo à reflexão sobre esta questão a obra de Sélim Abou *De l'identité et du sens*, PUF, 2009. A escolha desta obra prende-se ainda com duas questões: A vida de Sélim Abou está ligada à Universidade de S. José, Beirute, à qual se liga também a criação do primeiro centro de estudos sobre Michel Henry.

25 Florinda Martins, *Estátuas de Anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica*, Colibri, 2017, pp. 103-112.

da razão[26]. Proposta assumida pelo grupo internacional de investigação, integrado por Andrés Antúnez, como se pode ler em *Matter and material phenomenology*[27].

A necessidade de atendermos a uma fenomenalidade que contemple a fenomenalidade de nosso ser em sua específica humanidade perpassa a obra de Michel Henry a partir das suas análises ao neocriticismo francês como se pode ler na sua monografia de licenciatura[28]. Florinda Martins em sua mais recente obra *Estátuas de Anjos* mostra como é que Michel Henry avalia a partir da fenomenalidade do movimento as aporias kantianas da impossibilidade do conhecimento de nosso ser específico ou seja de nossa humanidade.[29]

Em sua obra *Genealogia da psicanálise*, Michel Henry mostra que o declínio desta ciência coincide com o declínio do modelo científico que estamos a avaliar: a avaliar pelo critério da arte. Pois segundo Michel Henry, também o inconsciente apela a uma fenomenalidade da qual esse modelo de pensamento em declínio é incapaz de dar contas. Pelo que conclui Michel Henry: conhecer a origem do declínio da Psicanálise – ou do conhecimento de nós próprios - é conhecer o modelo na origem ou conhecer o que na origem do modelo ficou esquecido, perdido. Daí o título completo da obra: *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido* (1985). Torna-se então não só legítimo como necessário retornar à origem do modelo, do modelo da visão ocidental da vida e do mundo, para nele compreendermos com os seus sucessos os seus fracassos. É esse o propósito da *Genealogia da Psicanálise,* de Michel Henry (1985, 5).

Situemo-nos na incompatibilidade deste modelo de pensamento dar contas de uma parte da fenomenalidade da vida do ego e que recebe, em Freud, o nome de inconsciente. A incompatibilidade está na resistência do ser ou da vida do ego, em seu principial aparecer, a deixar-se transpor para um pensamento que, tendo procedido desse ser e dessa vida, deles se cindiu.

Será recuperando a fenomenalidade próprio daquilo que na vida e no ser do ego resiste à transposição do seu âmbito de fenomenalidade invisível, porém sentida como incómodo, angústia, ansiedade, desespero, para um âmbito de fenomenalidade outro que não o da vida e do ser do seu sentir que Michel Henry propõe a refundação das ciências de foro do psíquico, da alma ou da vida – a nossa vida.

3. A fenomenologia da vida enquanto proposta de uni-totalidade de visões.

Uma proposta que mais do que acolhida tem vindo a ser desenvolvida por Karin Wondracek e Andrés Antúnez[30]. Karin Wondracek dá especial atenção à redefinição do conceito de inconsciente na psicanálise. Andrés Antúnez faz incidir as suas investigações na reformulação da antropologia a partir da fenomenologia da vida, levantando deste modo a interdição kantiana de uma psicologia transcendental[31]. Mas ambos expressam a operacionalidade da fenomenologia da vida nas ciências humanas. E ainda que esta seja a

26 Florinda Martins, L'autre: le corps vivant. In Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Beauchesne, 2006, pp. 67-79.

27 Florinda Martins et alii, Matter and material phenomenology, in La vie et les vivants: (Re-) lire Michel Henry, Louvain, 2010, pp. 567-580 e p649.

28 Michel Henry, A Felicidade de Espinosa, in *A Felicidade: fénix renascida do nihilismo*, CFUL / Associação Portuguesa Mathesis, 2005.

29 Florinda Martins, Estátuas de Anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica, Cap II, Colibri, 2017.

30 Karin Wondracek e Andrés Antúnez co-fundadores, entre outros, do círculo fenomenologia da vida e da clínica, foram pioneiros na investigação das questões que neste texto debatemos convosco.

31 Trabalho apresentado ao seminário internacional: Michel Henry: do invisível e da impossibilidade da clínica, CEFi-Porto, 20 de Abril de 2017.

questão central da obra a *Genealogia da Psicanálise* bem como tenha sido esta a abordagem mais desenvolvida, na lusofonia, à obra de Michel Henry[32] queremos chamar a atenção para o último capítulo da mesma obra que recebe o nome de *Potencialidade*. Nele Michel Henry insere as questões da refundação da psicanálise bem como da legitimidade ou não de uma psicologia transcendental na reformulação da própria filosofia que, na continuidade do pensamento dito ocidental, tem abandonado a fenomenalidade do invisível ao realismo grosseiro das mitologias.

E por isso, se até agora vimos que a possibilidade de um diálogo com as ciências passa pela inscrição da fenomenalidade desse saber na fenomenalidade principial de um saber mais originário que não só as torna possíveis mas torna possível o diálogo interdisciplinar e a superação de modelos totalitários cuja implosão se repercute em múltiplas formas de barbárie, vejamos agora como é que esse modelo possibilita o diálogo entre o oriente e o ocidente naquilo que especifica as suas visões da vida ou suas culturas. Será a partir da fenomenalidade do conceito potencialidade que a comunicação entre as visões do ocidente e do oriente se fará na modalidade fenomenológica de uma uni-totalidade de visões.

Potencialidade, em Michel Henry, nada tem a ver com o inconsciente na modalidade de um receptáculo de forças em tensão e à procura de saírem de si para se manifestarem. Potencialidade é para Michel Henry, e é também já em Descartes, a possibilidade principial de todos os processos de nosso viver. Por exemplo, se desvio o meu olhar para me assegurar da fonte de um som é porque estou seguro da possibilidade de o fazer: possibilidade de desviar o olhar e possibilidade de poder identificar a fonte sonora. E este meu ato nada tem a ver com a potencialidade compreendida como força contida em um fundo anónimo de vida, de inconsciente, de energia ou de força. E é em paralelo com esta leitura fenomenologia do ego cogito, ego sum cartesiano que Michel Henry faz a leitura fenomenológica de Kannon, a deusa da compaixão do oriente (1985, 387-398).

4. Diálogo e correspondência de Florinda Martins com Yorihiro Yamagata.

Ora tendo em conta que esta obra resulta dos encontros de Michel Henry com os professores bem como com estudantes das universidades de Osaka, Tóquio e Quioto e ainda com o povo e a cultura Japonesa, podemos com legitimidade interrogar até que ponto a cultura japonesa aceita como princípio de explicação da barbárie dos nossos dias o modelo de pensamento que se caracteriza pela crença na possibilidade de transpor o invisível e o desconhecido para um âmbito ou horizonte de visibilidade que o compreenda e apreenda o indomesticável pela barbárie. E por outro lado ver se este mesmo princípio abre àquilo que, a partir da fenomenologia da vida, denominamos atrás como uni-totalidade de visões sobre o ser e a vida que compreendem em si o nosso ser e vida.

Para avaliação desta questão socorremos-nos também 1- do artigo de Yorihiro Yamagata *L'immanence et le mouvement subjectif* (2001), 2- da correspondência com ele estabelecida por Florinda Martins em 1998 bem como dos diálogos ocorridos durante o colóquio internacional *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, que teve lugar em Cérisy (1996).

Comecemos pelos encontros em Cerisy, 1996. Nesse colóquio, Yamagata iniciou a sua apresentação mostrando não a recente obra publicada de Michel Henry – *A Verdade sou Eu* (1996) - mas a *Genealogia da Psicanálise*. E começou dizendo: *esta obra é minha!* Michel

32 No seminário internacional O invisível e a vida: superar um trágico esquecimento, Cefi-Porto, Março, 2017, retomamos o projeto que com Michel Henry iniciáramos em 2001 no âmbito das relações entre fenomenologia e psiquiatria.

Henry dedica a *Genealogia da Psicanálise* a Yorihiro Yamagata e esta forma de iniciar a sua apresentação poderia e pode ser apenas vista como fazendo parte de uma estratégia de comunicação. Mas surpreende a ausência de referência à última obra de Michel Henry durante toda a apresentação como podemos ver no texto depois publicado[33]. E nos diálogos paralelos à apresentação, Robert Karul e Florinda Martins, puderam verificar que o tema da inscrição da obra *A Verdade Sou eu* na fenomenalidade da vida, em Michel Henry, levantara questões não apenas em torno desta última obra, mas ainda de proposições fundantes de *A Essência da Manifestação*.

Podemos confirmar os testemunhos de ambos numa questão subtilmente expressa no último parágrafo de *Imanência e movimento subjetivo*. Diz Yamagata «o nosso corpo move-se por uma repetição imanente: o movimento movente, ao repetir-se, dobra-se passivamente, reproduzindo de imediato o movimento passivo, ou seja um movimento movido. Este ser movido é o si-mesmo do mover-se a si mesmo, e por esse ser movido, o corpo entra na esfera das coisas móveis, no mundo, agindo sobre elas. Inversamente, o mundo corpo-propriado originariamente como correlato do movimento, como ser movido, reintroduz-se no interior desse mover-se a si mesmo por intermédio desse ser movido. Assim o corpo e o mundo cruzam-se na imanência, fonte do seu comércio, ao nível mais fundamental dos movimentos recíprocos» (2001, 139). Ora neste texto, ainda que a compreensão do corpo e do mundo se processe na imanência em cuja fenomenalidade se vivencia o movimento subjetivo mover-se / ser movido, o resultado dessa compreensão é que o corpo e o mundo são expressões do movimento. Expressões da ordem da estética e da política como mostram os textos seguintes de Yamagata, nomeadamente em *A linguagem do sentimento* (2006) e em *Pathos-com e propriedade* (2009).

Ora ainda que a operacionalidade da fenomenalidade da vida na estética e na política seja uma das dimensões mais importantes da obra de Michel Henry, ela é-o enquanto abertura da fenomenalidade da vida auto-afetiva a essas dimensões da nossa cultura. E é enquanto abertura da fenomenologia da vida a outras expressões culturais, inclusive a expressão religiosa, que Michel Henry apresenta o último capítulo da *Genealogia da Psicanálise*. Nele, Michel Henry compreende a expressão religiosa dos japoneses através das estátuas de Kanon como uma evocação da potencialidade inesgotável da vida. Uma evocabilidade que radica na experiência originária de cada um dos poderes de nosso corpo. Desde o poder de preensão da mão - por exemplo preensão de uma chávena de chá – ao poder apropriar-se de si pelo trabalho, todo o poder assenta na experiência originária de um poder inesgotável daquilo que por princípio permite poder ver, tocar, ouvir, sentir, governar. Um poder originário, principial que Michel Henry denomina de arqui-corpo ou a experiência principial do poder poder do corpo. E apenas esse poder poder nos permite dizer que sendo o nosso corpo somos sempre mais que o nosso corpo: somos esse poder poder porquanto e apenas porquanto o podemos exercer ainda que nele sejamos doados. Oiçamos Michel Henry: «Existe um corpo originário, um Arqui-Corpo no qual uma hiperpotência reside e desdobra sua essência como idêntica a ele. O corpo tem olhos, orelhas e mãos, mas o Arqui-Corpo não tem nem olhos nem orelhas nem mãos. E é por ele somente, todavia, que olhos e mãos, que a possibilidade principial de ver e de tomar nos são dadas – como aquilo mesmo que somos e como o nosso corpo. Assim somos sempre um pouco mais, na realidade, do que aquilo que somos, mais que o nosso corpo. A fenomenologia material é a teoria 'radical' desse mais» (1985). A fenomenologia material mostra que essa possibilidade principial de

33 Yorihiro Yamagata, L'immanece et le mouvement subjective, in Michel Henry: L'épreuve de la vie, Cerf, 2001, pp. 129-140.

tomar em suas mãos ou de ver uma paisagem é estruturalmente prévia ao tomar e ao ouvir o que quer que seja.

É a fenomenalidade desta experiência originária da carne, como nossa carne, que a *Encarnação* (2000) dá contas, atendendo sobretudo aos fenómenos eróticos e dos sentidos da visão e do tato. A fenomenalidade da carne é irredutível à tomada de instrumentos e conceitos próprios da fenomenologia tradicional porquanto estes não dão conta da fenomenalidade invisível da carne como nossa carne. E por isso a fenomenalidade da vida resiste à crítica de Domique Janicaud e afins, ainda que consideremos que a crítica destes não é, de modo nenhum, para subestimar. Mas, todavia, para nós, a fenomenologia da vida, em Michel Henry, abre à possibilidade de compreendermos as questões do nosso tempo. Aliás é isso que Michel Henry deixa claro ao dizer que os princípios de mediação apenas conduzem a pensamentos superficiais: os pensamentos da mediação (1985, 396). Todavia isso não significa que as visões do mundo sejam incompatíveis entre si. No convite enviado à comunidade da UCP Lisboa para estar presente na apresentação da obra *A verdade sou eu,* dizíamos já que a obra de Michel Henry apresentava os princípios fenomenológicos do diálogo ecuménico e inter-religioso. O que significa que aponta para uma outra forma de fenomenalidade inter-relacional que assente em outros pressupostos que não os da usurpação pela teologia dos instrumentos de análise próprios da fenomenologia.

Querendo levar por diante esta linha de investigação que então como agora consideramos de importância irrepressível para a compreensão das tensões que hoje culturalmente vivemos, Florinda Martins estabeleceu, por correspondência, um diálogo com Yamagata. Queria saber se à luz dos princípios da fenomenologia da vida teríamos a possibilidade de um discurso inter-religioso que não o do proselitismo nem até do espírito de missão que, pudessem, de algum modo estar na origem do conflito religioso que, no seculo XVII, gerou, no Japão, mártires e apostatas, entre os quais o bem conhecido Jesuíta Cristóvão Ferreira. Yamagata respondeu que, e passamos a citar: «enquanto, para Michel Henry, a Vida é Deus, os Japoneses estão com ele, porque, para eles, Deus nada mais é que a Natureza, tal como para Espinosa e, além disso, esta é, por essência, idêntica à Vida. Todavia quando [Michel Henry] diz que Deus é a Vida, ao mesmo tempo eles tropeçam nele porque têm uma dificuldade insuperável na personalização de Deus e, por consequência, na sua encarnação em Jesus-Cristo. Dito de outro modo, o Deus pessoal do cristianismo não se ajusta bem, neles, à Natureza viva que é transcendente e sem qualquer individuação. Todavia Michel Henry mostrou na obra sobre o Evangelho [Yamagata refere-se à obra *A verdade sou eu* – esta carta data de 1998] como é que a imanência da Vida, de si se auto-afetando, se constitui em si necessariamente para se personalizar em Deus. Irei refletir sobre a ligação da Natureza, da Vida a Deus» (Yamagata, 1998, pp.1-2).

Michel Henry conhecia esta pesquisa que decorria entre Florinda Martins e Yamagata. E a obra *Encarnação* traz, como referiu Tegu Joe em seu artigo *Incorporação e auto-afeção puras: o problema da uni-multiplicidade na fenomenologia material* (2013, pp. 328-344) novas análises fenomenológicas que vão no sentido de uma abertura da fenomenologia da vida à vida de cada um de nós, superando desse modo, a abstração de uma carne pura (Husserl) ou o empirismo de uma carne concreta (a minha e a tua) como é o caso de Didier Frank. Para nós, mais do que uma mera superação de aporias, no âmbito da fenomenologia, consideramos que Michel Henry abre a um diálogo intercultural que contempla a dimensão religiosa dos povos e das civilizações, porquanto a sua obra se centra na fenomenalidade do vínculo originário de cada vivo à Vida, vinculo no qual e a partir do

qual se edificam as culturas e as civilizações, nas suas múltiplas expressões: religiosa, ética, estética, política, económica.

Alicerçamos esta nossa afirmação na obra a *Encarnação* (2000) na qual se pode ver como é que, a partir da fenomenalidade da vida, Michel Henry esclarece uma fenomenalidade da Carne como sendo não apenas de uma Carne mas da minha carne. Desse modo o capítulo «Potencialidades» da obra *Genealogia da Psicanálise* (1985) colhe nela desenvolvimentos novos.

E a confirmar o que acabamos de dizer temos ainda a resposta de Michel Henry a Emmanuel Falque quanto às (im)possibilidade de uma fenomenologia da carne (2004, pp. 168-182). Michel Henry reafirma que não são os pensamentos da mediação (1985, 396), isto é, que não é a helenização do cristianismo como não é a adaptação dos conceitos da fenomenologia à teologia, como denuncia D. Janicaud, que possibilitam hoje a uni-totalidade das visões culturais e com elas as possibilidades de reformulação de questões culturais que estão na origem da barbárie que invade nossas vidas, cidades, culturas, povos. Como também não é uma não-filosofia, F. Larouelle, que abre a essa possibilidade.

A obra de Michel Henry, afastando-se embora da fenomenologia tradicional, bem com dos princípios da filosofia ocidental baseados na crença da transposição daquilo que no ser e na vida é invisível para o âmbito de uma possível sua avaliação despojada de ser e de vida – a transparência da consciência ou da evidência – mostra que é possível uma fenomenalidade da Carne como minha carne sem que com a transparência ela perca a sua densidade e profundidade.

E fá-lo recuperando, redefinindo, modificando conceitos tais como a fenomenalidade da imanência em Espinosa; o conceito de resistência em Maine de Biran; a ipseidade do desespero em Kierkegaard, a potencialidade inerente às figuras da deusa da compaixão, dos templos do Japão. É que o que nos assola hoje já não é a crise das ciências europeias. Hoje falamos de barbárie a nível planetário. Falamos de um modelo de pensamento que afeta tanto Ocidente como Oriente; que afeta grupos tanto Grego como Judeu, Cristão, Homem, Mulher, Escravo, Livre, Criança, Adulto; formas políticas como Comunismo e Capitalismo; estruturas do conhecimento como objetividade, Visibilidade, porquanto esse modelo desconsidera fenómenos que constituindo-nos se mostram irredutíveis aos processos de transposição para uma fenomenalidade que lhes sendo exterior os possa avaliar.

5. O caso do jesuíta apóstata Cristóvão Ferreira.

Hubert Cieslik em seu artigo *The case of Christovão Ferreira*[34] mais do que certezas mostra-nos as dificuldades em aceder às questões filosófico-teológicas que estiverem na origem da apostasia do Jesuíta português em solo Japonês. O rigor do seu artigo não é, para esta questão, mais esclarecedor do que o livro de Endo Shusaku, *O silêncio*, nem ainda do que o filme com o mesmo título de Martin Scorsese realizado a partir do livro. Neles sobressai a tese da incompatibilidade da cultura japonesa assimilar as teses do cristianismo. Tese que ambos expressam pelo recurso à frase *o pântano de lama japonês que há em mim* (em cada japonês) e que ambos tomam como tendo sido a explicação dada pela autoridade japonesa ao fracasso do jesuíta ou seja ao fracasso do ocidente no oriente, neste caso, no Japão. Todavia a própria obra de Endo Shusaku mostra a falta de unanimidade dos japoneses quanto a esta explicação: há também na cultura japonesa quem afirme justamente o

34 Hubert Cieslik, S.J., The case of Christovão Ferreira, in Monumenta Niponica, Vol. 29, No, 1. (Spring, 1974, pp. 1-54).

contrário; há quem afirme que as teses do cristianismo que os jesuítas professavam iam inteiramente ao encontro do mais essencial da cultura do Japão.

Quer uma quer outra tese ou até ambas tenham a sua parte de verdade, a proposta da fenomenologia da vida enraíza, como vimos, em outros pressupostos. Michel Henry substitui a fenomenalidade da vida à fenomenalidade quer do *pântano japonês* quer do inconsciente pulsional de morte e mostra que na fenomenalidade da vida encontramos aquilo que nos une a todos: a vida como aquilo em que a nós mesmos somos doados. Será nela, nessa mesma vida que encontraremos a solução para as crises que desse pântano, desse inconsciente e desse fundo de barbárie esquecido da sua mais íntima natureza.

Michel Henry e Yorihiro Yamagata são exemplo vivo desse diálogo. E se é verdade que a dificuldade generalizada de se compreender a fenomenalidade da vida como ipseidade se estende também a Yorihiro Yamagata como mostrou Florinda Martins na Apresentação a tradução portuguesa da obra Genealogia da Psicanálise[35], tal não impediu, como acabámos de expor, o diálogo com a fenomenologia da vida, em suas potencialidades.

Na publicação do primeiro Caderno do Círculo fenomenológico da vida e da clínica queremos homenagear Yorihiro Yamagata que muito contribuiu para a compreensão da fenomenologia da vida em suas possibilidades. Possibilidades de, hoje, à escala planetária, compreendermos a fenomenalidade de nosso viver como universalmente relacional.

35 Florinda Martins, *Apresentação à obra Genealogia da Psicanálise*, de Michel Henry. Trad. de Rodrigo Marques, UFPR, Brasil, 2009, pp. 9-33.

Michel Henry : l'inconscient et la thérapie

Roland Vaschalde

Résumé: Ce texte entend répondre aux objections parfois adressées à Michel Henry, selon lesquelles sa pensée serait trop spéculative pour être utilisée dans un processus de prise en charge des troubles psychiques. Tout au contraire, nous tenterons de montrer comment l'équation henryenne vérité = vie affective concrète permet de reconduire jusqu'aux nœuds intérieurs les plus profondément ancrés. Pour les défaire d'abord, puis pour (re)construire une nouvelle dynamique énergétique et rendre ainsi possible l'élaboration de projets de vie à nouveau tournés vers une pratique positive des pouvoirs subjectifs dont l'exercice garantit la plénitude heureuse de l'existence du sujet. En montrant comment les concepts sont originairement des catégories de la subjectivité vivante, Michel Henry permet aussi de comprendre comment une pensée, via l'expression langagière mise en œuvre dans la relation thérapeutique, peut en retour contribuer à modifier et pacifier les comportements problématiques.

Mots-clés: Michel Henry; inconscient; Phénoménologie de la vie; Phénoménologie et thérapie.

J'assistai récemment, à l'université de Montpellier, à un séminaire consacré à l'étude de *Généalogie de la psychanalyse* de Michel Henry. En clôture du débat qui suivit cette séance menée par un phénoménologue doublé d'un spécialiste de la psychanalyse, une unanimité quasi parfaite se fit jour quant aux deux objections centrales pouvant être adressées à l'auteur de cet important essai : 1) ses thèses sont très intéressantes du point de vue philosophique mais sa négation de l'inconscient ne permet pas de rendre compte de multiples pathologies ou conduites d'abord incompréhensibles et mystérieuses pour le thérapeute comme pour le patient lui-même (phobies, actes manqués, troubles hystériques…); 2) la phénoménologie de la vie ne peut guère apporter d'aide concrète au thérapeute car, en renvoyant systématiquement à l'affectivité originaire elle élude le rôle essentiel de la parole dans la cure et la rationalité mise en œuvre à travers elle pour réintroduire le malade dans un univers capable de recevoir un sens non déformé par le chaos émotionnel à l'origine du trouble.

C'est à ces deux objections, à vrai dire massives, que nous allons tenter de répondre en montrant qu'elles reposent toutes les deux sur une incompréhension profonde des thèses qui sont pourtant au fondement des intuitions et des développement les plus essentiels de la pensée henryenne, dès les grands travaux inauguraux que sont *L'essence de la manifestation* et *Philosophie et phénoménologie du corps.*[36]

La première sorte de critique repose sur une négation par Michel Henry de l'existence d'un inconscient. Une thèse qui, malgré sa vérité, doit encore être bien comprise. Ne craignons pas l'apparent paradoxe et affirmons que cette négation exprime moins

36 Respectivement, PUF, 1963 et 1965.

une véritable négation qu'une affirmation puissante et, à vrai dire, fondamentale, celle qui définit la notion autour de laquelle s'est édifiée toute sa pensée : la vie.

Parce que cette notion se confond avec le mode phénoménologique de révélation qu'est l'auto-affection, la vie est tout entière transparence à soi-même, manifestation intégrale de soi qui ne laisse et ne peut laisser aucun élément dans l'indifférenciation d'un *Grund* obscur qu'il faudrait ensuite faire parvenir à la lumière à la fin d'un processus d'éclairement progressif, par exemple dans le cadre d'une thérapie destinée à «comprendre», dans les deux sens du terme, les raisons et les mécanismes d'un trouble pathologique. Cela ne signifie en aucune manière que ce processus n'existe pas mais qu'il s'agit de lui donner sa juste place, théorique et pratique, ainsi que nous le verrons bientôt. Notons, pour l'instant, qu'invisible ne veut pas dire obscur et que cette particularité propre à la vie de ne jamais apparaitre dans la phénoménalité du monde et comme une de ses composantes est précisément la clef permettant de saisir la réflexion henryenne sur ces sujets en même temps que les contresens qu'elle peut susciter.

En elle-même, la vie n'est jamais une pure énergie aveugle et dépourvue de signification inhérente, tâtonnement incertain dans une absence de clarté correspondant à la compréhension que nous nous faisons de cette infirmité qu'est la cécité. Parce que l'ensemble des manifestations de la vie sont habitées par un soi qui les fonde et leur donne sens et cohérence, chaque conduite humaine se trouve intégrée dans un projet qui ne répond pas nécessairement aux critères des exigences mondaines mais n'en existe pas moins. Certes, dira-t-on, mais il existe bien, pourtant, des comportements – les nôtres mêmes ! – qui nous apparaissent erratiques voire incohérents, si ce n'est parfaitement déments, et guidés par des motivations ou des chaines de causalité que la psychologie moderne nous a appris à qualifier d'« inconscientes », résistant aux tentatives d'appropriations rationnelles. Mais cette objection repose justement sur les termes mêmes qui sont utilisés pour la formuler. Voyons plus précisément en quoi consistent les thèses de Michel Henry telles qu'il les a formulées dans son ouvrage éponyme consacré à la généalogie de la psychanalyse[37].

Ce qui nous semble obscur, incertain, dépourvu de raison (au double sens de signification et de causalité explicative) ne l'est en réalité que pour le regard de la rationalité ekstatique fondé sur la modalité d'apparaitre de la transcendance qui donnant tout ce qu'elle donne en tant qu'élément d'un processus d'objectivation reste gouvernée par les coordonnées spatio-temporelles définissant et spécifiant chaque objet mondain. En tant que posé dans le cadre d'une investigation ou d'une simple observation mentale, chaque contenu intérieur, primitivement donné comme un vécu immanent, inclus dans une «logique» vivante, se trouve changé en un ob-jet répondant aux mêmes contraintes que les autres objets du monde et prié de se soumettre aux mêmes critères de donation que ceux-ci. La chose étant, par principe, phénoménologiquement impossible, il s'ensuit que se trouve porté sur l'ensemble de ces manifestations « intérieures » un soupçon d'irrationalité, un diagnostic d'obscurité qui les font décrire selon le vocabulaire de la privation et de la négativité : tout ce qui n'apparait pas selon les modes d'apparaitre intentionnels du monde doit être nécessairement considéré comme grevé par une insuffisance ou une malformation intrinsèques. La voie est alors ouverte pour une pathologisation possible des comportements soumis au regard inquisiteur de la raison raisonnante dont la visée première s'attache à la construction d'une cohérence totale (c'est-à-dire totalitaire) de l'ensemble du réel, quels que soient leur origine ou la forme de leur apparaitre primordial qui se trouvent ainsi tragiquement perdu.

37 *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, PUF, 1985.

Il est impossible de sous-estimer la tragédie que représente, aux yeux de Michel Henry, l'application au domaine de la vie des catégories de la pensée décrivant et expliquant les structures qui sont celles de la manifestation du monde et de ses contenus. Dans *Phénoménologie matérielle*[38], le livre qui marque de façon synthétique la distance prise par la phénoménologie matérielle henryenne vis-à-vis de la phénoménologie « historique » de Husserl, il affirmera successivement, et de manière forte, ce que signifie pour lui une telle dérive théorique rendue inéluctable par l'incapacité à saisir la vie comme le fondement absolu de toute révélation possible : d'abord qualifiée de «mise à mort philosophique de la vie», elle se trouve redoublée dans une formulation à la fois plus explicite et plus dramatique encore : «Qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, le mot d'ordre de cet objectivisme théorique rejoint celui qui a été formulé plus clairement sur le plan politique : 'Vive la mort !'»

Ce qui s'exprime ainsi de façon radicale c'est la conviction forte de Michel Henry que toutes les formes de théorisation objectiviste (la philosophie ou la psychologie comme les autres) sont menacées de réduire les contenus vivants immanents qui scandent l'histoire de nos existences en substituts abstraits qui n'en sont plus que les représentants morts. Cette menace pèse aussi sur les structures représentatives grâce auxquelles nous nous efforçons de rendre compte des dysfonctionnements qui participent des troubles mentaux et requièrent des spécialistes d'abord un diagnostic, ensuite un projet thérapeutique. Car il n'est pas question, par ailleurs de nier la réalité de l'existence de ces enchainements d'idées délirantes, de ces comportements dangereusement inappropriés pour celui qui les exprime comme pour son entourage. La double question est bien plutôt : comment en situer l'origine et comment faire en sorte que la souffrance qui en est inséparable puisse être supprimée ou, pour le moins, atténuée?

Dans le contexte de notre tentative de répondre aux objections adressées à Michel Henry, ces questions se ramènent alors à celle-ci : la phénoménologie matérielle, après avoir donné de la notion négative d'inconscient une réinterprétation nouvelle en tant que le nom donné aux forces intérieures de la vie telles qu'elles apparaissent avant d'être réduites sous le regard néantisant de l'objectivisme théorique, est-elle pour autant capable de fournir au thérapeute un outillage conceptuel susceptible de l'aider dans une tâche qui devient maintenant celle de se tenir au plus près de la vie même, pour la seconder dans sa lutte contre les formes souffrantes qui peuvent affecter son développement ou sa plénitude?

La réponse affirmative que nous proposons repose sur un double fondement, à la fois philosophique et pratique, qui doit permettre de donner au thérapeute la possibilité d'établir une juste représentation du problème auquel il est confronté puis de mettre en route des protocoles de mise en place de comportements d'aide à la personne en souffrance.

Le premier point semble bien nous placer devant une difficulté particulièrement redoutable sous forme d'une contradiction interne à notre raisonnement : comment théoriser un problème qui est un problème de vivant sans tomber dans la condamnation / malédiction proférée par Michel Henry à l'encontre de toute élaboration transcendante liée à la pensée intentionnelle déréalisante?

Cette question est évidemment si fondamentale qu'elle touche aussi bien la possibilité même de la philosophie comme telle, comme de toute entreprise théorique, d'ailleurs, et que Michel Henry lui-même ne pouvait éviter de se la poser. Et c'est dès la rédaction de son premier grand texte, *Philosophie et phénoménologie du corps* : *essai sur l'ontologie biranienne*, qu'il pointe vers la solution capable de résoudre cette apparente aporie :

38 PUF, 1990, pp. 31 et 164.

Ce qu'il découvre avec admiration chez Maine de Biran, c'est l'extraordinaire renversement qu'il fait subir à la hiérarchie présidant aux instances de la pensée réflexive, jusqu'à remettre en cause, en dernier ressort, le primat de celle-ci par rapport à la vie tenue jusqu'alors comme une donnée ordinaire ou, à tout le moins, secondaire dans l'ordre de ce que la philosophie considérait comme l'essentiel : le travail d'élaboration théorique. «Idées», «concepts», «notions», autant de noms pour désigner les outils utilisés pour conduire cette élaboration, d'abord, en rendre compte, ensuite. Maine de Biran, puis Michel Henry à sa suite, cependant, s'interrogent sur la condition de possibilité de ces outils théoriques et vont les reconduire vers leur origine vivante, vers la praxis corporelle ou l'expérience intérieure sans lesquelles ils seraient dépourvus de contenu et de signification, réduits à de simples signes sémantiques vides de toute substance. Pour marquer cette rupture fondamentale Michel Henry choisit d'utiliser dorénavant le terme de «catégorie» et s'engage dans la monstration de leur enracinement dans les terreaux de la vie. Dès lors, «la catégorie…n'est pas du tout une idée, mais une manière de vivre le monde, une structure de la vie naturelle»[39]. La théorie des catégories n'est donc plus, dans le biranisme puis dans la phénoménologie matérielle, une théorie de la raison ou de l'entendement, elle est devenue une théorie de l'existence concrète, de l'ensemble des tonalités affectives qui constituent notre vie. Parce que la catégorie est d'abord et fondamentalement l'expression immédiate d'un sentiment, d'une expérience intérieurement vécue de l'ordre du corps ou de l'esprit, elle peut ensuite refléter sur le mode de la représentation cette vérité première qui lui donne seule sens et plénitude, avant que ne s'instaure la nécessité de la cohérence théorique que réclame le discours rationnel.

Nous devinons alors que le travail théorique indissociable de la thérapie, avant que d'être une science des concepts applicables à la vie souffrante, doit d'abord se définir comme un art de repérage des catégories trouvant dans l'expérience vécue du malade comme du thérapeute le sens qui doit guider leur relation sous l'apparence irrationnelle qui place si souvent la théorie dans l'incertitude ou le désarroi. Car, selon les fortes affirmations de Michel Henry remettant en question une large part de la tradition philosophique, « la vie vient en elle avant toute pensée… sans pensée. Et c'est pour cela qu'aucune pensée ne permet de parvenir en elle. Aucune pensée ne permet de vivre» ou bien encore «ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi.»[40] Seule, alors, cette forme de pensée reposant sur les catégories respectueuses de la généalogie vivante peut nous tenir à distance du danger toujours renaissant de l'abstraction mortifère que véhicule la pure représentation soumise aux lois de la stricte rationalité discursive.

On voit bien alors, si aucune pensée ne permet d'accéder à la vie et, par exemple, à l'expérience souffrante d'autrui, que le projet thérapeutique devra pouvoir s'appuyer sur un autre fondement. Dans les mêmes pages que nous venons de citer, Michel Henry indique qu'avant toute pensée se tient, comme la propre condition de possibilité de la pensée, une Archi-intelligibilité préalable qui n'est plus (ou pas encore…) d'ordre théorique mais appartient au domaine de la «logique» intérieure des modes selon lesquels la vie s'auto-affecte sans cesse, se donnant à éprouver comme suite de sentiments, d'expériences affectives.

Cette Archi-intelligibilité affective qui apparait le plus souvent comme une difficulté obscure au regard de la représentation théorique des états psychiques a-normaux

---

39 Op. cité ; p. 45. Michel Henry développera, plus tard, cette même intuition dans les textes consacrés à la notion d'idéologie de la vie dans le tome 1 de son *Marx*, Gallimard, 1976.

40 *Incarnation : une philosophie de la chair,* Ed. du Seuil, 2000 ; pp. 125 et 129.

ou paradoxaux, doit au contraire être considérée comme la seule voie possible d'accès à leur signification vitale, comme un acheminement vers une expérience de soi moins insupportable que celle imposée par la maladie et son incompréhension. Si la souffrance se définit d'abord et avant tout comme cette expérience affective extrême qui place le sujet face au mystère de la passivité foncière et irréductible à l'égard de soi, c'est bien sur ce terrain de la connaissance des modalités sensibles et émotionnelles de l'existence que pourront naitre aussi des propositions de conduites pouvant renouveler le rapport à soi du sujet selon des recompositions permettant de mobiliser des comportements positifs, c'est-à-dire, pour employer une terminologie henryenne, de permettre l'exercice des pouvoirs vivants qui constituent notre corps subjectif et qui ont été abandonnés ou dévoyés dans des perspectives génératrices d'angoisse ou de désespoir. Ce faisant, il devient possible de retrouver un accès perdu à la source d'où provient tout projet et toute praxis ayant pour visée l'intensification du sentiment heureux de soi-même, que le mot de bonheur évoque comme un état idéal et qui, pour Michel Henry, était le but immanent vers lequel se projette spontanément toute vie.

On dira peut-être, comme nous l'avons entendu souvent, qu'il s'agit là de considérations vagues, voire simplistes, eu égard aux difficultés rencontrées dans la pratique thérapeutique et ses exigences d'efficacité parfois urgentes. Après avoir fait remarquer alors que ce reproche pourrait et devrait tout aussi bien être adressé à n'importe quelles autres forme de pensée théorique incapables de fonder par elles-mêmes la réalité d'une pratique[41], nous insisterons sur le fait que ce manque apparent de précision doit au contraire être pleinement et hautement revendiqué en tant qu'approche respectueuse de l'individualité subjective du patient comme de son thérapeute. D'une part, en effet, le rôle du philosophe n'est en aucune façon de se substituer à ce dernier dans son rôle d'aidant, inséparable d'une relation intersubjective impossible à définir à l'avance de manière purement abstraite, d'autre part la phénoménologie de la vie, fidèle au principe fondateur sur laquelle elle s'appuie tout entière, ne peut rien admettre qui ne trouverait pas son sens et sa téléologie propre hors d'une approche strictement individualisée de ce qui se donne à nous sous l'apparence d'un *alter ego* problématique. Un des fondements majeurs de la pensée henryenne repose sur l'affirmation (et la réaffirmation inlassable) du caractère strictement individuel de toute révélation, et donc la «sacralité» de la personne en laquelle s'incarne, chaque fois, une manifestation particulière de la Vie absolue qui le transit et le maintient en son être. Cette individualité ne tient pas à sa situation mondaine, définies par des déterminations objectives, de nature physique, sociologique ou même psychologique, mais d'abord au fait primordial qui établit l'ipséité comme la condition concrète de toute apparition vivante. La vie étant ce qui s'éprouve soi-même est toujours et nécessairement une vie individuelle : selon une formule forte visant Merleau-Ponty, «'On' ne sent pas.»[42] Ceci exclut donc toute tentative pour rendre compte des problématiques psychiques en termes structuralistes, biochimiques, neurophysiologique, comme s'ils étaient des processus objectifs en troisième personne. Que ces détermination existent évidemment ne doit pas faire oublier qu'en dernière analyse elles ne revêtent leur véritable réalité que dans l'épreuve de soi d'une subjectivité dont la souffrance ne se révèle et ne se peut dissiper que dans la sphère d'affectivité qui est celle de la vie radicalement individuelle dont elle constitue la définition même. Ultimement, cela impose la recherche d'une forme de thérapie à la fois strictement individualisée, certes, mais aussi fondée sur une approche empathique des

41 C'est un des thèmes majeurs du *Marx* que nous avons évoqué dans notre note 4.

42 *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cité ; p. 148.

ressorts affectifs de la personne et des échos que la relation soignant-soigné fait naître dans une énergétique psychique d'abord comprise comme une énergétique des sentiments.

Michel Henry reconnait deux tonalités fondamentales selon lesquelles se manifeste originairement la vie : la Joie et la Souffrance. Avant d'être des déterminations psychologiques en lien avec l'histoire personnelle du sujet, elles sont les formes historiales de l'apparition de l'être compris précisément comme vie. Cela ne réduit pas à rien ces données personnelles mais insiste seulement sur le fait qu'aucune thérapie ne saurait omettre de reconduire cette histoire événementielle vers les structures affectives en lesquelles elle s'enracine et vers lesquelles elle devra faire retour pour retrouver un sens compatible avec le recouvrement d'un sentiment de soi pacifié et serein.

Reste que cela implique une méthodologie et une pratique relationnelle qui semblent en effet, évidemment pour nous qui sommes les héritiers tardifs de la tradition analytique, dépendantes de l'exercice essentiel de la parole. Cela non plus n'est pas contestable, mais nécessite une double mise au point :

> Sous prétexte qu'elle est constituée de mots, la nature de la parole ne relève pas davantage de la linguistique et de la sémiotique que la réalité d'une cathédrale de celle de la géologie parce qu'elle est construite avec des blocs de calcaire : comme toutes les productions issues de la subjectivité vivante, la parole est traversée par une tonalité affective qui est sa véritable chair se tenant sous l'apparence des signes linguistiques. En vérité, les hommes n'échangent jamais de purs discours mais toujours, sous l'habit chamarré des mots, des impressions sensibles, des émotions, des sentiments, toutes ces données qui forment ensemble le tout de leur existence, telle qu'ils l'éprouvent à chacun des instants de leur vie. Il s'agit là d'une loi de l'affectivité transcendantale qui définit proprement ce qu'est la vie comme auto-affection et qui ne saurait donc souffrir d'exception. Ainsi un dialogue entre deux mathématiciens s'entretenant d'équations apparait bien parfaitement dépourvu de toute forme d'affectivité alors qu'il en est en réalité doublement imprégné : non seulement la passion de l'abstraction est elle-même une expérience affective mais, dans le cas où elle est interprétée comme une activité affectivement neutre, cette « neutralité » elle-même doit être pensée comme une tonalité particulière de l'affectivité. C'est que, comme l'affirmait Michel Henry dans *L'essence de la manifestation* : «il n'y a pas de représentations 'pures' 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.»[43]

On voit bien alors les conséquences de telles analyses quant à la problématique qui nous intéresse dans ce travail : ce que peut indiquer le philosophe de la vie dans l'optique d'une application de ses thèses à l'entreprise d'une relation thérapeutique c'est l'insistance constante pour une recherche de sens qui ne soit pas d'abord et seulement d'ordre intellectuel, logique, rationnalisant, mais plutôt une approche progressive vers ces nœuds affectifs qui, dans le cours d'une existence, ont conduit à l'affaiblissement de la pulsion de vie vers laquelle il s'agit de faire retour. Cela ne peut véritablement et efficacement se produire que s'il est proposé au patient des projets capables de provoquer en lui de nouveaux réinvestissements eux aussi ancrés dans l'affectivité du sujet. Des réinvestissements qui

43 Op. cité, p. 661.

ne peuvent jaillir que d'une compréhension préalable née d'une relation intersubjective prenant racine dans la commune sympathie vivante des deux personnalités du thérapeute et de son patient, partageant leur commune condition d'être portés sans l'avoir voulu dans la venue de la vie en eux, et trouvant en celle-ci le fondement de leur communication possible. Cela passera sans doute par l'entremise d'un échange de paroles mais, à travers elles, bien plus sûrement, par la certitude de cette communauté pathétique qui les réunit originairement, précède toute élaboration transcendante de sens et lui confère bien plutôt sa signification véritable.

Alors seulement pourra se construire un projet guérisseur établi sur la base du rappel de notre être essentiel, le «corps [subjectif] lui-même en tant que le Je Peux fondamental que je suis»[44], cette «Potentialité» qui donne à lui-même chacun des pouvoirs de notre subjectivité et en laquelle seule pourra se (re)fonder l'espoir d'une coïncidence heureuse avec la vie qui ne cesse de nous engendrer et de nous soutenir dans l'être. Comme telle, cette source vivante constitue le lieu et la condition de toute guérison possible comme de toute recherche orientée vers ce but.

44 *Généalogie de la psychanalyse*, op. cité; p. 395.

Analyse existentielle, métaphysique et phénoménologie radicale Recherche pour une clinique fondamentale de notre temps

Rolf Kühn
(Fribourg-en-Brisgau)

Résumé: Dans ce texte nous poussons aussi loin que possible le rapport avec une phénoménologie radicale qui nous permet de rester vigilant à l'égard de tout présupposé théorique – qu'il vient de l'esprit du temps présent, des sciences ou de l'Analyse existentielle/ logothérapie. Car l'invocation de la vie par V.E. Frankl nécessite une vue claire de sa réalité pour ne pas faire passer des simples convictions philosophiques et thérapeutiques qui ne relèvent que des représentations secondaires. Ainsi, Frankl réclame une interrogation phénoménologique des données ontologiques pré-réflexives, mais en même temps nous trouvons chez lui, malgré l'acception de l'intentionnalité comme caractéristique du Dasein ou l'être-au-monde, un maintien non seulement de la tension entre le sujet et l'objet au niveau de la connaissance quotidienne, mais encore comme une nécessité philosophique pour contrecarrer la dérive vers le «potentialisme» qu'il voit toujours aussi comme un escapisme névrotique : «Nous pensons que la scission entre sujet et objet ne peut pas être surmontée, que l'on ne peut jamais que détourner quelque chose, qui sera ou bien l'objet ou le sujet» (Der leidende Mensch, p. 30sq.). Or, avec la phénoménologie de la vie de Michel Henry il faut concevoir justement la potentialité à partir de la passibilité ou immanence primordiales pour cerner l'essence même de l'"acte thérapeutique" en toute sa rigueur et actualité.

Mots-clés: Analyse existentielle - logothérapie (V.E. Frankl) - phénoménologie de la vie (M. Henry) - sens/transcendance - vie pathique

Cette contribution autour de la pensée de Viktor E. Frankl et son *Existenzanalyse* se situe au carrefour de la phénoménologie et de la psychothérapie. Elle relève d'un double défi autour du sens comme logos et de la thérapie en tant que praxis relationnelle particulière. Il s'agira de montrer, d'une part, que la thérapie envisagée ici n'obéit pas à des seules techniques ou méthodes scientifiques et psychothérapeutiques, mais qu'elle implique une anthropologie phénoménologique radicale basée sur l'apparaitre affectif et noétique du sens pour chaque individu. *Noétique* est utilisé par V. Frankl, afin de signifier la partie «spirituelle» de l'homme qui fonde son unité. En allemand il existe deux termes pour signifier le spirituel: *geistig* (noétique, *noos* en grec, esprit au sens d'orientation métaphysique) et *geistlich* (au sens d'une spiritualité religieuse) qu'il faut bien distinguer dans la traduction française. Dans la «Logothérapie» de Viktor E. Frankl la capacité noétique est le centre de sa théorie et de son intervention pratique. Et, d'autre part, il faut élucider de manière critique, pourquoi à notre époque, l'hypothèse d'une telle capacité noétique de l'homme ne tombe

pas entièrement, sous le verdict post-moderne de la *mort du sujet* et sous le soupçon de la déconstruction de toute métaphysique partant de l'idée d'un être suprême dont découlait l'héritage d'un humanisme de la liberté responsable ou créationnelle au sens de la tradition judéo-chrétienne.[45]

Il faut bien constater aujourd'hui qu'après les années cinquante du siècle dernier, tout humanisme[46] et toute métaphysique semblent niés dans le monde occidental, pour s'attacher uniquement à une vue différentielle ou fragmentaire de l'homme. Il faut donc une grande perspicacité pour ne tomber ni dans une dépendance aveugle à l'égard de la pensée de Frankl ni dans une absolutisation des thèses post-modernes. La phénoménologie, en tant que réduction vigilante de tout présupposé purement théorique, va justement nous aider par la suite à tenir compte d'un tel enjeu présenté d'une part, par la constellation culturelle actuelle et d'autre part, par la spécificité franklienne en tant que praxis thérapeutique à partir des bases philosophiques inspirées par Scheler, Husserl et surtout Heidegger. Mais il ne faut pas seulement tenir compte des nécessités internes d'un tel héritage philosophique, mais aussi garder en même temps à l'esprit tout le champ épistémologique d'une psychiatrie et psychothérapie phénoménologiques à partir de la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger qui a des similitudes et des différences évidentes avec *l'Existenzanalyse* (Analyse Existentielle) de Frankl. Egalement à la suite de Heidegger, Binswanger veut arriver à la compréhension du Soi par l'analyse des structures empiriques et existentiales englobant à la fois l'objet et le sujet en tant qu'être-au-monde. Cette méthode de la *Daseinsanalyse* est surtout connue pour son application au problème de la schizophrénie, afin de rejoindre le patient au niveau même de son langage propre.[47] Là où Binswanger décrit essentiellement, avec une intention empirique et scientifique en même temps, la représentation spatio-temporelle des individus chez lesquels le désir n'arrive plus à son expression par la voie de la liberté, Frankl[48] veut offrir encore des moyens d'expression qui restent, malgré tout, accessibles à ce désir en quête de son sens. À ce niveau donc, il faut distinguer la *Existenzanalyse* et la *Daseinsanalyse*.

Par l'influence accusée de Max Scheler, la logothérapie de Viktor Frankl présente certainement aussi des parallèles avec le spiritualisme et existentialisme français, ce dont témoigne le nom de Gabriel Marcel dans les écrits frankliens. Toutefois, en dehors de ces confrontations possibles la logothérapie – qui a toujours en vue un être humain responsable dans ses situations personnelles – répond aussi surtout à une nouvelle analyse de névrose sur le plan culturel aujourd'hui, à savoir le vide existentiel.[49] À ce niveau, nous pouvons dire que le projet franklien aborde de front ce que peut avoir de nihiliste le projet post-moderne que l'on retrouve aussi bien chez Lacan que chez Derrida par exemple. Par conséquent, une

---

45 Pour une première approche de cette problématique, surtout dans le contexte intellectuel français, cf. le livre pionnier de P. Le Vaou, *Une psychothérapie existentielle. Les sources philosophiques de la logothérapie de Viktor E. Frankl*, Paris, L'Harmattan, 2006. Le lecteur y trouvera également une présentation biographique de Viktor E. Frankl, psychiatre et philosophe à Vienne de 1905 à 1997. Pour l'ensemble de la discussion cf. également R. Kühn, *Logothérapie et phénoménologie. Contributions à la compréhension de l'analyse existentielle de Viktor E. Frankl* , Paris, L'Harmattan 2015.

46 Cf. V.E. Frankl, *The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism*, New York, Simon & Schuster, 1979.

47 Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (1991), Grenoble, Millon, 2007; F. Dastur, " Deux entretiens: I. Phénoménologie. II. Daseinsanalyse". Douze questions", in: *Le Cercle Herméneutique* 3-4 (2005), p. 148-175.

48 Pour sa critique de la position de Binswanger cf. *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (1975), Berne, Huber, 4è éd. 2005, p. 15, au sujet de„la faute d'existence" comme le résultat ressenti d'une somatogenèse dépressive ou mélancolique. C'est ici que Frankl différencie catégoriquement entre *somatogenèse et noogenèse*, ce qui relève de sa vision ,, dimensionnelle de l'être humain: *corps, psyché et logos (Dimensionalontologie)*.

49 Sur ce statut de la logothérapie comme " thérapie spécifique", cf. D. Blanc, " La logothérapie: une psychothérapie à la recherche du sens", in: Chr. Merle (dir.), *La logothérapie dans un monde en mutation*, Bédarrides, Editions de l'ALF, 2014, p. 7-16.

discussion phénoménologique de la logothérapie de Frankl peut nous faire entrevoir une psychothérapie avec des fondements philosophiques explicites répondant aux questions de l'homme d'aujourd'hui. Pour ce débat entre psychiatrie, logothérapie et phénoménologie, les notions de *Dasein*, *Existenz* et *Logos*[50] sont certainement au centre. Aussi bien Frankl qu'Heidegger avec son arrière-fond husserlien, ont comme à priori de manifestation ontologique la transcendance en tant qu'intentionnalité ou être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). Pour une telle orientation phénoménologique classique, les notions de liberté et de temps entrevues comme projet sont au centre et se trouvent soutenues par un courage existentiel qui fait face à l'angoisse et la mort. Mais la différence entre Frankl et Heidegger ne peut pas être complètement supprimée, puisque la temporalité du *Dasein* est pour le dernier en même temps le tremplin pour sortir de la métaphysique traditionnelle avec ses supports stables de substance et de personne, tandis que Frankl ne se préocuppe pas de la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*), mais du sens de la vie elle-même, ou plutôt de la question que la vie nous pose. À cet égard, il y a donc un certain Logos, impliquant une objectivité du sens, qui persiste malgré la triade tragique souffrance-culpabilité-mort, où l'individu est surtout en relation avec son destin spécifique.[51]

1. Radicalisation actuelle de la phénoménologie

Au lieu de nous attacher à la discussion d'une telle anthropologie métaphysique possible en la comparant avec l'*ordo amoris*[52] aussi bien affectif que spirituel chez Scheler et qui fait partie du *Dasein* selon Frankl également, nous voudrions interroger surtout la seule perspective de la transcendance comme mode de manifestation soutenant à la fois la prédominance de la personne chez Scheler et l'herméneutique heideggerienne, et le Logos ordonnateur garantissant l'objectivité des valeurs chez Frankl.[53] Notre enjeu n'est donc pas de décider, s'il faut encore souscrire à une métaphysique classique (Frankl) ou bien quitter toute onto-théologie judéo-chrétienne pour un nouveau commencement de notre histoire (Heidegger), mais plutôt radicaliser la phénoménologie de la seule transcendance vers une phénoménologie plus originaire de l'*immanence* (Michel Henry) qui semble être le seul fondement possible de toute ek-stase ou intentionnalité.[54] Car, si la critique heideggerienne de la métaphysique par l'«événement» (*Ereignis*) peut être comprise comme une libération de tout dogmatisme, elle peut aussi être lue comme une tendance au nihilisme foncier qui est contredite principiellement par une immanence de la vie au sens d'une auto-affection originaire et absolue, sans être métaphysique pour autant. Pour illustrer notre débat présentons ici la citation suivante de Frankl lui-même : «La transcendance est l'essence de l'existence humaine.» Ce qui a pour conséquence que la vie soit avant tout conçue

50 Nous gardons le terme allemand *Dasein*, car les traductions peuvent porter à confusion dans le sens ou „être-là" ne rend pas assez l'imprévisible de l'être en tant que *Da-sein* dans l'ouverture de l'être, qui s'oppose à *Sosein* (être-tel) dans les textes de Frankl. Dans la suite *Existenz* sera rendue par existence, et par *logos* il ne faut entendre, selon le grec, pas seulement sens, verbe, parole, raison, mais aussi rapport, relation.

51 Cf. E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 29sqq.

52 Cet « ordre d'amour » est inspiré par la « raison du cœur » chez Pascal qui s'appose à la seule raison logique.

53 Cf. pour cette démonstration, en langue allemande, l'étude très ample de W. Rohr, *Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie*, Fribourg/Munich, Alber 2009.

54 L'*intentionnalité* nomme en phénoménologie la structure générale de la conscience d'être dirigée vers un objet ou un sens, et ce caractère transcendant comme sortie de soi est souligné par le terme ek-stase. Pour les détails de l'analyse cf. R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-Paris, Peeters 2011, ici surtout p. 185-197: " L'ontologie revue par la phénoménologie radicale de la Vie".

comme situations particulières d'un côté et de l'autre comme des «vécus de sens purement subjectifs, intérieurs (*bloß subjektive Sinnerlebnisse in einem selbst*)». Il faut en déduire que la vie au sens phénoménologique rigoureux ou radical ne connaît pas de véritable statut fondateur qui lui revienne outre l'origine incontournable de tout apparaître subjectif et objectif.

Pour cette raison, le rapport entre valeurs et métaphysique reste donc un thème majeur pour la discussion de la pensée de Frankl, car dans la ligne de Scheler et de Husserl la personne et sa transcendance peuvent être appréhendées comme une réalité spirituelle (*geistig*) au milieu d'une nature hiérarchisée. En plus, pour la psychothérapie en général et la logothérapie de Frankl en particulier, nous ne pouvons faire abstraction de certains acquis scientifiques qui interviennent, par exemple, dans le traitement des névroses et des psychoses où l'on observe des facteurs héréditaires et organiques pour leur déclenchement éventuel, sans les réduire toutefois à ces seuls aspects pathogènes.[55] Pour tenir compte alors d'une certaine complémentarité entre la seule analytique structurelle et neutre du *Dasein* chez Heidegger et une *Existenz* orientée axiologiquement chez Frankl, nous pourrons montrer par la suite que précisément la personne, en tant qu'ipséité vivante à partir d'une immanence radicale, peut très bien connaître une "maladie mortelle" au sens de Kierkegaard, comparable aux névroses existentielles. Et cela dans le cas où l'épreuve subjective de la vie se trouve refusée fondamentalement. Mais qu'il s'agisse du mode d'être névrotique ou de la modernité déconstructiviste qui tend vers un remplacement du dogmatisme métaphysique de la tradition, il reste évident que dans ces deux cas il y a toujours encore une *aspiration de la vie à la vie*. Et cette aspiration ne peut se concevoir sans la question de l'accomplissement du "Bien" que Frankl place dans la recherche du sens, en critiquant une vue unilatérale du plaisir qui serait devenu pour beaucoup l'objet d'une hyper-intention menant précisément à la frustration existentielle avec son vide spécifique.[56]

Mais le plaisir (*Lust*) relève aussi entièrement en tant qu'affect du plan phénoménologique de la vie subjective radicale, de sorte que la critique de Heidegger ou du seul organo-dynamisme psychologique depuis Freud, doit être confrontée avec une auto-affection absolue du *Soi vivant* où toute représentation est absente. Si pour Scheler et Frankl l'esprit humain libère en un certain sens par la prise de position (*Stellungnahme* ou *Trotzmacht des Geistes*) l'individu lui-même de la «vie» pulsionnelle, affective ou psychosomatique, il faut bien voir si une telle perspective s'élève suffisament au-delà de la seule vie biologique pour atteindre également une vie phénoménologique radicale ou transcendantale. Par rapport à la prédominance des données transcendantes telles qu'intentionnalité, sens, valeur, etc., nous garderons donc un regard réductif sur une phénoménalisation plus ancienne que cette structure unique de l'apparaître chez Frankl pour voir, si certaines analyses – comme par exemple sur le souffrir humain – ne nécessitent pas une approche plus approfondie qui ne peut que soutenir épistémologiquement les intentions thérapeutiques justifiées de la logothérapie. C'est à ce niveau qu'il faut aussi voir, si la vision freudienne et lacanienne du *désir* structurellement inconscient ne signifie pas aussi plus qu'un travail laborieux pour dépasser les seuls mécanismes biologiques, car il y a aussi bien l'invisibilité immanente de la pulsion ou du désir que la vie phénoménologique pure. Car la psychanalyse elle-même a changé ces dernières années pour penser notre finitude décentrée avec une certaine marge de liberté face aux figures de l'inconscient, du langage et de tout ordre humain

55 Cf. pour les détails V.E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse* (1956), Munich/Bâle, Reinhardt, 6e éd. 1997; *On the Theory and Therapy of Mental Disorders*, New York, Taylor, 2004.

56 Cf. V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 10sq. et 20sqq.

ou savoir commun. Mais plus profondément encore, la psychanalyse visait déjà un autre mode de manifestion à côté du visible ou de la représentation, c'est-à-dire une vie affective ou pulsionnelle qui ne relève pas seulement du «refoulement» (*Verdrängung*) et de la «forclusion» (*Verwerfung*), mais d'une révélation originaire de la vie.[57] Nous pouvons donc tenter une possible réinscription de la logothérapie dans certaines parties des analyses lacaniennes en tant qu'analyses d'existence,[58] et vice versa, à savoir comme une vérité où le *Dire* dépasse toujours le *Dit*. Et nous pouvons pousser encore plus loin, en disant justemant que l'existence intégrale est d'abord une vie immergée dans son propre pathos, comme le fait ressortir la phénoménologie henryenne de la vie.

Notre propos est donc suffisant pour soulever un problème qui concerne la seule phénoménalisation intentionnelle ou différentielle, que ce soit dans la phénoménologie historique de Husserl jusqu'à Merleau-Ponty, ou dans la pensée de Frankl et celle du post-structuralisme. Cette phénoménalité moniste n'est jamais mise en question, ce qui a comme conséquence que les différences entre la logothérapie et la pensée anti-métaphysique ne sont des différences qu'à l'intérieur d'une pensée qui considère le «se-montrer» du sens, la mythologie de l'inconscient ou la texture symbolique du discours de l'Autre comme le seul mode de tout apparaître. Mais il semble urgent de mettre à jour un archi-pathos pur ou immanent d'une vie affective qui est le fondement même de toute psychothérapie, y compris la logothérapie, car il ne peut y avoir un *sens* en dehors d'un *désir* qui est l'auto-mouvement de la vie subjective de l'affect pulsionnel jusqu'à l'intention transcendante justement. Il ne faut donc pas seulement se demander, si la pensée de Frankl échappe par quelques côtés à la critique logocentrique selon Derrida, mais s'interroger également sur cette matière phénoménologique pathétique en tant que telle qui constitue le Fond de tout individu, à savoir sa vie invisible. Cela a pour conséquence que dans la suite de notre contribution nous ne présenterons pas seulement quelques contenus doxiques de l'analyse existentielle et de la logothérapie, mais qu'il y a toujours le souci de mettre à jour les présupposés sur un plan méthodologique – et cela en vue de la meilleure pratique psychothérapeutique elle-même, qui concerne chaque fois un *vivant* immergé dans l'abîme de son épreuve unique.

Ainsi, nous pouvons montrer qu'il existe une certaine tension, peut-être même un certain impensé phénoménologique et thérapeutique chez Frankl entre la notion d'existence axiologique et une vie affective ou charnelle. À notre avis ce n'est pas la dépendance seulement à l'égard de Scheler qui crée cette difficulté, mais une telle restriction de saisir l'existence en son émergence originaire en tant que telle est due à l'impossibilité de saisir la vie phénoménologique pure par le monisme ontologique de la manifestation ek-statique ou transcendante. La conséquence en est que nous tombons ou bien dans un dualisme anthropologique comme antagonisme entre pulsion/esprit et opposition entre sujet/monde ou bien dans l'oubli de ce qui fait notre subjectivité même, à savoir une *épreuve* pure sans auto-distanciation possible qui concerne seulement les facticités psychologiques, sociales ou historiques. Autrement dit, à travers Frankl et sa logothérapie nous pouvons donc réouvrir un débat entre les percées phénoménologiques les plus avancées, comme c'est surtout le cas en France, et l'interrogation sans faille de la praxis thérapeutique quotidienne qui concerne toujours l'homme intégral en son fond immanent. Parler de Frankl (surtout en France)[59] ne revient alors pas au fait d'ajouter encore un autre nom aux écoles

57 Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF 1985, ici surtout p. 343sqq.

58 Cf. par exemple J. Lacan, *Le Séminaire VI: Le Désir et son intérprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013.

59 Cf. A. Stearns, " La logothérapie du Dr Frankl. Nouvelles méthodes en psychiatrie", in: *Revue Dominicaine* 64 (1958), p. 283-287; *La Table Ronde* 33 (mai 1964): " Problèmes actuels de la psychothérapie"; Y. Pelissier, *Présence de Frankl*, Genève, Tricorne, 1996; Chr. Merle (dir.), *La logothérapie dans un monde en mutation*, Paris, Éditions de l'Association des Logothérapeutes Francophones (ALF),

psychothérapeutiques et psychanalytiques, mais de cerner les enjeux phénoménologiques de base qui sont impliqués comme présupposés dans la praxis des thérapeutes en tant que telle. Car si toute philosophie comme fondement anthropologique d'une thérapie décide déjà, au préalable, du mode d'intervention de celle-ci, il faut voir aussi qu'aucune thérapie ne peut se réfugier derrière la seule *technique* d'intervention considérée éventuellement comme scientifique ou neutre. À cela s'oppose précisément que toute thérapie est toujours une *rencontre* entre deux personnes au sein d'une communauté originaire de vie.[60]

Notre dessein est, par conséquent, de faire correspondre les avancées d'une anthropologie phénoménologique à l'impératif d'une psychothérapie la plus adéquate pour toute patho-genèse comme phénomène de la vie. Cela implique une interrogation sur l'unité essentielle de l'homme qui n'éclate pas entre *Geist* et *Drang* ou *Dasein* et *Sosein* pour marquer encore une fois un certain dualisme métaphysique dans l'héritage franklien. Car en effet, *qui* porte la personne au moment même ou elle procède à la réduction de son submergement psychologique affectif pour se consacrer au seul *sens* comme appel existentiel? Et si la psychothérapie est véritablement une praxis co-pathétique, comment une telle rencontre devient-elle possible, s'il n'y a pas déjà, au départ, une communauté originaire entre analyste/thérapeute et patient qui permet l'échange des affects et paroles dans leur transfert et contre-transfert inévitables? Car si la thérapie serait avant tout un *logos* partagable au niveau du seul *sens*, cela impliquerait que la relation thérapeutique reste entièrement transparente sur le plan pratique, ce qui contredit le moment *unique* de la *vérité* chez le patient qui se fait jour par son sentiment subjectif d'adhésion immanente à lui-même. Cela touche, en même temps, aussi au rapport entre la thérapie et le contexte culturel, car si presque tous les comportements névrotiques, psychotiques, limites, etc., sont admis aujourd'hui comme une certaine normalité, une thérapie doit bien encore toucher à autre chose qu'à cette normalité, c'est-à-dire à ce que nous avons nommé la *vérité* du patient qui reste foncièrement *particulière*, comme le souligne aussi Frankl à travers toute son œuvre. Une normalité peut seulement représenter une certaine valeur statistique, de sorte qu'il faut s'interroger sur la réalité spécifique de cette vérité individuelle ou subjective dans une séance thérapeutique où le temps et l'espace de l'environnement se trouvent précisément suspendus.[61]

Toutefois, il reste l'intérêt du psychiatre et philosophe V. E. Frankl d'avoir une approche critique de certains réductionnismes qu'il résume par des termes de psychologisme (Freud et Adler avant tout) et de sociologisme.[62] Si nous tenons compte aujourd'hui des prouesses de la technicité que connait la neuro-imagerie, la neuro-psycho-pharmacologie, etc., il est sûr que de telles techniques permettent de mieux soulager les patients qu'il y a quelques années pour certains aspects d'une psychopathologie. Mais cette fascination ne peut faire oublier que tout soulagement d'une souffrance implique toujours aussi des enjeux éthiques concernant la personne, ce qui va bien au-delà des seuls aspects scientifiques. Ici, l'insistance de Frankl sur la question du sens, de la liberté, et des valeurs garde toute son importance, et cela grâce surtout à son inscription dans la *phénoménologie* qui est le courant philosophique et épistémologique le plus constant depuis la seconde moitié du 20ème siècle. Mais, comme nous l'avons déjà indiqué, la logothérapie après Frankl ne peut

2014; G.-E. Safati, „Introduction à la lecture du Dieu inconscient", in: V.E. Frankl, *Le Dieu inconscient. Psychothérapie er religion*, Paris, InterEditions 2012, p. 107-143

60 Cf. aussi E. Galactéros, " Apport de Michel Henry à la pratique de la vie immanente dans l'intersubjectivité de la rencontre médicale", in: J.-M. Brohm u. J. Leclercq (dir.), *Michel Henry* (Les Dossier H), Lausanne, L'Age d'homme, 2003, p. 408-418.

61 Cf. pour la discussion J.-A. Miller, "Contre-transfert et intersubjectivité", in: *La cause freudienne* 53 (2003), p. 7-39.

62 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 165sqq., 183sqq. et 187sqq.

plus se tenir seulement à Scheler et à une partie choisie de Heidegger (essentiellement le *Dasein* comme *Bei-sein* : être existentiellement auprès des choses ou situations), mais il faut confronter aussi le débat surgi entre temps autour de la déconstruction de la métaphysique (concernant la notion de la personne et du sens comme identité). Si l'on fait une comparaison avec la pensée de Freud, il est évident que les bases philosophiques de la psychanalyse sont assez faibles sinon naïves, mais cela n'empêche pas que l'invention de la psychanalyse a ouvert un nouveau champ épistémologique et pratique immense qui ne peut plus être subsumé sous la notion classique de vérité basée sur la représentativité et la logique rationnelle. La question surtout débattue en France : «Quelle phénoménologie pour la psychanalyse?»[63] peut donc être reprise également pour la logothérapie. Car si celle-ci n'est pas seulement construite à partir d'une anthropologie métaphysique finalement aussi naïve que le naturalisme freudien au regard des développements récents de la pensée philosophique,[64] il faut considérer – avant l'application trop rapide d'une logothérapie orthodoxe – les véritables découvertes qui sont impliquées au niveau de cette pensée d'une *Analyse Existentielle* à peine épuisée.

2. La *potentialisation* par la vie originaire et subjective

L'Analyse existentielle relève justement le défi de la solitude existentielle et du négativisme qui ont ponctué la philosophie du 20ème siècle depuis Heidegger et Sartre jusqu'à présent pour renouer, à travers un sens relationnel en tant que *logos*, avec une originarité subjective indubitable qui ne contredit pas non plus l'exigence éthique plus générale. Ce qui veut dire que les notions de personne et de responsabilité qui concrétisent la liberté pour le sens ne peuvent pas être enfermées dans une métaphysique obsolète, mais motivent bien au contraire la recherche pratique d'un fondement phénoménologique réel qui – en tant que travail thérapeutique – devient la manifestation ou la révélation d'un *pouvoir vivre* indestructible. La critique de Jacques Lacan à l'égard de toute "personnologie"[65] de son temps ne touche alors que l'aspect traditionnel du langage employé, sans pouvoir atteindre le bien fondé d'une potentialité transcendantale qui est identique à l'être humain ou au sujet en tant que tel. Que Frankl appelle cela la „volonté du sens"[66] identique à la conscience morale (*Gewissen*) au niveau intuitif d'un "Dieu inconscient"[67] n'empêche nullement que son analyse existentielle renvoie ici à une originarité phénoménologique qui reste à explorer et que nous nommons la vie phénoménologique pure à la suite de Michel Henry. Ainsi, nous pouvons effectuer avec Frankl lui-même une certaine déconstruction du Logos occidental en disant que la recherche du sens n'implique aucune croyance explicite qui devrait se référer, pour un individu chaque fois bien particulier, à une religion ou métaphysique

63 Cf. en outre G.-F. Duportail, *Intentionnalité et trauma. Levinas et Lacan*, Paris, L'Harmattan, 2005; E.J. Lee, *Pour une critique phénoménologique de la psychanalyse: Henry, Freud, Lacan*, Thèse philosophie Université de Strasbourg, 2009, 341 p.; H.-D. Gondek et L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankfreich*, Francfort/M., Suhrkamp, 2011, p. 160-316.

64 Cf. V.E. Frankl, *La psychothérapie et son image de l'homme (Das Menschenbild der Seelenheilkunde)*, Éditions Resma, Paris, 1970 (contenant une note: Viktor E. Frankl).

65 Cf. *Le désir et son interprétation*, p. 471. On peut penser ici à des auteurs comme Henri Bergson, Maurice Blondel, Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, mais aussi au néo-thomisme d'un Jacques Maritain ou Étienne Gilson.

66 Cf. V.E. Frankl, *Découvrir un sens à sa vie avec la logothérapie (Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy)*, Éditions de l'homme, Montreál, 1988.

67 Cf. V.E. Frankl, *Le Dieu inconscient (Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion)*, Paris, Centurion, 1975 (nouv. éd. InterEditions, Paris 2012).

traditionnelles,[68] mais qui renvoie l'accomplissement existentiel de la subjectivité à un inconditionnel qu'elle ne peut trahir sans se trahir elle-même.[69] Si l'on appelle cela la vérité du patient lors du travail logothérapeutique, il devient clair que l'analyse existentielle de Frankl permet la libération de *toutes* les idées reçues, afin d'opérer une liberté purement pratique ou immanente qui n'est plus attachée à une altérité distancée ou imaginée, mais dont le mouvement intérieur correspond à l'avénément de la subjectivation en tant que telle, c'est-à-dire à une réalisation de soi qui n'est pas seulement poursuite du principe de plaisir selon Freud, mais l'identité la plus profonde entre désir et sens d'une ipséité vivante : «En tout cas, la vie pourrait rester sensée même si toutes les traditions du monde s'èvanouissaient et s'il ne restait plus aucune valeur universelle. […] Dans une ère où les dix commandements semblent perdre leur valeur pour tant de gens, l'homme doit être mis en état de percevoir les dix mille commandements qui sont cachés dans les dix mille situations avec lesquelles sa vie le confronte.»[70]

En effet, tout sens reste phénoménologiquement un sens *pour nous*, pour une conscience de soi ou un sujet, mais la production relevant d'une genèse transcendantale de ce sens n'est pas seulement une signification symbolique de miroir (Lacan) ou l'exercice d'une certaine herméneutique historiale (Heidegger), mais plutôt chez Frankl un certain vouloir éthique que nous retrouvons aussi chez d'autres penseurs venant également de la tradition hébraïque comme Levinas et Derrida. Pour nous résumer ici, nous pourrions dire que la méta-clinique franklienne du sens, c'est-à-dire la praxis thérapeutique en dehors des réductionismes scientifiques, idéologiques et métaphysiques reçus, implique et un originaire et une ouverture simultanés qui laissent à chaque individu son accomplissement le plus vaste, mais aussi le plus concret, à savoir comme possible toujours déterminé phénoménologiquement. Car il s'agit chaque fois d'une modalisation passible qui trouve son enracinement dans l'auto-affection a-temporelle d'une vie immédiate et infinie à la fois.[71] Ainsi, nous comprenons que, selon Frankl, être responsable signifie être sélectif, faire des choix, mais dans chacun de ces choix – même avec une illusion ou une perte du sens (*Sinnverlust*) toujours possibles – il reste la potentialisation essentielle, à savoir «que la vie a un sens, oui – plus que cela : qu'elle garde ce sens quelques soient les conditions et circonstances, et cela grâce à la possibilité de trouver même dans la souffrance un sens, de transfigurer la souffrance au niveau humain en un accomplissement.»[72]

Il faut donc bien prêter attention quand Frankl parle de *vie*, car même s'il critique les seuls vécus subjectifs, parce que beaucoup n'y puiseraient qu'un motif de plaisir, la «logothérapie ne procède pas moralement, mais phénoménologiquement. Et effectivement, nous ne portons aucun jugement de valeur sur de quelconques faits, mais nous faisons des constatations de faits sur le vécu de valeur de l'homme dans toute sa simplicité – c'est lui qui sait toujours déjà ce qu'il en est du sens de la vie, du travail, de l'amour, et, *last but not least*, de la souffrance courageusement endurée».[73] Autrement dit, si la phénoménologie traduit le savoir fondamental de la vie que tout homme porte en soi dans un langage scientifique en tant qu'analyse existentielle, la pensée de Frankl reste phénoménologique par principe, ne

68 À ce titre il faut surtout tenir compte des analyses très circonstanciées de Frankl concernant un " sens ultime" de l'existence qu'il nomme parfois plutôt un " Toi personnel" (selon Martin Buber) que „Dieu", mais interpellant la conscience morale de l'homme; cf. *Man's Search for Ultimate Meanung*, New York, Perseus Book, 2000.

69 Cf. V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 65-160: " Der unbedingte Mensch (Metaklinische Vorlesungen)".

70 *Ibid*., p. 16.

71 Cf. R. Kühn, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 105sqq.

72 *Der leidende* Mensch, p. 17.

73 *Ibid*.

se détachant jamais de cette vie individuelle en son savoir pratique ou immanente[74] qu'elle partage avec un patient lors du travail thérapeutique. Et si Frankl appelle logothérapie précisément le travail avec le patient en laissant advenir son sens, cette logothérapie est alors toujours une phénoménologie en acte traduisant la vérité de la vie individuelle et son savoir subjectif dans le «langage de l'homme de la rue», puisqu'elle fait coïncider le sens ipséisé avec l'auto-affection immanente de cette vie unique qui retrouve ensuite son projet existentiel grâce à un pouvoir ressenti à nouveau de la liberté intérieure. Pour notre analyse et notre pratique thérapeutiques nous pouvons donc retenir que plus la compréhentsion de la vie reste phénoménologique, plus la vérité personnelle du patient apparaîtra également comme sens, responsabilité et valeur au niveau d'une identité entre vie et subjectivité.

Étant donné maintenant que la nouvelle approche philosophique formée, surtout en France, par l'influence conjointe de la psychanalyse, la pensée de Heidegger et du post-structuralisme déconstructiviste proclamant la possibilité d'un changement post-métaphysique a laissé actuellement une certaine place vide ressentie par beaucoup comme une absence de sens et de valeurs, nous pouvons nous demander si la crise aussi bien des thématiques traditionnelles telles que la personne, esprit, liberté, etc., que de leurs substitutions par signifiant, structure et histoire fragmentée, n'annonce pas une nouvelle chance pour un renversement du paysage culturel contemporain – renversement qui sera phénoménologique au sens radical. Dans la mesure où ce renversement est lié simultanément à une autre praxis individuelle et culturelle, nous pouvons concevoir une logo-thérapie au sens à la fois critique et accueillante de toute subjectivation véritable déjà abordée ci-dessus. En fait, il n'y aurait plus à séparer idéologiquement un sens ontologique et un sens existentiel pour se départir de la religion et de la métaphysique encore trop présentes chez Frankl d'après certains commentateurs,[75] mais de trouver par une analyse phénoménologique approfondie et radicalisée la réalité de la vie qui est basée chez Frankl aussi sur une origine encore plus ancienne que l'ontologique et l'existentiel. Cela voudrait dire que l'engagement essentiel de Frankl tant sur le plan épistémique que pratique en thérapie pour la phénoménologie ne conduit pas à un choix entre logothérapie et métaphysique ou religion, mais à une anticipation critique ou même déconstructiviste au sens fondamental sur *toute* fixation idéologique du moment. Autrement dit, l'humanisme franklien ne peut pas être enfermé dans une conceptualisation (avant tout schelerienne) de jadis, mais nécessite une redécouverte permanente dont la plus avancée s'offre actuellement sous la forme d'une phénoménologie de la vie, puisque c'est ici que le sens purement relationnel peut être montré et vécu en dehors de toute ontologisation de substance (personne), mais aussi en dehors du monisme de la transcendance de nature heideggerienne (*Dasein*) ou déconstructiviste (Différance).[76] Si l'homme concret, mais phénoménologiquement absolu, n'est ni un psychisme «capsulé» ni une unité stratifiée de corps, âme et esprit comme encore chez Husserl et Scheler, mais pas non plus une «syncope» ou «fracture» permanentes

---

74 Pour une analyse phénoménologique radicale de ce " savoir de la vie", cf. M. Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 15ff.

75 C'est la critique d'un disciple de Frankl à Vienne, Alfried Längle, qui a fondé un nouveau courant de la logothérapie s'intitulant *Personale Existenzanalyse* où l'influence de Scheler reste importante à côté d'une prise en compte des apports récents de la psychologie. En même temps, on peut constater aussi un certain rapprochement plus grand avec la *Daseinsanalyse* de Binswanger, Boss et Condrau; cf. A. Längle et A. Holzhey-Kunz, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien, Facultas, 2008. Nous avions participé à ce débat déjà par notre ouvrage critique *Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie*, Vienne, Passagen, 1989, dont une partie fut publiée en français sous la forme d'un article " Existence et affectivité, ou la naissance de la personne", in: *L'Art du Comprendre* 3 (1995), p. 25-46.

76 Ainsi, Frankl lui-même n'était pas dupe d'une " Crise de l'humanisme" qu'il voulait dépasser par le passage nécessaire " de l'autonomie à la transcendance"; cf. *Der leidende Mensch*, p. 219sqq.

manquant le sens,[77] mais un vivant abyssal à tout moment, un tel être humain rejoint une vérité immédiate dont il peut traduire le sens grâce à l'identité chaque fois relationnelle pratique avec le désir par l'épreuve d'un pathos sans référence extérieure.

Si déjà l'ouverture que permet le *Dasein* ne tolère plus aucun support substantiel métaphysique, puisqu'un tel support dans sa durée supposée stable rendrait le sujet pareil à une chose qui serait simplement «sous la main» (*vorhanden*), au lieu d'être une existence véritable au sens de l'ek-stase, il faut maintenant élargir cette relationalité pure chez Heidegger vers une relationalité concrète qui ne reste pas seulement extérieure, mondaine ou transcendante, mais quitte cette transcendantalité inachevée vers un Fond incontournable – pour la Vie s'auto-donnant et livrant ainsi la possibilité pleine de tout sens comme vécu authentique ou subjectif, donc aussi éthique au sens d'un éthos primordial. Nous sommes loin ici d'un «cartésianisme de la fondation» ou d'un «volontarisme de la personne»,[78] car il ne s'agit plus d'un Fond posé par la raison ou le cogito, mais d'un Fond s'auto-révélant passiblement en tant qu'individus chaque fois particuliers. Les dix mille situations de Frankl pour trouver le sens se justifient ainsi par une archi-situativité permanente qui est précisément le lien à jamais rompu avec une vie subjective qui m'est donnée et qui reste possible d'un sens affecté à tout moment grâce à une affection intérieure que Frankl nomme *intuition* ou *spirituel inconscient* dans son langage plus classique.[79] Trouver le sens signifie alors intuitioner le sens en se laissant affecter par la vie dans le pathos de l'épreuve vécue chaque fois de façon déterminée sur le plan phénoménologique qu'elle soit perception, jugement, imaginaire ou besoin et effort selon la situation. De cette manière, les valeurs objectives de Frankl au sens schelerien sont des découvertes ou même des inventions qui ne refusent pas non plus la voie par le dialogue, la discussion et l'interprétation avec d'autres sujets vivants – à une seule condition pour Frankl, et cela avec raison, qu'elles restent étrangères à toute soumission à l'égard d'un totalitarisme et conformisme. Ainsi, l'auto-compréhension en tant qu'auto-affection selon nous peut bien passer par une «analyse phénoménologique du vécu de valeur de l'homme de la rue», car cette axiologie indique par ses trois catégories des valeurs créatrices, valeurs de vécu et valeurs d'attitude[80] *une modalisation permanente entre la possibilisation du Fond vivant et ses réalisations existentielles infinies.* Par là, nous comprenons que la relation inébranlable à la vie est en même temps une ouverture principielle qui ne relève pas de la temporalité, comme pour le *Dasein* ou les actes personnels détachés ou isolés, mais d'une donation qui ne se refuse jamais en tant que subjectivation ipséisée possible de l'individu. En bref, à aucun moment l'être humain ne se trouve hors de la vie et de son pouvoir immanent d'agir ou de prendre une attitude, même si la souffrance momentanée ou incurable semble interdire une création au sens esthétique ou génératrice d'œuvres.

---

77 Nous signalons ici seulement les dernières formes du "déconstructivisme" après Derrida comme elles se présente dans la pensée de J.-L. Nancy; cf. par exemple son ouvrage *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.

78 Nous ne pouvons faire état ici d'une reprise radicale du *cartésianisme* originaire chez Alquié, Henry, Marion, etc. qui modifie considérablement la question du seul fondement rationnel critiqué déjà depuis Husserl et Heidegger; cf. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2001.

79 C'est en critiquant la *Geworfenheit* (être-jeté) chez Heidegger et la négativité de la conscience comme situation dialectique pour une liberté sans essence préalable chez Sartre que Michel Henry dégage cette réalité d'une *archi-situativité* dont relève toute " situation" particulière de l'existence; cf. *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963 (nouv. éd. 1990), p. 109 sqq.

80 En allemand *Schöpfungswerte, Erlebniswerte, Einstellungswerte*; cf. par exemple V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 16 sq.;" Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie", in: V.E. Frankl et V. von Gebsattel. (dir.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Wien, Urban & Schwarzenberg 1959, p. 663-736.

Il n'est donc pas vrai que nous pouvons seulement poser la question de la vérité et du sens qu'à partir de notre être historique, comme le voulait Heidegger et la pensée moderne sur le plan herméneutique et sociologique, car en tout vécu affectif parle déjà un Logos qui est la parole immédiate de la vie hors de toute objectivation scientifique ou métaphysique préalables. Ce logos immédiat ne cherche plus à unifier le monde à partir d'une représentation collective ou au nom d'une vérité ultime, mais en trouvant notre sens individuel au dire de Frankl nous ne sommes nullement non plus coupés des autres, car ce même logos parle – en tant que parole subjective de la vie – en chacun de nous, ce qui permet amplement communication et coopération sans se soumettre au *diktat* politique.[81] En même temps, Frankl aiderait à comprendre, si l'on rapproche *parole de la vie*, *sens individuel* et *auto-affection subjective* comme fond de l'analyse existentielle, que la connaissance, vérité et réalité s'originent bien dans l'*expérience* humaine et non seulement dans le *langage*, le *symbolique* ou l'*habitus*, comme le prétendait le post-structuralisme ou encore la philosophie politique actuelle (Habermas, Bourdieu). Si à la place d'expérience nous préférons la notion d'*épreuve*,[82] c'est pour échapper à une dernière illusion d'objectivité liée depuis Kant à l'analyse de la raison pure et ses jugements en tant que représentativité. En thérapie, il s'agit précisément de quitter les schémas névrotiques d'une vérité objective obsessionnelle ou la frustration au sens d'une castration ou forclusion du désir angoissé pour retrouver la possibilité d'une épreuve immédiate de soi qui est le sens pour Frankl au niveau d'une intuition personnelle, donc ipséisée et vécue comme valeur authentique. C'est ici que l'intégration avertie de la pensée de Freud et Lacan dans l'analyse existentielle par exemple pour les thérapies semble plus qu'opportun,[83] car la critique du côté de la psychiatrie clinique que la logothérapie ne serait qu'une simple thérapie de suggestion[84] s'avère alors sans fondement. Et déjà pour Frankl lui-même la logothérapie ne remplace pas les autres psychothérapies ou la psychanalyse, mais elle y apporte un complément noétique en vue d'une recherche interdisciplinaire et thérapie intégrative.[85]

question de la phénoménologie classique de Husserl à Ricœur réside dans la problématique, comment un sens intentionnel en tant que phénomène noématique et significatif se génère en épousant les pré-données anonymes de l'affect et du langage, la phénoménologie radicale rejoint la psychanalyse au sujet d'une phénoménalité autre que la représentativité, à savoir en tant que lien incontournable entre tout *apparaître* et *s'auto-affecter*.[86] C'est grâce à cette identité originaire pré-réflexive que *désir* et *sens* suivent la même méta-généalogie pathétique ou passible : qu'il ne peut y avoir aucun sens sans plonger ses racines dans la vie affective absolue, comme il n'y a pas non plus d'affect sans modalisation immanente vers un effort et un faire qui tracent la voie de l'intentionnalité significative en intégrant également tout le champ sémantique et symbolique du monde de la vie intersubjective (*Lebenswelt*). Si le logos franklien est très perspicace pour la critique des naturalismes et réductionismes de l'esprit en tant que personne noétique, le temps est

81 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 222sqq. sur " anthropocentrisme" et " anthropomorphisme".

82 Cf. R. Kühn, *L'abîme de l'épreuve. Phénoménologie matérielle en son archi-intelligibilité*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 70sqq.

83 Cf. pour une analyse plus complète notre ouvrage récent: R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen einer phänomenologisch-tiefenpsycholgisch fundierten Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan,* Fribourg/Munich, Alber, 2015.

84 Cf. par exemple R. Tölle, *Psychiatrie*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1982, p. 26sq. D'autre part il ne manque pas de publications pour appuyer les résultats fondés de la recherche logothérapeutique; cf. A. Batthyany et D. Guttmann, *Empirical research on logotherapy and meaning-oriented logotherapy: an annotated bibliographie*, Phoenix (AZ), Tucker & Theisen, 2006.

85 Cf. V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p. 172sqq.

86 Cf. aussi N.M. Proença, "Inconscient et refoulement selon la phénoménologie de la vie", in: *Revue Internationale Michel Henry 7* (2016), p. 35-51; S. Davidson, "Between Consciousness and Life. Mapping the Freudian Unconscious in Henry and Ricœur", in: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy* 28 (2017), p. 32-52.

maintenant venu d'ouvrir également le dualisme schelerien entre esprit et pulsion (Drang) toujours encore présent dans ce même logos vers une analyse phénoménologique plus avertie et ajustée, puisque la pulsion (*Trieb*) aveugle chez Schopenhauer et Freud peut être reprise non seulement pour les besoins d'un défi de l'esprit (*Trotzmacht des Geistes*) et une liberté spirituelle, mais pour une véritable méta-généalogie de la vie subjective intégrale. Cette dernière ne doit minimiser ou même distancer arbitrairement aucune de ses réalités immanentes pré-ontologiques, s'il est vrai que la manifestation de la vie phénoménologique ne connaît aucun critère mondain pour repousser ou même refouler le moindre aspect de son auto-mouvement intérieur. Par là, nous n'aboutissons nullement à une déficience névrotique que Frankl combattait au sens de la prise de position (*Stellungnahme*) et décision (*Entscheidung*) nécessaires, mais à une logo-thérapie sans mutilations, car elle sait accueillir phénoménologiquement aussi bien la recherche du sens que les désirs, hallucinations et phantasmes chez un patient pour faire coïncider finalement liberté et désir chez lui en une vérité subjective sans passer encore par des soutiens névrotiques ou obsessionnel tel qu'opinion, légitimation sociale ou reconnaissance par les Autres, c'est-à-dire par une Loi au sens général qui est le phallus chez Lacan.[87]

3. L'ouverture intégrative de la logothérapie et le *ministère médical* franklien

Si l'on comprend alors que Frankl s'opposait avec raison à l'idée freudienne que toute interrogation du sens de la vie ou de la religion serait à taxer comme un reflet de névrose, il faut bien voir d'autre part que même un laïcisme strict comme en France n'a jamais fini non plus avec la question du Désir qui est un absolu phénoménologique.[88] Si donc la réalité du désir en son absoluité phénoménologique reste toujours donnée, *car on ne ne peut pas ne pas désirer*, la question de Dieu ou d'un sens ultime devient secondaire par rapport à l'auto-présence indéracinable de la vie et de son désir inhérent. Et nous pouvons même argumenter qu'une nouvelle tolérance démocratique en Occident pour des formes très variées de spiritualité individuelle et collective, qu'elles soient religieuses ou non, signale un phénomène que Freud n'avait critiqué que du côté rituel et légaliste (obsessionnel) du religeux comme névrose, sans avoir vraiment abordé le fait d'expérience religieuse authentique en tant qu'expérience subjective originaire et libre.[89]

L'ouvrage de Frankl sur «*Le Dieu inconscient*» de 1948, représentant sa thèse en philosophie, implique précisément cette analyse pour faire compendre encore dans le débat actuel qu'aucun *Dit* ne rejoint jamais le *Dire* en tant que parole originaire et aucun sens ultime (*Übersinn*), puisque l'existence authentique ou libre ne peut être arrêtée par aucune signification ou symbolique qui se donnerait comme définitive. Pour cette position d'une analyse existentielle toujours ouverte et vraiment phénoménologique nous pourrions dire que Frankl rejoint aussi bien, Levinas que Lacan pour le rapport fondamental et inépuisable entre Désir/Dire, que Michel Henry pour une vie auto-affective absolue que l'on pourrait

87 Cf. *Le désir et son interprétation*, p. p. 401sqq.; J. Godebski, *Le tout dernier enseignement de Lacan. Un renouvellement de la clinique?*, Paris, L'Harmattan, 2009.

88 Voici quelques ouvrages pour souligner que dans la pensée française actuelle le *Désir* est au centre de l'interrogation philosophique et analytique: B. Baas, *Le désir. Parcours philsophiques dans les parages de J. Lacan,* Löwen, Peeters, 1992; R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999; R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.

89 Pour la discussion cf, R. Kühn, *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*, Dresden, Text & Dialog 2016, p. 9sqq. et p. 251sqq.

nommer *religio* au sens étymologique de *re-ligare* au sujet du lien entre vie/individu, sans passer forcément par une représentation dogmatique ou confessionnelle quelconque.[90] Chez Frankl, la position freudienne comme un rapport apparemment implacable entre névrose et religion doit donc aussi bien se dépasser qu'une objectivité métaphysique incontournable, car le *logos* de la logo-thérapie est un *vivre* avant tout, en non pas un texte, une rhétorique ou une proposition idéelle qui voudraient clôturer l'apparaître subjectif en sa manifestation infiniment nuancée par essence. Et si ce logos est infini et toujours riche en tant que réalité noétique ou individuelle, il dépasse aussi le seul humanisme de la raison éclairée (*Aufklärung*) que la nouvelle raison transversale absolutisée aujourd'hui comme le seul comprendre historique au sens herméneutique ou post-moderne. L'unité phénoménologique qui règne pour le parvenir-en-soi de tout désir/sens en leur corrélation infrangible ne se laisse enfermer en aucune connaissance mondaine ou langagière au sens d'un *Dit*, puisqu'il s'agit d'une épreuve jamais finie – bien qu'originaire. Ni totalitarisme ni conformisme signifient alors un attrait pour l'homme libéré au sens logo-thérapeutique, car si l'analyse existentielle véritable a su dépasser toutes les idéologie d'un faux absolu et les fixations tant individuelles que collectives, l'extérieur d'une loi ou d'une explication objective concernant apparemment notre être et sa vocation chaque fois unique ne peuvent plus être prises comme guides.

À ce niveau, nous pouvons alors dire que la logo-thérapie de Frankl et la critique du logo-centrisme grec et occidental par exemple chez Derrida visent finalement la même erreur ou illusion : vouloir se rendre présent le monde et Dieu sous forme d'*objets*. Mais en thérapie nous quittons, en effet, les méta-récits métaphysiques et historiques d'un sens ultime (*Übersinn*) ou évolutionnaire pour vivre plus directement la vérité subjective sans s'aligner sur un pouvoir transcendant infini, qu'il soit Dieu, Raison ou Progrès. La logo-thérapie qui est anti-conformiste par nature, parce que critique à l'égard de toute idéologie pour permettre au patient sa vérité intérieure ou authentique, ne partage donc plus longtemps un logo-centrisme qui a gouverné les discours philosophiques, scientifiques et politiques pour vouloir achever la représentation humaine par un système de la conscience dont Hegel reste le modèle. Si toute névrose et perversion impliquent la structure d'une toute-puissance ou grandiosité illusoires (Freud, Adler), la logo-thérapie n'est, par conséquent, pas seulement indiquée pour les cas de frustration existentielle ou de névrose noogène, mais aussi pour la déconstruction de toute fiction au sens absolutisé d'une toute-puissance trompeuse, sans nier pour autant la recherche d'une vérité personnelle vécue au fond d'une telle attitude fragile. Frankl baignait profondément dans la tradition juive, biblique et talmudique, mais ce côté religieux personnel chez lui (généralement caché pour le public extérieur) n'empêchait justement pas de vivre courageusement l'abîme entre la *transcendance de l'existence* et la *Transcendance absolue*. Nous pouvons même dire que la différence ou l'ouverture entre ces deux transcendances existentielle et religieuse lui donnait la possibilité de concevoir phénoménologiquement et thérapeutiquement une vérité à la fois *infinie* et *concrète* sur le plan subjectif, comme nous l'avons déjà souligné.

Pour la logo-thérapie intégrative il s'avère alors possible de construire le sens de sa vie dans un contexte religieux ou spirituel choisi librement d'une part et de réinscrire dans

90 Bien que le terme de *vitalisme* nous semble problématique pour caractériser la „phénoménologie radicale de la vie", le lecteur trouvera toutefois dans le livre de G. Jean, *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*, Paris, Éditions Hermann, 2015, des indications précieuses pour la substitution de la " question de l'être" et d'une " herméneutique du sens" par un fondement affectif de la " force de la vie" qui n'est ni anonyme ni aveugle, mais radicalement subjective ou ipséisée. Nous avons repris ce débat par rapport à l"acte thérapeutique" dans notre ouvrage à paraître: R. Kühn, *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit*, Fribourg/Munich, Alber, 2018.

cette logo-thérapie, d'autre part, une certaine articulation psychanalytique du désir-pulsion ouvert sur une liberté noétique, puisque le matérialisme biologique de Freud ne présente pas le fondement essentiel de sa découverte incontournable, comme le fait entendre Lacan[91] par exemple en pointant le mouvement existentiel aussi entre désir/loi dépassant la seule problématique d'un refoulement pulsionnel vers une forclusion originelle qui attend l'amour impossible de l'Autre.[92] La lettre des écrits et de la pratique de Frankl ne se trouve pas dans une orthodoxie d'interprétation, mais dans une réflexion phénoménologique toujours en éveil, ce qui fait dire à Frankl lui-même à la fin de son livre «*Raisons de vivre*» qu'il faut «la dé-gurufication de la logothérapie» qui est une invitation «faite à autrui de continuer à construire l'édifice sur ces fondations» et de «développer» la logothérapie qu'il a fondée, sans «souscrire à tout ce que le docteur Frankl a dit ou écrit».[93] Ceci veut dire pour la logothérapie en général qu'elle ne partage pas une certaine tendance actuelle à tout vouloir comprendre par la psychologie, psychiatrie, neuroscience ou sociologie, mais qu'il reste un espace nécessaire et libre où chaque homme ou lecteur de Frankl peut trouver ces valeurs qui font défaut à cause d'une tradition périmée ou aussi de nouveau trop oppressante comme l'air du temps (*Zeitgeist*). Si nous avons présenté la possibilité de prolonger l'analyse existentielle et logothérapeutique de Frankl par une radicalisation phénoménologique que permet la phénoménologie de la vie, c'est pour échapper – après le réductionisme psychologistique et sociologistique – à un modèle philosophique de transcendance qui ne révèle pas encore *toute la relation thérapeutique* à elle-même, comme le constatait Michel Henry[94] déjà à l'égard de la *Daseinsanalyse* et de la lecture de Freud faite par Ricœur.[95]

Il n'est donc pas suffisant de décrire les seules modalités phénoménologiques de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), mais il faut encore retrouver la source de toute modification qui repose dans le pathos de la vie originaire et dans lequel tout homme ou patient – est immergé. C'est un prolongement indispensable et fécond que nous partageons avec Pascal Le Vaou qui opte pour la même voie phénoménologique et thérapeutique à la fin de son livre *«Une psychothérapie existentielle»,* car l'ouverture d'existence est encore précédée par une révélation originelle dont notre affectabilité fait l'épreuve dans la souffrance et la maladie, comme aussi en toute joie. En dégageant par conséquent les modalités pathétiques de la vie telles que angoisse, besoin, désir et effort du "Je-Peux" notamment (selon Maine de Biran, Husserl, Nietzsche, Henry), nous concevons mieux la manière concrète immanente dont l'existence se réalise aussi dans le monde intentionnel ou transcendant. C'est alors que l'on peut saisir la pulsion en elle-même, c'est-à-dire en sa naissance transcendantale, ainsi que ses distorsions dans l'essence la plus intérieure de la vie même : «Parce que, dans son auto-affection, l'affect est radicalement passif à l'égard de soi et ainsi est chargé de son être propre jusqu'à l'insupportable de cette charge, il aspire à s'en décharger, il est le mouvement même de la pulsion. Laquelle désigne justement chez Freud l'excitation endogène qui ne cesse jamais, en d'autres termes, l'auto-affection en tant

91 Cf. *Le Séminaire. Livre VII: L´éthique de la psychanalyse (1959-1960),* Paris, Seuil, 1986.

92 Cf. J.-C. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique*, Paris, Seuil, 2000, p. 9. 94sqq.

93 *Raisons de vivre (The will of meaning),* Genéve, Édition du Tricorne, 1993, postface; cf. aussi *Nos raisons de vivre. À l'école de sens de la vie, Paris,* Inter-Éditions-Dunond, 2009.

94 Cf. " Phénoménologie et psychanalyse", in: P. Fédida et J. Schoote (dir.), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1991, p. 101-115; " Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie" (1991), in: M. Henry, *De la subjectivité, tome II: Phénoménologie de la vie,* Paris, PUF, 2003, p. 163-183.

95 Cf. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965.

que constitutive de l'essence de la subjectivité absolue et de la vie.»[96] Il nous semble que la *vie* dont Frankl fait si souvent état dans ses écrits est ce *vivre abyssal* en tant que tel qui commande et permet tout courage de vivre, même si le sens semble perdu. Car cette vie n'est jamais sans tension, un état d'homéostasie, ni une simple psychodynamique, mais un vouloir de la vie même, sans être une intention volontariste.[97]

On arrive ainsi à une dernière clarification de la pensée de Frankl qui concerne le terme de *Ärztliche Seelsorge*,[98] déjà utilisé aussi par Freud et si difficile à traduire en français (ministère médical, direction de conscience) sans provoquer une certaine mésinterprétation pastorale ou sacerdotale. C'est le titre de sa thèse d'habilitation en médecine à l'Université de Vienne, écrite à partir de 1939 et publiée en 1946 ; Frankl en avait reconstitué le contenu dans un camp de concentration annexe de Dachau après avoir dû abandonner le manscrit en y entrant.[99] Étant donné que le but d'une psychothérapie est généralement une certaine guérison (Heilung) et non pas un salut de l'âme (Heil), le bien-être spirituel (Seelsorge) visé par Frankl à travers la pratique logo-thérapeutique reste médical en se basant sur le sens noétique de la liberté et la responsabilité vivante chez le patient, comme nous le savons. Ce travail sur le plan phénoménologique d'une analyse existentielle subjective est, par définition, ce qui correspond au ministère médical en ce sens précis. Car il s'agit d'une évidence que, dans la plupart des cas, le patient voit au début d'une consultation ou thérapie également un conseiller averti dans le médecin ou thérapeute. Et même si cette attente doit être déconstruite à travers le travail thérapeutique par la suite, c'est sur une telle attente et confiance que s'instaure la relation thérapeutique – avec ses transferts et contre-transferts qui font avancer et approfondir cette relation vers une prise de conscience des valeurs et orientations propres du patient. Dans une telle perspective relationnelle, toute thérapie est, en effet, toujours plus qu'une application des techniques et méthodes psychothérapeutiques ou psychiatriques seulement, ce que Frankl a également circonscrit par le terme de la *sapientia cordis* (sagesse du coeur) qui est une variante sémantique de la *Ärztliche Seelesorge* (ministère médical, direction de conscience).

Dans la mesure où la question religieuse présente également un phénomène humain dont le patient sent éventuellement le besoin d'en parler, cet aspect de son existence peut-être l'objet aussi du ministère médical, mais cela n'est ni une condition ni le point de départ d'une (logo)-thérapie qui commence généralement par l'expression d'un sentiment de souffrance existentielle, psychique, physique, éthique ou social. Si, pour Frankl, c'est essentiellement «la vie qui pose des questions à l'homme» et non l'inverse,[100] la prise de position à un tel retournement existentiel et pathique de la perspective sur la vie est forcément indépendante de toute croyance ou foi en une révélation en Dieu ou un Sens ultime, car il s'agit de bien mesurer la dimension originaire, concrète et infinie de ce retournement existientiel et auto-affectif, avant de se projeter à nouveau dans un sens personnel à vivre. L'unité théorique et pratique en tant que *Seelsorge* se présente alors comme la traversée décisive de l'auto-mouvement subjectif de la vie pour quitter les fixations idéologiques et névrotiques d'une telle vie, comme nous l'avons déjà fait

96 M. Henry, " Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie", p. 183; cf. aussi A. Alvarado Cabellos, " Michel Henry et l'affectivité comme fondement de la psychè. Une confrontation avec *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, de Paul Ricœur", in: *Revue Internationale Michel Henry* 4 (2013), p. 185-206.

97 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 16sqq.

98 Cf. *Ärztliche Seelesorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse,* Francfort/M., Fischer Taschenbuch, 1991.

99 Cf. le récit autobiographique de Frankl que l'a fait connaître mondialement: *Un psychiatre déporté témoigne*, Lyon, Édition du Chalet, 1967 (contenant une "Présentation de l'auteur et de son œuvre" par F. Grunwald et E. Mora, nouv. éd. 1973).

100 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 28.

remarquer ci-dessus. Ou pour le dire encore en d'autres termes, le ministère médical vise un inconscient spirituel (*geistig Unbewusstes*) qui a été recouvert ou qui n'a jamais vu le jour dans une biographie jusqu'à ce moment, et la relation thérapeutique devient alors surtout un dialogue socratique où le patient reste un partenaire vivant entier pour saisir ensemble l'hyper-réflexion encore à l'œuvre et empêchant par les doutes l'accès à une immédiateté de l'existence vécue comme une certitude auto-affective.

Dans un tel dialogue, créativité et inventivité aussi bien du côté du patient que du thérapeute s'entrecroisent pour pratiquer concrètement les possibles ressentis afin qu'ils puissent ensuite s'intégrer dans le quotidien. Et l'on voit très bien que cette approche de la *Ärztliche Seelsorge* (ministère médical, direction de conscience) puisse, en tant qu'analyse existentielle et logo-thérapie, se référer aussi bien à des névroses noogènes et psychogènes (d'angoisse, obsessionnelles) que s'appliquer dans les troubles sexuels et tout conflit de conscience impliquant une crise existentielle.[101] En ce sens large englobant aussi toutes les maladies incurables, comme par exemple en soins palliatifs, mais aussi la situation des drogués et prisonniers, le ministère médicale concerne toute fonction de soigner finalement face à un *homo patiens* par l'humanité des médecins, thérapeutes, soignants, enseignants et dirigeants (management).[102] Nous pouvons critiquer ce déplacement de l'humanité occidentale du prêtre vers le psychiatre et médecin, mais c'est un fait inévitable de la sécularisation à travers laquelle un désir ou besoin métaphysiques restent à l'œuvre en tant que dimension noétique fondamentale selon Frankl. Relié aux trois catégories de valeurs dont nous avons parlé, nous pouvons donc conclure que l'*homo patiens* peut concerner aussi bien l'*homo faber*, l'*homo amans* que l'*homo sapiens*, parce que tous les trois sont portés par la même existence avec son caractère pathique ou passible à partir d'une vie qui se souffre elle-même en s'auto-affectant et qui fait traverser – en tant que désir – tous les modes et valeurs d'une orientation individuelle et communautaire sous forme d'une méta-généalogie ou phénoménologie radicales.

Notice biographique

Rolf Kühn, né en 1944 en RFA, études de philosophie et de théologie à la Sorbonne et à l'Institut Catholique de Paris ; professeur de philosophie aux Universités de Vienne, Beyrouth, Nice, Lisbonne, Louvain-la-Neuve, Fribourg-en-Brisgau: Directeur du "Centre de recherche actuelle sur la philosophie française de religion" à l'Université de Fribourg-en-Brisgau (Allemagne) ; Directeur du "Forschungskreis Lebensphänomenologie" à Berlin, Chambéry, Colmar (France) et Innsbruck (Autriche); Formateur et superviseur en Analyse existentielle (Association des Logothérapeutes Francophones - ALF).

101 Cf. *Ärztliche Seelsorge*, partie B-1: " Analyse existentielle spécifique – Psychologie de l'angoisse névrotique, Psychologie de la névrose obsessionnelle, La psychologie de la mélancholie, Psychologie de la schizophrénie".

102 Cf. *ibid.*, partie III: " De la confession profane au sacerdoce du médecin".

El viviente y lo vivido: la crítica del psicoanálisis y la fenomenología como hermenéuticas y el estatuto "epistemológico" de la Fenomenología Material

Mario Lipsitz
Dir. Programa de Estudios M.Henry
Universidad Nacional de General Sarmiento

Resúmen: I. En una importante conferencia pronunciada en 1988 en el contexto del Coloquio de Cerisy, Michel Henry comenta el célebre libro de Ricoeur "*De l´interpretation: essai sur Freud*" (1965) profundizando algunos de los análisis de la Genealogía del Psicoanálisis (1985) y centrándose esta vez en los motivos por los que el psicoanálisis -al igual que la fenomenología de Husserl- se ha constituido como disciplina interpretativa, como hermenéutica. La crítica henriana de la hermenéutica mostrará que el supuesto compartido por el psicoanálisis y la fenomenología intencional es el de la fenomenicidad ekstática considerado como modo de manifestación del psiquismo o, mejor dicho, de la vida. Es por partir de este supuesto que ambas disciplinas reducen la vida a significaciones ideales preparadas para ser interpretadas y que surge también, inevitablemente, la idea de lo "inconsciente". II. Pero, ¿qué es esta vida idéntica al *pathos*, que impugna sus derechos a cualquier teoría hermenéutica *que se mueva exclusivamente en el plano del sentido* y que por este mismo motivo se los impugna también a todo discurso científico y (a casi) todo discurso filosófico que la tome por tema? III. Ahora bien, en tanto la Fenomenología de la vida rechaza explícitamente toda asimilación a una hermenéutica surge la cuestión de la significación, del alcance y de la validez de su propio discurso sobre la vida afectiva. Sobre esta cuestión decisiva se propone una breve aproximación en la última parte del trabajo.

El término "hermenéutica" no aparece jamás en las casi mil páginas de *L´essence de la manifestation*[103], tampoco en las quinientas de *Phénoménologie du corps*[104] ni en las otras tantas de *Génélogie de la psychanalyse*[105], probablemente, los libros más importantes de Michel Henry. En *Phénoménologie maerielle*[106], de 1990, lo encontraremos únicamente en el prefacio, al servicio de la expresión "deriva hermenéutica" de la fenomenología. Esta ausencia no es fortuita. Si, de un modo muy general, se entiende por hermenéutica el esfuerzo intelectual que partiendo de un sentido tomado por aparente persigue el sentido verdadero, no es en absoluto la posibilidad de una teoría hermenéutica aquello que intentó

103 Michel Henry, *L´essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963 (E.M).
104 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1964 (PPC).
105 Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*, PUF, Paris, 1985 (GP).
106 Michel Henry, *Phénoménologie Materielle*, PUF, Paris, 1990 (PM).

esclarecer el trabajo filosófico de Henry sino, por el contrario, la razón de su apremiante necesidad dentro del pensamiento occidental del fundamento y también la explicación de su fracaso. Esta razón –única- habría sido la impotencia del monismo fenomenológico a la hora de pensar la esencia del aparecer. Su consecuencia: que el lazo entre el viviente y lo vivido no se haya podido comprender de otro modo que *como relación significativa que va del sentido al sentido*. Fuera de ello, no habiendo nada más que pudiera pensarse, no habría nada más que pudiera "ser".

La cuestión del sentido encontró respuesta en el siglo XX y dentro del pensamiento "continental" en dos grandes teorías hermenéuticas que marcaron su cultura: el psicoanálisis y la fenomenología. Empujadas por motivaciones distintas, ambas compartieron sin embargo una tarea en común: descifrar el sentido profundo, "verdadero" de lo humano a partir de su sentido "aparente".

A la crítica de los supuestos ontológicos de la hermenéutica fenomenológica, Michel Henry consagró al menos una parte de cada uno de sus grandes trabajos y a la crítica de la hermenéutica psicoanalítica su *Genealogía del psicoanálisis* además de innumerables artículos y conferencias.

En un muy denso y rico comentario que Henry propone del libro de Ricoeur: "*De l´interpretation: essai sur Freud*"[107] encontramos, presentada de un modo sintético, la elucidación de aquello que, a su entender, ha constituido el supuesto ontológico compartido por la fenomenología y el psicoanálisis entendidos como hermenéuticas, supuesto ontológico que en definitiva constituye la condición de necesidad de toda teoría hermenéutica en el pensamiento monista.

Comenzaré por restituir con cierto detalle esta crítica henriana de las teorías hermenéuticas, pues esto me permitirá aproximar, al menos de un modo negativo, el particular estatuto que reclama el propio discurso henriano –su fenomenología de la Vida- respecto de la cuestión del sentido. Lo haré antes de sugerir una manera de abordar la difícil cuestión de la significación "epistemológica" del pensamiento de Henry.

1.

En su comentario[108], Henry observa que Ricoeur, intentando mostrar la fecundidad de la fenomenología para el psicoanálisis, establece acertadamente un paralelismo entre Psicoanálisis y Fenomenología cuyo mérito es hacer visible una situación esencial, a saber: en su punto de partida ambas disciplinas *buscan provocar una reducción, en el sentido de una crítica de la cs inmediata de sí*. El sentido que inicialmente se tomaba por verdadero, por evidente, aparecerá en ambas, luego de la reducción, como siendo dudoso. Comencemos por la fenomenología.

Según Henry, Ricoeur comprende la reducción fenomenológica en un sentido hegeliano, es decir, como una crítica del saber inmediato. Y no se equivoca pues en Husserl la filosofía de la evidencia –donde la evidencia es considerada fuente de derecho de todo conocimiento- implica también una constante crítica de la evidencia, pues sólo una evidencia verdaderamente merecedora de este título podría ser tomada por fundamento del ser y del conocimiento. Sin embargo, esta crítica de la evidencia termina llegando mucho más lejos de lo que Husserl esperaba. Es a la constante ampliación del campo de *lo*

107 Paul Ricoeur, De l´interpretation. Essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965.

108 Michel Henry, Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie, in *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991; retomado en Phénoménologie de la vie, tome II, "De la subjectivité", p.163-183, PUF, Paris, 2003.

no evidente que Ricoeur apunta con razón para mostrar la proximidad entre Psicoanálisis y Fenomenología como disciplinas hermenéuticas.

Por un lado, Husserl observa que la evidencia no se produce del lado del objeto pues mientras la conciencia se plenifica con lo dado actualmente a ella se le abren otros infinitos horizontes de plenificación posible a los que remite lo dado y de los que también proviene su sentido, que por lo tanto siempre queda inacabado. Por otro lado -por el lado del sujeto- la crítica husserliana de la evidencia se extenderá al *cogito* mismo y constatará que en el flujo temporal de la conciencia el cogito mismo sólo ofrece un núcleo actual viviente pero evanescente pues el resto de la vivencia ya ha sido arrastrada fuera de la donación actual y cae entonces dentro de lo potencial, es decir, dentro de lo implícito o de lo inconsciente.[109]

Pero el sorprendente progreso de lo no evidente ante la mirada intencional no se detiene en la evanescencia del *cogito* considerado como un simple dato intuitivo. En efecto, si se considera al *cogito* ya no únicamente como un dato privilegiado para la mirada intencional sino como el poder último de constitución del sentido de todo lo que *es* para nosotros, aparece una dificultad mayor que la precedente: en tanto que ego "que funciona en última instancia"[110], la subjetividad transcendental queda en un "anonimato" que contraría a su pretensión de definir el aparecer efectivo. En esta situación de anonimato en que permanece el poder originario de toda manifestación es donde Henry identifica el fracaso de la Fenomenología intencional pues este descubrimiento no es otra cosa que la confesión de su incapacidad para resolver su problema más propio: el de la fenomenicidad, es decir, el del modo de aparecer original de todo cuanto aparece.[111]

Ahora bien, esta incapacidad para dar con el ser verdadero en su modo de manifestación originario es precisamente aquello que llevará a la fenomenología intencional *a dejar en manos de la hermenéutica el que era su tema principal: la fenomenicidad originaria*. En efecto, es porque el ultimo poder constituyente del sentido –la subjetividad transcendental- cae fuera de la fenomenicidad, es decir, no se manifiesta o, en términos de Ricoeur, porque "la intencionalidad en ejercicio (operante, *Fungierende*) desborda a la intencionalidad temática" [112] que se justificará la necesidad de recurrir a una hermenéutica, ya sea bajo la forma de una fenomenología del sentido, ya sea bajo la forma del psicoanálisis del inconsciente.

La progresiva ampliación de lo no evidente, el avance de lo no manifiesto sobre lo manifiesto o de lo inconsciente sobre lo consciente es consecuencia de que la fenomenicidad sólo brilla sobre la intencionalidad temática. Y afirmar –como lo hace Ricoeur- que la intencionalidad operante permanece "anónima", que no se muestra ella

---

109 Henry refiere al &9 de las *Meditaciones Cartesianas*.

110 Henry refiere al &55 de la Crisis de las ciencias europeas.

111 "Cuando la reflexión se aplica sobre mi vivencia para aprehenderla he aprehendido un absoluto en sí mismo cuya existencia no puede por principio ser negada" (&46, Ideas I, citado por Henry). Y sin embargo, es sólo a título de "ser verdadero", de «evidencia», de contenido privilegiado que satisface la exigencia de apodicticidad de la razón y no de vivencia, que la vivencia es entregada a la percepción inmanente. Por este motivo, en cuanto a la posibilidad de acceder al ser del ego, *la percepción inmanente se atiene a la misma legalidad que la percepción transcendente*: un horizonte abierto de infinitas posibilidades indetermimadas siempre rodea y así relativiza al pretendido «absoluto». El &9 de las *Meditaciones Cartesianas,* citado por Henry, dice claramente esta intedeterminación del «*Yo soy*» de la percepcion inmanente : «la percepción exterior-que ciertamente no es apodíctica, es una experiencia del objeto mismo (…) pero en esta presencia, el objeto posee para el sujeto percibiente un conjunto abierto e infinito de posibilidades indeterminadas que no son ellas mismas percibidas. (…) *de manera totalmente análoga, la certeza apodíctica de la experiencia transcendental aprehende mi "Yo soy" transcendental como implicando la indeterminación de un horizonte abierto"*.

112 Michel Henry, Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie, in *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991Citado por Henry, p.166.

misma como operante, o que "desborda" a la intencionalidad temática significa aceptar que existe una limitación constitutiva en el poder de ésta última y admitir que, *en el corazón del hacer ver se encuentra operando clandestinamente algo que no es visto*, reconocer que el hacer ver del acto temático *es al mismo tiempo un no hacer ver*. En otras palabras: lo producido en la luz nunca ofrece la totalidad de su sentido puesto que el correlato de la intencionalidad operante tiene o podría tener algún otro sentido que el que se desvela a la mirada de la intencionalidad temática. Otro sentido que resulta de su trabajo en la oscuridad.

Por este motivo resulta imposible una aprehensión genética del sentido total a través de la reflexión pues la intencionalidad operante *de la propia reflexión* está operando por fuera de la luz, manchando de obscuridad el sentido ofrecido en la luz: la primacía de lo irreflexivo sobre lo reflexivo -en el corazón mismo del trabajo de la reflexión que intenta elucidar el sentido de la intencionalidad operante- hace que fracase el proyecto de un saber absoluto. *Por esto es que la conciencia se encuentra con un sentido que le resulta misterioso*, con un sentido cuya significación verdadera permanece "inconsciente"; con un texto "para descifrar" y, ante todo, susceptible de ser descifrado pues, escribe Henry: "procede de una constitución previa, y así *ya es él mismo un sentido*, *un sentido perteneciente a la región del sentido*, *perteneciente a un dominio hermenéutico cuyos constituyentes son elementos de este género, sentidos todavía no comprendidos y así, a la espera de serlo*. Esto es todo lo que necesita una hermenéutica, ya sea fenomenológica o freudiana, un material ideal predestinado a su tratamiento."[113]

La fenomenología de Husserl está, pues, concebida como una hermenéutica que opera al modo de una suerte de arqueología del sentido verdadero[114].

La estructura de la teoría psicoanalítica no es a este respecto muy diferente. En efecto, la diferencia con la fenomenología es que Freud supone que las intencionalidades operantes que constituyen los sentidos más arcaicos y fundamentales en vez de reducirse a procesos de asociación y de temporalización -como sucede en Husserl- son las intencionalidades del deseo, de la actividad pulsional y afectiva –que además poseen la característica de ser inconscientes y pasivas. La teoría de la génesis pasiva de la fenomenología, se vuelve una estructura adecuada de recepción para el psicoanálisis que puede entonces ser pensado como una hermenéutica del deseo, y es así como también lo entiende Ricoeur[115]. En rigor, añade Henry, Ricoeur comprende al psicoanálisis *más bien como una hermenéutica del lenguaje en el que el deseo se expresa* puesto que, al igual que Lacan, entiende la situación psicoanalítica domo "situación de lenguaje".

Ahora bien, observa el filósofo, si se compara la estructura del lenguaje –donde el analista irá a descifrare la expresión del deseo- con la estructura de la percepción, *reconoceremos una notable similitud: la misma dialéctica de la ausencia-presencia,* el mismo

113 Ibíd. p. 168.

114 "Dado que interminables síntesis han constituido verdaderos estratos de sentidos superpuestos, escribe Henry, desde los sentidos arcaicos pasivamente preconstituidos hasta los sentidos temáticamente mentados-los cuales sin embargo recaen fuera de la actualidad fenomenológica y engendran así en el plano de la misma génesis activa capas cada vez mas espesas de sedimentaciones pasivas- la investigación debe proseguirse inevitablemente como un esfuerzo incesante para exhumar estas significaciones hundidas, de las cuales las mas profundas y fundamentales nunca han sido conscientes. Toma de conciencia noemática que remite a un toma de conciencia noética implicada, tal es el programa explícito de la fenomenología y lo que de ella hace de manera ejemplar, una hermenéutica." p.169.

115 Henry cita a Ricoeur: "¿Acaso no alcanza con extender al deseo y a sus objetos esta explicitación de las capas de sentido, esta búsqueda de una "fundación originaria"? ¿acaso la historia del objeto libidinal a través de los estadios de la libido no es una explicitación semejante, de reenvío en reenvío?", op.cit, 170.

juego de *donación y ocultamiento está en juego en ambas*. Una dialéctica del aparecer y del no-aparecer que vuelve necesaria a la hermenéutica.

En el caso de la percepción, el juego de presencia-ausencia se expresa en que lo mentado por ella siempre se exhibe sobre fondo de lo co-mentado es decir, cada fragmento de donación intuitiva, cada faz percibida del objeto, remite a un horizonte indefinido de otras apariciones potenciales: *lo percibido se encuentra siempre rodeado de un horizonte de ausencia, es decir, de inconsciencia*. En el caso del lenguaje, hablar significa reemplazar la presencia real del objeto por un signo. Y si consideramos la presencia del sentido finito temáticamente mentado por la consciencia constatamos que los sentidos subyacentes y fundamentales sin los cuales el sentido aparente habría de resultar ininteligible, *quedan -exactamente del mismo modo que las apariciones potenciales del cubo en la percepción-* sumidos en la no fenomenicidad[116], sumidos en lo inconsciente.

De acuerdo con Henry, esta analogía estructural entre la finitud del sentido y la finitud del objeto perceptivo –finitud que en los dos casos conlleva un dominio abrumador de lo no manifiesto sobre lo manifiesto, es decir, un dominio *de lo inconsciente sobre lo consciente- se debe a que el modelo de fenomenicidad sobre el que se apoyaron estos análisis es el modelo de la percepción, es decir, el de la fenomenicidad ekstática del mundo*.

Finalmente, sobre este supuesto –propio del monismo fenomenológico- de que esta fenomenicidad ekstática gobierna la totalidad de la vida psíquica se pondrán en marcha los dos momentos que caracterizan a la hermenéutica psicoanalítica.

El primero de ellos intenta llevar desde la descripción de la consciencia inmediata y sus significaciones "ilusorias"- hasta el poder que las produce sin que ella lo sepa y sin saberse él mismo: es decir, pretende conducir a pulsiones "inconscientes". El segundo momento de la hermenéutica psicoanalítica consistirá en intentar *introducir en el campo del sentido la fuerza bruta e inconsciente del deseo*. *Una fuerza que –recuerda Henry- en su modo de ser originario es totalmente ajena a la luz donde surge el sentido*.

Sin embargo, las limitaciones de estos supuestos fenomenológicos que moviliza la doctrina psicoanalítica se vuelven visibles a la hora de intentar responder a una pregunta fundamental: ¿cómo entran en relación la fuerza, es decir, la pulsión inconsciente y el universo de significaciones desplegado por la conciencia intencional? La respuesta será decisiva: en la doctrina psicoanalítica *sentido y pulsión solo pueden entrar en relación bajo la condición de que la teoría haya reducido la vida a la representación de la vida*.

En efecto -según Freud pero también Ricoeur- las fuerzas no entran en la Psiqué como lo que ellas son en su realidad originaria, es decir, como simple fuerza bruta y pulsión ciega *sino que lo hacen a través de unos "representantes"*, sus representantes en la Psiqué (que por otra parte, supuestamente, constituyen el fondo de ésta). "Representantes" de la pulsión que son tan diferentes de esta pulsión como lo es cualquier representación respecto de aquello que ella representa. Henry subraya que, en tanto estos "representantes" de la pulsión en el psiquismo son *representaciones*, son en todo idénticos a las representaciones de la conciencia, aun si en primera instancia son caracterizados como "inconscientes".

Como vemos, partiendo del supuesto de la fenomenicidad ekstática considerada como modo exclusivo de manifestación de todo cuanto pueda aparecer, la teoría freudiana, (a la que de acuerdo con Henry, sobre este punto Ricoeur adhiere sin reservas[117]), fue llevada

116 Henry cita a Ricoeur: "la fenomenología deviene una refutación tan radical como el psicoanálisis respecto de la ilusión del saber inmediato de sí mismo", op.cit. p. 171.

117 Que Henry cita en una declaración carente de ambigüedad: "Hay un punto donde la cuestión de la fuerza y la del sentido coinciden: ese punto es donde la pulsión se designa en el psiquismo por representaciones y afectos que la "presentan".

a concebir la esencia del psiquismo *como un conjunto de representaciones inconscientes* que, precisamente por ser "representaciones", pueden devenir conscientes y tienden a emerger con su sentido en su medio natural, la conciencia. Con el reemplazo de la pulsión viviente por su "representante" el monismo fenomenológico del psicoanálisis ha transformado pues la totalidad del psiquismo *en un campo significativo y entonces, en un campo preparado para la interpretación*. La interpretación de la realidad psíquica como "representante" de la pulsión, es decir como representación, es lo que permite que el psicoanálisis *suponga poder llevar al sentido todo aquello que en su ser originario le es completamente heterogéneo e irreductible*.

Es importante, por otra parte, comprender la verdadera significación fenomenológica de la "inconsciencia" de las representaciones que aquí están en juego. Las representaciones del psicoanálisis son "inconscientes" en el mismo sentido en que lo son las representaciones de la percepción de las caras todavía no visibles de un cubo; se hallan igualmente sometidas a la ley de la finitud que impone *a priori el horizonte finito de luz* sobre el que lo percibido aparece o puede aparecer. Esta ley, propia del aparecer ekstático, dice que mientras una representación se manifiesta todas las otras quedan necesariamente en la oscuridad, es decir, en aquel estado que la metafísica de la representación ha llamado *"virtualidad"*. Por este motivo, es que los fenómenos psíquicos del psicoanálisis, comprendidos como "representaciones", pueden pasar indiscriminadamente de la virtualidad a la actualidad, del inconsciente a la conciencia.

En tanto la teoría ha substituido en el psiquismo la pulsión -en su efectividad originaria- por un "representante" dotado de sentido o susceptible de recibirlo, ha transformado la vida psíquica en un campo significativo y el psicoanálisis dispone entonces de todo lo necesario para emprender un "descenso" hermenéutico hacia la recuperación del sentido supuestamente "verdadero".

Dado que, al igual que en la fenomenología intencional de Husserl, la representación recibe en el psicoanálisis la significación de permitir el aparecer originario, su hermenéutica implica –pese a su distinción supuestamente decisiva entre lo consciente y lo inconsciente- *una total homogeneidad ontológica estructural entre estos dos registros*: el reemplazo de la pulsión por una representación ha permitido que la realidad psíquica –consciente o inconsciente- *fuera totalmente inscripta dentro del campo del sentido y de la significación*[118].

Si Ricoeur había mostrado con profundidad la analogía estructural y metodológica entre fenomenología y psicoanálisis, Henry muestra que esta coincidencia no es casual sino más bien inevitable –en virtud del supuesto fenomenológico que ambas comparten. Solidaridad perfecta entre una fenomenología que comprende la conciencia como conciencia intencional donadora de sentido y un psicoanálisis entendido como doctrina del desciframiento de significaciones[119]. "Este horizonte es el del pensamiento clásico que, a través de formulaciones en apariencia muy diferentes- por ejemplo las de la fenomenología husserliana y la del psicoanálisis- está dominado por un concepto idéntico de consciencia, es decir, de fenomenicidad."[120] En esta concepción, la consciencia es unívocamente entendida como representación y, la fenomenicidad como "el acto de poner delante". De tal

118 Los representantes de la pulsión "pertenecen a la circunscripción del sentido", escribe Ricoeur. "podrán por principio ser traducidos en términos de psiquismo consciente; el psicoanálisis es posible como retorno a la conciencia porque, en cierta manera, el inconsciente es homogéneo con la consciencia; él es su otro relativo, no lo absolutamente otro". Citado por Henry. Michel Henry, Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie, in Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique, Cerf, 1991, p.176.

119 "Es dentro de un mismo horizonte de supuestos ontológicos comunes, escribe Henry, que la fenomenología y el psicoanálisis se dejan comprender como lo Mismo: como una hermenéutica", ibid. p.177.

120 Ibid.

modo que nada deviene consciente si no lo hace bajo el modo de representación y como representado.

Sin embargo, en el fondo del "inconsciente", sostiene Henry, lo que hay es afecto –que según declaraba Freud en su Metapsicología nunca puede ser inconsciente[121]- y no unas "representaciones inconscientes". Éstas, sólo constituyen la ilusión de una metafísica objetivista que no logra concebir el ser de otro modo que como un ser-representado.

En definitiva, la posibilidad de esta conexión entre la consciencia y lo inconsciente, entre lo inaparente y lo aparente que suponen el psicoanálisis y la fenomenología intencional, conexión que inevitablemente desemboca en la necesidad de una hermenéutica del sentido "verdadero" se origina en la consideración excluyente de la fenomenicidad ekstática y "consiste, escribe Henry, en constatar la finitud del lugar donde se mantiene el ente en tanto que ob-jeto, la finitud del ek-stasis y del Ser entendido a partir de esta finitud. Es esta finitud la que preside al intercambio de temas entre fenomenología husserliana y psicoanálisis freudiano", (…) en tanto que disciplinas hermenéuticas."[122]

La crítica henriana de las dos grandes teorías hermenéuticas del siglo XX es sólo una aplicación de la vasta refutación que el filósofo ha realizado de las concepciones objetivistas de nuestras fuerzas y de nuestros sentimientos. Refutación filosófica de una tradición que, buscando comprender el misterio de lo humano, lo ha hecho intentando arrojar luz sobre nuestra vida, intentando traer la vida fenomenológica a la luz o, lo que es lo mismo, reducirla al sentido.

2.

Pero, ¿qué es esta vida fenomenológica idéntica al *pathos*, que impugna sus derechos a cualquier teoría hermenéutica *que se mueva exclusivamente en el plano del sentido* y que por este mismo motivo se los impugna también a todo discurso científico y como veremos, a casi todo discurso filosófico que la tome por tema?

Una primera elucidación –la más general- de la vida fenomenológica es aquella que se desarrolla, en la obra de Henry, en su crítica de las concepciones tradicionales del sentimiento y, por tanto, solo ofrece una determinación por la vía negativa. Recordemos brevemente algunos de los temas más generales de lo que se podría denominar una apofática henriana del sentimiento.

Ante todo, la realidad del sentimiento no reside en el cuerpo objetivo pues el ser del sentimiento es ajeno a la extensión (como lo prueba, por ejemplo, la ilusión del amputado). A este respecto, tanto el discurso de la ciencia como los discursos ordinarios sobre nuestra condición afectiva confunden el ser original del sentimiento con su ser constituido, i.e, con una significación objetiva proyectada. La comprensión de esta diferencia no requiere de grandes sutilezas metodológicas y la evidencia fenomenológica cede ante la pregunta más simple: ¿Es la mano aquello que duele o más bien, lo que duele es precisamente, el dolor?

En segundo lugar, nuestras emociones nunca pueden explicarse por ciertas "circunstancias objetivas exteriores" o - lo que es lo mismo, sólo que con el signo contrario- refiriéndolas a "leyes psíquicas objetivas" que habrían de determinar nuestras reacciones. En efecto, en el plano ontológico, es decir *allí donde reside su propia realidad*, nuestros afectos son totalmente ajenos a cualquier condicionamiento por el mundo y no se enraízan en

121 "Pertenece a la esencia del sentimiento el ser percibido y por lo tanto el ser conocido por la conciencia" escribe Freud en su Metapsychologie, citado por Henry, p.178.

122 Op.cit. p.179.

"hechos" transcendentes que los desencadenen o que los provoquen causalmente. No se trata, sin embargo, de ningún modo de algún hermetismo de nuestra vida afectiva respecto del mundo. Henry no pone en duda que somos afectados por los "hechos", pero contra las habitual e ingenua simplificación causalista que supone una homogeneidad ontológica entre vidas y cosas, entre el experienciar y el sentido, muestra que toda afección por el mundo *presupone la posibilidad de orden ontológico de ser afectados*. Y esta posibilidad de orden ontológico de ser afectados por el ente o por las "circunstancias" *es la afección por sí en que consiste el vivir, su afectividad*. El abismo fenomenológico que separa al modo de revelación de la vida del modo de manifestación del mundo exige entonces que el pensamiento abandone toda lógica de la "interacción" entre la vida y el mundo, toda dialéctica entre ellos y también toda causación. El ser originario de nuestros sentimientos nace en ellos mismos como una afección de sí por sí y no proviene de una afección externa: todo amor, toda temor, todo deseo, son fenomenológicamente un amor, una temor y un deseo, antes de ser amor, temor y deseo "por" o "ante".

Por otra parte, encontrando su posibilidad en la autoafección y en la intransferible ipseidad y egoidad que en ella se engendra, la vida afectiva es también arrancada del anonimato y de la impersonalidad siempre supuesta por los análisis objetivistas del sentido común y de la ciencia: toda experiencia, toda vida es *necesariamente* la de un yo, todo yo es necesariamente un yo viviente.

La imposibilidad para nuestros sentimientos de substraerse de su fenomenicidad es aquello que los define propiamente como tales. En esta determinación fenomenológica esencial de la vida afectiva se apoya precisamente la crítica henriana del inconsciente. Un sentimiento es aquello que no puede, en su total pasividad respecto de sí, dejar de experimentarse, dejar de aparecer y volverse "inconsciente". Por otra parte, esta incapacidad en que el sentimiento se encuentra de separarse de sí y dejar de recibir su propio contenido pático -aquello que estructuralmente se llama "pasividad" respecto de sí- es en el plano fenomenológico, una *pasión*. Nuestros sentimientos son pasiones en el sentido en que, llegando a sí desde sí, ajenos en su posibilidad interior a "motivos", a "causas" y, en general, ciegos al mundo, *padecen en una pasividad, que es el arquetipo de toda otra pasividad, su propia carga fenomenológica*: así, el sufrirse, un sufrirse indoloro –que puede transformarse en dolor por el exceso de su propia contenido- es la esencia de la vida afectiva, la esencia que hace posible a todo vivir.

Por situar el origen de nuestros afectos en el mundo o en alguna "interioridad" mal elaborada, la filosofía y la psicología han confundido afectividad y sensibilidad. En efecto, la "interioridad" que siempre ha pensado la metafísica de la representación es la de un ente "al interior" de otro ente –la "interioridad" de las monedas en el bolsillo: en realidad, lejos de pensarse una interioridad, *se ha pensado la exterioridad recíproca entre ambos*. Una verdadera interioridad, como aquella que caracteriza a la vida afectiva, debe pensarse en el plano ontológico, *como interioridad recíproca de lo afectante y lo afectado o si se quiere, del continente y el contenido*. Es por esta razón que la sensibilidad -capacidad de ser afectados por la alteridad- no debe confundirse con aquella capacidad de ser afectado por sí que define la interioridad ontológica del sentimiento. Henry lo expresa del modo más simple cuando afirma que nuestros sentimientos no pueden jamás ser "sentidos", percibidos o conocidos bajo la forma del conocimiento objetivo o cuando sostiene que la subjetividad viviente es aquello que se siente, sin que lo sintamos a través de algún sentido.

Por la misma razón, tampoco es posible comprender nuestras emociones a través de sus "menciones intencionales" de significación, como lo han pretendido

tanto la fenomenología como el psicoanálisis: el sentimiento, sumido en la materialidad fenomenológica de su revelación que es pura y simple fenomenicidad no sólo *no apunta a ningúnsentidosinoqueademásestotalmenteajenoalaesferatranscendentedelasignificatividad*. Entregado a sí en el ensimismamiento absoluto que, haciéndolo interiormente posible lo constituye como tal, cada sentimiento sólo nos enseña inmediatamente y sin reserva su propia realidad transparente y desnuda y lo hace sin "significar": o, como lo dice con belleza Henry: es la misma tristeza quien nos enseña qué es la tristeza, el amor lo que es el amor, la alegría lo que es la alegría.

Es también la inmanencia en que todo sentimiento llega a sí lo que explica que no podamos experimentar el sentimiento de los otros. En efecto, la empatía no logra ofrecernos la tristeza del otro como aquello que ella es en verdad: el otro experimentándose como tristeza, la tristeza siendo experimentada y vivida por el otro. Pues la tristeza del otro no es un "contenido" determinado que está siendo experimentado por el otro, *sino el otro experimentándose en la tristeza*. La empatía sólo nos ofrece una significación: algo que "vale por" una tristeza, el significado de una tristeza presumiblemente vivida por otro.

Pero también descubrimos esta imposibilidad de alcanzar la vida afectiva real a través de la intencionalidad y la representación cuando buscamos en nosotros mismos a través de la introspección: nuevamente aquí la intencionalidad sólo nos ofrece una significación afectiva que –como bien lo sabe el psicoanálisis- podrá y probablemente será cambiada indefinidamente –¿era amor? ¿era odio?- pues nunca puede ser plenificada por la realidad afectiva a la que apunta. ¿Por qué? Porque el sentimiento real ya ha pronunciado su palabra definitiva fuera de toda mirada, fuera de toda significación, en el único medio donde puede hacerlo, en su propia carne afectiva. Por este motivo, porque la verdad del sentimiento –su autopresentación total y transparente en la inmanencia- es ajena a la verdad del mundo, es decir, a la presentación de una significación ante una conciencia, es que no existen ni pueden existir los "falsos sentimientos". Estos sólo existen en su representación, es decir en su significación y no en su ser originario: nuestros sentimientos son ellos mismos la revelación de su propio contenido, la palabra en que habla originariamente y sin poder equivocarse la Vida.

Por esto es que en la obra de Henry, el olvido de la vida, la "barbarie", consiste en confiarse al prejuicio objetivista de una vida enteramente "racional", de una vida reducida a la significatividad y explicada por ella, prejuicio éste al que corresponde correlativamente la voluntad de "iluminar" exteriormente nuestros sentimientos dotándolos de un sentido. "Iluminarlos, escribe Henry, es simplemente confiarlos a esta luz que es la suya propia, dejarlos ser y desarrollarse en su propia fenomenicidad".

3.

La tentación siempre existe de impugnar en este último punto todo el proyecto henriano. ¿No es acaso la Fenomenología Material, una *filosofía* del sentimiento y de la vida? ¿No se autoriza este pensamiento -pero únicamente él, mientras niega la posibilidad de hacerlo en general- un salto desde la luz al *pathos,* desde el sentido al sentir y, aún más, desde allí al absoluto de una Vida absoluta? ¿Qué significa este discurso significativo sobre aquello que declara ser ajeno al sentido, discurso conforme al cual, supuestas "necesidades de orden eidético" fundan la auto-afección de la transcendencia, donde "prescripciones *a priori"* gobiernan y delimitan posibilidades existenciales, donde la vida recibe el sentido

de poseer una "estructura", un modo de fenomenalización inmanente, etc.[123]? ¿ Qué puede decir *sobre* la vida la filosofía que afirma que en el corazón de la Palabra del mundo habla la Palabra de la Vida *diciéndose inmediatamente ella misma* en cada sentimiento, haciéndose posible, indiferente y ajena a la luz y al sentido?

Sin embargo, se admitirá ante todo que nada hay más ajeno a la ingenuidad o al contrasentido -característicos de los pensamientos fatigados o vacilantes- que el tenso y atento discurso henriano. Impugnarlo rápidamente en este punto significaría solamente evitar la posibilidad de meditar profundamente su intención y su alcance.

¿Cuál es entonces el estatuto pretendido entre las palabras por esta filosofía de la vida, por este discurso sobre la vida que, con extraordinaria penetración refuta las teorías hermenéuticas por confundir la vida y el sentido y, sin embargo, en lugar de detenerse continúa hablando de la vida? ¿Vale aquí también el aforismo de Nietzsche según el cual, para el pensamiento, más grave que no encontrar su objetivo es haberlo encontrado y, pese a todo, haber seguido de largo sin reconocerlo?

La interpretación que en sus últimas obras ha propuesto Henry de las Escrituras ofrece, en mi opinión, operando como un espejo *sobre el que también se refleja su fenomenologia de la vida*, una de las claves que tal vez ayude a comprender la significación "epistemológica" –aunque aquí este término es sin duda desafortunado- que, siempre bajo el modo de la insinuación, reclama para sí este pensamiento decapante.

Es porque, según dice Henry, en particular, el Evangelio de Juan dice lo mismo que él dice, que la pretensión de sentido y verdad que llevan sus enunciados también es la pretensión de sentido y de verdad de la fenomenología de la vida: el comentario henriano del *Prólogo* de Juan vale entonces, también, como un comentario sobre su propia obra, *sobre el modo en que debe ser comprendida*.

Henry interpreta el discurso joánico, precisamente, *como discurso*, esto es, como lenguaje intencional que apuntando a significaciones noemáticas pierde por principio la realidad; pero a la vez, *como un discurso excepcional sobre el absoluto*. Ahora bien, discurso incapaz de alcanzar la realidad –como todo discurso- y discurso sobre el absoluto, es precisamente el doble carácter que revindica desde su primer gran libro de 1963, la filosofía henriana de la inmanencia de la vida.

Cuando es Cristo mismo quien tiene la palabra, Henry entiende que las Escrituras dicen la simultánea revelación de la Vida Absoluta de Dios como Verbo y, sobre fondo de ella, la revelación de la vida finita de Cristo: su dolor, su cansancio, su sed. *Pero las Escrituras nos dicen todo esto con otra palabra, en otro lenguaje, en el lenguaje intencional del mundo*. Así, las palabras de la Vida Absoluta y aquellas de la vida finita -las de la donación en el Verbo y las del sentimiento, las de la donación y las de la encarnación- se presentan en las Escrituras *apenas como palabras del mundo*: "como *proposiciones, encadenamientos de significaciones que apuntan a realidades determinadas, donde tanto las significaciones como estas "realidades" se encuentran en el aparecer del mundo*".

---

123 En los análisis "eidéticos" de la inmanencia la necesidad lógica pareciera mimar en su propio orden la legalidad viviente de los poderes efectivos. Por usar el lenguaje del joven Henry, lector de Spinoza, la causalidad transitiva pareciera gobernar en la tierra de la causalidad inmanente, y así pareciera también gobernar en el seno de la vida, y sin embargo, a contra razón, el filósofo lo hace seguro de su victoria. Veamos un ejemplo: "que la afectividad constituye el fundamento ontológico ultimo de toda cosa, en el sentido de un fundamento fenomenológico, que ella sea la esencia de la pasividad ontológica originaria y precisamente su contenido efectivo, implica su determinación, pues lo que se propone efectivamente bajo la forma de la afectividad, en esta forma y por ella, lo que se propone como afectivo, se propone necesariamente como una tonalidad, como esta tonalidad o esta otra" EM, &69, p.825. Y también: "los resultados del análisis eidético no podrían ser desmentidos por la experiencia puesto que este análisis no es nada más que *la lectura de sus estructuras esenciales*" EM, &69, p.821.

¿Cómo puede entonces, se interroga el filósofo, este discurso constituido por significaciones ideales, "el texto del Evangelio, *probar la verdad* de lo que relata: que estas personas existieron realmente, que estos milagros ocurrieron, que Cristo pronunció esas palabras extraordinarias? Mas grave aun: ¿Cómo la palabra decisiva: "Yo soy el camino, la verdad y la Vida" puede probar su verdad- a saber, que quien la pronunció es *él mismo, la autorevelación de la vida absoluta de Dios, su Verbo*?".

Los enunciados de las Escrituras, expuestos para ser descifrados, expuestos pues, en principio, a alguna hermenéutica sui generis -como el discurso henriano sobre el Absoluto de la Vida- librados a la misma precariedad ontológica que cualquier otro discurso del mundo, apuntan sus significaciones al vacío y las realidades a las que refieren no están en ellos ni tampoco pueden crearlas.

¿De dónde provienen entonces estas significaciones, qué palabra las dictó? ¿Cómo pueden probar su verdad? -se interroga el filósofo en un cuestionamiento que sin duda conmueve, en retorno, a su propia obra.

La respuesta, nos dice, no está en el lenguaje del Mundo, en el *Logos* griego, es decir, en el aparecer ek-stático, pues allí, ningún "Yo", ningún "soy", "ninguna vida puede mostrarse". Las significaciones del lenguaje del mundo no se explican en el mundo ni provienen de él. *Y no hay hermenéutica de lo que se exhibe en el mundo –hermenéutica que lleva del sentido al sentido- que pueda conducirnos por sus propios medios a la carne viviente, único sitio de la realidad*.

Si comprendemos la palabra intencional del mundo, *es porque junto con ella también oímos hablar dos veces a la misma palabra de la Vida*: la primera, como la venida original en la que genera a sus vivientes, la segunda, como la palabra finita de nuestros sentimientos- palabra de hombre.[124] Y es que la palabra del mundo sólo puede mentar su significación transcendente a condición de encontrarse en posesión de sí misma en la auto-afección patética de su vida. *Así pues, el discurso irreal de la palabra del mundo sólo resulta inteligible en relación con las determinaciones esenciales de la vida y nunca en su propio orden ideal*. Que también es, según Henry, el de la filosofía, el de toda la filosofía.

El comentario de las Escrituras nos devuelve de este modo al sentido de la filosofía de la inmanencia de la vida. La fenomenología de Henry -sus rigurosos análisis, las jerarquías y necesidades que despeja, sus descripciones- está deliberadamente atravesada y conmovida por la tesis que ella misma enuncia: a saber, *que el movimiento ekstático del pensamiento pierde por principio la realidad, pierde la vida*. La aporía no es aquí racional sino fenomenológica: hay un camino de la vida al pensamiento -todo pensamiento es viviente- pero no hay retorno del pensamiento, en su propio medio, a la vida.

En tanto cumple el movimiento de la transcendencia, el pensamiento es un movimiento de irrealización. Que el pensamiento pierda la inmanencia no es por tanto una determinación accidental y susceptible de ser superada, por ejemplo, por el trabajo filosófico, pues el despliegue de la transcendencia sobre la que el esfuerzo del pensamiento

---

124 En nuestro cuerpo viviente la Palabra de la Vida habla en los gestos, en la danza, en los deportes, en el erotismo, etc. En este lenguaje sin significaciones intelectuales hablamos y comunicamos también con los animales. Los análisis henrianos de las manifestaciones determinantes de la cultura en el plano de las diferentes praxis vitales que son el trabajo, la ética, la estética y la religión operan como sistemáticas reducciones a la Palabra de la Vida. Así es como, según Henry, lo habría entendido, por ejemplo, Marx, reduciendo el lenguaje de las expresiones económicas abstractas a su fundamento real: el esfuerzo sufriente del hombre. La pintura, -de la que Kandinsky da la teoría- más que objetos del mundo, muestra su invisible y pático aparecer y no lo hace en menor grado que la palabra del poeta. La pintura pinta lo invisible porque los elementos fundamentales de la pintura, su lenguaje del mundo -color y forma- abrevan su realidad en la vida. El color originario es impresión pura, la forma, el trazado de una fuerza. La música, por su parte, es expresión inmediata del pathos como lo es el grito del dolor, etc.

es posible ya constituye él mismo ésta pérdida. Así pues, la interioridad no puede ser encontrada por el pensamiento pero, no siendo ella sino la constante presencia pática del viviente a sí mismo, su silencioso sentirse ajeno a los sentidos, tampoco puede ser perdida.

Sin embargo, dentro de la idealidad principial que el discurso henriano se asigna él mismo pueden distinguirse dos rasgos característicos. Por un lado, el discurso positivo sobre la inmanencia, cuyo estatuto permanece filosóficamente incierto, pues no sólo su verdad se encuentra sobredeterminada por la tesis de la irrealidad de su verdad sino, también, *su sentido por la irreductibilidad de su tema -la Vida- al sentido*. La enunciación positiva cobra entonces por necesidad el carácter alegórico de todo discurso sobre el absoluto *pero lo hace transformando la alegoría*[125] *en una figura epistémica cuya fuerza extraordinaria - y no carente de regulaciones vividas*- sea tal vez lo que se deba interrogar. No, ciertamente, en el horizonte de una hermenéutica del sentido, sino en el de una estética por principio indecidible en el plano de la teoría y, por ello, *necesariamente infinita*.

Así, la enseñanza positiva de la filosofía de la inmanencia de la vida se mantiene *voluntariamente* en la indecisión, cuando algunas veces escribe: "El sentimiento es lo que *no* se puede pensar", otras "lo que *apenas* puede ser pensado", pero que también supera cuando afirma: la Fenomenología Material no es un pensamiento *sobre* la vida, sino un pensamiento "capaz de pensar la precedencia de la vida sobre el pensamiento y como la condición interior de éste." [126]

La otra faz del pensamiento henriano, íntimamente solidaria con la anterior, se expresa en el penetrante discurso crítico o deconstructivo que, jugando dentro de los límites ontológicos de la filosofía occidental -que es para Henry una metafísica de la representación- los empuja hasta hacer surgir la aporía racional: de este modo, en su doble significación positiva y crítica, la obra de Henry enseña de modo ejemplar que es posible tener razón y, sin embargo, no poder *decir* la Verdad.

En una bella frase de *Yo soy la Verdad* que dice la imposibilidad de alcanzar en la razón el ser verdadero, imposibilidad en que vive el pensamiento y que entonces también dice la situación en que se encuentra la Fenomenología de la vida frente a la verdad de la vida, Henry escribe:

"Que el acceso a Dios, (-que el acceso a la Vida, añadimos nosotros-), no pueda cumplirse en el pensamiento y por él y aún menos que en cualquier otro en el pensamiento racional, he aquí lo que vuelve absurdo al proyecto de reclamar una prueba de la existencia de Dios"[127]

---

125 Resulta a este propósito sumamente interesante la entrevista concedida por Henry a Mireille Calle-Gruber, pubicada en Phénoménologie de la Vie, tomo III, «De l´art et du politique», p.309, PUF, Paris. Refiriéndose al uso que hace de la metáfora en su obra literaria- pero que dada la cuasi indistinción epistemológica en que conviven filosofía y literatura en virtud del caracter ideal del lenguaje pueden ser asimilados- (no podemos abordar aquí los rasgos específicos que llaman, sin embargo, a una distincion entre ambas), Henry afirma "el fundamento está en la unidad del *pathos* que repercute como unidad metafórica. Incluso llegaría a decir que una suerte de *pathos* oculto está en obra en la liberación de la asociación de ideas. ¿No pensaba Freud que un complejo es un conjunto de representaciones ligadas a un mismo afecto?" Y más lejos: "Para mí un libro restituye de cierta manera ese tipo de unidad pática que es la condición estética que intenta realizar la escritura"

126 Michel Henry, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p.136, Ed. Du Seuil, Paris, 2000.

127 Michel Henry, *C´est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, p.183, Ed. Du Seuil, Paris, 1996.

Clinica e Vita: la cura del vivente con Michel Henry e Franco Basaglia

Carla Canullo
(Università di Macerata, Italia)

Abstract*:* Michel Henry e lo psichiatra italiano Franco Basaglia non sono mai stati messi a paragone. Eppure l'uno e l'altro hanno svolto un'appassionante difesa degli uomini che vivono con malattie mentali. I due autori saranno affrontati alla luce del binomio "clinica e vita" per chiarire che cosa significhi "cura del vivente". Dopo aver criticato l'idea corrente di vita ammalata, il testo mostrerà quale sia il rapporto tra malattia mentale e vita leggendo la narrazione della patologia che Henry ha proposto nel romanzo *Le Fils du roi*, criticando ogni concezione della malattia e della terapia intese a partire dall'*au dehors* del mondo e, poi, ritroverà nell'opera di Basaglia i presupposti clinici adeguati a questa concezione del vivente malato. L'espressione "cura del vivente" sarà intesa come il prendersi anche clinicamente cura del modo in cui la vita si narra ed esprime. Proponendo una lettura diversa da quella cristologica che normalmente viene proposta de Le Fils du Roi e supportata soprattutto dall'*entretien Narrer le pathos*, nel quale Henry parla della sua opera romanzesca, si procederà poi all'indagine della psicanalisi che Henry propone sia ne *La Barbarie*, sia in *Généalogie de la psychanalyse* mostrando il senso di cura che ne emerge. Una cura che consiste nell'amare la vita dell'altro per la medesima vita che si sente in sé al fine di restituire ogni uomo a se stesso e al proprio corpo vivente, rendendo degna di ascolto e attenzione ogni narrazione e ogni devianza. Infine, restituendo ognuno alla vita. Parole-chiave: fenomenologia della vita, cura del vivente, narrazione, *pathos*, comunità.

Résumé: L'œuvre de Michel Henry et celle du psychiatre italien Franco Basaglia n'ont été jamais comparées. Et pourtant, l'un et autre ont plaidé en faveur des hommes affectés par des maladies mentales. Dans les pages qui suivrons, les deux auteurs seront interprétés abordés à la lumière du binôme « clinique et vie » afin qu'on explique le sens de l'expression « soin du vivant ». Après avoir critiqué ce qu'on entend couramment par la définition « vie malade », on essayera de montrer quel est le rapport entre maladie mentale et vie, et cela en se référant à la narration de la pathologie que Henry a développé dans le roman *Le fils du roi*. À partir de ce roman, d'abord on critiquera toute conception de la maladie formulée à partir de l'*au dehors* du monde et, ensuite, on cherchera dans l'œuvre de Basaglia les présupposées cliniques les plus adéquates au « soin du vivant » affecté par la maladie mentale. Par l'expression « soin du vivant » on n'entendra rien que cela, à savoir le fait de prendre à sa propre charge de la narration de la vie même d'un point de vue clinique. A cette intention, après avoir proposée une lecture du roman *Le fils du roi* à partir de l'entretien de Michel Henry et Mireille Calle-Gruber *Narrer le pathos*, on analysera les pages

que Henry consacre à la psychanalyse dans *La Barbarie* et *Généalogie de la psychanalyse* pour conclure avec la clinique que Franco Basaglia a proposé, et cela dans le but de montrer quel est le sens de « soin » que le philosophe aussi bien que le psychiatre proposent. Il s'agit d'un « soin » dont le but est l'amour de la vie de tout homme, de la mienne et de celle de l'autre. Car la vie que chacun ressent en soi est la même pour tous les hommes et, donc, chaque vie est digne d'être narrée aussi bien qu'écoutée. Mots-clés: phénoménologie de la vie, soin du vivant, narration, *pathos*, communauté.

Abstract: The Michel Henry's work and the Italian psychiatrist Franco Basaglia's work were never compared. Yet both have argued in favour of men affected by mental illness. In this paper, the two authors will be interpreted starting the binomial "Clinic and Life" to clarify what "care of the living being" means. After criticizing what is commonly understood by the definition of "sick life", we will show the relationship between mental illness and life by referring to the narrative of the pathology that Henry developed in the novel *Le fis du roi***.** Starting from this novel, first of all, any conception of the disease formulated starting from the *au dehors* will be criticized and then, we will look for in the Basaglia's work the clinical presuppositions appropriate to the "care of the living being" affected by mental illness. By the expression "caring for the living" we will understand as the "care of life" is told from a clinical point of view. With this intention, after having proposed a reading of the novel *Le fils du roi* starting from the interview of Michel Henry and Mireille Calle-Gruber *Narrer le pathos***,** we analyse the pages that Henry devotes to the psychoanalysis in *La Barbarie* and *Généalogie de la psychoanalyse* to conclude with the clinic that Franco Basaglia proposed, and this in order to show the sense of "care" that emerges from their works. It is a "care" whose purpose is the love of the life of every man, mine and that of the other. This is what happens because life that everyone feels in himself is the same for all men and therefore every life is worthy of being narrated as well as listened to. Key-words : Phenomenology of Life, Care of the living being, storytelling, community.

Clinica e Vita: la cura del vivente con Michel Henry e Franco Basaglia

1. *La vita malata***:** *fenomenologia di un paradosso*

Può ammalarsi, la vita? È difficile rispondere a questa domanda, perché in realtà noi non vediamo la "vita malata" ma soltanto *fenomeni* che interpretiamo come *malattia* e che intendiamo in questo modo comparandoli con lo stato che indichiamo con il nome di "salute". È l'osservazione di questi *fenomeni* che, solitamente, ci fa parlare di "vita malata", la quale ci *appare* come tale (*scilicet* malata) nelle manifestazioni fenomeniche che ne vediamo. Manifestazioni che sono di tipo diverso.

Infatti, si parla di "vita malata" quando ci si riferisce a quella vita che non si *può* più vivere perché è mancante delle condizioni *oggettive* che riteniamo essere adeguate e irrinunciabili al

vivente. Corollario di questo senso in cui diciamo che "la vita è malata" sono le metafore della malattia, ossia quelle metafore con cui definiamo "malata" la vita della società, ad esempio, o la cultura, o la politica. Si tratta di ambiti in cui gli uomini vivono, che essi curano dedicando loro molto tempo e che, malgrado la passione profusa, non di rado "si ammalano". Ancora, si parla di "vita malata" quando il *corpo* è colpito da malattie che limitano le sue capacità di vivere e rendono precario il modo in cui si affronta la realtà. In questo caso a essere *malato* è il corpo vivente, corpo toccato e modificato profondamente, le cui caratteristiche cambiano e le cui capacità si affievoliscono. Infine, si parla di "vita malata" in riferimento alle malattie dell'anima, e dunque quando ad ammalarsi è la psiche del vivente. In questo caso, così come il corpo è colpito e modificato, allo stesso modo lo sono la mente e l'anima. Infine, ricorrendo ad altre metafore, si parla di vita malata riferendosi al "mal d'amore", alla nostalgia, alla malinconia o alla noia, al tradimento di un amante o di un amico, e via dicendo.

Il *trait d'union* tra questi diversi fenomeni per i quali si parla di "vita malata" sta nel fatto la malattia è sempre intesa come uno stato da *affezione*, come nel caso in cui si dice "essere affetto da". La malattia della vita è un *pathos*, un *patire* che fa *sentire* il dolore, il cambiamento della potenzialità del corpo e delle aspettative di vita, la diminuzione delle *puissances* della mente e del corpo. Questo sentire, tuttavia, è una malattia oppure più *semplicemente*, è la possibilità del *vero* manifestarsi della Vita che non si *vede ma si lascia cogliere proprio in questo pathos*? Potremmo dire che *la vita è malata se essa stessa non si sentisse in questo stato*? Si risponderà che vi sono fenomeni che *con evidenza* ci indicano che ci troviamo di fronte a una malattia, fenomeni che, tuttavia, si manifestano per lo più nel *corpo*. Ma bastano questi *fenomeni visibili* a farci dire che la vita è malata? No, in questi casi si parla di corpo ammalato ma non di "vita malata". È il corpo a essere affetto da accidenti che sono comunque guaribili, oppure è il corpo che, dopo aver subito qualche menomazione, deve riadattarsi a nuove forme di vita o riapprendere ciò che esso è. Semmai, in tutti questi casi confondiamo la malattia con la *privazione* della salute, una privazione che potrebbe esser letta secondo i sensi del termine proposti da Aristotele[128]. Se ci atteniamo a questo senso e intendiamo la malattia come privazione di salute o in opposizione allo stato che intendiamo in questo senso, malato è ciò che non ha quello che potrebbe o dovrebbe avere.

Invece, quando ci riferiamo alla *nostra* malattia non alludiamo a questi fenomeni di privazione osservabili ma al nostro sentirci malati. Chi è privo di ciò che normalmente si dovrebbe avere, ad esempio la vista, o chi ha subito menomazioni del corpo non per questo è malato e si sente tale. Egli è perfettamente sano e *si sente* in salute. Viceversa, anche un semplice raffreddore o un'influenza, curabili e guaribili in pochi giorni, incidono meno sul nostro corpo e più sul nostro modo di sentirci; detto altrimenti, ci modificano e cambiano, ci *affettano* nel senso in cui il verbo latino *afficere* indica l'*influire, fare impressione, rendere tale o tal altro*[129] e un'impressione, un cambiamento, non sono visibili nel corpo da un osservatore esterno ma lo coglie soltanto chi lo prova e lo sente.

È quanto Michel Henry, come noto, ha colto distinguendo tra corpo che si vede e carne che si sente per la vita incarnata, insistendo, fin da *L'essence de la manifestation* sull'*affectivité*, sul *sentir* e sul *sentiment* che sono i soli capaci di cogliere l'essenza della manifestazione. L'essenza della manifestazione, tuttavia, è essenza di tutto ciò che si manifesta, e dunque anche della *malattia* e dei suoi fenomeni. È inoltre noto che Henry, oltre alla distinzione tra corpo e carne ha proposto quella tra mondo e Vita, dove il primo appare nell'*au dehors* trascendente, la seconda nel sentirsi immanente. Riconducendo al

128 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, D, 1022 b 25- 1023 a 8.

129 Cfr. Calonghi, *Dizionario latino-italiano,* Rosenberg & Sellier, Torino 1950, voce *afficio, is, feci, fectum, afficere*.

quadro *henryen* la domanda: «Che cosa chiameremo "vita malata"?», potremmo rispondere che i fenomeni che toccano il corpo e si manifestano nell'*au dehors* del mondo in realtà non dicono *nulla* del fatto che la vita si senta malata. Essi ne rappresentano soltanto la manifestazione esterna ma non *colgono* la radice che fa *sentire* la malattia e la *fa riconoscere*.

Qui sta il *paradosso* della "vita malata": con questa espressione normalmente si intendono quei fenomeni che però sono incapaci di *coglierla* perché pretendono di vedere oggettivamente quello che invece si coglie come tale non oggettivamente ma grazie e attraverso un sentire che si sottrae a ogni tipo di visibilità. Paradossale è dunque il fatto che una vita è malata non perché è *vista* così ma perché *si sente* tale – e il sentire è di per sé *invisibile*. Partire da questo *paradosso* – una vita malata *perché* sentita come tale e non perché *vista* o visibile – spiega *perché* la vita malata non si manifesta come fenomeno che appare nella luce del mondo ma si manifesta attraverso la sua narrazione, ovvero attraverso il racconto della sua *affection*. Come si narra, tuttavia, l'*affection*, ciò che ciascuno sente in sé e per sé, senza l'*ektasis* del mondo? Michel Henry ha cercato di rispondere a questa domanda.

2. *Narrare il pathos della follia*

Narrer le pathos[130] è, come noto, il titolo di un'intervista rilasciata da Michel Henry a Mireille Calle-Gruber. Henry vi affronta la questione della sua arte e della creazione letteraria, anche del suo romanzo nel quale si narra la vita che il mondo spiega come "malata". Si tratta de *Le fils du roi*[131], romanzo in cui, scrive Calle-Gruber, «se dessine, par le rêve, l'imaginaire exalté et la reprise de la parabole de Jésus-Christ»[132]. Le frasi in cui si palesa la prossimità della vicenda umana con la vicenda del Cristo si accavallano in tutto il romanzo e, soprattutto, in questo testo si fa evidente che ogni uomo è figlio della vita. I lettori di Michel Henry riconosceranno senza difficoltà il riferimento ai temi noti e commentati di *C'est moi la vérité*[133]. Quest'ermeneutica non ne impedisce però un'altra, che lo stesso Henry prospetta, ossia la narrazione de *Le fils du roi* come racconto dell'invisibile vita e dell'invisibile *pathos*. Alla luce di questa seconda interpretazione, *Le fils du roi* ci aiuta a *rovesciare* la fenomenologia della "vita malata" di cui abbiamo dichiarato il paradosso per lasciare che la vita si narri in se stessa.

Ambientato in un manicomio, i personaggi de *Le fils du roi* sono la narrazione dei diversi modi in cui il *pathos* della vita si sente e accade; essi, cioè, raccontano dal punto di vista del *pathos* vivente quella vita che "il mondo" definirebbe "malata". Narrando il *pathos* del suo romanzo Henry scrive:

> Ce livre-là était beaucoup plus difficile à faire. C'est plutôt mon travail métaphysique, l'idée qu'il y a dans la vie quelque chose d'étouffant en même temps que d'énivrant qui m'a conduit à ce roman véritablement carcéral – j'emploie ce mot non seulement à cause de l'insertion réaliste de l'histoire dans un univers asilaire mais surtout parce qu'une telle situation exclut toute espèce de choix. Sur le plan du monde, on peut toujours tourner à droite ou à gauche, mais sur le plan de la vie, c'est tout ou rien. On dégage ainsi à l'état pur, dans sa terrible tension, la condition de la vie[134].

130 M. Henry, *Narrer le pathos*, dans M. Henry, *Phénoménologie de la vie, T. III, De l'art et du politique*, Puf, Paris 2004, p. 309-323.

131 M. Henry, *Le fils du roi, in Romans,* Gallimard coll. encre marine, Paris 2009.

132 Henry, *Narrer le pathos*, cit., p. 314.

133 M. Henry, *C'est moi vérité. Pour une philosophie di christianisme*, Seuil, Paris 1996, specialmente le pp. 120 ss.

134 Henry, *Narrer le pathos*, cit., p. 319.

Osserva giustamente Calle-Gruber a proposito di José, il protagonista del romanzo, che non si sa bene se egli sia pazzo o soltanto carismatico[135] , osservazione cui Henry risponde che «c'est certainement un ressort primordial du livre»[136]. E prosegue l'*entretien*: «M. C.-G. – Tous les ressorts sont d'une duplicité parfaite. M. H. - Telle était bien mon intention : qu'on ne sache jamais si… Et même si je le récrivais à présent, je renforcerai cette ambiguïté»[137]. In quest'ambiguità sta il rovesciamento del paradosso della vita malata che abbiamo individuato all'inizio di queste pagine. Lo rovescia perché non considera la malattia come condizione oggettiva della vita ma mescola insieme la patologia, l'evidenza patologica e l'unità affettiva che si manifestano quando e perché sono sentite. E che cosa, se non la vita, è ciò che fa da sfondo a ogni sentire? Non si tratta, certo, di negare la malattia, cosa che sarebbe impossibile, ma l'obiettivo è non intenderla come "vita malata". A tal scopo, e dunque al fine di cogliere l'essenza della malattia alla luce della sua verità (ossia quell'*affectivité* per la quale essa si sente e che coincide con la vita), Henry si ispira a Pierre Janet[138], a proposito del quale scrive:

> Il expliquait la folie par une *chute de la puissance vitale*. Une force une traverserait les individus et travaillerait à tous les niveaux. […] Niveaux intellectuel, sensible, affectif, somatique, etc. Le déclin de l'énergie vitale ferait reflouer toute activité supérieure au niveau inférieur où dès lors il y a surplus : si les malades étaient affectés par une chute de la force ils seraient de moins en moins agissants, ce qui n'est pas le cas. C'est le surplus libéré au plan inférieur où il n'y a rien à faire qui déterminerait leurs dérèglements pathologiques débordants[139].

Una caduta del potere della vita, però, non è "vita malata", è vita che si libera in un piano interiore, invisibile, che non appare in fenomeni e alla luce del mondo e che si riversa in un piano interiore, inconscio, invisibile. La malattia, cioè, non si vede *au dehors*, nell'*ekstasis* del mondo perché essa è un inabissarsi della forza vitale nel piano inferiore della *psiche* – quell'inconscio che è *immanente* così come lo è *la vita*, o meglio: quell'inconscio che *è vita*. Nel suo romanzo, Henry esplicita questo modo di intendere la malattia attraverso la figura del protagonista, José, la vicenda del quale è narrata in un continuo scambio di interno ed esterno, dove le vicende raccontate sono l'esterno di un interno che può essere soltanto sentito. A proposito di questa narrazione scrive Henry che «il est difficile de faire voir une histoire à la fois de l'intérieur et de l'extérieur»[140], ossia "narrare il pathos" per esprimere l'inesprimibile che può soltanto essere sentito. E prosegue:

> L'autobiographie fictive de José, le narrateur, c'est une vérité plus générale que celle de son propre point de vue qui devait se dégager, afin que la *vie* paraisse plus mystérieuse. […] Je pense que c'est *dans la vie* que naissent les individus et c'est pour cela qu'ils sont dans une situation de passivité – même si cette passivité leur donne l'occasion d'être eux-mêmes et donc d'être libres en ce

135 Cfr. ibid.
136 Ibid.
137 Ibid.
138 Cfr. S. Brunfaut, *Le* Fils du Roi *comme roman de l'imaginaire : Michel Henry lecteur de Pierre Janet*, in A. Jdey, R. Kühn (edd.), Michel Henry et l'affect de l'art, Leiden, Brill 2012, pp. 199-220. Sul tema si veda anche J. Hatem, *Les pistes ouvertes par « Le fils du roi »*, in A. David, J. Greisch (edd.), éd. du Cerf, Paris 2001, pp. 205-224.
139 Henry, *Narrer le pathos*, cit., p.320.
140 Ibid., p. 321.

> sens. Pour moi les êtres humains sont beaucoup plus comme nageurs lâchés dans un océan, supportés par lui, pas ses vagues. Et c'est cela *la vie* : une vague qui se sent elle-même[141].

Un sentirsi che, tuttavia, non può fare a meno della parola, la quale, come Calle-Gruber osserva, in questo romanzo è predominante. Henry risponde che v'è un linguaggio che non esiste, ossia il linguaggio oggettivo cui non prestiamo attenzione, ma c'è anche il linguaggio del *pathos* che lascia vedere l'invisibile. Per spiegare questo linguaggio il nostro filosofo parla di respiro o respirazione (*respiration*) che dà ritmo alla frase e attraverso il quale egli cerca «un autre *Logos*»[142], come scrive annunciando la sua ricerca di un linguaggio della vita affettiva, di un linguaggio che si radichi nel corpo e che *esponga* raccontando «*veramente* la storia della vita»[143].

La vita, dunque, è vita che *si racconta* in tutti i suoi stati, nella gioia e nel dolore e sebbene sia «difficile de faire voir une histoire à la fois de l'intérieur et de l'extérieur», in tutta la sua opera letteraria e filosofica Henry non ha voluto fare altro. Un'opera, la sua, dedicata alla *vita* che rende possibile ogni manifestazione, giacché può mostrarsi soltanto il vivente: ciò che è statico, immobile o morto non si manifesta né accade. Inoltre, essendo auto-affezione pura, la vita non si vede come un oggetto tra gli altri. Essa si sente in un *pathos* che tramite la scrittura *si narra e che mostra l'invisibile*[144]:

> Pathos désigne le mode de phénoménalisation selon lequel se phénoménalise la vie dans son autorévélation originaire, la matière phénoménologique dont cette auto-donation est faite, sa chair : une affectivité transcendantale et pure en laquelle tout s'éprouver soi-même trouve son effectuation phénoménologique concrète. […] Si la vie ne révèle originairement rien d'autre que sa propre réalité, c'est uniquement parce que son mode de révélation est le pathos, cette essence toute entière occupée d'elle-même, cette plénitude d'une chair immergée dans l'auto-affection de son souffrir et de son jouir[145].

Se il lato esterno del linguaggio sta nelle diverse patologie che colpiscono i personaggi de *Le fils du roi*, il *pathos* interno si coglie non nella trama che si racconta nei diversi episodi ma in quello che si sente. Noi *sentiamo* il dolore di questi personaggi, partecipiamo con simpatia alle loro vicende, o più semplicemente *le esperiamo e viviamo* perché il loro è il nostro stesso *pathos*, è il nostro modo di sentire la vita e la sofferenza. A proposito di quest'ultima Henry scrive: «Considérons la souffrance que j'éprouve. Elle ne dit pas, par exemple : «Je souffre, quelqu'un est coupable» - laissant à la pensée le soin d'adjoindre ultérieurement à ce qu'elle éprouve quelque choses ou considération de ce genre. Ce qu'elle dit, en sa nudité, en sa naïveté, en son total dépouillement, en sa pure épreuve de soi, c'est elle-même et rien d'autre»[146].

---

141 Ibid.

142 Ibid, p. 323.

143 Ibid.

144 Ho affrontato la questione in *A barbarie na cultura e na clinica*, in J. C. Adam, I. A. Reblin (edd.), *Religião, mídia e cultura*, São Leopoldo, Brezil: Facultades EST / Editora Sinodal, 2015, pp. 43-59.

145 M. Henry, *Phénoménologie et langage (ou : pathos et langage),* dans A. David, J, Greisch (édd.), *Michel Henry. L'épreuve de la vie*, Cerf, Paris 2001, p. 25.

146 Ibid., p. 27.

E poco dopo aggiunge:

Voilà donc pourquoi la souffrance est une parole, pourquoi c'est elle qui parle et elle qui dit, parce que c'est dans la chair de sa souffrance et par elle que se fait la révélation de ce que, de cette façon, elle nous dit, c'est elle-même, cette chair souffrante et rien d'autre. […] C'est seulement dans l'autodonation de la vie et pour autant que celle-ci s'accomplit que chaque souffrance s'éprouve soi-même, en son propre Soi, mais d'abord dans le Soi originaire que génère en soi la vie absolue dans son autorévélation à elle. C'est ainsi que, au sein même de cette souffrance, la vie a déjà parlé autrement, dans un souffrir plus ancien, ce souffrir en lequel elle s'étreint elle-même dans le procès de sa venue en soi, dans l'amour et la jouissance de soi – ce souffrir qui habite toute modalité de la vie, souffrance ou joie, parce qu'il est en chacune ce qui la donne à elle-même pour autant que c'est en lui, dans ce pathos originel qui est le sien, que la Vie absolue se donne à soi[147].

Sulla capacità del linguaggio di portare a espressione il *pathos* Henry insisterà anche in *Paroles du Christ*[148], la sua ultima opera apparsa postuma e che l'uso della parola in *Le fils du roi* (interpretato – secondo l'intenzione di Henry – alla luce degli ultimi testi sul cristianesimo) anticipa. Questo romanzo, però, è anche la narrazione del *pathos-avec* e dunque della speciale intersoggettività che si manifesta quando si vive insieme.

José è un malato che diventa il punto di riferimento di un piccolo gruppo di ricoverati che si aggira nelle stanze del manicomio per portare sollievo e conforto agli altri ospiti della casa di cura in cui anch'egli è rinchiuso. Egli partecipa alla loro vita non perché *deve farlo* ma perché la vive, la sente come *la propria* e perciò le vuole dare sollievo. Sa di non poter guarire nessuno, lo stato di salute dei suoi compagni e delle sue compagne non cambia ma quello che può fare è vivere con loro e sentire con loro la vita che, sempre, si vive, si sente e che continua a scorrere nella propria carne. Nella carne che unisce i viventi.

3. *La comunità dei viventi*

Per mettere a tema l'*enjeu* di queste pagine, ossia il senso della clinica come cura del vivente, non è possibile ignorare il valore che la comunità possiede nella narrazione *henryenne*, alla quale arriveremo riassumendo quanto fin qui detto. La vita non è malata, la vita accade, si vive e si sente per il *pathos*. È innegabile, però, che nella vita accadano stati anomali e patologici per i quali si parla di malattia. Per parlare di questi stati, abbiamo visto come Janet offra a Henry la definizione e il linguaggio per narrarla come «*chute de la puissance vitale*» e come «force (qui) traverserait les individus et travaillerait à tous les niveaux». È questo contributo di Janet a manifestarsi e narrarsi ne *Le fils du roi*, romanzo della "caduta della forza vitale" nel quale, tuttavia, si narra anche altro. José, è stato detto, dà vita, con gli abitanti della casa di cura, a una piccola compagnia che, a mano a mano, si costituisce come una vera e propria *comunità*, motivo che Henry ha affrontato anche nella sua fenomenologia.

Il filosofo ha messo a tema la questione in *Pour une phénoménologie de la communauté*[149]. Una comunità di individui è tale perché si condivide la vita, così come la condividono José e la sua compagnia di amici. Essi non condividono la "vita malata" *ma*

147 Ibid., p. 28.

148 Seuil, Paris 2002.

149 M. Henry, *Pour une phénoménologie de la communauté*, in Phénoménologie matérielle, Puf, Paris1990, pp. 160-179.

il fatto stesso di essere viventi, di esserci: soltanto questo permette di stare insieme e di condividere la quotidianità, di sentire insieme. «La communauté, scrive Henry, n'est rien d'autre que (l')ensemble des individus vivants. Le concept d'individu […] est ici si essentiel qu'il n'y a de communauté qu'avec lui»[150]. È in questo testo, inoltre, che Henry indaga filosoficamente quella relazione che si narra ne *Le fils du roi*, che in molte pagine racconta il delicato rapporto che si instaura tra i pazienti e i terapeuti dall'anima. E, quasi a voler esprimere filosoficamente quello che nel romanzo esprime in forma letteraria, in *Pour une phénoménologie de la communauté* il nostro autore parla della psicanalisi, osservando che essa istituisce la comunità tra terapeuta e paziente. La psicanalisi è una terapia che vale principalmente, o almeno all'inizio, «pour les névroses de transfert et cette thérapie consiste précisément dans une transfert, à savoir dans la répétition du transfert dont elle se prend pour la thérapie»[151]. Quest'ultima mette davanti a un doppio *transfert*, il primo che accade nella vita del paziente, il secondo ripetuto durante la terapia con l'analista. Tuttavia, sebbene in psicanalisi sia stata sempre rilevata questa duplicità, in realtà, precisa Henry, ad accadere è un unico *transfert* nel quale continuamente la vita si ripete. Il *transfert*, perciò, non è altro dal ripetersi della vita:

> La vie est répétition pour autant qu'elle n'advient pas dans un monde et que, en l'absence de toute mise à distance et dans l'impossibilité d'en instituer une entre elle et elle, elle est, elle est ce qu'elle est à jamais. Dans l'immanence radicale de la subjectivité absolue de la vie, c'est-à-dire dans son non-indifférenciation d'avec soi, réside les conditions de possibilités et l'essence de toute action, laquelle n'est rien d'autre que l'actualisation d'une force dans son immanence principielle à soi et rendue possible par celle-ci. Voilà donc pourquoi dans la vie ou dans l'analyse le transfert se répète et se répète à la manière d'une force, pourquoi il est un *Agieren* obstiné, immergé en soi, submergé par soi, et ne pouvant faire autre chose que ce qu'il fait – un *Agieren* somnambulique, aveugle, indifférent à tout ce qui l'entoure, un faire en état d'hypnose – «inconscient»[152].

Poco oltre Henry scrive che «la psychanalyse a organisé la répétition de ce transfert, parce qu'en fin de compte, lors même qu'elle s'imagine confier l'affaire au langage et à la verbalisation, il lui faut aller chercher cet inconscient là où il est et comme il est, comme cette force brute et comme cet *affect* pur»[153]. Questo *affect* è una Forza, o meglio, è la forza stessa attraverso la quale si manifesta il fatto che «la nature des relations (des vivants) est identiquement leur propre nature»[154].

La psicanalisi *può*, dunque, mostrare la verità della relazione perché in essa la relazione stessa accade a partire dalla vita, ossia a partire dall'*affect pur* e dalla forza che esso possiede. Il che non significa che la psicanalisi sia paradigma di ogni relazione e che ogni relazione debba essere terapeutica ma indica che una sola e medesima è l'anima per cui le relazioni *pathétiques* sono possibili. Il "*pathos*-con", infatti, non si manifesta perché il pensiero lo rappresenta o perché appare alla luce del mondo come fenomeno: esso si manifesta soltanto nell'auto-affezione nella quale la vita fa esperienza di sé.

150 Ibid., p. 163.
151 Ibid.,p. 172.
152 Ibid., p. 173.
153 Ibid., p. 174.
154 Ibid., p. 175.

La situazione, rispetto al nostro punto di partenza, si rovescia completamente. La vita *non è malata perché alcuni fenomeni appaiono come segni di malattia*; al contrario la vita vive *e non può non vivere*, si ripete, accade, non è "oggetto tra gli oggetti" ma è forza che si ripete anche quando cade nell'inconscio. Dai passaggi dedicati alla terapia, però, oltre all'impossibilità di parlare di "vita malata", impariamo anche che la "follia" non è espressione della vita malata ma, più semplicemente e radicalmente, essa è e rimane ancora *vita*. Né essa *isola* coloro che ne sono *affetti* giacché la comunità dei viventi è comunità di *tutti* i viventi – essendo ogni comunità tale per la *vita* e non per le condizioni oggettive nelle quali si esprime. L'isolamento dal mondo cui il ricovero in manicomio obbliga non impedisce alla vita di accadere perché *in ogni luogo* essa si diffonde e ripete, come la storia di José e dei suoi amici racconta. La vita, dunque, non accade perché si vive nel mondo secondo i criteri che esso impone. Al contrario, la vita accade, si ripete *ovunque* perché non dipende dal mondo. Ciò detto, tuttavia, laddove la forza decade e delle patologie si manifestano, la cura diventa necessaria affinché la vita stessa possa continuare.

4. *La cura dei viventi*

Che cosa significa "curare", nel quadro che abbiamo disegnato con Henry? L'urgenza di una cura che si faccia carico di problemi gravi non è ignorata dal filosofo-romanziere né egli ignora la necessità di aiutare nei modi opportuni chi ha bisogno di sostegno affinché la vita possa ripetersi senza nuocere a sé o altri. Lo mostra il fatto che tutti i protagonisti de *Le fils du roi* necessitano di cure perché hanno vissuto episodi drammatici, dolorosi nel corso dei quali hanno messo a rischio la vita propria e quella dei loro familiari. Oppure, ne necessitano perché sono state vittime di violenze che hanno cambiato il corso degli eventi della loro vita. Eventi che, però, non hanno cambiato in nulla il loro essere viventi. Di nuovo, allora, che cosa significa curare i viventi?

Va detto innanzitutto che, essendo noi tutti e ogni uomo vivente, ciascuno è *passibile* di cura e va curato perché la vita possa continuare a ripetersi. In Henry questa cura incessante e continua dei viventi è indispensabile 1- affinché ci si opponga all'oggettivizzazione della vita stessa e della *psyche*, dell'anima; 2- affinché ci si opponga a ogni tecnica che pretenda di imporsi come unica cura possibile. Se curare equivalesse ad applicare una tecnica di guarigione, essa riguarderebbe soltanto quanti ne hanno bisogno. Invece, la cura riguarda i viventi *tout court* e per il fatto stesso che essi vivono. Per questo motivo la cura non può essere una tecnica che, invece, agisce soltanto su "oggetti". Oggettivazione che, è la tesi (molto nota) di Henry, inizia con l'epoca moderna e la sistematizzazione galileiana del mondo.

L'ultimo capitolo de *La Barbarie*, dedicato alla distruzione dell'Università[155], affronta questo tema dal punto di vista della sistematizzazione delle scienze nell'insegnamento accademico, nel quale rientra anche la psicologia, insegnata come "psicologia scientifica o positiva". Ora, «être une psychologie, la philosophie classique s'en chargeait pour autant que *psiché* veut dire âme, subjectivité, et *logos*, un savoir la concernant. Psychologie est la définition de philosophie»[156]. Perciò, quando riduciamo il vivente a "oggetto", neghiamo al contempo la *vera* psicologia, come fa il behaviorismo. Scrive Henry:

> La psychologie scientifique ne parvient véritablement à son but qu'en contestant la spécificité et l'autonomie du comportement humain, en

155 Voir M. Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987, ch. VII, *La destruction de l'université*.

156 Ibid., p. 203.

> l'interprétant comme une simple apparence, comme le phénomène ou le résultat d'un procès en soi biologique. Avec cette prétention de produire une explication exhaustive de la subjectivité à partir de la biologie, la psychologie scientifique révèle son ultime présupposé matérialiste, elle s'autodétruit en tant que discipline autonome pour donner la parole à une science de la nature. […] La psychologie scientifique et matérialiste apparaît alors comme la vérité du projet galiléen appliqué à l'homme et consistant dans l'élimination de son essence propre[157].
>
> La vita, cacciata dalla psicologia scientifica,

entraîne son refoulement dans l'inconscient, sous le titre duquel se trouve récupérée par la psychanalyse. La psychanalyse est le substitut inconscient de la vie dont elle reprend la grande tâche : la délimitation de l'*humanité* de l'homme. Reprise impossible sans une méthode transcendantale et d'abord eidétique, sans une rupture consciente avec l'objectivisme galiléen auquel, de façon contradictoire, la psychanalyse revient sans cesse. Aussi elle n'a pu édifier qu'une psychologie bâtarde, mi-subjective, mi-objectiviste, une psychologie empirique en laquelle la prétention de faire jouer un rôle transcendantal à des concepts empiriques (rapport au Père, sexualité anale, etc.) ne peut qu'aboutir à la plus extrême confusion[158].

In *Généalogie de la psychanalyse* Henry si spinge fino a dire che «quand l'objectivité ne cesse d'étendre son règne de mort sur un univers dévasté, quand la vie n'a d'autre refuge que l'inconscient freudien et que, sous chacun des attributs pseudo-scientifiques dont s'affuble ce dernier, agit et se cache une détermination vivante de la vie, alors il faut dire : la psychanalyse est l'âme d'un monde sans âme, elle est l'esprit d'un monde sans esprit»[159]. «L'âme d'un monde sans l'âme» : difficilmente potremmo trovare una formula più efficace di questa per contestare ogni intervento tecnico progettato per "guarire la vita malata". L'anima che la clinica intesa come tecnica riduce a oggetto di studio finisce con lo scomparire generando un secondo paradosso che si aggiunge a quello da cui siamo partiti: la psicanalisi, che dovrebbe curare l'anima, la perde quando la rende oggetto tra gli oggetti.

Il giudizio *henryen* sulla psicanalisi è quanto mai caustico. Eppure, sebbene queste analisi siano inequivocabilmente critiche, un'altra via per interpretare la psicanalisi resta possibile senza abbandonare il contesto tracciato da Henry e adottando a nostra volta la lettura che il filosofo ha proposto – *una lettura, cioè, che si muove tra esterno e interno*. All'esterno, di fatti, la tecnica medica riduce l'anima a quello che essa non è, ma dal punto di vista interno, per così dire, accade altro, ossia la possibile cura del vivente.

Florinda Martins ha colto bene questo punto quando scrive che dobbiamo leggere Henry oltre la lettera per coglierne il vero spirito, ossia l'incontro di scienza, filosofia e cultura[160]. Infatti, il filosofo francese fa emergere, grazie alla sua lettura di Freud e della psicanalisi, un *interno* che soltanto se è inteso come ciò che si sottrae alla rappresentazione è pensato

157 Ibid., p. 203.

158 Ibid., p. 205.

159 Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Puf, Paris 1985, p. 12.

160 Concordo con quanto Florinda Martins scrive in *L'autre: le corps vivant, dans Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Beauchesne, Paris 2006, pp. 67-79. Così come ha osservato in modo acuto che «Henry è o primiero na história do pensamento e da ciência a dar ao afecto a sua dimensão principial, fenomenlógica em que aparicer e ser coincidem; o afecto è compreendido em si e não por referência. Este aspecto auto-afectivo do afecto ninguém explicitara antes dele» (e mail de 27.1.10 citée par Karin Wondracek, pro manoscripto, note en bas de page 872).

negativamente. In senso positivo, invece, è l'inconscio in quanto vita che si manifesta come *affetto*. Perciò, quello che dal punto di vista della scienza *non* si manifesta, lo può fare e di fatto lo fa nell'auto-affezione *pathétique* della vita, lo fa per il *pathos* vivente. Sarebbe sbagliato però pensare queste due concezioni dell'inconscio siano in contraddizione l'una con l'altra. Esse sono invece in rapporto tra loro come lo sono ciò che è interno e ciò che è esterno, come Henry diceva a proposito della narrazione della vita di José. Certo, tra interno e esterno c'è un interstizio minimo, ma è proprio questo che rende possibile, come ha osservato Rolf Kühn, un *passage*[161], un passaggio dall'uno all'altro che non potrebbe darsi se questo scarto minimo non ci fosse. Possiamo interpretare nel senso appena detto queste celebri righe tratte dal capitolo de *Généalogie de la psychanalyse* dedicato all'inconscio:

> L'inconscient n'existe pas – si l'on écarte le fait, en l'occurrence la loi aprioristique de toute phénoménalité extatique, que de la représentation presque tout le représenté se trouve exclu. Hors de la représentation ce représenté ne subsiste pas pour autant sous forme de 'représentations inconscientes', ces entités pour lesquelles le freudisme a imaginé des destins fantastiques. Quant à l'inconscient qui désigne la vie, on ne saurait le réduire à la négation vide du concept formel de la phénoménalité, si la vie est l'initial parvenir en soi de l'être sous forme d'affect, son accroissement de soi – si, en fin de compte, les quantités 'd'excitations', leur augmentation et leur diminution, ne sont que l'expression dans l'imagerie énergétique du pathos fondamentale de cette vie[162].

L'inconscio non si manifesta nell'*au dehors* del mondo ma lo fa soltanto per l'auto-affezione della vita e dunque grazie al *pathos*. Si tratta, però, di ogni inconscio, e non soltanto di quello nel quale sprofonda la forza della vita come in una caduta, secondo quanto Janet ha insegnato a Henry. Essendo incapace di cogliere questo *pathos,* la metodologia terapeutica fallisce quando cura il vivente come ente tra gli enti, quando non considera la sofferenza *innanzitutto* come manifestazione della vita e *soltanto in un secondo momento* come sintomo da curare. Il sintomo, infatti, non è altro dalla manifestazione esteriore di un'interiorità che domanda una terapia che «d'istinct ou délibérement, cherchera appui sur le mouvement inlassable en lequel la vie ne cesse de se donner à soi en se donnant à nous-mêmes»[163].

La vita, dunque, è al centro della clinica perché (non abbiamo mai smesso di ribadirlo) è la medesima per il paziente e il terapeuta e l'inconscio originario, ossia la vita stessa, è l'*affect* nei riguardi del quale «le travail curatif subordonne constamment le progrès cognitif»[164]. In questa subordinazione ritroviamo quella vera natura della comunità di cui abbiamo già detto, ed è per questo motivo che «la relation de l'analyste et de l'analysant se situe ou plutôt se joue comme un affrontement de forces immergées en elles-mêmes et la proie chacune de son pathos propre»[165]. E subito dopo leggiamo : «C'est par là que la psychanalyse se dissocie des sciences humaines et résiste à la réduction galiléenne, à sa réduction linguistique notamment, pour autant que, au cœur même du ravage e l'humanité

161 Cfr. R. Kühn, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, L'Harmattan, Paris 2003, pp.139 ss.
162 Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 384.
163 M. Henry, *Souffrance et vie*, dans M. Henry, *De la phénoménologie. Tome 1, Philosophie de la vie*, Puf, Paris 2003, p. 155.
164 Henry, *La Barbarie*, cit., p. 145.
165 Ibid.

par le savoir objectiviste et par ses prétentions exorbitantes, elle affirme et maintient […] le droit invincible de la vie»[166].

E se il *transfert* della terapia psicanalitica insegna che tale terapia non riguarda "qualcuno" ma che la sua essenza è, anche questo lo abbiamo detto più volte, la ripetizione della vita, allora potremmo dire che la relazione terapeutica manifesta quello che è alla base di ogni relazione e che resta irrappresentabile, ossia quell'*affect* che è, al contempo, Forza. Resta tuttavia, una questione.

Se la vita non è malata ma è sempre vita che si ripete, e se tuttavia non possiamo negare che alcune sue manifestazioni possono nuocere alla vita stessa e che la follia è una patologia che non può essere negata, che cosa dovremo intendere con "cura del vivente" quando il vivente vive in questo stato? C'è, infatti, un livello in cui non possiamo più limitarci alla sola *narrazione* ma la cura deve anche intervenire per limitare il danno che alcuni viventi possono infliggere a se stessi e ad altri. Gli scritti dello psichiatra italiano Franco Basaglia ci permettono di chiarire questo punto.

5. *Ripensare la psichiatria per la cura del vivente*

Franco Basaglia (nato nel 1924 e morto nel 1980) è uno psichiatra italiano noto per aver ispirato e contribuito alla stesura della Legge 180 che sanciva in Italia la chiusura dei manicomi come esperienza carceraria (limitando tale struttura soltanto ad alcuni casi). In sostituzione di queste strutture, egli sosteneva la cura dei malati nel loro ambiente, naturalmente con l'aiuto offerto dai medici. La legge fu molto contestata soprattutto perché si fondava sul presupposto che l'agire sociale fosse più efficace della tradizionale cura farmacologica, cosa che in realtà va valutata di caso in caso.

Più di questo aspetto politico e sociale della sua opera, è però interessante la visione dell'uomo dalla quale Basaglia partiva e che lo aveva condotto a cercare vie terapeutiche diverse da quelle normalmente seguite. Egli denunciava il fatto che il "malato", dopo essere entrato in manicomio da uomo, era trattato come "oggetto" anziché essere curato. Per questo motivo, dopo l'ingresso, non ne sarebbe più uscito. Tale è la constatazione drammatica che lo farà promotore della riforma italiana per la cura dei malati di mente. Il medico italiano ha letto gli autori che al suo tempo erano più noti, Sartre, Foucault, ma anche Husserl e Heidegger. Se, tuttavia, avesse avuto modo di conoscere l'opera di Michel Henry, vi avrebbe sicuramente trovato molti elementi di prossimità con la sua esperienza medica. Di quest'ultima, mi limiterò a esporre due punti fondamentali, il ruolo della comunità e la critica della concezione della malattia come stato separato dalla vita, come se la vita del malato fosse meno vita rispetto a quella del sano – o addirittura fosse non-vita.

Il primo punto (ossia il ruolo della comunità) è il cuore del progetto di cura proposto e attuato da Basaglia. Tutto l'agire dello psichiatra è stato basato sull'istituzione della "Comunità terapeutica" e dall'individuazione della follia come problema non medico ma sociale. La sua pratica si è basata su quattro negazioni: la negazione della realtà manicomiale, la negazione della psichiatria in quanto scienza, la negazione del malato come espressione di una malattia incomprensibile, la negazione dell'internato come oggetto di violenza. Quanto alla seconda delle negazioni (ossia la negazione della psichiatria come scienza), obiettivo polemico di Basaglia è la psichiatria che si concepisce come tecnica psichiatrica che non conosce in realtà nulla della malattia che cura e che si limita a esercitare il controllo su sintomi oggettivi. «La psichiatria, leggiamo, dispone di un potere che finora non le è

166 Ibid., pp. 145-146.

servito a capire qualcosa di più del malato mentale e della sua malattia, ma che ha invece usato per difendersi da loro, adoperando – come arma principale – la classificazione delle sindromi e le schematizzazioni psicopatologiche. L'enumerazione quantitativa dei sintomi ha assunto il significato di uno schermo eretto tra psichiatra e malato»[167]. Questo fa dello psichiatra uno spettatore disinteressato il cui ruolo cambia, tuttavia, quando e se egli entra a far parte della vita del malato, quando non lo considera più un estraneo ma diventa parte del suo mondo e del suo corpo instaurando una vera propria comunità *nella* terapia. In tal modo la cura del vivente, da cura di un "soggetto malato", diventa terapeuticità fondata «su una reciprocità esistente tra i due termini della relazione»[168].

L'esperienza delle Comunità terapeutiche non è stata inventata da Basaglia ma questi si è ispirato, per cambiare la situazione italiana, ad altre esperienze in atto in Francia, Germania, Inghilterra. Tale esperienza risponde a un'obiezione che giustamente potrebbe essere mossa ad Henry: sebbene la vita sia pur sempre "vita" e la malattia sia una caduta della forza vitale, il vivente che nuoce a se stesso o ad altri va curato. Occorrerà, certo, una clinica che non sia tecnica ma che sia cura della vita, e qui il contributo di Basaglia diventa utile. Difatti la cura che lo psichiatra italiano ha inteso promuovere si è basata sulla de-oggettivazione della terapia e sul nuovo ruolo del medico che, da spettatore disinteressato, diventa partecipe della vita degli uomini che cura. Nuovo ruolo che gli permette anche di accedere a una malattia che gli sfugge fintantoché si pone soltanto davanti a sintomi oggettivi e che invece gli è meno ignota quando la guarda a partire da ciò che accomuna i membri della comunità terapeutica, ossia la vita. Curare il vivente sarà dunque riportare la vita al centro della terapia per fare della vita stessa il centro della prassi terapeutica. Sullo sfondo di questa visione non stanno tuttavia "la medicina" o "la clinica" ma una concezione dell'uomo che Basaglia ha ereditato da fonti diverse da quelle scientifiche.

Nell'epoca della sua formazione medica avvenuta presso l'Università di Padova, lo psichiatra ebbe infatti modo di leggere (come abbiamo accennato) Edmund Husserl restando molto colpito dalla differenza tra *Körper* e *Leib*, ossia da quella differenza che ha aperto e animato un originale dibattito attorno alla corporeità, fino alle declinazioni che ne hanno proposto Maurice Merleau-Ponty, in tempi più recenti Emmanuel Falque e lo stesso Michel Henry. Vi sono passi in cui Basaglia accenna al corpo vivente ma più di questi cenni è interessante il motivo per cui lo psichiatra vi fa riferimento, motivo che rappresenta il secondo punto che, dopo l'importanza della comunità, permette di comparare tra loro due riflessioni in apparenza incomparabili, la fenomenologia della vita di Henry e l'esperienza terapeutica dello psichiatra italiano.

Nella conferenza *Ideologia e pratica in tema di salute mentale*[169], Basaglia denuncia le terapie ispirate da un'*ideologia* il cui unico proposito è isolare il malato, internarlo ed evitarne il contatto con la società nei confronti della quale rappresenta una contraddizione da eliminare o far tacere. Chi non risponde ai canoni di normalità disturba il progresso sociale e, perciò, deve essere rinchiuso. Questa ideologia, tuttavia, cancella la vita del malato ignorando del tutto la sua sofferenza, fatto che non cerca neppure di indagare[170]. Perciò, il malato, considerato soltanto come elemento di disturbo che «non sta alle regole (e) le mette […] in discussione»[171], non è considerato come una persona che soffre. Agli antipodi da questa concezione sta invece una pratica terapeutica che si proponga di curare

167 Basaglia, *Scritti*, 1968-1980, vol. II, Einaudi, Torino 1982, p. 49.
168 Ibid., p. 51.
169 Ibid., pp. 354-381.
170 Cfr. ibid., p. 358.
171 Ibid.

il vivente, pratica che «dovrebbe fare in modo che il malato viva la propria esperienza di malato come un'esperienza di vita, ed il medico non dovrebbe essere il semplice controllore della malattia»[172]. La malattia che si incontra nel vivente non è la malattia scritta nei libri, insiste Basaglia, e nei manicomi non si incontrano sintomi oggettivi; nei manicomi «si incontra la sofferenza»[173], si incontrano uomini e donne che hanno bisogno, che desiderano, che soffrono, che *vivono*. Solo quando il medico e il terapeuta ritroveranno il malato sul loro stesso piano, «così da non capire chi siamo noi e chi è l'altro»[174], solo in questo momento l'altro non sarà "l'oggetto malato" da isolare ma colui con il quale, direbbe Henry, si condivide il *pathos*.

Questo *pathos* lo si sentirà *insieme* soltanto se accettiamo di comprendere diversamente quello che consideriamo come salute e malattia. «Quando si parla di salute e di malattia, scrive Basaglia, si è culturalmente determinati ad accettare un'ovvia, netta separazione fra questi opposti, con la stessa naturalezza con cui si dice "piove" o "c'è il sole". […] Se poi ci si domanda che cosa sia la salute e che cosa sia la malattia come realtà concrete in rapporto alla vita che viviamo, ci si rifà a una definizione ovvia che rende paradossale la domanda stessa, e cioè che la malattia è un non essere nella salute e che la salute è un non essere nella malattia»[175]. Quando Henry distingue tra la verità del mondo che si esprime in frasi oggettivanti e la verità della Vita non è lontano da queste affermazioni. Soprattutto, Basaglia e Henry sarebbero vicini quando lo psichiatra italiano scrive che se ci atteniamo a un modo oggettivo di parlare di salute e malattia ne perdiamo completamente il senso perché «salute e malattia non rappresentano […] stati naturali, ovvii, definibili in base a caratteristiche, soggettive e insieme oggettive, precise: cioè non sono delle realtà concrete (positive o negative) in sé autonome rispetto alla funzione e al significato che assumono»[176]. Se malattia e salute vengono assolutizzate come due opposti (uno positivo e l'altro negativo), la relazione tra l'uno e l'altro stato diventa impossibile e, con ciò, diventa impossibile fare della malattia un'esperienza. Ancora, se la malattia è soltanto il contrario della salute, sarà impossibile ogni dialettica di oscillazione tra questi due stati contrari. Invece, se tale oscillazione resta possibile «la salute (diventa) un momento di coscienza dell'appropriazione del corpo come esperienza; e la malattia (diventa) una fase della vita, un'occasione di appropriazione di sé, del proprio corpo, delle proprie esperienze e quindi della salute»[177]. La medicina, prosegue Basaglia, «dovrebbe consistere in una mediazione che, pur affrontando la malattia, tenda a mantenere presente, come esperienza fondamentale dell'uomo, la contraddizione implicita nella vita (il suo contenere la morte) senza assolutizzare uno dei due poli a scapito dell'altro»[178]. Invece, se la salute è uno stato assoluto e non uno stato della vita, «la malattia si trova a giocare il ruolo di un accidente che viene a interferire nel normale svolgersi della vita, come se la norma non comprendesse tanto la salute quanto la malattia»[179].

La salute e la malattia sono un'esperienza, una *épreuve* che ciascuno sente in sé e attraverso la quale ciascuno accede alla propria carne vivente. Quella carne, invece, che il medico ignora di sé e dell'altro quando riduce il paziente «a corpo o addirittura a puro

172 Ibid., p. 359.
173 Ibid., p. 360.
174 Ibid., p. 361.
175 Ibid., p. 365.
176 Ibid.
177 Ibid., p. 366.
178 Ibid.
179 Ibid., pp. 366-367.

organo malato (distanza che separa il soggetto dall'oggetto)»[180], riduzione che si spinge fino a espropriare il corpo al malato stesso mettendolo a distanza da sé. In tal modo, la medesima distanza con la quale il malato è curato fa sì che questi sia guardato come qualcuno che non potrà mai fare esperienza di sé e «l'abdicazione alle proprie esperienze cui il malato è costretto in questo processo, è il segno della perdita dell'identificazione di sé con il proprio corpo, della frattura all'interno di questa identificazione e quindi dell'alienazione irreversibile che gli impedirà di riappropriarsene»[181].

D'accordo con Basaglia, Henry avrebbe contestato questo modo di intendere la cura, ossia una cura il cui principio è l'alienazione e la separazione della mente dal corpo e della vita dalla carne. Una cura che è il contrario della *Copropriation* di cui Henry parla ne *La Barbarie*[182], ossia quella co-appartenenza originaria di corpo e terra della quale ogni uomo vive[183]. Soltanto per quest'originaria coappartenenza la tecnica non si riduce a mera pratica oggettualizzante e si fa prassi originaria designando, con ciò, un «savoir-faire […] qui porte en lui son propre savoir et le constitue»[184], savoir-faire originario che è *prassi e agire della vita*, giacché «c'est dans la vie que la praxis se connaît, c'est en elle qu'elle est le savoir-faire originel qui constitue l'essence originelle de la technique»[185]. E poiché il corpo non è altro da questa prassi determinata (essendo ogni agire possibile grazie e tramite il corpo), separare il corpo malato dalla vita significa impedire la vita stessa. Di più, il legame tra il corpo e la terra sulla quale la sua prassi si esercita è strettissimo e «aussi longtemps qu'elle se recouvre avec la praxis individuelle spontanée, la *tekhne* n'est que l'expression de la vie, la mise en œuvre des pouvoirs du corps subjectif et ainsi une des formes premières de la culture. Ces sont les exigences internes de la vie qui la suscitent […], ce sont les structures phénoménologiques du corps originel qui déterminent les modalités de son exercice ou plutôt qui *sont* ces modalités»[186]. Altro motivo *henryen* che Basaglia avrebbe condiviso e adottato nella propria cura del vivente.

6. *Un'inedita riflessione per la cura del vivente*

Henry e Basaglia non sono mai stati messi confronto, e il filosofo cui lo psichiatra italiano è stato per lo più accostato è Michel Foucault. Malgrado questo silenzio i punti di contatto tra i due autori sono evidenti: entrambi concepiscono la terapia come cura del vivente, per entrambi la comunità tra terapeuta e "malato" è al centro delle preoccupazioni. Per entrambi, quando la cura diventa tecnica terapeutica l'uomo muore. Infine, solo un *pathos*-con, un sentire insieme può toccare l'anima e condurre il corpo a un migliore stato di salute. La clinica che cura il vivente non è dunque una clinica "oggettiva" ma deve essere una clinica in cui il terapeuta si fa carico dell'altro e, in tale farsi carico, si prende cura anche di sé. Inoltre, è una clinica che passa attraverso la cura del corpo, ché ogni spirito, ogni anima, ogni mente nasce nella carne incorporata. La cura del vivente è il farsi carico della vita nella carne, cosa possibile soltanto se la sofferenza non è intesa come sintomo oggettivo ma è vissuta,

---

180 Ibid., p. 367.

181 Ibid.

182 Cfr. Henry, *La Barbarie*, cit., pp. 73 ss. Stesso motivo in M. Henry, *L'éthique et la crise de la culture contemporaine*, in M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, T. IV, *Sur l'éthique et la religion*, Puf, Paris 2004, p. 37.

183 Voir Henry, *La Barbarie*, cit., p. 73 ss.

184 Henry, La Barbarie, cit., p. 70.

185 Ibid., p. 71.

186 Ibid., p. 75.

patita e sentita *insieme*. Ancora, cosa possibile se la sofferenza non è un problema da mettere ai margini ma è un'esperienza da condividere, come la narrazione de *Le fils du roi* ci narra.

Vi sono, certo, delle differenze. L'esperienza psichiatrica di Basaglia è un'esperienza concreta di confronto quotidiano con la malattia e non una narrazione immaginaria. In questo il filosofo e romanziere Henry è sicuramente troppo astratto per affrontare il problema urgente di una vita che, essendosi alienata a causa della malattia, non si riconosce più né riconosce quella degli altri. Ma proprio qui sta il cuore della questione che rovescia il paradosso da cui siamo partiti: la vita, anche quando è malata al punto da non riconoscersi più, resta pur sempre vita e, come tale, è degna di essere curata nel migliore dei modi, non con tecniche che la riducano all'abbrutimento e che tolgano all'uomo ogni dignità. Su questo punto Basaglia e Henry sarebbero di nuovo concordi. Potremmo proseguire oltre nel cercare similitudini e differenze. Tuttavia, anziché procedere in questo modo, potrebbe forse essere più utile e proficuo cercare in queste battute conclusive quello che ognuno di questi autori avrebbe potuto e potrebbe apportare all'altro.

Basaglia fornirebbe a Henry un'esperienza tecnica della psichiatria che sia autentica cura del vivente, Henry fornirebbe a Basaglia la concezione *pathétique* della terapia che in lui manca, dato il prevalere, nella sua opera, dell'interpretazione politica della malattia e del riflesso sociale della cura. Per Basaglia, infatti, l'isolamento del malato mentale è l'esito di un dispositivo di potere molto simile a quello che Foucault individuerà nella biopolitica. Henry, invece, offrirebbe un altro modello, meno politico e incentrato nel riconoscimento dell'umano *tout court*. In entrambi gli autori, tuttavia, non esiste "vita malata" ma soltanto vita degna di essere vissuta, amata e curata qualunque sia la condizione in cui si trova. Questo significa l'espressione "cura del vivente", ossia prendersi anche clinicamente cura del modo in cui la vita si narra ed esprime. Prendersene cura amando la vita dell'altro per la medesima vita che si sente in sé. Ciò è quanto, al di là di ogni utopia della clinica, restituisce ogni uomo a se stesso e al proprio corpo vivente, rendendo degna di ascolto e attenzione ogni narrazione e ogni devianza. Infine, restituendo ognuno alla vita.

Acerca de una clinica de lo no aparente

Carlos Hernandez
Posadas, Argentina

Resumen: La clínica medica, el mirar al hombre que padece, ha sido siempre el comienzo de una interrogación sobre el sentido de la vida. El texto intenta ¨montarse¨ sobre la cualidad infinita de esta interrogación proponiendo una clínica de lo no-evidente. La inversión de la mirada en la clínica tradicional abriría campo a la pasividad-activa de la ¨contemplacion¨. Se sugiere la integración de ambas miradas para el acrecentamiento de la ¨agudeza¨ en la mirada y la escucha del sufrimiento humano.

Palabras claves: mirada, revelación, nosología, acontecimiento CS clínica semiológica. CNA clínica de lo no-aparente.

La clinica de lo no aparente es el intento de ingresar a una "relación de cuidado" a través de una actitud contemplativa, a partir de la cual surja un nuevo abordaje desde la "escucha". De este modo el sujeto que arriba al espacio profesional no sienta sobre el peso de la objetivación. Libre de la mirada escrutadora, su encuentro con el otro adquirirá mayor espontaneidad. Para estos momentos "lo clínico" y el que denominamos "contemplativo", pueden desarrollarse en forma simultanea o en tiempos diferidos, ejecutado por la misma persona o por personas diferentes

1. La descripción de lo no visible.

La mirada intencional tiene el poder de objetivar el espacio donde ella se enfoca. En cambio cuando la mirada del "profesional" intenta no categorizar a la persona que arriba, puede ocurrir que sea "abarcado" por la mirada del otro. Si esto ocurriera el "ahora" del encuentro excede a una clínica intencional originada en un esquema construido conceptualmente.

La clínica semiótica (denominación que alude a una mirada intencional) se configura en un tipo de relación sujeto-objeto objetivante, un espacio donde se buscan evidencias. Espacio donde se aplican un conjunto de herramientas conceptuales, instrumentos construidos, a partir de una teoría del enfermar (nosografia) que se exprese en lo denominamos análisis semiologicos.

En cambio la clínica de lo no-evidente busca un horizonte amplio (abierto) que exceda el foco que se reconoce como territorio propio de la clinica semiótica. La clínica de lo no evidente no intervendrá de "oficio", sino cuando es requerida o cuando ocurra un fracaso un equivoco o una crisis. Solo en ese caso la clínica de lo no-evidente aportara una " descripción" de lo que acontece simultáneamente en lo abierto del horizonte que incluye el foco de investigación.

De modo que la actitud contemplativa, instaura un nuevo tipo de relación interpersonal, la cual, se "distingue" de las relaciones que habitualmente usamos en los comportamientos de ayuda.

(2) El encuentro con un ¨enviado¨ para ser emparentado con la Vida.

Un segundo aspecto que diferencia las clínicas que venimos describiendo es el modo de "encuentro" con el otro que arriba. En la clínica que denominamos tradicional la persona viene a buscar un servicio que se ofrece. El profesional que recibe la consulta focaliza su saber en un "escaneo" que se origina en un saber construido, general que se soporta en evidencias.

En la clínica de lo no aparente (CNA) el "encuentro" se produce con una persona que es enviada (que denominamos encomendado) por la "archi-vida", con una indicación precisa " ser emparentado con la vida".

Es una actividad que el profesional realiza con el encomendado en la interioridad de las personas que se encuentran. Es del interior mismo de las subjetividades encontradas ¨donde¨ se manifiesta la auto-revelacion de la vida misma.

El encomendado que arriba al espacio de cuidado, lo podríamos considerar metafóricamente como una cepa para ser injertada, (como portador de un resto de vida), 0 como un " tercero" para ser incluido en las relaciones "binarias "que el profesional tiene con la institución o grupo al que pertenece.

Estos dos tipos de clínicas que mencionamos: la semiológica y la de lo no-evidente se articulan en una complementariedad asimétrica. Clinicas complementarias porque integran visiones encontradas: una objetivisa y despliega una causalidad lineal la otra contextualiza en un horizonte de excedencia.

Una prepara para una intervención para el foco de observación: la otra otorga significados para esa intervención intentando favorecer el despliegue de la vida, Ambas ayudan a precisar la intensión de la "cura".

La articulación entre ellas, como en la gestald son pregnantes, la clínica semiótica muestra la parte visible del objeto, dato inicial, que luego la clínica no-aparente cierra integrándolo a una totalidad de la forma " incluyendolo" en la parte no visible

Caso clínico. Marcela de 55 anos tiene un largo recorrido de tratamientos psiquiátricos bajo el rotulo de " depresión endógena". Separada desde hace 20 anos de un destacado medico . Madre de cuatro mujeres.

En su relación con su hija mayor la ha incitado entre los 15 a 20 anos a realizar cuatro abortos. En su quinto embazo su hija se impone a la "madre y lo lleva a termino. El niño de nombre Andres crece apegado a su abuela. Andres al cumplir 5 anos, comienza a sacar a pasear a su abuela, diciéndole " Los dos somos solos, vos tenes que conseguirte un novio y yo un amigo La "donación de la vida" en presencia del nieto ayuda a mejorar notablemente la "depresión endógena" que sufre Marcela.

De modo que la "clínica" se manifiesta de dos modos, en la exterioridad con una sintomatología que es catalogada en una nosología, es decir, una teoría del enfermar. Simultaneamente, en un plano que surge del misterio, se manifiesta en la interioridad como una autorevelacion de la vida. Estos modos distintos requieren de abordajes diferentes e igualmente validos.

De ahí que distingamos, en lo que conocemos como "la clínico" dos espesores complementarios y asimétricos. El primero requiere de la objetivación de los síntomas en

una relación sujeto-objeto (profesional-paciente). El segundo de una clínica que se monte en una actitud contemplativa que atiende la novedad de una revelacion que deconstruye parcialmente en la "medicina hegemonica" de la obsesion nosografica.

(3) La iluminación del encuentro y el impacto de la emoción.

Una consecuencia inmediata de la clínica de lo no aparente es la "iluminación" de los quiebres y fracasos, grietas y aciertos que encuentra el diseño teorico aplicado a la condición humana. Esta nueva mirada develando lo oculto de la maniobra que concluyo con el "eticatamiento", permite ahondar la "cura".

El investigador clínico de lo no-aparente intenta desapegarse del correlato "clasificador" de la escena, invirtiendo "el sentido" de la mirada escrutadora. De modo que su mirada quede abarcada por la sorpresa.

Alguien a arribado con la "como salido del misterio" para ser "ayudado" en la experiencia de l Vivir. La tarea es posible porque la vida- misma se revela tanto al profesional como al enviado, es decir la vida misma sumerge a ambos en su fecundidad.. En su revelación la vida trae consigo su propia iluminacion

En el silencio de la contemplación, el clínico y el encomendado siente el fluir de la vitalidad que modifica estructuralmente la tensión relacional con la cual se inicio el encuentro. Uno y el otro ingresan en la comodidad de un ámbito familiar.

Es en el interior de este ámbito que se toma conciencia de lo que hasta ahora estaba "escondido", tanto en el clinico como en el "encomendado". De modo que la "sanacion" es un proceso donde una iluminacion muestra el pliegue oculto de la habilidad individual

El acontecimiento "irrumpe" y desarticula el proyecto de la ¨hegemonia medica, el cual, que se configuro antes del encuentro. El acontecimiento instala una nueva puntuacion en la vida revelando un territorio que podemos reconocer como nuevo.

La emoción que crece en el "desapego" es el fundamento para que la clínica de lo no aparente se instale. Es precisamente en este desapego que el que arriba se siente acompañado e iluminado por la Vida

Hasta ahora, en la clínica medica ha sido esencial describir los sintomas del paciente con los cuales se configuran diferentes cuadros que se resuelven en el ejercico del diagnostico diferencial.

En cambio con la clínica de lo no aparente, no es tan importante las discusiones sobre las precisiones teóricas como la "iluminación" que proviene de la contemplación de lo abierto. Un horizonte cósmico a fondo a la figura del encuentro.

La clínica de lo no-aparente requiere de un profesional con probidad para recorrer el camino que comienza en la descripción y culmina en la contemplación.

Es el desafio post-moderno para las profesiones de ayuda, en el cuales se comienza a intentar quitar la intencionalidad obsesiva en el "foco de atención", para comenzar a ser afectado por los diversos instantes del encuentro..

La clínica medica, con su "objetivación" del síntoma, actua en un territorio ën el cual¨ el sujeto narra su desacomodo. Inquietud por el fracaso de las expectativa originadas enla construcción de una realidad de intercambio. En lugar de acontecer la vida, se espera, como en la maquina, la reacción que devuelve (dentro de un régimen matemático) el impulso invertido

En cambio en la clínica de lo no-aparente la expectativa se da en una deriva de lo "que esta viniendo", lo escatológico. La clínica de lo no aparente es una clínica de la

esperanza de una "realidad invisible" pronta a arribar . Realidad que acontece irrumpiendo toda realidad construida con la base del calculo.

En la clínica de lo no aparente las molestias no indica solamente disfunción, también señalan el sobre-acomodamiento a una relación personal binaria. Una relación ajustada a una normativa que permanentemente recuerda la presencia institucional.

(4) Complementariedad asimétrica.

1 La clínica semiótica aplica en la observación del sujetos herramientas nosograficas.

2.La clínica de lo no aparente se dispone a "recibir" novedades del acontecimientos de arribo del enviado para emparentar con la vida.

1 La CS distingue un espacio entre el profesional y el paciente que conserva la identidades de ambos.

2 La CNA descubre que el encuentro de los rostros revela el origen de ambas ipseidades pertenecen a un mismo tronco vital. Superacion de la relación sujeto-objeto

1 La CS Construye un protocolo en el cual anota los datos recogidos de la entrevista.

2 La CNA se dispone a asistir a la iluminación que produce el acontecimiento, transformando la significación de los síntomas e interpretaciones desarrollados en la vertiente anterior

1 La CS queda desbordada por la excedencia de sus marcos referencia por los datos recogidos.

2 La CNA "cuida" la germinacion¨ que se produce en el silencio de la actitud contemplativa, lo cual acoge los desbordes ocurridos, ayudando a "pensar" de otro modo la CS.

Operacionalização da fenomenologia da vida na interdisciplinaridade

O círculo dos afetos educativos[187]

Karin Hellen Kepler Wondracek[188]
Marcelo Ramos Saldanha[189]

Resumo: O presente artigo apresentará as experiências colhidas durante a ministração da disciplina *Fenomenologia e psicologia do sofrimento*, lecionada no âmbito do Mestrado Profissional das Faculdades EST, em São Leopoldo, a partir da ótica de uma pedagogia afetiva. Nesse processo, o centro pedagógico é deslocado do modelo de educação como acúmulo de conteúdos para o da geração de uma comunidade educacional, na qual o telos está na narrativa da Vida.

Palavras-chave: Educação. Vida. Pathos. Corpo.

Introdução

Paulo Freire, em seu livro clássico *A importância do ato de ler*, narrou assim o seu processo de alfabetização: "fui alfabetizado no chão do quintal de minha casa, à sombra das mangueiras, com palavras do meu mundo, não do mundo maior dos meus pais. O chão foi o meu quadro-negro; gravetos, o meu giz".[190] Quando o educador brasileiro grafou essas lembranças, não tinha a intenção de apenas narrar seu passado, mas de definir o *nascedouro* de sua pedagogia: O afeto doado na vida. A pedagogia de sua mãe, na concretude das relações de afeto, ofereceu ao menino Freire uma educação viva sobre a qual o Freire adulto teorizou. Se analisarmos esse relato a partir da fenomenologia do nascimento, tal como Michel Henry explicita em *Eu sou a Verdade*, percebemos que tanto educador(a) quanto educando(a) quanto educação provém da vida, a partir do auto-engendrar da Vida absoluta. Assim, falar da pedagogia Freireana é mais que falar de teorias educacionais, é um falar sobre a Vida e sobre afetos.

187 Dedicamos este texto à professora Florinda Martins, que nos trouxe Michel Henry para dentro da nossa carne.

188 Doutora em Teologia pela Faculdades EST com estágio doutoral na Universidade de Erlangen-Nürenberg, Alemanha, apoiado pela CAPES. Sua pesquisa trata da relação entre fenomenologia, psicanálise e teologia, Professora adjunta na Faculdades EST, onde coordena o Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida; membro co-fundadora do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica. Psicóloga e psicanalista com atividade clínica em Porto Alegre. Membro pleno e docente da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. E-mail: karinkw@gmail.com

189 Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, Covilhã, Portugal, tendo sido bolsista Capes do Programa Doutorado Pleno no Exterior. Pesquisador com bolsa PNPD – Capes no Instituto de Ética da Faculdades EST; vice-coordenador do Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida e membro do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Investigador do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – CEFi/UCP. E-mail: marcelo.saldanha@gmail.com

190 FREIRE, P. *A Importância do ato de ler em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 1982. p. 16.

Infelizmente, a beleza das lembranças de Freire acerca de sua alfabetização, num ambiente bucólico, ao pé de uma mangueira, cercado de afeto, respeito e significado ("palavras do meu mundo"), faz um contraponto absurdo com a feiura reinante em nosso atual contexto educacional, tão fortemente marcado pela dessensibilização das relações humanas. Nele, os conteúdos da Vida são conformados à *verdade do mundo* num processo terrível de eliminação da nossa sensibilidade. Dessa forma, a verdade é percebida como um "fora de", num projetar para fora de si tudo aquilo que se revela. Para Henry, e com ele concordamos, esse projetar-se para fora de si não é desprovido de consequências, pois "é a própria coisa que é expulsa para fora de si, fraturada, dividida, cindida consigo, despojada da sua realidade, de tal forma que, privada, doravante, desta realidade que era sua, desprovida da sua carne, não é mais do que Imagem do mundo".[191] Neste caso, é o ato de educar que acaba fraturado, tornando-se preso ao vazio de uma aparência, pois a verdade da Vida é realidade sensível e invisível, como invisível é a Vida Absoluta, assim sendo, ela "se mantém, por conseguinte, sempre aquém do espetáculo",[192] não se manifestando na exterioridade do mundo como quer a educação pautada na desencarnação dos afetos.

Diante dessa situação de barbárie, "quando a essência da vida é excluída e seu poder é usurpado pelo reino cego do que nada sente, nem a si mesmo",[193] urge habilitarmos uma pedagogia que possa propor a educação como adesão à Vida, de modo a retomar o sensível como via de acesso ao saber, bem como de gerar possibilidades práticas para que o processo educacional contribua para a superação da *ilusão transcendental do ego,*[194] característica fundamental da barbárie contemporânea.

É a partir dessa urgência que desejamos traçar neste artigo uma pedagogia afetiva, tendo como parâmetro as experiências colhidas durante a ministração da disciplina *Fenomenologia e psicologia do sofrimento*, lecionada no âmbito do Mestrado Profissional das Faculdades EST, em São Leopoldo, no qual a geração de uma comunidade pedagógica e afetiva ao redor das ideias de Michel Henry nos fez perceber o *modus operandi* da Vida, que supera, e muito, a decrépita noção de educação como simples acúmulo de conteúdos. Para iniciar, é importante aclarar o que precisa ser superado na mente de docentes e discentes, pois é essa concepção que trazem em si no início das aulas.

A superação da visão bancária

Nietzsche, nos seus *Escritos sobre educação*, nos fala de uma educação caduca, posta em funcionamento na grande máquina cultural universitária que toma forma numa *dupla autonomia*, na qual o educador fala aos estudantes que o escutam, "separado por um imenso abismo da percepção dos estudantes", sendo "uma só boca que fala para muitos ouvidos e metade de mãos que escrevem".[195] São bocas e ouvidos autônomos, num processo educativo não dialogal, no qual a dissociação entre cultura e vida chegou a tal ponto que a escuta é confundida com aprendizagem e a fala e a escrita já não são produtoras, mas certificadoras do "bom estudo", sendo esperado que o aluno demonstre o quão eficiente é

191 HENRY, M. *Eu sou a verdade: Para uma filosofia do cristianismo*. Trad. Florinda Martins. Lisboa: Vega, 1998. p. 28.

192 HENRY, M. *As Ciências e a Ética*. Trad. Florinda Martins. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. p. 6-7.

193 HENRY, M. Réinventer la culture. *Le Monde des Débats*, nº 11, Paris, set., 1993. p. 4.

194 A ilusão transcendental do ego consiste no engano em que o ego toma-se como origem de si mesmo, esquecendo a doação originária e de sua condição de gerado na Vida. O oitavo capítulo de *Eu sou a verdade* explicita melhor essa questão.

195 NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5.ed. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2011. p. 146.

como acumulador de conceitos e simulador de capacidade crítica. Não há raciocínio, não há sensibilidade e quanto maior é o acúmulo de conteúdos, maior é a incerteza na qual mergulhamos.

A esse modelo bárbaro da educação conteudista Paulo Freire deu o nome de *educação bancária*, uma versão pedagógica da teoria da *tábula rasa*[196] que, de forma hierárquica, faz distinção entre quem ensina e quem aprende, criando a ideia de que o professor, numa atitude de superioridade, deposita no aluno seus conhecimentos, cabendo a este segundo o papel passivo de aprendiz, ou pior, de folha em branco, onde o professor pode escrever, sem necessidade de interação com qualquer saber anterior no aprendente. Há nessa concepção educacional a ideia de posse do saber, o que legitima a narração de conteúdos estáticos que devem ser simplesmente assimilados pelo educando, tomado de pronto como ignorante. Ação essa que supõe uma violência no sentido que objetiva o humano em processo de aprendizagem, depositando sobre ele saberes que, por não serem dialógicos, são, assim, incompletos e alienantes. Nela, o educador é o único e indiscutível agente e o conteúdo de sua fala "são retalhos da realidade desconectados da totalidade em que se engendram e em cuja visão ganhariam significação".[197] Seu caráter alienador reside nessa desconexão com o mundo concreto da Vida, o que faz da palavra narrada por aquele que dela tem a posse uma "verbosidade alienada e alienante".[198]

Nessa visão de educação, o saber é "uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber".[199] Doação esta que se funda na absolutização da ignorância e na promoção da alienação. É dessa forma que essa concepção vertical do educar nega ao educando a riqueza do diálogo e converte-o em banco, um recipiente onde o professor faz seus depósitos de conteúdos. A educação bancária, por estar fundada "num conceito mecânico, estático, especializado da consciência e em que transforma, por isso mesmo, os educandos em recipientes, em quase coisas, não pode esconder sua marca necrófila".[200] Seu compromisso, enquanto pedagogia da domesticação, é com a morte e isso se pode notar no fato de negar às pessoas a consciência de sua temporalidade e historicidade, desencarnando-as e moldando o humano criativo às respostas reflexas e inconsequentes, informadas por um professor, sem que estas lhes permitam a integração viva ao mundo e faz delas objeto, recipiente de estruturas histórico-conceituais pré-definidas com as quais não se relaciona, não modifica e não exerce autonomia. Nesse contexto, a palavra é convertida em mero vocábulo e já não carrega potência de vida.

A educação verdadeira não pode ser assimilada pelos simples depósitos de um educador, mas é percebida pelo diálogo dos viventes com a realidade, na busca por respostas onde o educando e a educanda podem criar, recriar e decidir, enfim, pronunciar[201] a sua palavra. Esse pronunciar vivo nos integra ao *nós comunitário* que permite ao ser humano envolvido no processo educativo vivenciar em comunhão um espaço de comunicação e libertação. É por isso que, para Freire, com quem certamente Michel Henry concordaria, a

---

196 Aristóteles, fazendo alusão às tábuas cobertas de finas camadas de cera, usadas como suporte para a escrita na Grécia Antiga, propunha que a mente humana é como uma tábua, ou papel em branco, que, por não possuir qualquer noção prévia, está passível e carente de ensino.

197 FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 65.

198 *Ibidem*.

199 FREIRE, 1983, p. 67.

200 *Ibidem*.

201 Miguel Escobar Guerrero explica que, no pensamento freireano, *pronunciar* é despertar da "cultura do silêncio" e ler o mundo para transformá-lo num "processo dialético entre mundo e sujeito social, onde transformar é transformar-se" (GUERRERO, M. E. *Pedagogia erótica*. Paulo Freire y El Ezln. México: UNAM, 2012).

existência do ser humano „não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas sim, de palavras verdadeiras, com que os humanos transformam o mundo".[202] Isso porque, como seres livres, não podemos ser presos à visão de um mundo pré-fabricado, ao qual apenas nos adaptamos, afinal, a liberdade tem a sua origem no *eu posso* e na plena liberdade do ego, de forma que "é como um ser eu que o ego é um ego e como um ser ego que o ego é livre. Assim, não há nenhum ego que não seja livre".[203] Essa liberdade, geradora da capacidade humana de mudar a si mesmo e, assim, no exercício dos poderes do ego mudar o mundo, pode em nós ser atrofiada por meio da dominação ideológica, mas nunca pode ser plenamente anulada, afinal, ela é

> poder concreto, efetivamente provado e vivido, de desencadear o conjunto dos poderes que assim estão à nossa disposição. A nossa liberdade é una com este eu posso, Eu Posso fundamental que habita cada um dos poderes da nossa carne, mas também do nosso espírito (tal como formar uma imagem, um conceito, interromper uma associação de ideias, etc.). Estes diversos poderes diferem entre si apenas pela sua tonalidade específica, mas a capacidade de poder inerente a cada um e que permite a passagem ao ato é comum.[204]

Educar deve ser mobilizar o humano a desenvolver-se, ou como diria Michel Henry, a *acrescer de si*. Esse é um movimento natural da vida e a ausência desse movimento gera o desmoronamento da cultura, pois quando a aquisição de saber não promove a vida, o que nos resta é a Barbárie, numa violência que facilmente se traveste de ensino para gerar ainda mais desinvestimento, uma violência destrutiva, autofágica, tal que dela nada nasce senão a morte do próprio saber e a perversidade da aniquilação do próprio humano. A Vida exige promoção de si e a educação não pode submeter-se a outra lei que não a da própria Vida, pois "tudo o que traz em si essa propriedade maravilhosa de se sentir é vivo, ao passo que tudo o que se acha desprovido dela não é senão a morte."[205]

A educação bancária está fundada na fala exógena do educador e na mudez receptiva do educando. Sua base está numa linguagem que não se relaciona com o viver concreto dos vivos, não sendo outra coisa que o fetiche de um saber mágico, um "pensamento-linguagem sem mundo referente".[206] Colocá-la em prática é comungar com uma *consciência necrófila*, para usar as palavras do filósofo e psicanalista alemão Erich Fromm, que "nutre-se do amor à morte e não do amor à vida".[207] Nessa relação, o educador, tal como o opressor referido por Fromm, perde o contato com o mundo,[208] de tal forma que busca transformar tudo ao seu redor em objetos de seu domínio. Nesse amor à morte, todo o sistema educacional movimenta-se a partir da ânsia de deter a vida e, assim, retirar da educação a inquietação promotora do *ser mais*.

---

202 FREIRE, 1983, p. 92.

203 HENRY, 1998, p. 143.

204 HENRY, M. *Palavras de Cristo*. Trad. Florinda Martins. Lisboa: Colibri; Fórum de Ideias, 2003. p. 92.

205 HENRY, M. *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 27.

206 KRONBAUER, L. G. Ação-reflexão. In: STRECK, D., REDIN, E. e ZITKOSKI, J. J. (Orgs). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 27-28.

207 FREIRE, P. Educação bancária e educação libertadora. In: PATTO, Maria H. S. *Introdução à Psicologia Escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. p. 69.

208 FROMM, E. El Corazón del Hombre. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 41. Neste livro, Fromm não se refere ao sistema educacional, mas ao opressor. Contudo, sendo tal sistema um instrumento de alienação e opressão de educadores e educandos, aplicamos a ele esse mesmo princípio.

Iludidos pela crença de estar isolado da Vida, os agentes da educação bancária embrenham-se numa consciência fortemente possessiva, de modo que só podem compreender o processo educacional quando este está inserido numa relação de posse direta, concreta e material do mundo e das pessoas.[209] Se o educador ou educadora aceitar os paradigmas dessa consciência possessiva, pode iludir-se com a ideia de que ter é condição de ser e, assim, acaba por afogar-se na posse e já não ser,[210] afinal, a humanização, ao contrário do que se pode pensar a partir de tal consciência, não é coisa, portanto não pode ser objeto de posse, mas fruição.

Esse mundo da consciência possessiva é concebido independentemente da subjetividade originária da vida, manifesta no vivo. Assim, tal concepção descarta o sensível, gerando um mundo de representações criadas para iniciados, de forma que aquele e aquela que não foi introduzido à abstração deste nível, não consegue ver nela qualquer valor prático.

O valor das palavras vivas

Num contexto onde o sensível foi caluniado e até mesmo o afeto foi mecanizado,[211] rompemos com as estruturas da educação bancária e fomos ao encontro do conceito freireano de leitura do mundo, compreendendo-o a partir de nossas leituras de Michel Henry, para pensar uma leitura do humano na vida, pois ambos, vida e vivido, são passíveis de uma leitura encarnada a partir de um *pathos-com,* uma compreensão comunitária nascida não da possessão do saber, mas da conexão afetiva entre os humanos. Nesse espaço partilhado da vida, onde o saber nos vem como afeto, cheio de sentido e respeito, já não há sentido na verticalidade da educação bancária. Daí que lecionar acerca da Fenomenologia da Vida nos tenha exigido uma compreensão da educação como fruição e como busca pelo *logos* manifesto no incansável movimento de acréscimo da Vida, esse mesmo que gera nos humanos a fome de novos saberes e confirma a nossa vocação ontológica de ser mais.

Como Michel Henry expressa na Conclusão de *Encarnação, uma filosofia da carne,* não é pela força do pensamento que a Verdade pode ser atingida, mas pelo reconhecimento de que há um "antes" - "Antes do pensamento - tanto antes da fenomenologia, portanto, como antes da teologia (antes da filosofia ou de qualquer outra disciplinar teórica) -, o que está em ação é uma Revelação, que não lhes deve nada, mas que todas supõem igualmente."[212]

Metodologia

A disciplina consiste em 30 horas-aula durante uma semana, de segunda a sábado. Os alunos provém de diferentes formações e estão inscritos na linha de pesquisa "Dimensões

---

209 FREIRE, 1983, p. 48.

210 *Ibidem*.

211 Acerca da mecanização do afeto, Catherine Meyor fez distinção entre três formas de abordar a afetividade na educação (as abordagens funcional, instrumental e terapêutica), que, por não considerarem a afetividade em si mesma, a tornam refém de objetivos outros. O livro de Meyor nos serve de denúncia de como as ciências humanas, incluindo as ciências da educação, se tornaram incapazes de abordar a afetividade em sua radicalidade. Cf. MEYOR, C. *L'affectivité en éducation - pour une pensée de la sensibilité*. Québec: de boeck, 2002. Também merece destaque o texto de Jean-Michel Longneaux intitulado *La vie tributaire de l'éducation*, que completa e esclarece o tema a partir de Catherine Meyor (LONGNEAUX, J.-M., La vie tributaire de l'éducation. In: HENRY, M. *Pensée de la vie et culture contemporaine – Colloque international de Montpellier*. Paris: Beauchesne, 2006. p. 131-145).

212 HENRY, M. *Encarnação: uma filosofia da carne.* São Paulo: É-realizações, 2014. p. 372.

do cuidado e práticas sociais". Além dos autores do texto, também foram convidados outros integrantes do Grupo de Pesquisas em Fenomenologia da Vida da Faculdades EST para apresentarem suas pesquisas. Na última aula tivemos um convidado especial, o Prof. Dr. Carlos J. Hernández, membro honorário do grupo e pioneiro no estudo de Michel Henry na América Latina.

Os discentes receberam previamente o plano de aula e como tarefa preparatória o pedido de entrevistar uma pessoa sobre "O que é sofrimento para você?" e fazer um relato da resposta e do sentimento que tiveram durante a entrevista.

Na maioria das disciplinas, é praxe pedir leituras prévias de textos. Mas devido às experiências negativas em anos anteriores, nos quais as dificuldades de compreensão dos textos de Fenomenologia da vida fez surgir resistências ao tema, instruímos os(as) educandos(as) a realizarem as leituras semanais em aula. Assim, as aulas eram iniciadas com leituras conjuntas em sala de aula, conforme a grade em anexo.

Também incluímos no início de cada aula uma meditação sobre as leituras que Michel Henry realizou de textos da Bíblia. Esse movimento tanto mais sentido faz por estar a disciplina inserida no programa de pós-graduação em teologia, e o modo diferenciado de Michel Henry realizar essa leitura sensibiliza para outras formas de compreendê-los. Como expressa a mestranda e pastora costariquenha Katia María Cortez Cristales:

> Es fascinante encontrar un sentido menos filosófico, menos teórico, a un texto que por fe he entendido siempre. Lo primero que entendí esta mañana es como se vive, como se muestra en sí mismo el amor de Dios hacia la humanidad, como el logos se encarna para presentarse al mundo…. "aquella Luz verdadera que alumbra a todo hombre, venía a este mundo…" (Jn 1,9). Podemos en Cristo Jesús entender el misterio de la vida, mi vida, inmanente a mí, como regalo de Dios, como camino, siempre en movimiento. Es preciso tener este entendimiento de la vida como tal y desarrollar pasión por ella, para poder entender los afectos de otros y otras.

A apresentação dos discentes consistiu em narrar o primeiro sentimento que os afetou ao escutarem a meditação. O objetivo foi não fazermos uma auto apresentação de nossa persona exterior, mas iniciarmos, desde já, o movimento em direção à *im-pressão* da interioridade. Movimento esse que despertou curiosidades e resistências, como expressou a enfermeira e mestranda Cláudia Franco Guimarães:

> Nos apresentamos e conhecemos a professora, que nos mostrou um processo intenso de ressignificação, através da ótica do filósofo Michel Henry. Fiquei preocupada, pois ele tem conceitos muito próprios, mas confesso que houve um despertar, intensificando o desejo em trabalhar realmente com saúde e espiritualidade. Narrar o primeiro sentimento que se tem diante de algum evento, mostrou-se um processo delicado, de exposição interior, mas ao qual, não me importei, fiquei estimulada ao fazê-lo.

A instrução para o registro das impressões se deu na primeira aula, na atividade que serviria de avaliação chamada de "diário de bordo". Consistiu em relatar a cada dia o modo como cada discente foi afetado pela vivência dos dias de aula. Na geração dessa comunidade educativa, demos vazão à palavra. Não a palavra estranha, ofertada por um

educador indiferente ao universo vocabular e de sentido do educando, mas uma palavra que, assim como o *dabhar*[213] divino da criação, é criadora de possibilidades e geradoras de realidade. Essa é a palavra-ação que rompe com o passado silencioso do educando e faz nascer um presente comunicativo. Em outras palavras, por meio do "diário de bordo" os educandos foram convidados a narrar no tempo presente o *logos* da Vida que encontram em si mesmos(as), no qual narraram o modo como a Fenomenologia da Vida os(as) afetou a cada aula.

Para escrever tal diário, os(as) educandos(as) foram orientados(as) a descrever o que os(as) afetou diariamente. Foram instruídos a prestar atenção ao movimento de *sentir-se sentindo,* tão diverso daquele que busca apreensão do saber como se esse fosse coisa da qual se pode ter posse. Dessa forma, eles não eram registros conceituais ou anotações de aula, mas palavras encarnadas, baseadas no acolhimento da Fenomenologia da Vida em sua *práxis* afetiva, sendo, portanto, resposta às necessidades reais de modo imbricado com a sua ação no mundo. Como expressa o professor e mestrando Guilherme Oliveira Neto:

> De início fomos desafiados a nos sentir sentindo. Um sentir-se sentindo que precede a elaboração formal da representação do sentimento em nós. Não se tratava de um exercício simples, pois caminhava na contramão de toda a formação que recebemos no Ocidente. O nosso processo de elaboração do sentimento é quase sempre binário. Em primeiro lugar tomamos distância do que sentimos para logo em seguida analisarmos o que pensamos sobre o que sentimos. O sentimento tornado objeto pela representação que dele fazemos, pode agora ser "entendido" em todas as suas nuances

O resultado deste procedimento binário denunciado por Guilherme é o mascaramento do sentimento e a qualificação da representação posta em seu lugar. Falamos do que entendemos como dor, da representação da dor, mas não falamos da dor que estamos sentindo no exato momento em que procuramos palavras para descrever a dor sentida. A Fenomenologia da Vida propõe um movimento diferente: ao invés de *pensarmos* no que estamos sentindo, *sentimo-nos sentindo*. A pergunta é: O que sinto enquanto sinto? Quais afetos me atravessam neste sentir por dentro que me dá neste momento?"

A iniciação à leitura de textos de Fenomenologia da vida se deu pela leitura conjunta da Nota Introdutória e do primeiro capítulo de *Tecidos de afecto em fios quatro-zero*[214]. A escolha deste texto se deve porque introduz as ideias de Michel Henry a respeito do sofrimento a partir de quatro histórias de vida, relatadas através das impressões dos autores dentro do que o autor chama de "duplicidade do aparecer": simultaneamente a impressão subjetiva e a reflexão teórica a respeito do acontecido. Ou seja, tece suas reflexões não a partir de conceitos e nem de representações a respeito do sofrer, mas a partir da impressão subjetiva do pesquisador, da imediatez com que sua carne foi afetada pelo sofrer. Com isso pretendeu-se introduzir os discentes à forma da vida se manifestar no sofrimento e de como esse pathos pode ser narrado. O diário de bordo da pastora Katia María Cortez Cristales relata a amplificação dessa experiência de leitura para sua própria vivência do tema:

213 *Dabhar* (palavra em hebraico) é, no Antigo Testamento, uma palavra com duplo aspecto: operante e revelador. O aspecto operante é evidenciado na repetição da expressão "e disse Deus" no relato da criação, bem como na cristalização da ação da palavra na poesia hebraica, como ocorre nos Salmos 33.6,9 e 47.15-18. A palavra, além de existir antes da criação, é ativa e operante no nascimento de todas as coisas. O segundo aspecto do *Dabhar* reside no fato de a palavra pronunciada por Deus ser a manifestação própria da sabedoria divina, como vemos claramente em Provérbios 8, onde a sabedoria possui palavra e pela palavra revela-se.

214 MARTINS, F.; TEIXEIRA, C. *Tecidos de Afecto em fios quatro-zero*. Lisboa: Colibri, 2007, p. 7-16.

> Los Tejidos de afecto…. ¡cuántos tejidos de afecto entrelazamos en el camino! Cómo no sentir y repensar en la vida, en las situaciones que involucran sentimientos, pensamientos y dolor. Algunos como en el caso de nuestro texto refieren al dolor físico, a la muerte; pero en el día a día nos encontramos con manifestaciones de dolor y sufrimiento por divorcios, violencia intrafamiliar, jóvenes en orfandad, relaciones rotas de jóvenes con sus madres, de simplemente no saber cómo vivir, como dirigir su vida, aferrados a errores, pecados, mitos que no les dejan caminar, que no les dejan vivir. Situaciones que no pueden ser ajenas cuando se dejan tocar por nosotras y nosotros, estamos ahí y hay que tejer. Me encanta la idea del tejido porque cuantas cosas lindas se ven bordadas por un lado y al dar la vuelta hay muchos nudos, hilos rotos, todo desfigurado, esa es la vida. Sentir la presencia de Dios en un ardor de pecho, es vivir, es volver la mirada hacia la sensibilidad ante el dolor de otras y otros. Pero nos cuesta volver a la esencia, vamos caminando obsesionados por lo que creemos que es vivir bien. Cada vez que estoy en un velorio, pienso "pensamos en la vida, solo cuando tenemos la muerte encima".

As aulas foram uma experiência com forte componente comunitário. Dessa forma, esses diários ganharam um caráter de diálogo entre humanos, mediatizados pela Vida e direcionados para a *práxis*, de modo que, paulatinamente, a representação foi perdendo espaço, não dando lugar para qualquer monólogo solipsista ou discurso autoritário que se possa manifestar numa fala pelos outros. Nesse espaço de comunhão, encontramos o falar na Vida, impregnado por ela, sentindo-a, de modo que os viventes percebem a si e ao próximo e próxima a partir de uma noção de co-pertença na Vida, rompendo, assim, com os isolamentos e dicotomias relacionais. O que fica evidente neste trecho do Diário de Bordo de Guilherme Oliveira Neto, depois da leitura conjunta de "Sofrimento e vida" de Michel Henry[215]:

> *Na estranha solidão deste momento, definido pela certeza da morte, eu acordo para os verdadeiros fatos da vida. (James Fowler, 1992.)* Na aula de hoje, dentre muitos assuntos, falamos sobre a importância do encontro com o "outro" no processo de autoafecção que é "a experiência de si mais íntima possível, a que Henry denomina de Vida" (Antúnez e Wondracek, 2012). Nesse fundo comum, a Vida, o outro não me é estranho. Somos todos irmãos bebendo da mesma fonte. Importante pensar no quanto essa experiência de contato com *o outro* no fundo comum da Vida pode ser reveladora, onde até mesmo uma experiência de quase morte pode ser um despertar para a Vida.
> Tocou em mim as falas das minhas colegas de turma. Muitas delas, profissionais da área da saúde que lidam com a questão da dor, da morte e do luto a cada plantão. Como lidar com tudo isso e manter a alegria de viver? E não perder a sensibilidade? E não naturalizar a dor do *outro*?

A partir dos diários brotaram *temas geradores*, que nasceram das experiências de cada educando(a) e que, carregados de potência criadora, abriram possibilidades de diálogo entre as palavras e a realidade concreta dos membros do diálogo. A partir desse

215 HENRY, M. Sofrimento e vida. In: ANTUNEZ, A. A.; MARTINS, F.; VENDRAMEL, M. (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: Interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p. 33-44.

movimento, vimos o nascimento dos *inéditos viáveis*[216] e a apropriação viva e criativa dos conceitos henryanos. O que para nós confirmou a autenticidade deste educar comunitário, pois se "a educação é mais autêntica quanto mais desenvolve este ímpeto ontológico de criar"[217], a criação constante do novo na vida dos(as) participantes confirmou legitimidade dessa experiência educativa. Este novo foi expresso pela pastora e mestranda Carina Inês Schmidt, depois da leitura conjunta do texto de Rolf Kühn[218]:

> Racionalmente não me dou conta do que acontece, ou não percebo, mas estou absolutamente envolvida com o texto, com o gostinho de quero mais. Uma mescla de poesia, filosofia e psicologia e teologia que encontro nas palavras do autor me fazem pela primeira vez "sentir gosto e apreço" pelo autor? ou por Henry? ou pela aula? Não sei, só sei que saio da aula satisfeita.

Como filhos e filhas da vida, estamos imersos na fruição da carne, em suas múltiplas impressões da dor e do prazer, tal como estas se nos dão em nossa história. História que não é vivida como uma sucessão de fatos cronológicos, mas como um viver em situação, no qual estamos inteiros, sem lugar para nos esconder de tal fruição. As nossas narrativas são grafias dos modos como a vida se nos dá a nós na "violência de uma auto-revelação sem recuo nem reserva"[219], que, enquanto dádiva da própria vida, em nós é modalizada em fruição. É a sensibilidade mesma, como "condição transcendental do mundo, enquanto mundo da vida",[220] que nos permite tal modalização. A Vida é "a essência originária da revelação, a autoafecção fenomenológica do ser e seu surgimento primeiro",[221] o que nos permitiu superar o sub-mundo, este mundo onde a cultura da vida foi relegada à clandestinidade e os humanos encerram-se em si.

Nos diários encontramos narrativas da Vida e seu *pathos*. Neles não estão grafados apenas o acolhimento ou estranhamento dos educandos diante das ideias da Fenomenologia da Vida, mas grafias do mover das ondas da Vida, para referirmos uma imagem criada por Henry, na qual a Vida é "uma onda que sente a si mesma"[222] e nós narradores(as) somos lançados ao oceano, sendo sustentados por ele mesmo, por suas ondas em constante movimento. Tal o registro do teólogo e mestrando Luiz Pereira dos Santos:

> Ao longo desta semana estou degustando, me deliciando com algo que me faz muito bem, que é a possibilidade de adentrar-se nas entranhas da existência e perceber onde estão e onde podem estar, a partir da visão que estamos

---

216 Essa categoria foi inspirada nas categorias de *soluções praticáveis* de André Nicolai e de *consciência possível* de Lucien Goldmann (FREIRE, 1983, p. 126). Segundo Ana Maria Araújo Freire, em nota da *Pedagogia da esperança*, "O *inédito-viável* é na realidade uma coisa inédita, ainda não claramente conhecida e vivida, mas sonhada e quando se torna um 'percebido destacado' pelos que pensam utopicamente, esses sabem, então, que o problema não é mais um sonho, que ele pode se tornar realidade". (FREIRE, P. Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 206). Para compreendermos a categoria de *inédito-viável* devemos relacioná-la com outra categoria freireana, a de *situação limite*. Essa segunda categoria, inspirada na leitura que Álvaro Pinto fez do conceito homônimo de Karl Jaspers, é um ponto de partida material a partir do qual ocorre a "superação e à negação do dado, em lugar de implicarem sua aceitação dócil e passiva" (FREIRE, 1983, p. 106).

217 FREIRE, P. *Educação e mudança*. São Paulo: Paz e Terra, 1981. p. 32.

218 KÜHN, R. "Das reine Tun". In: "*Leben: eine Besinnung*". Freiburg: Alber, 2005. Tradução própria para uso em sala de aula.

219 HENRY, 2003, p. 95.

220 ROSA, J. *O "ethos" da ética na fenomenologia radical de Michel Henry*. Covilhã: Lusosofia, 2006. p. 6.

221 HENRY, M. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010. p. 28.

222 HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Tome III: *De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004. p. 321.

refletindo, o manancial da vida, nas suas muitas formas de serem refletidas: na dor, na alegria, nos sonhos....

Ruminando sobre o dia de hoje, no levantar, no alimentar-se, no conviver e no estudar, percebi que não estive totalmente consciente em relação a tudo aquilo que a mim se apresentou. Muitas dúvidas e inquietações bateram-me à porta. Um misto de alento e desalento: O que isso que estou fazendo significa? Maiores possibilidade. Possibilidades em relação a quê? Em relação a vida. Mas o que é a vida? O alívio chega quando retomo a certeza de que a vida é uma descoberta diária. Talvez ainda não tenha chegado a conhecê-la por inteira. Aqui, para mim, reside a esperança em continuar abrindo caminhos, retirando entulhos e barreiras que impedem o seu revelar, na inteireza da sua realidade, e torna possível a apropriação dela como tesouro escondido e perdido que foi encontrado.

Considerações finais

Ao falar da linguagem, Henry a compara ao vidro transparente de uma janela.[223] Quando numa viagem de trem olhamos para a paisagem, não olhamos o vidro da janela, mas a paisagem. O que se busca com a narração, enquanto uso da linguagem, é o *pathos* e não qualquer mediação que se ponha entre o vivo e o *pathos* da Vida. O *telos* da narrativa não são as palavras, mas o afeto que desencadeia o ato de narrar. Por isso Henry criticou a ideia de linguagem nos gregos, assim como em Heidegger, definindo-a como um "*logos* do mundo". Em contraponto a essa ideia, Henry buscou uma linguagem que revele o afeto. Um *logos* do *pathos*.

Ao lermos as narrativas dos diários de bordo, percebemos um movimento constante de superação da abstração. Tal superação revela a tomada de uma consciência aberta à vida, que vai se enchendo de realidade sem eclodir num êx-tase. Não é uma consciência exteriorizada, mas consciência na Vida, doada por ela, interna, não representacional. O que nos faz lembrar a ideia freireana de "corpos conscientes"[224] em que a consciência está intimamente ligada à sensibilidade, recebendo dela a percepção do existir. A experiência de existir, doada a nós na sensibilidade, como participação na vida, é o centro desta narrativa encarnada e intersubjetiva, de modo que, a partir dessa intersubjetividade não alienante, fundamentou-se nossa comunidade educativa.

Sendo o processo educacional, como bem explicou Freire, uma relação dialogal, na qual ninguém detém a fruição do *logos*, não nos furtamos, enquanto educadores, a perceber o quanto os *diários de bordo* forneceram-nos a possibilidade de resistir à tentação de nos apossarmos da verdade. Michel Henry, em sua brilhante análise de Marx, demonstrou o quão perigoso é para quem estuda o pensamento de um Filósofo a criação de uma "ortodoxia" das ideias. Não ter a última palavra, não se dessensibilizar ante as narrativas trazidas e, fundamentalmente, não oferecer interpretações exteriorizadas, ainda que com maquiagem fenomenológica, permitiu-nos a plena inclusão na comunidade de aprendentes. Assim, eliminamos a possibilidade de repetirmos a *dupla autonomia* de que

223 HENRY, 2004, p. 322.

224 Esse conceito aparece pela primeira vez (colocado entre aspas) na *Pedadogia do Oprimido*. Nesse contexto, ele é apresentado como um contraponto à noção de consciência definida como um enclave, "alguma seção 'dentro' dos homens, mecanicistamente compartimentada, passivamente aberta ao mundo que a irá 'enchendo' de realidade" (FREIRE, 1983, p.71). Sendo um conceito frequente na obra freireana, o encontramos desde as obras do exílio até as últimas produções de Freire.

nos falou Nietzsche, pois todos fomos guiados por um princípio ético nascido do afeto, do encontro entre humanos inacabados que se percebem imersos na vida e que, a partir dessa imersão, sentem necessidade da solidariedade surgida nas forças originárias da vida.

Referências

FREIRE, P. Educação como prática da Liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. Educação e mudança. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

_____. A Importância do ato de ler em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 1982.

_____. Extensão ou comunicação? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. Pedagogia da Esperança: um encontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FROMM, E. El Corazón del Hombre. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

GUERRERO, M. E. Pedagogia erótica. Paulo Freire y El Ezln. México: UNAM, 2012.

HENRY, M. Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo. Trad. Florinda Martins. Lisboa: Vega, 1998.

_____. Réinventer la culture. Le Monde des Débats, nº 11, Paris, set., 1993.

_____. Palavras de Cristo. Trad. Florinda Martins. Lisboa: Colibri; Fórum de Ideias, 2003.

_____. Phénoménologie de la vie. Tome III: De l,art et du politique. Paris: PUF, 2004.

_____. Fenomenología de la vida. Trad. Mario Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

_____. A Barbárie. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: E-Realizações, 2012.

_____. Encarnação: uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. Sofrimento e vida. In: ANTUNEZ, A. A.; MARTINS, F.; VENDRAMEL, M. (Orgs.) Fenomenologia da vida de Michel Henry: Interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p. 33-44.

KÜHN, R. Leben, eine Besinnung. München: Alber, 2004.

LONGNEAUX, J.-M., La vie tributaire de l'éducation. In: HENRY, M. Pensée de la vie et culture contemporaine – Colloque international de Montpellier. Paris: Beauchesne, 2006, p. 131-145.

MARTINS, F.; TEIXEIRA, M. C. Tecidos de afectos em fios quatro-zero. Lisboa: Colibri, 2007.

MEYOR, C. L'affectivité en éducation - pour une pensée de la sensibilité. Québec: de boeck, 2002.

NIETZSCHE, F. Escritos sobre educação. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. 5.ed. Rio de Janeiro: PUC- Rio; São Paulo: Loyola, 2011.

PATTO, M. Introdução à Psicologia Escolar. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

REIMÃO, C. Educação e vida, em Michel Henry. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2015.

ROSA, J. O "ethos" da ética na fenomenologia radical de Michel Henry. Covilhã: Lusosofia, 2006.

SARAMAGO, J. História do cerco de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STRECK, D., REDIN, E. e ZITKOSKI, J. J. (Orgs). Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

Anexo - Plano de aulas

SEGUNDA	1. Meditação: Michel Henry e a parábola do semeador a partir de "Palavras de Cristo". 2. Apresentações dos alunos a partir da pergunta: "Como o sofrimento está presente em sua prática profissional?" 3. Leitura conjunta do capítulo 1 de "*Tecidos de afecto em fios quatro-zero*" de Martins e Teixeira. Objetivo: sensibilizar para a impressão afetiva do sofrimento na narradora.
TERÇA	1. Meditação: O que Jesus disse na sinagoga de Cafarnaum (Palavras de Cristo). 2. Leitura conjunta de "Sofrimento e vida" de Michel Henry. Objetivo: Sensibilizar para a vinda da vida como sofrimento e identificar os principais conceitos do autor conforme se apresentam no texto. 3. Apresentação das entrevistas sobre "O que é sofrimento para você?". Objetivo: exercitar o "sentir-se sentindo" durante a escuta do relato e sair do plano da representação e do diagnóstico.
QUARTA	1. *Pathos* e passibilidade. 2. Discussão do texto "A passividade do corpo decorrente do sofrimento psíquico", de Maria Aparecida da Silveira Brígido. Objetivo: Compreender o conceito de *pathos* e a condição de passibilidade. 3. O perdão como possibilidade de superação e adesão à vida. Objetivo: interligar os conceitos de fenomenologia da vida com o conceito de perdão da teologia cristã. Ver a possibilidade de reversão da dor em fruição.

QUINTA	1. Sofrimento nos limites. Apresentação pesquisa de mestrado sobre "Adesão à vida em mulheres com câncer de mama" de Paulina H. Pölking. Objetivo: compreender o conceito de modalização do sofrimento em fruição; demonstrar a fecundidade da fenomenologia da vida para situações de sofrimento extremo, especialmente na compreensão da fenomenologia da comunidade. 2. Leitura conjunta "O puro agir" de Rolf Kühn. Objetivo: conscientizar o movimento da vida que segue apesar da certeza do ego de que não pode mais. 3. Apresentação das entrevistas prévias sobre "O que é sofrimento para você?". Objetivo: prestar atenção ao "sentir-se sentindo" o relato, e sair do plano da representação e do diagnóstico.
SEXTA	1. Meditação sobre Prólogo de João e condição humana, segundo Henry, em *Eu sou a verdade*. 2. Discutir o conceito de "Ilusão transcendental do Ego" e "Nascimento na vida". *3.* *Pathos*, sofrimento e educação. Objetivo: Demonstrar as possibilidades de diálogo entre os modos de educação e a Fenomenologia da Vida.
SÁBADO	1. Meditação sobre João 7 (os guardas que não prenderam Jesus). Objetivo: Sensibilizar para a noção de carne dada na vida, resultado do nascimento transcendental. Na recusa dos guardas em prender Jesus, ver o corpo que já não obedece aos comandos externos, mas se põe a serviço da vida. 2. AULA ESPECIAL "A clínica do inaparente no sofrimento", com Carlos Hernández. Objetivo: vislumbrar o movimento da vida que insiste em sua doação.

Michel Henry: Fenomenalidade da relação entre criatividade e não intencionalidade e sua operacionalidade no processo educativo.

Florinda Martins
(Universidade Católica Portuguesa, Porto)

Resumo: Neste artigo irei inscrever a filosofia da educação numa questão cultural que formulo assim: como nos destinarmos em nosso viver num tempo em que o corpo, o nosso corpo, é transcrito em algoritmos e a razão, a nossa razão, pode ser, por eles, amplamente superada? Esta questão é culturalmente sustentada pelos défices de uma filosofia do corpo herdada de Descartes e uma filosofia da alma herdada de Kant e que a fenomenologia do século XX procurou superar. Michel Henry entra nesse debate, atendendo à fenomenalidade daquilo que, nos limites do corpo e da razão, vivenciamos de forma irrepressível como dado não intencionado. Interrogarei a negatividade desse não intencionado que é, todavia, irrecusável. Veremos como é que ele abre um vasto campo de pesquisa no qual colheremos as condições de possibilidade de nosso viver. Mostrarei também como é que, pela criatividade, podemos superar quer o fascínio quer o medo paralisadores dos artefactos culturais que circulam, sem afeto, entre algoritmos. A operacionalidade destas questões no processo educativo prende-se com o cultivo de um viver relacional, com exigência de felicidade: o viver humano.

Palavras-Chave: Michel Henry, não intencionalidade, criatividade, humanismo, educação.

Introdução: histórico e delimitação do âmbito desta pesquisa.

Este texto inscreve-se no âmbito das atividades do projeto de pesquisa *Corpo e afetividade: a recepção do pensamento de Michel Henry no pensamento lusófono*, em curso na Universidade Católica, CEFi-Porto, sob minha coordenação científica, e levou pela primeira vez a debate, na Universidade Federal de São João del-Rei e na Universidade Federal de Lavras, as linhas orientadoras de um projeto educativo que iniciei com Michel Henry em 1998. O projeto tinha como título *Afetividade e Afirmação* e, como objetivo, pretendia mostrar a operacionalidade da fenomenologia da vida no processo educativo. Na conferência *Do som à voz e da voz à dança: fenomenalidade do corpo, sua operacionalidade no processo educativo e na renovação da tradição*, apresentada em São João del-Rei, em Outubro de 2017, mostrei como é que a fenomenalidade da afetividade potencia as várias expressões culturais – música, pintura, dança, ópera, arquitetura – sendo por isso condição de afirmação e renovação de tradições. A passagem deste tema ao projeto educativo foi feita a partir da fenomenalidade do corpo, nomeadamente, o som, a voz e a dança. O texto

estará disponível nas Atas do Congresso Internacional de Fenomenologia, Educação e Arte, pelo que, nele poderão inteirar-se da tessitura fenomenológica dessas relações. Mas no texto não está a questão vinda de entre quem me escutou e que, recorrendo à memória, resumo assim: *daquilo que acaba de expor posso concluir que, ainda que o sentido da dança esteja em senti-la, e ainda que o seu sentido se recolha nesse sentir, nem por isso ele deixa de se poder comunicar entre artes: entre música e dança, como mostrou. Poderei também concluir, com o mesmo rigor fenomenológico, que nada interdita a comunicação entre a dança e a escrita?*

Recordo aqui esta questão porque quando dias depois, durante a conferência *Fenomenologia da vida em Michel Henry*, na Universidade Federal de Lavras, eu tecia algumas considerações acerca da fenomenalidade das relações entre transmissão de saber e criatividade, a mesma questão surgiu de um dos estudantes presentes no auditório, mas agora interrogando a relação entre transmissão dos saberes científicos e sua instalação consentida em nosso viver. Lembro-me ainda de a pergunta ter ecoado, em mim, em tom afirmativo: *o conhecimento insta-se em nós como sentir pelo que a sua transmissão não pode ignorar nem esquecer essa modalidade originária de o adquirirmos*.

Lembro de ter instigado o meu interlocutor a tomar a sua questão como ponto de partida para a análise de *A ciência julgada pelo Critério da Arte*, título do capítulo II da obra de Michel Henry *A Barbárie* (Michel Henry, 1987)[225]. E para a primeira questão lembro ter sugerido a leitura da entrevista a Michel Henry de M. Calle-Gruber *Narrar o pathos* (M, Henry, 2004, p 309-323)[226], para situar o âmbito de fenomenalidade da escrita, filosófica ou romanesca, na obra de Michel Henry.

Porém estas duas indicações estão longe de esgotar as possibilidades de pesquisa que estas duas questões comportam. Pelo que, em diálogo com as duas questões atrás descritas, reescrevo a conferência de Lavras *Fenomenologia da vida em Michel Henry* agora sob o título *Michel Henry: fenomenalidade da relação entre criatividade e não intencionalidade e sua operacionalidade no processo educativo*. Mostrarei que a fenomenalidade do nosso viver requer a atenção a um âmbito de fenomenalidade que a filosofia de Descartes a Kant e a fenomenologia de Husserl a Heidegger reconheceram como condição de todas as atividades e construções culturais, todavia tomando-o como um dado indeterminado em seu processo: a afetividade. De seguida mostrarei que esse âmbito de fenomenalidade, ainda que descrito como não intencional, não tem como negar-se a si mesmo porquanto ele é aquilo em que vivemos. E assim sendo, a fenomenalidade de nosso viver será o estofo ou a materialidade de toda a sua construção: a construção dos saberes Est(éticos), políticos, económicos, científicos bem como de suas respetivas aprendizagens. A criatividade torna possíveis esses saberes e o processo de aprendizagem dá-lhes continuidade, reformulando as tradições. Terminarei dando a conhecer outros âmbitos de pesquisa sobre a fenomenalidade da vida, em Michel Henry, cujos contributos para o processo educativo considero relevantes.

Desta forma, traço as linhas orientadoras de um projeto educativo em fenomenologia da vida, de modo a completar as atividades do projeto *Corpo e afetividade: a recepção do pensamento de Michel Henry no pensamento lusófono* e a inseri-las no *Círculo fenomenológico da vida e da clínica*.

---

225 Michel Henry, *La barbarie*, Paris, editions Grasset, 1987.

226 M. Henry, Narrer le pathos, in *Phénoménologie de la vie, T. III*, Paris, PUF, 2004.

1. A fenomenologia e as questões do corpo e da subjetividade herdades de Descartes e Kant.

No século XX, o corpo recebe, na fenomenologia, várias abordagens: corpo, carne, vida referem âmbitos distintos de fenomenalidade que permitem uma abordagem do humano, o corpo humano, diferente não apenas da abordagem do corpo objeto, mas ainda de um corpo que se rege meramente pelos determinismos de uma natureza que assim molda a diversidade dos seus seres vivos. E neste âmbito, a complexidade da herança cartesiana foi amplamente discutida no que diz respeito quer às virtualidades do corpo como coisa extensa quer à admissão de um corpo dotado de sentidos como condição do existir humano. Em qualquer dos casos a fenomenalidade do corpo, qualquer corpo, remonta sempre à fenomenalidade da vida que vivemos como afeção sua. Afetividade é o termo em que se alça qualquer fenomenologia do corpo, no século XX.

Mas foi também pela via da afetividade que, no século XX, a fenomenologia interrogou a filosofia transcendental de Kant em sua preocupação de, a partir das (im) possibilidades das nossas faculdades sabermos como conhecemos e assim sabermos o que podemos e não podemos conhecer. E o resultado desse extenso debate foi o mesmo: nos limites da razão, a afetividade resiste aos condicionalismos da própria razão além de contribuir, de modo incontornável, para o conhecimento de nós mesmos bem como daquilo que nos circunda.

Assim quer a investigação se tenha processado do lado da possibilidade de existirmos a partir de um corpo dotado de sentidos quer do lado do modo como nos conhecemos bem como aquilo que nos rodeia o resultado foi sempre o mesmo: afetividade é o reduto incontornável de toda a interrogação fenomenológica.

As fenomenologias de Husserl e de Heidegger apresentam formas distintas de abordagem da afetividade, como mostrei em *Estátuas de Anjos* (F. Martins, 2017)[227], mas deixam a nu um conjunto de aporias que alimentaram quer a filosofia da consciência de Sartre quer a filosofia do corpo de Merleau-Ponty, isto para referenciarmos apenas duas formas de pensamento que se prendem com os dois limites da nossa pesquisa – corpo e razão.

Michel Henry entra nesse debate fenomenológico, todavia transpondo para ele os resultados colhidos da avaliação que ele fizera dos pressupostos do neocriticismo francês. Para o neocriticismo francês, nomeadamente para Lagneaux, referido por Michel Henry em *Filosofia e Fenomenologia do corpo* (M. HENRY, 1965)[228] sobretudo, no capítulo III que tem por título *O movimento e o sentir*, trata-se de compreender como se torna inteligível o nosso agir? Michel Henry depois de mostrar as contradições inerentes ao discurso de Lagneaux, conclui que a inteligibilidade do nosso agir, das nossas ações ou dos nossos atos é inerente aos seus processos e não é fruto de um posterior juízo sobre os mesmos. Agir e julgar tal como sentir e julgar são duas faces de um mesmo movimento: o movimento da vida que vivemos neste corpo dotado de sentidos; movimento que conjuga liberdade e determinação ou configuração de si mesma. Pelo que aqui se abre um âmbito de pesquisa às questões atrás apresentados e que enuncio agora como temas a desenvolver: 1- *o sentido ou a inteligibilidade do viver colhe-se em seu sentir-se 2- comunicar entre os sentidos bem como comunicar entre artes, por exemplo, entre música e dança, é comunicar um modo comum de sentir, 3- a escrita é também uma forma de arte que partilha desse mesmo sentir comum, 4- o*

227 Florinda Martins, *Estátuas de Anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica*, Lisboa, edições Colibri, 2017.

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

conhecimento instala-se em nós como sentir pelo que a sua transmissão não pode ignorar nem esquecer essa modalidade originária de o adquirirmos.

Observo que, ainda que o sentir seja meu ou de outrem e enquanto tal não possamos ter de outrem a experiência de seu sentir que é, em sua singularidade, intransmissível, temos a experiência de outrem a sentir este ou aquele sentimento e a senti-lo como desejável ou indesejável. É esta experiência que Michel Henry reporta a um sentir comum que possibilita a nossa interatividade. Pelo que para Michel Henry, como para mim, o nosso agir não resulta de uma qualquer meditação, filosófica ou outra, mas radica no comum desejo de felicidade inscrito em nosso viver. É daqui que parte a filosofia do filósofo francês, tal como podemos ver em *A Felicidade de Espinosa* (M. HENRY, 1942/43)[229]. É neste âmbito de fenomenalidade que pelo sentir, se toma, com o conhecimento do desejo, o conhecimento dos poderes do corpo: poderes que conhecemos como mobilizadores do nosso agir em busca de felicidade. E é por isso que Michel Henry inscreve a fenomenalidade do sentir na fenomenalidade do movimento da vida do corpo, do nosso corpo enquanto corpo vivo, como podemos ver na obra *Filosofia e Fenomenologia do corpo*. Ora, ainda que *Filosofia e Fenomenologia do corpo* tenha sido publicada dois anos após *A Essência da Manifestação* (M. HENRY, 1963)[230] a sua redação é anterior e foi pensada como introdução a esta última. Pelo que este é o âmbito da fenomenalidade da afetividade presente em *A Essência da Manifestação* e é nele que as aporias da fenomenologia tradicional, na vertente alemã ou francesa, se diluem. A afetividade não é um reduto imóvel e inócuo que se colhe nos limites da fenomenalidade do corpo nem da razão. A afetividade é a vida como aquilo em que vivemos: e aquilo em que vivemos é sentido como desejo de viver. O reduto afetivo é esse fundo pulsional que nos move, todavia, respeitando a destinação que escolhemos dar aos poderes do nosso corpo: som, voz, marcha, dança, escrita, até mesmo teorização física, matemática ou outra, como por exemplo, a que estou a fazer e que tem a ver com a teorização do não intencional em sua relação com a criatividade. Mas a escolha que fizermos e a direção que tomarmos libertam-nos de tudo, menos de nós mesmos: menos dessa vida que provamos como nós mesmos. Vida que não antecipamos porque nela existimos, mas também vida da qual não nos podemos desfazer porque sendo origem do nosso querer lhe resiste como aquilo que o sustém em seu poder querer. Este é o prévio irredutível de todo o viver e de todo o filosofar: desejo de um viver feliz a cuja processo atende a fenomenalidade da vida, em Michel Henry.

Podíamos assim agora enveredar pela avaliação que Michel Henry faz em *A Essência da Manifestação* à fenomenalidade da afetividade na sua vertente alemã ou francesa. Todavia, além de esse ser um âmbito de pesquisa incomportável num encontro como o nosso, desviar-nos-íamos do tema que nos propusemos desenvolver: relação entre fenomenalidade não intencional e criatividade com implicações no processo educativo.

Assim retomo do nosso diálogo aquilo que nos reenvia ao caminho que nos propusemos e que tem a ver com o âmbito de fenomenalidade do viver não intencional, para relembrarmos que o não intencional é aquilo que, no limite do nosso querer, lhe resiste como poder e força que o alimenta e suporta. E retomo para introduzir um elemento novo na nossa pesquisa e que é o seguinte: encontramos estes mesmos termos resistência, não intencionado, esforço inerente ao querer, pensar e desejar na obra de Maine de Biran (1766-1824), pois foi em diálogo com Maine de Biran que Michel Henry reformulou a

229 Para o histórico da edição deste primeiro trabalho filosófico de Michel Henry ver *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*, Lisboa, edição de Associação Portuguesa Mathesis e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Florinda Martins e Olga Lourenço (orgs.), 2005, pp. 5-6.

230 Michel Henry, *L'essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1963.

fenomenalidade do dado prévio que toma como fenomenalidade do não intencionado na fenomenalidade intencional, em Husserl, e na fenomenalidade da transcendência, em Heidegger. Um diálogo que parte de uma experiência comum a Michel Henry e a Maine Biran e que identificamos como a experiência daquilo que resistindo ao nosso querer o delimita em seus limites.

Importa então atender à possibilidade de nosso viver a partir da experiência do limite que delimita ou seja a partir da fenomenalidade da vivência do desejo de felicidade que, em seu desejo, se mobiliza para se cumprir. Nos limites do corpo e nos limites da razão experienciamos a vida não apenas como desejo de felicidade, mas como mobilizadora do um agir que efetive esse desejo. E esse é o irrepressível reduto de todas as abordagens fenomenológicas aos fenômenos corpo / razão porquanto essa é a nossa originária forma de vida. Mais do que uma pulsão cega ou um dado morto a pedir esclarecimento, o prévio da vida é, em seu desejo de felicidade, conhecido. E é esse conhecimento afetivo que nos envolve em sua efetivação, como a seguir iremos ver.

2. Fenomenalidade da instalação do humano em seu ser e fenomenalidade não intencional.

No âmbito de fenomenalidade que acabamos de enunciar e que identificamos como o âmbito da vida como desejo de viver em busca de felicidade, o nosso corpo, este corpo que situado no espaço e no tempo e enquanto tal marcadamente finito, é, em sua finitude, atravessado por uma força e um poder que chamamos vida: nossa vida. Uma força e um poder que, na constante transformação dos contornos e limites do nosso corpo, da gestação à morte, como limites de nossa habitação no e com o mundo, testemunhamos e experienciamos. Se os limites se alteram pela força viva que os configura, a primeira questão prende-se com o modo como, na experiência dos limites, colhemos a possibilidade de um viver que os supera, os transfigura ou os reformula. Para isso teremos que nos colocar no seio da vida da intencional, no seio do nosso próprio desejo ou querer ser feliz, em sua orientação para esse viver da vida do corpo. Tomemos como exemplo o meu intento em escrever este texto. Se intencionar escrever o que estou a pensar, servindo-me de um computador, só efetivo o que intenciono quando cessar a distância entre a intenção do ato e a sua efetivação. Isto é, só me é possível escrever no computador aquilo que estou a pensar quando, em contacto com as teclas do computador, as sentir, quando for por elas tocada e, vencida a distância do pensamento de objeto, penso e escrevo movida apenas pela vida que vivo. Não como uma vida anónima, mas como esta vida que sendo minha é em mim fruto de múltiplas relações: relação imediata com o teclado do computador; a relação com a memória dos factos passados, incluindo os espaços em que decorreram, a relação com o projeto que esbocei com Michel Henry. Tudo isso refaço, reaprendo, quando as minhas mãos me informam que estou apta a usar as teclas do computador: quando sou tocada por elas. Esta informação advém não da intencionalidade, mas do movimento autoafetivo da vida do meu corpo que, neste caso, vivencio como aquilo que na vida das minhas mãos se dá no limite do movimento intencional. Sem esta afeção da vida em mim jamais poderia efetivar o ato intencional de escrever e jamais poderia efetivar o meu desejo de escrever aquilo que desejo. Mas aquilo que assim se dá, sentir as teclas, sentir-me na vida tocada de modo a poder efetivar aquilo que intenciono fazer não é apenas fruto da intencionalidade: o que se dá é o movimento da vida do corpo que escapando à intencionalidade a efetiva e reformula. E isso não acontece apenas com a vida das mãos, nem com o órgão pele. Todos

os órgãos do nosso corpo, todas as suas modalidades de vida, das vísceras à flor da pele testemunham esta necessária dimensão não intencional da efetivação de cada um dos nossos atos. Só vejo quando sou tocada, afetada pelo verde da relva ou o vermelho da rosa; só oiço o chilrear dos pássaros quando no corpo acontecem as afeções que tornam possível a audição de um som; só sinto o calor do sol, a brisa da tarde, o pastoso da lama, o frio do mármore, a carícia da água quando sou tocada por eles tocada. Ou parafraseando Michel Henry, só toco o universo quando este ressoa em mim (M. HENRY, 1988)[231].

Desta forma, a fenomenalidade da vida do corpo, em sua dimensão autoafetiva é testemunha de um movimento que lhe é próprio e que não tenho como antever ou intencionar pois é apenas no exercício dos poderes do corpo – poder ver, poder tocar, poder ouvir – que ele faz prova de si. E isso acontece mesmo que seja legítimo que eu espere poder escrever sempre que abro o meu computador e toco nas teclas. Não é isso que está aqui em causa: o que está em causa é que essa expectativa se baseia no hábito de um movimento autoafetivo da vida do meu corpo, no caso, das minhas mãos que advém ao meu querer, efetivando-o.

Que a possibilidade de me relacionar com o universo ou com os outros resulte desse movimento autoafetivo da vida do meu corpo torna ilegítima toda e qualquer redução da vida afetiva a um subumanismo que desdenha daquilo que tem sido específico do humano: a consciência, a racionalidade, a intencionalidade, a transcendência do limite, como se fosse possível viver além ou fora dele. Como se o limite não fosse ele mesmo vivo.

Mas com a irredutibilidade da vida do nosso corpo a um subumanismo se torna do mesmo modo ilegítima a sua redução a um transumanismo que reduz a vida do corpo a um conjunto de algoritmos ou a uma verdade do corpo que dispensa a prova de si pelo fruir e sofrer dos seus poderes aquando do seu exercício. E deste modo é o reduto da filosofia transcendental kantiana, no início desta fala identificado com a afetividade, que instiga a revisão dos limites por ela deixados em aberto. E se a questão do corpo vivo atravessou a fenomenologia do século XX, a fenomenalidade do idealismo transcendental ganha novos contornos, nos nossos dias, pelo que a sua revisão pelo afeto, tal como propusemos no início desta fala, completa não apenas as questões da fenomenalidade do corpo, que ocuparam a fenomenologia do século XX, mas inscreve nela as questões de hoje como sejam a possibilidade de criarmos um conhecimento que nos supere. Isto é, se ontem eramos humilhados pelo subumanismo do corpo, hoje somos humilhados pelo transumanismo do conhecimento lógico, materializado na robótica.

Faço acompanhar a minha fala em torno da afetividade como reduto último da filosofia transcendental, mostrando a coincidência da posição de António Damásio, em sua última obra *A estranha ordem das coisas: a vida, os sentimentos e as culturas humanas* (A. DAMÁSIO, 2017, p. 275)[232] com a posição de Michel Henry expressa nomeadamente em *A verdade sou eu* (M. HENRY, 1996, p. 52)[233] e que corrobora as posições tomadas por cada um no Porto, no âmbito do ciclo de conferências realizadas pelo Instituto de Patologia e Imunologia Molecular em 2001[234]. Para ambos a compreensão do humano é irredutível a uma linha de códigos ou a algoritmos, pelo que, quer o estudo dos organismos vivos quer a robótica, a inteligência artificial bem como a inteligência alargada, devem ter em consideração a vida desses mesmos organismos vivos quer eles sejam humanos ou não

231 Michel Henry, *Voir l'invisible: sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988.

232 António Damásio, *A estranha ordem das coisas: a vida, os sentimentos e as culturas humanas*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2017

233 Michel Henry, *Je suis la Vérité: pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

234 António Damásio / Michel Henry, Os outros em eu, PORTO, IPATIMUP, 2001, pp. 117-123 /135-142.

humanos. Por um lado, o que ambos dizem corrobora apenas uma parte do que dissemos desde o início e que relembro, sintetizando: a irredutibilidade do humano a um modelo lógico abre um novo campo de fenomenalidade e que identificamos como fenomenalidade dos processos da vida em busca daquilo que nela se aununcia como desejo. Por outro, ela abre a uma nova questão: o que é humano e o que é não humano?

Ainda que esta última questão me interesse, ela só fará sentido depois de atendermos às possibilidades de compreendermos o humano a partir da irredutibilidade do seu viver afetivo. Vimos que a fenomenalidade do corpo, atrás descrita como sendo na sua finitude habitada por uma tensão que rompe com os seus próprios limites reformulando-os, permite-nos repensar o subumanismo a que a vida do corpo, estratificada em vários níveis de dignidade ontológica, era votada. Mas falta-nos ver como é que a afetividade permite a revisão dos conceitos de racionalidade, espiritualidade, inteligência ou consciência humanas. Só essa revisão nos permitirá abordar as questões de um transumanismo aportadas pela inteligência alargada dos seres virtuais ou robóticos.

Posso adiantar que, como mostro na conclusão, levando em consideração alguns trabalhos sobre a fenomenologia da vida de Michel Henry, é possível, a partir do campo de pesquisa fenomenológica por ele aberto, pensar outras vidas diferentes da nossa como é o caso da possível vida dos seres artificiais[235]. Todavia estas questões despertam em mim a necessidade de repensar as formas de transcendência pelos sentimentos de medo e de fascínio que por elas nutrem os humanos. Ou seja remetem à fenomenalidade da vida afetiva.

Voltemos então a ela. Voltemos à afetividade.

Se a vida do corpo rompe com qualquer subumanismo porquanto pelo afeto somos informados do mundo, como nos foi dado ver na fenomenalidade da relação das nossas mãos com as teclas do piano, será também essa informação afetiva da vida do corpo a dar-nos conta da relação com os seres virtuais, hipoteticamente ou não, mais inteligentes do que nós. E será para essa dimensão afetiva ou essa repercussão em nós das questões do transumanismo que a nossa atenção se deve voltar. É sob uma nova modalidade de transcendência que o transumanismo é vivenciado: aos deuses substituem-se as virtualidades ou reais possibilidades da inteligência artificial, inteligência alargada ou robótica, numa palavra os seres virtuais que transcendem algumas das nossas capacidades e alguns dos nossos poderes que, todavia, são vivenciados nas mesmas modalidades afetivas de fascínio e de temor que qualquer outra forma de transcendência.

Fascínio e temor são modalidades afetivas da vida que, nos limites da intencionalidade ou nos limites de qualquer outra forma de transcendência, vivenciamos como mobilizadoras – a desmobilização é relativa á mobilização - do nosso agir, tal como as teclas do piano sentidas em minhas mãos mobilizam a execução de um trecho musical. E a afetividade é então vivenciada como força, poder não intencionado, todavia mobilizadores de toda a nossa atividade quer ela se referencie aos tradicionais sentidos do corpo – no nosso caso ao tato – quer às tradicionais atividades da alma – no nosso caso a inteligência cujos limites procuramos ver superados na criação de seres virtuais. E a ambiguidade do sentimento que a inteligência dos seres artificiais desperta, fascínio e temor, apenas reaviva a modalidade de vivenciarmos a transcendência como forma de humilhação do humano que pode ir até ao seu aniquilamento e, com isso, de interesse fulcral no processo educativo.

235 François-David Sebbah, D'autres viés que la nôtre? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels. In *La vie et les vivants: (Re) Lire Michel Henry*, Grégori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu editeurs, Louvain, UCL, 2013, pp. 321-332.

Ora aquilo que irredutivelmente nos caracteriza é, temos vindo a validar, a abertura ao outro que, mesmo em sua transcendência, é vivenciado pelo afeto que sentimos como fascínio e temor. Será então pelo afeto que podemos avaliar as possibilidades de nossa relação com o outro, interrogando: 1- até onde vai o nosso fascínio pelo outro; 2- até sermos devorados por ele?; 3- e até onde nos pode levar o temor?; 4- até à violência contra o próprio ou contra o outro?

Uma sociologia da educação que reveja os sentimentos de fascínio e temor associados a formas de transcendência e suas interferências no processo educativo é algo que há muito me inquieta, mas que até agora só me tem sido possível expressar como sugestão de pesquisa. Mas mesmo como sugestão permito-me reenviar ainda o leitor para o meu artigo A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura, no qual remeto para a simbologia animal, em Michel Henry, e suas referências a um agir sonâmbulo ou violento provindo da má gestão desses sentimentos (F. MARTINS, 2014, p. 76)[236]. E ainda que na modalidade de esboço, permito-me dizer que a saída desse viver passa pela revisão da crença no determinismo da vida afetiva. O fascínio e o temor instalam-se em nós, mas tal como o sentir das teclas do piano, não nos esvaziam de nós: apenas nos esvaziam de um universo de representações incapazes de responder aos desafios que, na modalidade de temor e fascínio, enfrentamos. Ora a fenomenalidade desse desafio é a fenomenalidade da relação entre dado não intencional e criatividade.

3. Da fenomenalidade não intencional à criatividade.

A afetividade é mobilizadora do nosso agir porquanto, como vimos, o desejo, o fascínio e o medo transportam, com o conhecimento da afeção, o desejo de a superar quer seja pela sua realização quer seja anulação. Sentir as teclas do piano é condição necessária para a transformação dos sinais escritos da pauta em sons. Sentir fascínio ou medo é condição necessária para a tomada de cuidados em nosso envolvimento, pelo afeto, com outrem. E é este envolvimento com o próprio afeto que nos permite aperfeiçoar a técnica do piano e criar novas tonalidades sonoras bem como formas de relação que nos libertem das presas do medo e do fascínio que o outro pode despertar em nós. A afetividade é então parte integrante do nosso agir. E sendo parte integrante do nosso agir pertence-nos da mesma forma que o movimento intencional ou livre que executamos de modo a satisfazer o desejo que pela afeção nos é dado conhecer.

Apesar da complexidade do debate de Michel Henry com a filosofia afetiva de Descartes a kant e de Husserl a Heidegger prolongando-se por Sartre e Merleau-Ponty, sem entretanto sequer aludirmos a Hegel Max Scheler, o debate permitiu o estabelecimento da relação entre a fenomenalidade da afetividade como mobilizadora do nosso agir e criatividade de modo a podermos depois mostrar a sua operacionalidade na sua filosofia da educação. Quem dúvida, no sentido da dúvida cartesiana, que o aperfeiçoamento da técnica do piano esteja necessariamente em relação com a possibilidade de as teclas serem sentidas pelas nossas mãos? E assim sendo com que argumentos poderíamos relegar para uma dimensão menos digna do nosso ser essa possibilidade de sermos, em nosso viver, afetados pelo que nos circunda? Ou ainda como considerar essa possibilidade de sermos afetados como uma ameaça à integridade de nosso viver ou como uma rotura no nosso ser que implicaria necessariamente uma crise do humano? Ainda que consideremos a

236 Florinda Martins, A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura, in *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, Andrés Antunez, Florinda Martins, Maristela Ferreira (orgs.) São Paulo, Escuta, 2014.

experiência afetiva das teclas do piano uma experiência singular, distinta da experiência do medo ou do fascínio atrás referidos, ainda assim, a dimensão sentida do medo ou do fascínio mantém a mesma positividade enquanto condição necessária de nosso viver.

No sentimento de fascínio como no sentimento de medo o problema não está em sermos afetados em nosso viver por outrem ou pelo que nos circunda. Como vimos, sentir as teclas do piano, sentir medo ou fascínio é ser, pela afetividade, informado acerca de outro com quem estamos em relação. Uma informação na qual, em nossa resposta, estamos irrecusavelmente implicados. E isso qualquer que seja a nossa resposta: na paralisia de nosso agir fascinado pelo poder do outro, na revolta ou na agressão a si mesmo ou a terceiros como forma de superar o medo, o que está em causa, tal como na execução de um trecho musical, é a inventividade de recursos que mobilizem o medo e o fascínio pelo interior de seu sentir de modo a não sermos presas daquilo que pelo sentir somos informados. Ou seja, o que está em causa é a inventividade ou, em linguagem henryana - no seguimento da tradição filosófica kantiana –, o poder da imaginação como poder de inventividade, de criatividade em seu enredo com o poder autoafetivo da vida que, em afeto vivemos e, enquanto tal, somos informados. E é a mobilidade originária desse enredo que marca a fenomenalidade afetiva em Michel Henry e a distingue de toda a tradição filosófica (M. HENRY, 1963 § 23). E isso porque o que está em causa não é apenas a dimensão afetiva da consciência, nem a dimensão política implicada nos fenómenos de empatia social ou de contágio emocional. O que está em causa é a possibilidade de colhermos na experiência dos limites do nosso viver o princípio de convivência no qual o outro é primordialmente vivenciado como afeto mobilizador do meu viver. As teclas sentidas não são apenas compossíveis com o meu desejo de tocar o instrumento musical; o estatuto fenomenológico do ser afetada em minhas mãos pelas teclas do piano nem é inferior nem superior ao movimento voluntário que me move até ao contacto com as mesmas teclas; mais do que poderes compossíveis, o poder ser afetado e o poder mover-se promovem-se mutuamente.

Essa sabedoria da promoção da vida em seus diferentes poderes é colhida da vivência originária da vida das mãos e é extensível a qualquer um dos outros poderes: ver, ouvir, querer, amar, odiar, duvidar, pensar, imaginar. Qualquer um destes poderes, para ser efetivo, requer o nosso envolvimento com o outro que em nós se vive como afeto. Assim, se o ver requer o que é visto, requer também que esse visto seja reconhecido e respeitado em sua identidade, irredutível à superfície de uma transcendência apenas tomada como exposição ao outro: o nosso envolvimento com o outro, que em afeto nos é dado, é irredutível à consideração do corpo objeto bem como a uma vida orgânica, a vida dos órgãos do corpo nos quais inscrevemos a pele, é irredutível ao automatismo da vida[237]. Nada há no nosso corpo que pertença a um subumanismo como nada há no nosso querer que se sustente num Espírito, Razão ou Inteligência transumanas cujos poderes se possam revelar como absolutos, porquanto o absoluto apenas é conhecido pelo afeto, como poder mobilizador de nosso agir e, por isso, pertença de nosso viver até nos sentimentos de fascínio e de medo que desperta. E assim, o absoluto cuja transcendência se vivencia como absoluto nada ou como absoluto desconhecido é um absoluto cujo fascínio transumano se esfuma diante do fascínio da audição do som que resulta do movimento das mãos aos sentirem as teclas do piano. Na entrega sem reserva do movimento das mãos às teclas do piano, a vida que vivemos é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e nos transcende: com a partilha do som resultante da execução do trecho musical, o corpo vivo do músico

237 Florinda Martins, Eutanásia: fenomenalidade de O Amor de si na relação com argumentos médicos e teológicos, in *Humanística e Teologia*. 38:1(2017) p. 145-153.

distendeu o seu espaço vital porquanto a experiência da execução do trecho, a experiência que fez do mundo, é a experiência de si mesmo. Em 1998 traduzi esta experiência afetiva pela qual a prova de si é a cada vez a prova do mundo – as teclas do piano – ou outrem – o medo e o fascínio, por afirmação de si na vida afetiva.

Vejamos então em que consiste essa afirmação de si na vida afetiva.

1- O projeto educativo na relação entre afetividade e afirmação.

Com o enunciado *Afetividade e Afirmação*, do projeto educativo esboçado em 1998, procurei, a partir de uma filosofia da educação, dar voz à fenomenalidade da passagem, em Michel Henry, dos termos corpopriação a corpopropriação que aparece quer no texto *A ética e a crise da cultura contemporânea* (M. Henry, 1986 /2004, p. 37-38)[238] quer na obra *A Barbárie* (M. Henry, 1987, p. 82-84). Ainda que, com esta clarificação, se evitassem equívocos, senão erros, na compreensão da fenomenalidade da vida afetiva, em Michel Henry, não apenas na educação, mas também nas abordagens aos contributos da fenomenologia da vida às práticas clínicas e à filosofia do trabalho, como se pode ler no texto de Benoît Kanabus *O conceito de corpoproriação em Michel Henry e Christophe Dejours* (B. Kanabus, 2014, p. 101-113)[239], a verdade é que, mesmo neste texto, se opta, sem mais, pelo termo corpopropriação em detrimento dos outros e sem que saibamos os motivos. Ora se lermos os textos de Michel Henry que referi ou se lermos os textos que Benoît Kanabus referiu em seu texto, vemos que Michel Henry não faz, sem mais, a passagem de um a outro termo. A passagem procura mostrar como é que a Copropriação original do Corpo e da Terra – no nosso caso das mãos do músico com o teclado do piano – se faz também como Corpopropriação ou instalação do conhecimento que, no músico, coincide com a técnica ou a mestria ou o saber tocar piano. Numa palavra, com a aprendizagem. A copropriação é a matéria fenomenológica da aprendizagem; a Corpopropriação é a própria aprendizagem. A aprendizagem envolve-nos no pacto originário da vida do corpo com o teclado de modo a desenvolvermos o que dessa forma recebemos das teclas ou, em linguagem henryana, o que o Corpo recebe da Terra. E o que se verifica na aprendizagem da música verifica-se também na aprendizagem da física e da matemática. Pois o mundo físico, o corpo objetivo, é cada vez mais traduzido em linguagem matemática que é a linguagem dos equilíbrios e das proporções das ressonâncias do mundo e do outro. As aproximações entre Niels Borh, Kandinsky podem ser retomadas de *A Barbárie* (M. Henry, 1987, p. 45 e 46). E a aproximação entre matemática e música pode ainda ser vista no texto *Desenhar a Música* (M. Henry, 2018)[240]. Mas desta ligação entre Corpo e Terra se tecem ainda as teorias políticas e económicas como podemos ver em *Do comunismo ao capitalismo: teoria de uma catástrofe* (M. Henry, 1990, p.135)[241]. E a sociologia compreende-se ainda nessa estreita, mas real passagem, da copropriação à corpopropriação: ou seja da recepção do outro como afeto ou da vivência do outro como afeto à expansão ou à contração do nosso viver com outro ou com outrem (M. Henry, 1987, p. 233). Pelo que nem a compreensão do corpo se colhe da sua mera compreensão como res extensa nem a compreensão da alma se colhe do idealismo situado além do corpo: a afetividade recupera os restos deixados por Descartes e Kant. E a prova dessa recuperação é feita na vida que vivemos em um corpo dotados de sentidos. Corpo com que nos identificamos quer pela

238 Michel Henry, L'éthique et la crise de la culture contemporaine, in *Michel Henry, Phénoménologie de la vie, T. IV*, Paris, PUF, 2014.

239 Benoît Kanabus, O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours, in *Humanística e Teologia*. 35:2(2014) 101-103.

240 Michel Henry, Desenhar a Música, tradução de Erika R. Colombo, *Cadernos 1* – Fenomenologia da vida e da clínica, São Paulo, USP, 2018.

241 Michel Henry, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris, Editions Odile Jacob, 1990.

formas receptivas do mundo e dos outros quer pela expansão dessas mesmas formas em formas novas de vida resultantes das formas de aprendizagem que, com a criação de nós mesmos, relatam o historial da nossa passagem pelo tempo.

Conclusão em forma de relação de algumas pesquisas internacionais com as nossas pesquisas em torno de uma filosofia da educação.

Em *Estátuas de Anjos,* tomei como princípio orientador de nossas pesquisas o princípio que acabamos de colher da reflexão que até agora fizemos sobre a superação da redução do humano a um instinto cego e a um subsequente subumanismo, bem como da sua redução a uma clarividência transumana cujo fascínio ou medo são tão humilhantes de nossa condição quanto a cegueira do instinto: *a vida que vivemos é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e nos transcende* (F. MARTINS, 2017, p. 9). Essas pesquisas integram o projeto de pesquisa *Corpo e Afetividade: a recepção do pensamento de Michel Henry na lusofonia* UCP- CEFi – Porto, sob minha coordenação científica. Como acabámos de ver a fenomenalidade da afetividade como reduto comum às filosofias do corpo e às filosofias da razão corroboram o mesmo princípio. Foi de dentro da fenomenalidade deste princípio que fizemos a passagem da negatividade do enunciado fenomenalidade *não* intencional ao que nessa fenomenalidade se apresentava como o irrepressível desejo de viver e ser feliz. A construção dos saberes Est(éticos), políticos, económicos, científicos bem como de suas respetivas aprendizagens só é possível pelo nosso envolvimento criativo nesse irrepressível desejo: a criatividade torna possíveis esses saberes e o processo de aprendizagem dá-lhes continuidade, reformulando as tradições.

No decurso da nossa exposição deixamos indiciadas outras formas de abordagem complementares ao tema escolhido. De entre elas destacarei, pela importância no processo educativo: 1- a filiação em Maine de Biran do termo fenomenalidade não intencional, em Michel Henry, 2- a inversão do percurso da fenomenologia tradicional e a reformulação do conceito de pessoa 3- a revisão do papel e do estatuto professor aluno a partir da revisão da fenomenalidade dos poderes, nomeadamente do poder sentir e do poder ser sentido

a) Filiação do termo não intencional.

Poderíamos ter remetido a *fenomenalidade não intencional* à reavaliação que Michel Henry (1922-2002) faz do termo *não intencionado,* colhido da obra de Maine de Biran (1766-1824), nomeadamente do *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia*[242]. Se o tivéssemos feito, teríamos seguido a esteira de Anne Devarieux que reenvia diretamente as questões da fenomenalidade da memória e da reminiscência pessoal, em Michel Henry, às fundações da psicologia biraniana, na qual o termo *não intencionado* é estruturante (DEVARIEUX, 2011, p.123)[243]. Mas teríamos também ido além da análise que Devarieux faz da passagem fenomenológica do eu quero biraniano ao eu posso henryano para nos

242 Maine de Biran, *Essais sur les fondements de la psychologie*, Oeuvres, VII-2, Paris, PUF, 2001, p. 239.«Il importe d'avoir presente ici une distinction que nous avons établi déjà d'une manière générale entre deux modess d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de lautre, non par le principe ou la cause une mais par les résultats ou les effets. En vertu d'un premier mode, tous les organes sur lequels la volonté peut agir ou qui font partie du sens de l'effort commun, sont rendus *aptes* à percevoir leurs objets propres quoiqu'il n'y ait point de perception actuelle. Cet efffort non *intentionné* qui s'étend à tous les muscles volontaires, constitue avec le durable du *moi* ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de la relation ou de la conscience».

243 Anne Devarieux, Michel Henry et Maine de Biran: phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle, in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, II / 2011, pp.121-144.

determos naquilo que essa passagem oferece de inovador à compreensão do nosso agir, simultaneamente marcado pela articulação fenomenológica entre querer e poder, como modalidade de fenomenalidade não intencional e intencional. Pois se o nosso agir nos implica no processo da vida de modo a nela tecermos a nossa história, aprender a recortar nele o nosso quinhão, aquilo que nos singulariza e, de direito, nos pertence é tarefa a que não nos devemos furtar. E para entrarmos nesta temática, movidos pelo mesmo esforço de compreender a *fenomenalidade não intencional* em Michel Henry em relação com o conceito *não intencionado* em Maine de Biran, aprofundaríamos a filosofia do trabalho e da propriedade privada tal como o faz Yorihiro Yamagata em seu estudo *Pathos-avec et propriété* (YAMAGATA, 2009, p. 328)[244]. Seriam duas vias possíveis de tratarmos o tema que nos propusemos pois ambas, psicologia e antropologia, têm implicações diretas e imediatas na filosofia da educação e ambas o fazem tendo em consideração a fenomenalidade não intencional enquanto reformulação do conceito não intencionado colhido por Michel Henry de Maine de Biran.

b) - Inversão do percurso fenomenológica: da intencionalidade e da transcendência à imanência.

Um outro caminho seria ainda possível: mostrar como é que a reformulação feita por Michel Henry do conceito não intencionado de Maine de Biran é decisiva para aquilo que o fenomenólogo francês apresenta como uma viragem ou inversão completa do percurso seguido pela fenomenologia de Husserl (1859-1938) e de Heidegger (1889-1976). Aqui mostraríamos a necessidade de reenviar quer os conceitos de intencionalidade quer de transcendência à fenomenalidade do movimento originário que os torna possíveis. Um movimento descrito como processo que não podemos intencionar porquanto nele, em seu advir imanente, somos constituídos. Neste âmbito, entre outras, teríamos a possibilidade de pensar o conceito pessoa e situação. E aqui eu escolheria, sem dúvida, dar continuidade ao caminho aberto por François-David Sebbah com o texto *D'autres vies que la notre? La pensée henryenne à l'ère des êtres artificiels* (SEBBAH, 2013, pp. 307-325), pois ele além de mostrar a importância da revisão do conceito de pessoa a partir da fenomenalidade não intencional mostra ainda como dela podemos colher elementos que nos permitem pensar a nossa relação com a técnica, a inteligência artificial, a robótica. E com isto entraria na fenomenalidade da desconstrução da ideia de que a obra henryana é marcadamente tecnofóbica bem como esvaida da história pessoal de cada um e de cada civilização. Desse modo avançaria no sentido de mostrar a relação entre fenomenalidade e história pessoal e civilizacional em Michel Henry bem como na relação entre educação e renovação da tradição. Ainda que eu não siga este percurso, permito-me mencioná-lo, pois ele será uma via de saída para o que mais abaixo mencionarei como o humanismo, subumanismo e transumanismo em educação.

c) Revisão do papel do professor e do aluno a partir da revisão da fenomenalidade dos poderes: poder sentir e do poder ser sentido.

Também considero que seria uma boa opção mostrar como é que Michel Henry, em *A Essência da Manifestação* (Michel Henry, 1963), antecipou, não apenas, algumas das teses de Merleau-Ponty em *O visível e o invisível* (M.PONTY, 1964), como as deslocou

244 Yorihiro Yamagata, Pathos-avec et Propriété, in *Dossiê Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 2009, pp.321-332.

para um âmbito de fenomenalidade que mostra que a adesão aos processos da vida só é possível se neles estivermos inscritos. Tomaríamos de Raphaël Gély os escritos em torno da fenomenalidade dos desempenhos sociais das tarefas ou papeis (GÉLY, 2012)[245] para compreendermos a sua operacionalidade na relação professor / aluno. A igual dignidade ontológica conferida pela fenomenalidade não intencional ao poder sentir e ao poder ser sentido permitiria uma releitura política e educacional do próprio Merleau-Ponty.

Ainda que a minha escolha não tenha recaído sobre nenhum dos caminhos que acabo de esboçar nem por isso eles deixam de estar presentes no caminho que segui. A minha abordagem teve em consideração 1- quer a filiação de Michel Henry na filosofia das ciências, como é o caso da sua relação com Maine de Biran, 2- quer a fenomenologia de Husserl, Heidegger e suas variantes, enquanto instigadora da inversão fenomenológica; 3- quer ainda as possibilidades abertas por essa inversão a uma releitura da fenomenologia tradicional – Husserl, Heideggger, Sartre, Merleau-Ponty. E fê-lo tomando a fenomenalidade não intencional como a matéria e a tessitura do próprio fenómeno, isto é, como a fenomenalidade mesma de todo e de cada ser ou vivente que, na sua forma de vida, é instalado de modo a poder autorreferenciar-se[246]. É pela autorreferência que o impulso de vida se transmuta em impulso criativo de novas formas e expressões de vida: impulso transfigurador. Impulso que vivenciamos como constitutivo de nós mesmos, cuja matéria fenomenológica não prevemos e, por conseguinte, não temos como a ela nos anteciparmos nem dela nos protegermos, mas em relação à qual não temos como ficar indiferentes. Por isso o seu conceito é analisado por Michel Henry no âmbito de uma preocupação inerente a toda a obra, a saber: atender à fenomenalidade daquilo que se dá sem que o possamos intencionar porquanto isso que assim se dá é aquilo sob que se alça toda a fenomenalidade intencional ou, de forma mais abrangente, toda a fenomenalidade da transcendência. É no âmbito da fenomenalidade do advir a si mesma que a vida se dá a provar e faz prova de si, mas esse âmbito de fenomenalidade é inerente ao processo do advir mesmo da vida e por conseguinte inerente ao movimento do seu advir a si mesma. É com este advir da vida a si, advir que antecede possibilitando toda a intencionalidade, que Michel Henry modifica não apenas o conceito de esforço tal como fora estabelecido por Maine de Biran, como inverte o caminho da fenomenologia da intencionalidade, Husserl, bem como da transcendência de Heidegger. E é assim que Michel Henry abre um campo de fenomenalidade - a fenomenalidade da vida - que, se bem que irredutível a um qualquer humanismo, nos inscreve de forma irrepressível no processo do seu advir em nós, no e pelo qual a nossa humanidade é possível.

Esta possibilidade de abertura da fenomenologia do ser e da vida a um humanismo que retomasse, por um lado, o subumanismo a que tinham sido votadas as filosofias do corpo e dos afetos, e por outro, retomasse as questões dos transumanismos que desconhecendo a fragilidade dos afetos desconhecem também a fragilidade da tese da construção da vida segundo algoritmos pois desconhecem que, ainda que assim sendo, a vida não é ela mesma algoritmo (A, Damásio, 2017, p. 275) esteve presente em todo o meu diálogo com a fenomenologia da vida. E ainda que esta não fosse a questão de Michel Henry, nem por isso deixou de reconhecer a sua importância e a sua atualidade. No prefácio à obra *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade* (F. Martins, 2002), ao dizer que a fenomenalidade não deve partir do ego, Michel Henry não fecha com isso a compreensão

245 Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation: exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.

246 Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

do ego, mas apenas mostra que este se deve compreender em relação. Todavia não deixa de dizer que essa relação pede que sejam revisadas as teorias da intersubjetividade[247]. Por outras palavras: se a fenomenologia da vida não parte do ego, o ego em sua humanidade é aquilo a que ela volta de forma irrepressível, como o afirmo na contracapa da citada obra.

As implicações da fenomenalidade da vida na compreensão de nós mesmos ou de nossa humanidade são estruturantes de qualquer processo educativo. Por isso, em 1998 esbocei um projeto de investigação intitulado *Afetividade e Afirmação* no qual a relação entre não intencionalidade e criatividade mostra como é que a fenomenologia da vida interdita a deriva para um transumanismo bem como para um humanismo fechado em si mesmo. Desse projeto e seus possíveis desenvolvimentos deu contas este texto.

247 Florinda Martins, *Recuperar o humanismo para uma fenomenologia da alteridade*, S. João do Estoril, 2002, pp. 7-9.

Reflexões sobre a fenomenologia da vida de Michel Henry

Maria Aparecida da Silveira Brígido[248]

Resumo: O presente trabalho resgata uma trajetória das pesquisas sobre a Fenomenologia da Vida em Michel Henry. A teoria e a clínica psicanalítica desde o início de minha atividade profissional sempre foram os direcionamentos de meus estudos, minha docência e atividade terapêutica. A transmissão da psicanálise, supervisões e atendimento a pacientes são minhas atividades diárias. Tive conhecimento da filosofia de Michel Henry através da colega Karin Wondraceck; Florinda Martins falou-me que estudar Michel Henry seria muito elucidativo para uma psicanalista. Assim, o que era desconhecido para mim, tornou-se um fator de curiosidade e incentivo à investigação. O "Círculo Fenomenológico da vida e da clínica" é um marco que se estabelece reunindo colegas que dedicam horas investigando os temas, assuntos, livros e debates sobre a obra e seus desdobramentos. O que impulsiona a seguir nestas investigações, debates e encontros sobre esta filosofia? É possível que seja esta novidade teórica que remete a uma filosofia crítica e com um pensamento inovador. O inovador pode ser pensar o ser humano em suas potencialidades advindas de seu viver a vida, conforme Henry, nas suas singularidades patéticas, nos enredos e na experiência originária de viver. Estudar a fenomenologia da vida oportunizou-me encontros e relações de afetos. Afetos teorizados e sentidos. Não é possível reverter o tempo. Já existia a vida com seus enredos e constantemente modalizamos aquilo que vivenciamos naquilo que nos afeta enquanto participantes. O resultado desta caminhada de estudos sobre Michel Henry manifesta-se em produções verbais e escritas advindas dos fenômenos afetivos apresentados neste trabalho.

Palavras chave: Michel Henry, Fenomenologia da Vida, Investigação, Psicanálise.

Introdução

O convite para participar do Círculo Fenomenológico da vida e da clínica possibilitou que ao longo de algum tempo estivéssemos envolvidos com estudos sobre a fenomenologia de Michel Henry. A busca na história de meus encontros com a fenomenologia da vida em

248 Maria Aparecida da Silveira Brígido - Psicóloga, Psicanalista - Mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior Miguel Torga, Coimbra – Portugal-(título reconhecido pela USP); pesquisadora Círculo Fenomenológico da vida e da clínica – Universidade de São Paulo – USP; Grupo de Pesquisa Aconselhamento Psicologia Pastoral e Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida na Faculdades EST – Brasil; membro Sigmund Freud Associação Psicanalítica; docente Contemporâneo Instituto de Psicanálise e Transdisciplinaridade. e-mail: masilveira@sinos.net;

Michel Henry levou-me ao início de pesquisas no assunto e aos resultados ao longo deste tempo. Inicialmente foi a participação do Grupo de Investigação "O que pode um corpo?" na Sigmund Freud Associação Psicanalítica - RS a partir do convite da colega psicanalista Dra. Karin Wondraceck que proporcionou a oportunidade de conhecer Michel Henry. O grupo de investigação "O que pode um corpo?" baseado na fenomenologia de Michel Henry, durante três anos discutiu o assunto, produziu artigos em diferentes caminhos de cientificidade. O grupo mostrou diversas nuances na forma de pensar sobre a obra de Michel Henry. A escolha levou-me a estudar teorias e textos e a encontros com pesquisadores de diferentes disciplinas confrontando com os ensinamentos e prática psicanalítica. Na sequencia, a participação no Grupo de Pesquisa em Fenomenologia da Vida de Michel Henry da Faculdades EST, lugar em que também foram organizados cursos e simpósios com os colegas Dra. Florinda Martins e Dr. Andrés Antúnez, seguindo-se diversos encontros em diferentes lugares no Brasil e em Portugal. Esta trajetória possibilitou que muitos conceitos da fenomenologia da vida pudessem ser assimilados acrescentando conhecimentos sobre o pensamento do filósofo traçando paralelos ao meu conhecimento teórico e prática da psicanálise. A intenção pessoal era, e continua sendo, compreender o pensamento de Michel Henry.

Achados desde 2011

Os resultados dos encontros com pesquisadores sobre a fenomenologia da vida rendeu muitas produções. Em 2012 apresentei um trabalho em Lisboa[249] na Universidade Católica Portuguesa com uma discussão na qual alguns conceitos estavam sendo assimilados. Desta forma, *pathos*, passibilidade, afetividade, visibilidade e corpo da fenomenologia de Michel Henry fizeram parte da pesquisa que apresentei em correlação a conceitos psicanalíticos de pulsão, consciente, inconsciente e sintoma. Ao escrever sobre sintoma busquei os resultados de pesquisa realizada sobre sujeitos alcoólicos e não alcoólicos na comparação dos sintomas decorrentes ao uso e abuso de bebidas alcoólicas. Neste trabalho está que o cruzamento dos vários fenômenos de passibilidade abrange a complexidade das narrativas de pacientes como: " Eu não sinto, eu não percebo o meu corpo. Não posso sentir por que é muito dolorido". Estas afecções manifestam-se em nós impregnadas de poder de sentimento, de angústia e de dor.

Em 2013 a participação na Universidade Católica Portuguesa – Porto e nas Jornadas de Michel Henry na Universidad Autonoma General Sarmiento em Buenos Aires acrescentaram maiores compreensões sobre os conceitos henryanos. Na cidade do Porto ao participar do Colóquio "O Incondicional da Condição Humana" foi possível deparar-me com novas aquisições de aprendizagem sobre Michel Henry no trabalho apresentado no qual está um recorte clínico da narrativa de duas pessoas que manifestaram uma alteração de suas percepções frente à realidade em relação ao corpo do outro e a seu próprio corpo.

Perceber a realidade, o exterior, é uma manifestação de uma *afetação*, de um *pathos*. Ser afetado pela proximidade, pelas intervenções verbais é manifestado de forma não integrada em relação ao outro que está presente. O inconsciente, o invisível, o interior, se mostra e resulta em uma alteração na percepção do corpo, alteração da realidade[250]. Aos

249 BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. A passibilidade do corpo decorrente do sofrimento psíquico. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p. 299-306.

250 BRÍGIDO, M. A. S. No corpo está a possibilidade de se revelarem os afetos. Reflexões sobre aspectos da Clínica Psicanalítica e da Fenomenologia da Vida de Michel Henry. *Revista Humanística e Teologia*. Michel Henry. O incondicional da condição humana. Porto: Universidade Católica Editora. Ano 35, fascículo 2, dez, 2014, p. 129-134.

poucos o paciente vai sentindo que a vida e que as dores fazem parte do viver. O paciente queixa-se dizendo que antes não precisava entender que a dor é sentida. Isto ocorre quando passa a se reconhecer como resultado de seu processo de análise. Não sentir partes do corpo também é ter uma vida em permanente sensação de dissolução, desintegração e presença da morte, o que constantemente o apavorava. Os processos invisíveis da construção psíquica remetem ao inconsciente, às pulsões e suas implicações no corpo, o caminho do interior para o exterior. Desta forma foi apresenta pesquisa relacionada aos conceitos freudianos agregados à prática na clínica.

Em 2014 na Universidade Federal do Paraná em Curitiba e também na Universidade de São Paulo - USP apresentações discorreram os estudos sobre a barbárie em obra de Michel Henry. O filósofo entende que a ciência se move inteira e exclusivamente no interior da relação com o mundo e, portanto, com seus objetos. O mundo é apenas exterioridade e coisas com um surgimento a cada momento de novas faces sem perceber ou se importar com o ser humano, sua humanidade. Para Michel Henry a cultura repousa sobre o saber da própria vida que consiste no autoconhecimento das potencialidades subjetivas. O que conta é a essência humana e não a relação com o objeto e a experiência de si, é a subjetividade que se mostra do que emana, é um saber de si mesmo. A ideologia da ciência não leva em conta o ser humano como tal, como no caso de conflitos e guerras destituindo-se o valor da vida[251].

Em dossiê organizado por Profª. Florinda Martins e Prof. Andrés Antúnez sobre as contribuições de Michel Henry para a Psicologia[252], o texto "Criança que não lê e não escreve: a construção de um si mesmo" é possível pensar sobre a ipseidade, a passibilidade e os poderes do corpo. Linguagem, ações corporais, sentimentos e o que é incontornável quando o corpo não se prova a si mesmo.

A participação em Simpósios da Faculdades EST atividades nas quais foram ampliando-se as ligações e relações teóricas e as interlocuções em apresentações de trabalhos sobre a fenomenologia da vida de Michel Henry. Em 2016 as pesquisas e reflexões sobre as migrações e sentimentos frente ao estrangeiro remeteram para a fenomenologia da vida e entendeu-se que para Michel Henry a humanidade partilha de um fundo comum, que é estabelecido com o outro em *pathos*, afetividade originária pura, que consiste na vida doada a todos nós. Comunidade de vivos, possibilidade de reconhecer e ser sensível ao outro. Desta forma, é necessário ter o outro para poder reconhecer-se, experienciar o poder de ser. Ouvir e ser ouvido, tocar e ser tocado, sentir-se sentindo. Ao deixar de lado a experiência do sentir acontece a barbárie[253].

O progresso selvagem é descrito e compreendido no qual não há o estabelecimento de vínculos que possam remeter ao que ele chama de vida. A relação com as ciências e a contemporaneidade com as ideologias da barbárie são constatadas na dramática destruição da cultura e do saber humano, quando se deixa de lado o sensível, o mundo da vida, revelando a doença da vida[254]. Existe também a violência da substituição de cultura

---

251 BRIGIDO, M.A.S. Barbárie na Psicanálise, Ciência e Cultura. Uma Intersecção Conceitual. *Anais I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde*. Universidade de São Paulo, 2014.p.629-640.

252 WONDRACECK, K. H. K. ; BANGEL, M. L. T.; BRÍGIDO, M.A.B.; POLKING, M.P.H. Henry leitor de Freud: diálogos clínicos entre fenomenologia da vida e psicanálise. *DIAPHORA Revista da sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre,v.15(1). Jan/Jul 2015. p. 25-34

253 BRÍGIDO, M.A.S.; DAUBER, L. Migrantes. Considerações sobre os sentimentos frente ao estrangeiro. *Revista Humanística e Teologia*. Migrantes e Refugiados. Porto: Universidade Católica Editora. Ano 37, fascículo 2, dez, 2016, p. 87-100.

254 BRÍGIDO, M.A.S.; DAUBER, L. Diálogos entre fenomenologia da vida e psicanálise sobre o tema das migrações. Sentimentos frente ao estrangeiro. Cadernos de Resumos. *III Congresso Internacional da Faculdades EST. Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: EST,

nativa e originária por uma ideologia intencional e de negação do humano já construído, desrespeitando a história.

A minha interrogação ocorreu a partir das vibrantes propostas de pesquisas sobre conceitos até então desconhecidos enquanto sistemática de estudos e a reflexão e relação com a psicanálise e a prática clínica. Na fenomenologia de Michel Henry sua preocupação é remeter-se ao humano, à vida. Qual seria a originalidade de seu pensamento, de sua fenomenologia? As reflexões sobre a vida, os afetos e o *pathos* e aí encontramos que a vida vem ao ser humano como afecção e como passibilidade.

Buscar o pensamento de Michel Henry[255] é o propósito da pesquisa sobre a fenomenologia da vida. O filósofo tem a originalidade de criar uma teoria sobre a vida, e de acordo com ele a vida vem de si mesma (p. 64). É interessante o que Michel Henry escreve, pois ao dizer a vida "é", seria atribuir a vida ao "ser", sendo esta afirmação falaciosa. Para ele a vida advém, acontece, é um processo sem fim, é movimento. Michel Henry afirma que a vida brota em si mesma, experimenta-se e frui em si. É bem instigante ler quando o filósofo escreve que a vida efetiva sem cansaço sua própria essência e engendra-se continuamente. Por esta razão refletimos quando escutamos e lemos Florinda[256], que na fenomenalidade do afeto a manifestação é o conhecimento dado a si mesmo e este conhecimento é prévio ao sentido dado ao mesmo.

A fenomenologia da vida, portanto, está ligada ao fenômeno do acontecer da vida no viver. Para o filósofo a vida é auto movimento e nisto consiste a fruição de si. A vida por ser movimento incessante é auto engendradora, ou seja, ela tece-se e forja-se sendo esta sua essência. O sentir-se é a fenomenalidade que está no fruir-se. O primeiro fenômeno concebível é o fruir-se, sentir-se. O *pathos* é a revelação do sentir-se e fruir-se. Assim, a vida ao manifestar-se se fenomenaliza como *pathos* e corpo afetivo.

A ipseidade é experienciar o experimentado o que constitui sua essência; é a interioridade e a condição do processo no qual a vida advém a si. O filósofo afirma que "Ipseidade não é só condição do processo de auto geração da vida: ela é a interioridade em que o processo se cumpre" (p. 65). É na ipseidade que todo o fruir-se é possível e se efetiva.

A vida para Michel Henry vem de si mesma e nesta premissa que se funde a abordagem fenomenológica que desenvolve os conceitos de fenomenologia da vida. Assim, toda a vida é originariamente vinda de si mesma e por esta razão que ela se manifesta e também se revela de formação singular. A singularidade consiste no fenômeno da ipseidade que para ele afasta do conceito de ser. A vida por este viés, não é. A vida acontece em movimentos incessantes, se tece, se trama e vai continuamente se compondo.

Viver consiste em se experienciar e provar a própria experiência de si mesmo. A prova da vida e do viver é um processo sem fim. A prova de si é a possibilidade de manifestação de um *pathos* no corpo afetivo. O corpo manifesta a passibilidade que é o sentir-se sendo um processo uno do viver a vida. Assim, ipseidade, *pathos*, vida, passibilidade é um processo uno de vida.

A vida já existe anteriormente ao nascimento de uma pessoa, por este motivo a manifestação diz de uma formação de si mesmo, de uma ipseidade que é uma condição originária da vida. Este é o movimento do acontecer da vida. "Fruir a si mesmo quer dizer:

2016, p.154.

255 HENRY, M. *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do cristianismo*. Lisboa: Veja, 1998, 277 p.

256 MARTINS, F. Abordagem fenomenológica de feição das depressões: do diagnóstico à terapia. In: WONDRACECK, K.; HOCH, L. C.; HEINMANN, T. *Sombras da alma: tramas e tempos de depressão*. p. 70-81. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

experimentar o que se experimenta ou se frui" (p.65). Michel Henry, nesta afirmação confirma a essência da ipseidade[257].

Para Michel Henry, o ego é transcendental, ou seja, sua dimensão é apriorística e não baseada em observação e experiência do que está aparente. O ego tem poderes a exemplo de andar, pensar ou imaginar, mas estes poderes só são possíveis quando o exercício do si mesmo der posse aos poderes que estão ali à priori. Cada ato da vida é a prova da experimentação, manifestação do viver de uma vida que já existe desde sempre e que continua em fluxo contínuo.

Experimentar com o experimentado é a essência originária da ipseidade. A fenomenalidade da vida é o processo da fruição do *pathos*. Para Michel Henry a auto revelação é um processo que a vida ao seu tecer ou ao engendrar-se.

Ao nascer a vida já existe e estar vivo é uma condição extraordinária e também misteriosa conforme Henry. A temporalidade é irreversível, o ego é transcendental, ou seja, sua dimensão é apriorística e não baseada em observação e experiência do que está aparente.

Em relação ao poder está que o poder de revelação e uma transparência a própria fenomenalidade. Atribuir a fenomenalidade ao exterior é um acidente, segundo Henry (2009) afirma que a afetividade não é a essência do pensamento: o penso, logo existo, remete ao exterior, ao poder alheio[258]. Ali está que o fundo da vida é a afecção da vida, é ontológico, o arqui-si; poder não está na existência.

Martins em sua explanação confirma que a passagem da fenomenalidade do sentimento de poder à do poder do sentimento é o *pathos* que ao longo da trajetória de fenomenologia de Michel Henry, reencaminhou sua fenomenologia, para a passibilidade da vida, resultando no poder de sentimento. Este poder é o poder se consentir se estreitar, se reter em si, se desejar e experienciar-se em si. Para Martins (2008)[259], a fenomenalidade vida subjetiva, em Henry, dá-se em enredo primordial com a vida auto afetiva: passibilidade, impressão pura, matéria fenomenal, aparecer, são expressões que, nele, traduzem a experiência ou a prova de uma fenomenalidade pura que anima o que chamamos de subjetividade ou de vida subjetiva de tal modo que esta aparece sempre na dependência daquela. Assim, afirma que para Michel Henry é na *passibilidade* de si, ou no seu *pathos* a impressão prova-se Os reflexos e os sentidos sobre a impressão fundam-se nela, pois sem ela não existem. A impressionabilidade da vida, os seus afetos é que são condição quer da vida da imaginação que produz os sentidos quer da vivência afetiva, quer da vida da sensação, que nos dão a cada instante esta ou aquela informação sobre a própria vida.

Desta forma, *pathos* é a estrutura que fundamenta o afeto e a afetividade e também faz com que a vida seja fenomenologicamente auto afetada. Vida para Henry não está dissociada do afeto e do conteúdo de impressão resultante da sensação, ou seja, *pathos* é do ser afetado e da experiência de si nesta afetação.

Durante o tempo de pesquisa com as discussões em andamento escolhi para ler "Ver o Invisível. Sobre Kandinsky",[260] obra traduzida e publicada no Brasil em 2012. Michel Henry teoriza sobre Kandisnky um russo introdutor da pintura abstrata e de acordo com uma curadora de suas obras expostas aqui no Brasil, "sua arte dá ênfase aos sentimentos subjetivos e não a aparência das coisas". Escolhi esta obra e também "A Barbárie", por achá-las interessantes, embora outros textos estudados no grupo suscitaram-me muitas reflexões

257 HENRY, M.,1998.

258 HENRY, M. *A genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR, 2009, 372 p.

259 MARTINS, F. O sentir e a imaginação, na fenomenologia da dor e do sofrimento: Michel Henry/Jean-Luc Marion. *Estud. pesqui. psicol.* [online]. 2008, vol.8, n.2, pp. 0-0. ISSN 1808-4281.

260 HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinsky.* São Paulo: E-Realizações Editora, 2012, p. 13.

e uma aproximação da compreensão dos conceitos henrianos como passibilidade, *pathos,* afecção e afeto, e o entendimento de fenômeno, que se tornaram mais claros ao longo dos debates.

O filósofo conceitua o que é fenômeno partindo da ideia da filosofia grega na qual o fenômeno se apresenta e se mostra sob a luz. O que mostra e o que faz ver é a luz. Afirma que a pintura e a teoria de Kandisnky redefinem o conceito de fenômeno, pois também redefine os objetivos e os procedimentos da pintura, pois ela a pintura, é visível, é do mundo, para ser uma obra do invisível que é chamada do interior. Sobre esta relação de visibilidade, interior e exterior e a invisibilidade, o que seria este interior e o exterior? Ocorriam-me os estudos sobre os sonhos, os sintomas, atos falhos e chistes, já que o inconsciente é conhecido por suas manifestações.

Michel Henry[261] refere que Kandisnky ao estabelecer sua teoria faz uma equação: in terior=interioridade=vida=invisível=*páthos*. Está justaposto aqui que *páthos* é ser afetado, sofrer e padecer e para a fenomenologia de Michel Henry quer dizer ser surpreendido, ser impactado. A passibilidade é o viver a vida estar na vida e ser afetado por ela. Passibilidade não é a dor, o trauma, o rompimento de estruturas. São as chamadas afetações, as explosões da vida em si mesma e poder suportar o "*pathos*". Diferencia-se, portanto das noções de trauma psíquico em Freud.

Nesta obra o filósofo afirma que o ser não é unívoco e que tem duas dimensões: uma do visível que são os fenômenos exteriores que se mostram a luz e a invisível que é afastada da exterioridade e que é algo que não pode ser visto que é uma subjetividade abissal que nenhum raio luminoso penetra, ou seja é o interior. No interior a vida é ipseidade e afeto, é movimento uno. Ele mesmo afirma que são paradoxos encavalados. E acrescenta na formulação de Kandinsky escrevendo assim: interior=interioridade=invisível=vida=*páth os*=abstrato.

Mario Lipsitz, filósofo contemporâneo, amigo e parceiro de Michel Henry, menciona a produção e a característica particular e original de Michel Henry de desmontar ideias circulantes na cultura, desmontar a compreensão do aparecer e a relação com o fenômeno e o ser, da interioridade e a relação com a afetividade e a auto afecção. De acordo com ele, Michel Henry também denuncia "um prejuízo ontológico capital sobre o que havia se edificado, desde seu começo grego, a filosofia ocidental" (Lipsitz, 2010, p. 9)[262].

Quanto ao livro A Barbárie encontra-se ali com mais clareza a postura crítica de Michel Henry à ciência moderna desde Galileu Galilei com sua técnica bem intencionada, Pondé (2012)[263] em sua apresentação a edição brasileira. Neste livro o filósofo afirma que o desenvolvimento sem precedentes do saber caminha lado a lado com o desmoronamento da cultura, sendo divergentes e até mortíferos seu enfrentamento.

Michel Henry faz uma crítica contundente à ciência moderna como provocadora da morte da cultura. Ele é influenciado por Edmund Husserl e por Henri Bergson, sendo este último lido por Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty e aqui no Brasil por Bento Prado Junior. Nesta obra encontra-se o viés por onde Michel Henry associa a ideia de essência a termos como vida, subjetividade e o si puro e consciência transcendental. Outro a influenciar o filósofo é Baruk Spinosa do qual retira a referência de *conatus* que é o ser querer permanecer sendo. Para Michel Henry *conatus* é cultura. Por este conceito que Michel Henry afirma que construir uma obra de arte é o impulso da vida, que é a essência, que se materializa na obra

261 HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinsky*. São Paulo: E-Realizações Editora, 2012, p. 13.

262 LIPSITZ, Mario. Nota del taductor. In: Henry, Michel. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

263 PONDÉ, Luis F. diálogos de Michel Henry contra o submundo. In: HENRY, M. *A Barbárie*. São Paulo: É Realização Editora, 2012, p.10-11

de arte, isto então é cultura. Afirma que é o impulso gerador da produtividade intelectual e afetiva. A compreensão dada para a barbárie é que esta não está primeiramente no ser humano, já que a morte, a inércia inoperante não gera a potência.

Desta forma, a vida para Michel Henry é a capacidade de se sentir, ser afetado em si próprio e ser percebido nesta afetação. Esta afetação que o filósofo diz é o "*pathos*" é interior, é a capacidade de sentir, ao perceber algo em si. A crítica mais contundente que Michel Henry faz em relação às ciências é que o ser humano não é reconhecido em seu saber essencial, o saber não é mais próprio do homem, este perdeu a essência de seu "savoir-faire". Desde a vida primitiva na terra, mantendo-se sobre o solo, o exercício de todos seus sentidos, sua subjetividade, seu comportamento erótico, como realizações de vida de auto realização e de construção de cultura, o homem construiu a partir de si. A constatação que o filósofo faz é que na atualidade o homem tem sido regulado pela ciência e não pelo saber próprio de ser humano.

Para Martins (2008), [264] a fenomenalidade vida subjetiva, em Henry, dá-se em enredo primordial com a vida auto-afectiva: passibilidade, impressão pura, matéria fenomenal, aparecer, são expressões que, nele, traduzem a experiência ou a prova de uma fenomenalidade pura que anima o que chamamos de subjectividade ou de vida subjectiva de tal modo que esta aparece sempre na dependência daquela. Assim, afirma que para Michel Henry é na *passibilidade* de si, ou no seu *pathos* a impressão prova-se Os reflexos e os sentidos sobre a impressão fundam-se nela, pois sem ela não existem. A impressionabilidade da vida, os seus afetos é que são condição quer da vida da imaginação que produz os sentidos quer da vivência afetiva, quer da vida da sensação, que nos dão a cada instante esta ou aquela informação sobre a própria vida.

Considerações finais

A questão central de toda a obra de Michel Henry é a compreensão da estrutura dos fenômenos da vida humana. Ao longo destes anos e estudos sobre a fenomenologia de Michel Henry, ainda há que descobrir, entretanto, sabe-se que a fenomenologia da vida remete a fenomenalidade ao interior às sensações, ao sentir. Diz o filósofo que atribuir a fenomenalidade ao exterior é um acidente e afirma que a afetividade não é a essência do pensamento, pois pensar remete ao exterior, ao poder alheio. A subjetividade do sujeito nada mais é do que a objetividade do objeto. É por esta compreensão que se entende que *videre* passa a sobrepor o *videor* e *cogitatum* passa a sobrepor o *cogito*[265]. Cogito é certa intuição (evidência) e sua condição (pré-disposição, histórico). Verdades particulares – é a relatividade da coisa pensada, é o fenômeno olhado por diferentes sujeitos e/ou por momentos diferentes do sujeito.

Para Michel Henry o ego não está inserido na história da metafísica como na história do ser. Não é uma declinação do ek-stasis. Está no início do invisível advir da vida em si. Michel Henry diz que Heidegger fica no ego e no mundo. Dasein – o ser aí, a certeza da morte. O ser humano se pergunta a indefinição da origem do ser. A eminência da morte. Michel Henry entende que há possibilidade da vida e vida abraça as angústias, o fundo da vida é a afecção da vida. Os poderes do corpo são linguagem, ações corporais, sentimentos. No encontro do eu e o outro está a ipseidade. Experimentar com o experimentado é a

264 MARTINS, Florinda. O sentir e a imaginação, na fenomenologia da dor e do sofrimento: Michel Henry/Jean-Luc Marion**.** *Estud. pesqui. psicol.*[online]. 2008, vol.8, n.2, pp. 0-0. ISSN 1808-4281.

265 HENRY, M. *A genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR, 2009, 372p.

essência originária da ipseidade. A fenomenalidade da vida é o processo da fruição do *pathos*, a auto revelação é um processo que a vida ao seu tecer ou ao engendrar-se.

Nos transtornos há algo incontornável e quando o paciente está com excesso de agitação é o corpo que se prova a si mesmo. Há *pathos* e a dor da passibilidade de algo não está acabado, não há fruição, não é possível o processo dialético. Na clínica a intervenção é exercer e desenvolver seu eu. No sofrimento é sofrer com, este é o *co-pathos*.

As repetições são essencialmente relacionais. Percebe-se que a violência é a recusa a ser nascido na vida, nestes casos é necessário renascer, de acordo com os conceitos da fenomenologia da vida. Como as coisas renascem? Há o processo epistemológico do renascer. Nascer é comparado à agressividade quando há excesso de atividade. O erro em muitas terapias é conter a agressividade, pois a energia fica abafada e gera um agravamento da dor e dos sintomas.

A paixão tem uma topografia e nela o corpo tem relevo. Nesta topografia está contida a paixão e é nesta paixão que advém ao relevo. Ao acessar a vida ela mesma aparece e aí está a inventividade e criatividade. É na capacidade de viver que a pessoa encontra-se a si mesmo. Temos que entender o quanto é importante conhecer a natureza dos sentidos, pois eles enganam. Qual é a operacionalidade do sentir? Há uma lei, a lei do pathos: ansiedade aumenta fortemente a ansiedade do outro. Na paixão se descobre que um poder potencializa outro poder.

Dentre as diversas descobertas sobre a teoria de Michel Henry é a sua afirmação de que a vida não "é" torna-se uma surpresa enquanto posição fenomenológica. A vida é um processo de auto geração, um processo que trama uma ipseidade singular, pois é a afetação e fruição em si mesmo[266].

O desejo da vida de se experienciar advém de sua vulnerabilidade em sua origem, pois para a fenomenologia da vida o valor, a importância está no poder experienciar-se, isto quer dizer, poder se consentir, se estreitar, se reter em si, se desejar e experienciar-se em si. "Poder e vulnerabilidade habitam uma mesma forma de vida que transporta consigo a exigência de felicidade. De outra forma a felicidade não seria vivida como uma exigência interior do nosso viver" Martins (2017, p. 37)[267].

Pensar sobre as questões de sofrimento e dor que são demandas para atendimento analítico na clínica da atualidade remete a dor como o resultado de um excesso de uma quantidade de estímulo, de energias e vibrações que se intrometem no ser vivo. O excesso ocorre quando uma pessoa ainda sem as diferenciações psíquicas, consciente/inconsciente, é abalada pela interferência dos cuidados ou a falta deles, ou traumas tardios no decurso da sua vida. A psicanálise afirma que ao ser cuidado no início da vida ocorrerá uma construção na interioridade do ser gerada pela inter-relação com outro ser humano. As construções psíquicas, as pulsões e os afetos se organizam em decorrência das vivências e convivências. As formas que se organizam desde a mais tenra idade podem ter uma configuração de maior ou menor capacidade de conseguir resolver o sofrimento provocado pela dor.

Encontra-se na vida e transformar a dor em fruição pode ser possível no encontro daquele que sofre, o paciente, com aquele que está disponível para escutar. Antúnes (2012) [268] afirma que o terapeuta pode ajudar a encontrar um projeto de vida, acolhendo

---

266 Henry.1998.

267 MARTINS, Florinda. *Estátuas de anjos. Para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri, 2017, 138 p.

268 ANTÚNEZ, A. E. A. Sombras da depressão na clínica psicológica. In: WONDRACECK, K.; HOCH, L. C.; HEINMANN, T. *Sombras da alma: tramas e tempos de depressão*. p. 82-92. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

na dialética dos afetos, no contato humano e no respeito ao *pathos*. A terapia deve ser na revelação e na manifestação dos afetos que é a vida podendo ser sentida e vivida.

Para Michel Henry (2012, p.13), "(...) experimentamos constantemente com um fenômeno que justamente nunca nos abandona: nosso corpo". É através dele que percebemos o mundo exterior. Para Henry, o interior é poder sentir-se sentindo, é sentir-se sendo afetado pelo que é inerente à vida. Dessa forma, a singularidade de uma criança se apresenta na manifestação de sentir e expressar seus sentimentos que são ao longo do tempo de atendimento construídos. A construção da subjetividade desencadeia o desenvolvimento da linguagem, da escrita e do encontro consigo, facilitando a aproximação com os demais. É possível ter havido nos inícios da vida das crianças que não lêem, não escrevem e não interagem com outras crianças, uma lacuna que teria sido ocasionada pela falta do olhar, da atenção de alguém que nos primeiros tempos de vida não conseguiu lhe dirigir o olhar, a atenção e o reconhecimento de ser alguém. No consultório paciente e analista, em um encontro singular, podem construir formas de relacionamento e de construção não pela consciência, mas por processos inconscientes e afetivos, gerando possibilidades de recalcamentos estruturantes e organizadores que propiciam a criança em tratamento constituir - se como sujeito. Desta forma constata-se que a ipseidade é construída pela alteridade[269].

Fruir é a relação com prazer. Fruir é como a água que se espalha e tem alternativas de escape. Fruir é alternativa interna propiciada pela própria potencialidade. Se o uso e abuso de substância alcoólica dá a sensação de prazer, o que não acontece com os usuários é que dentro de si eles não tem outras alternativas para fruir. O adicto durante um tempo tem alternativas para o fruir sob efeito da substância, mas daí a pouco não serve mais e não encontra outras alternativas porque não provem desse fruir interno, daí a necessidade de aumentar a dose.

É necessário narrar, falar sobre a dor, pois ela é da ordem do invisível. A dor o poder a vida são fenômenos visíveis; o essencial dos fenômenos são invisíveis, a dor é percebida pela manifestação da vida que se manifesta no corpo vivo. Wondracek (2010) [270]entende que para Michel Henry, a dor pode ser transformada em modalização da vida e o excesso é possível ser transformado em fruição pela mediação e pelo encontro terapêutico.

Para a psicanálise a noção de subjetividade está na clivagem do inconsciente que apesar de igualar singulariza o ser humano o que decorre do encontro com o outro. O modelo psíquico é aberto e busca metabolizar o que nele ingressa. É uma singular relação com o que está fora e ao mesmo tempo dentro. Partindo da ideia de que não sabemos de nós mesmos, de que nossas motivações e ações são fruto do desconhecido, reconhecendo esta condição é que podemos abrir espaço para estudar e discutir teorias que provocam produção e construção de saberes.

Perceber a realidade, o exterior, é uma manifestação de uma afetação, de um *pathos*. Para Michel Henry (2010) o ser humano é aquele por onde ocorre a manifestação e a revelação de todas as coisas. A experiência prévia e a autoafecção são os fenômenos primordiais da existência, do existir, do viver. Viver significa ser e ser deve ser compreendido como idêntico a vida. Palavras que não são ditas, afetos que não se exteriorizam ao brincar, revelam pacientes que não se relacionam com os outros nem com o mundo que os cerca. Compreende-se que há uma alteração da realidade, pois, o externo, o visível, não pode

---

269 WONDRACECK, K. H. K. ; BANGEL, M. L. T.; BRÍGIDO, M.A.B.; POLKING, M.P.H. Henry leitor de Freud: diálogos clínicos entre fenomenologia da vida e psicanálise. *DIAPHORA Revista da sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre,v.15(1). Jan/Jul 2015. p. 25-34

270 Wondracek, K. H. K. (2010). *Ser nascido na vida: a Fenomenologia de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Tese de Doutorado não-publicada, Curso de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS, Brasil.

ser percebido, mas com o trabalho realizado na clínica, a realidade irá gradativamente se reorganizando como resultado da possibilidade de afetar-se. Na clínica, a partir deste abraçar da vida e pela experiência de si, que possibilita reconhecer-se na fala, no som da voz própria e de outro, no reconhecer seu próprio corpo e perceber o de outra pessoa, podem-se abrir as reflexões sobre os aportes da fenomenologia da vida. Apontamos que na dor, no *pathos,* está a forma como a vida se expressa e decifrar começa pela atenção ao sentir, pois por este acederemos ao processo da vida do sentir e nele à sua modalização. Já, para a fenomenologia da vida, assim como o temor, a angústia é uma afecção da vida nos modos da vida subjetiva.

Ao buscar respostas em Michel Henry, encontrou-se em Florinda Martins (2012) que o invisível manifesta-se pela afetividade, sendo a fenomenalidade do afeto que propicia o acesso a si. Previamente a qualquer tomada de sentido sobre a vida, o conhecimento da vida ocorre como afecção a si. Dessa forma, a autora reflete que nas propostas terapêuticas não é priorizada a passagem da dialética das consciências para a dos afetos, mas a importância dos afetos, das afecções e revelações. Na sua reflexão pondera que a vida se revela e nesta revelação constitui na efetivação de si o corpo em ato. Esta é a busca da terapêutica, conforme a autora, dos males da contemporaneidade.

Para Antúnez e Wondracek (2012), a fenomenologia da vida auxilia a sensibilidade do analista ao trabalho clínico, tendo o afeto como fundamental do acontecer humano, remetendo à doação originária da vida em cada um. Atualmente, o afeto corre o risco de ser obscurecido, portanto, mais do que compreender a história, dentro da relação causa-efeito, é sentir o fruir ou não *à vida*, esta força da vida que se mostra. Os autores acrescentam ainda a importância de poder sentir quando há fruição ou fuga da manifestação da vida, do sentir ou deixar de sentir-se; do sentir-se vivo ou não. A clínica que se revela como compreensão do outro mostra que é possível contemplá-lo, em respeito profundo a seu modo de ser e de se expressar em sua ipseidade, prestando atenção ao modo peculiar da vida se manifestar nele e por ele.

Referências

ANTÚNEZ A. E. A; WONDRACEK, K. H. K. Fenomenologia em Michel Henry: Implicações na Psicopatologia e Psicoterapia. *Revista da Abordagem Gestáltica* – XVIII(1): 3-12, jan-jun, 2012.

ANTÚNEZ, A. E. A. Sombras da depressão na clínica psicológica. In: WONDRACECK, K.; HOCH, L. C.; HEINMANN, T. Sombras da alma: tramas e tempos de depressão. p. 82-92. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. A passibilidade do corpo decorrente do sofrimento psíquico. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p. 299-306.

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. A passibilidade do corpo decorrente do sofrimento psíquico. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p. 299-306.

BRÍGIDO, M.A.S. A barbárie é a manifestação da pulsão de morte? Pulsão de morte na psicanálise e barbárie em Michel Henry. II Congresso Internacional da Faculdades EST. *A Visível E Invisível Barbárie Na Religião, Na Mídia E Na Cultura: Reflexões A Partir De Michel Henry.* **8** a 12 de setembro de 2014. São Leopoldo.

BRÍGIDO, M.A.S.; DAUBER, L. Diálogos entre fenomenologia da vida e psicanálise sobre o tema das migrações. Sentimentos frente ao estrangeiro. Cadernos de Resumos. III Congresso Internacional da Faculdades EST. Reforma: tradição e transformação. São Leopoldo: EST, 2016, p.154.

BRÍGIDO, M. A. S. No corpo está a possibilidade de se revelarem os afetos. Reflexões sobre aspectos da Clínica Psicanalítica e da Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Revista Humanística e Teologia. Michel Henry. O incondicional da condição humana. Porto: Universidade Católica Editora. Ano 35, fascículo 2, dez, 2014, p. 129-134.

BRIGIDO, M.A.S. Barbárie na Psicanálise, Ciência e Cultura. Uma Intersecção Conceitual. Anais I Congresso Internacional Pessoa E Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde. Universidade de São Paulo, 2014.p.629-640.

BRÍGIDO, M.A.S.; DAUBER, L. Migrantes. Considerações sobre os sentimentos frente ao estrangeiro. Revista Humanística e Teologia. Migrantes e Refugiados. Porto: Universidade Católica Editora. Ano 37, fascículo 2, dez, 2016, p. 87-100.

LIPSITZ, M. Nota del taductor. In: Henry, Michel. (2010). Fenomenología de la vida. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinsky.* São Paulo: E-Realizações Editora, 2012.

HENRY, Michel. A Barbárie. São Paulo: É - Realizações Editora, 2012.

HENRY, Michel. (2010) Fenomenologia de la vida. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.

HENRY, M. A genealogia da psicanálise: o começo perdido. Curitiba: Editora UFPR, 2009, 372 p.

HENRY, M. Eu sou a verdade. Por uma filosofia do cristianismo. Lisboa: Veja, 1998, 277 p.

MARTINS, F. O sentir e a imaginação, na fenomenologia da dor e do sofrimento: Michel Henry/ Jean-Luc Marion. *Estud. pesqui. psicol.*[online]. 2008, vol.8, n.2, pp. 0-0. ISSN 1808-4281.

MARTINS, F. Abordagem fenomenológica de feição das depressões: do diagnóstico à terapia. In: WONDRACECK, K.; HOCH, L. C.; HEINMANN, T. Sombras da alma: tramas e tempos de depressão. p. 70-81. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

MARTINS, Florinda. Estátuas de anjos. Para uma fenomenologia da vida e da clínica. Lisboa: Edições Colibri, 2017, 138 p.

PONDÉ, L. F. diálogos de Michel Henry contra o submundo. In: HENRY, M. A Barbárie. São Paulo: É Realização Editora, 2012, p.10-11.

WONDRACEK, K. H. K. (2010). *Ser nascido na vida: a Fenomenologia de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Tese de Doutorado não-publicada, Curso de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, RS, Brasil.

WONDRACECK, K. H. K. ; BANGEL, M. L. T.; BRÍGIDO, M.A.S.; POLKING, M.P.H. Henry leitor de Freud: diálogos clínicos entre fenomenologia da vida e psicanálise. DIAPHORA Revista da sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, v.15(1). Jan/Jul 2015. p. 25-34

A clínica do encontro interpessoal – Bruno Callieri e Michel Henry

José Tomás Ossa Acharán
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Resumo: No presente estudo, será discutida a clínica proposta pelo psiquiatra italiano Bruno Callieri, como a visão antropológica-existencial da singularidade humana, buscando pontes de encontro com a Fenomenologia da Vida de Michel Henry. A intenção é refletir sobre a operacionalização do pensamento de Michel Henry no tratamento clínico. Encontramos aproximações entre Callieri e Henry no que tange a não compreender a psicopatologia de forma reducionista e na aproximação para aquilo que é o sentir do corpo, no campo afetivo da experiência de vida. No âmbito da fenomenalidade deste enredo de mim com a vida é o meu corpo, um corpo vivo, em constante processo de instalação de vida que desafia, desinstala e reestrutura tudo o que é um aí estático. Um enredo cujo conhecimento é inerente ao próprio processo relacional. Para Callieri, abertura e reciprocidade relacional é colocada em primeiro plano, já para Henry é copathos, sendo a vida que está em nós e em relação o que salientamos na clínica. A ideia de intersubjetividade dá lugar para a interpessoalidade na clínica de Bruno Callieri. Assim, chegamos à questão do processo psicoterapêutico e como podemos trabalhar com esta interpessoalidade no âmbito de uma pesquisa teórica.

Palavras-chave: Psicologia clínica. Fenomenologia. Interpessoalidade/copathos. Processo psicoterapêutico.

Introdução

No presente estudo será discutida a clínica proposta pelo psiquiatra italiano Bruno Callieri, enquanto a visão antropológica-existencial da singularidade humana, buscando pontes de encontro com a Fenomenologia da Vida de Michel Henry. A intenção é a de refletir sobre a operacionalização do pensamento de Michel Henry na clínica, mostrando depois o encontro entre esse pensamento e o de Bruno Callieri e, por fim, mostrar a importância de ambos no tratamento clínico.

Bruno Callieri mostra grande sensibilidade às questões fenomenológicas estruturantes de uma visão antropológica, com implicações éticas que com implicações éticas que contribuem notavelmente para divulgar a fenomenologia articulada à psicopatologia. Segundo Callieri (Callieri & Maldonato, 1998), a pesquisa de diferentes mundos-da-vida ou *Lebenswelt*, a que Husserl dedicou grande parte de seu esforço intelectual, leva a análise dessas mundividências que revelam diversos estilos de existência e confere uma nova compreensão a modalidades de experiência, inclusive algumas tradicionalmente

psicopatológicas, como a fobia e as modalidades esquizofrênicas e maníacas. Callieri reforça a ideia de que a antropologia fenomenológica constitui a indispensável premissa para toda forma de psiquiatria que se interesse pelo ser humano em seu mundo:

> A psiquiatria é, na raiz, ciência do homem, da existência humana: existência que não é somente natureza, mas também cultura e história, em uma palavra, *pessoa*. Aberturas à relação intersubjetivas, à corporeidade, ao encontro, à necessidade de *intencionar* e de apreender, sempre husserlianamente, o *outro-eu* e o seu *ser-mundano*, mesmo no caso clínico mais expressivo (Callieri e Maldonato, 1998, p.22).

Com Callieri a psicopatologia habita o espaço interpretativo, criando assim uma significativa distância de todo o reducionismo ao qual infelizmente dão voz muitas páginas de psiquiatria contemporânea nas quais, segundo Galimberti (1998), a asfixiada linguagem do diagnóstico sepultou o respiro da alma, mesmo nas formas mais errantes ele prefere a abertura dos mundos aos fechados recintos das esquemáticas interpretações, onde não só o sentido implode na precisão de significado, mas também a esperança se extingue no traço último da definição.

A fenomenologia da vida de Michel Henry mostra que é pela afetividade que nos relacionamos com o outro ou que se dá a abertura ao outro. Para Florinda Martins (2014), este *outro* de Henry pode ser identificado pela nossa sensibilidade ao mundo, à natureza e ao *outro eu*, sendo essa sensibilidade, na raiz de sua fenomenalidade, afetividade que, em nosso viver, experienciamos como afeto. Então, em Henry, podemos identificar a experiência do *outro* com a vida que perpassa toda a relação e que, por isso, denominada *Fenomenologia da Vida*.

Martins (2014) explica que, para Henry, o primeiro momento de abertura ao outro não é o de uma intencionalidade doadora de sentido e asseguradora dos próprios medos e da própria necessidade de domínio; o primeiro momento se efetiva numa vulnerabilidade originária que, sendo fruto dessa abertura ou disposição originária ao outro, é constitutiva do humano. Porque através desta vulnerabilidade originária o afeto pode desvelar-se em sua fenomenalidade pura que é também a revelação de nós mesmos. Uma revelação que vivemos como sofrimento que queremos mudar ou fruição que queremos expandir. Neste sentido, "o *Eu* entra no enredo da fruição; entra no enredo do sofrimento; do amparo e do desamparo da vida. Sou, existo: sou uma coisa que duvida, que quer, que nega, que brinca, que disfarça, que ama, que odeia, que sente. Sou nesse estofo vivo!" (Martins, 2014, p. 21). Nessa tessitura de afetos do ser com o *outro*, o *outro* é vivenciado como doação da vida a ele mesmo. Pois mesmo quando se posicina face ao outro não é para o confrontar mas para se disponibilizar ao afeto. Disponibizando-se deixa-se fragilizar e torna-se suporte da fragilidade. Todavia, Martins refere que este tecido vivo apresenta uma tonalidade afetiva, uma identidade, um nome "o *outro* é uma singularidade e é enquanto singularidade que também eu, nesse tecido afetivo, sou nessa relação" (2014, p.21), pelo que a relação pela afeto é oposta à osmose identificadora e requer uma outra abordagem às formas da empatia.

É neste contexto do fruir da vida, uma vida que é sempre experienciada em sua singularidade, uma vida que está sempre transpassando o *eu* que esta pesquisa procurará alinhar o tratamento clínico. O âmbito da fenomenalidade da clínica é a vida na qual o paciente se reencontra com um fruir que fez a passagem do sofrimento ao prazer, passagem que é o afetar-se pela própria vida, no encontro com o *outro*, o psicoterapeuta. Com Henry

e Callieri entramos na fenomenalidade do sentir afetivo e vivo do corpo, através do campo interpessoal de afetos geradores de transformação do sofrimento humano, de superação das limitações nas diversas apreensões da vida, numa relação dinâmica e viva do *co-pathos,* bem diferente das formas identificadoras da empatia. Sendo precisamente no *co-pathos* que se desenvolve toda a possibilidade de transformação do processo psicoterapêutico, onde o *eu* ganha força pelo sentir-se acompanhado e compreendido pelo *outro*.

A clínica do encontro interpessoal

Callieri (2001) refere que revisitar a psicopatologia em termos da experiência inter-humana permite chegar não mais ao 'caso de esquizofrenia', objetivado em sintomas ou em mecanismos de defesa, tomados como fenômenos naturais, mas à presença do transtorno psíquico como eventualidade ou modalidade pessoal, como ameaça imanente do ser-humano, que paira sobre cada um. Evitar os reducionismos significa aproximar-se do estudo da psicopatologia com um novo espírito, que faz dela uma autêntica ciência do ser humano. Ales Bello (2016) ressalta que a psicopatologia fenomenológica em Callieri entrega uma forma que se manifesta no particular, mas contêm substâncias que são da ordem da universalidade. Callieri dá importância para a essência do fenômeno, e não só se preocupa apenas com casos patológicos, mas chega a eles através de um processo que resguarda a constituição de mundo de cada um.

Callieri (2011) nos mostra uma psiquiatria que é ciência da existência humana, que não é natureza, cultura e história, mas, em uma palavra, é a *pessoa*. Através dos conceitos husserlianos de *Krisis,* de intencionalidade da consciência e de *mundo da vida* (*Lebenswelt*) se desenvolve a grande abertura de horizonte da psiquiatria e psicopatologia fenomenológica em que Callieri baseou seu trabalho clínico e teórico. Abrindo-se ao relacionamento interpessoal, à corporeidade, ao encontro, a necessidade de intencionar e captar o seu *ser-mundano*, mesmo nos casos clínicos de alienação mais radicais. Esta forma antirreducionista da fenomenologia, comportando a constante abertura do horizonte de sentido, tem realizado uma contínua dialética e confronto com o pensamento filosófico. Seguindo esta linha de pensamento, para Henry (2014a) o mundo-da-vida desvela o ente, mas não o gera, sendo assim incapaz de dar conta dele em sua diversidade infinita. É somente esse *estar-com* primitivo que torna possível algo como um instrumento, sendo esse contexto de instrumentos que constitui o conteúdo ôntico do mundo. Não se pode, portanto, ler o *estar-com* num ente que não possa, ele próprio, ser reconhecido como instrumento senão sobre o fundo do *estar-com*. Aqui vemos sempre a possibilidade do encontro na clínica, encontro que é o afetar e ser afetado pelo outro, mas acima de tudo, da valorização deste *co-pathos* como a base e instrumento do trabalho clínico.

A psicopatologia fenomenológica permite-nos obter maior nível de compreensão das pessoas que se encontram numa situação de sofrimento e limitação relacionais. Callieri (2011) refere que o nó essencial da interpessoalidade, a sua articulação sobre um registro propriamente humano, torna-se para a psiquiatria um ponto de impasse. Um nó que, enquanto na psicanálise constitui-se como sendo o núcleo central da cura e da recuperação do paciente, já para a perspectiva antropológica-existencial fundamenta-se, essencialmente, na singularidade da pessoa, em um trânsito "ontológico" da intersubjetividade à interpessoalidade. Assim, se a consciência é essencialmente intencionalidade e o *ser-aí* é sempre *ser-aí-no-mundo*, o *eu* configura-se sempre, em primeiro lugar, como relação. Para Callieri, a constituição do *nós*, inevitavelmente antecede a constituição do *eu*. Deve ser

esclarecido, que o meu mundo ainda deve ser o nosso mundo. Sendo, de novo, a convivência o aspecto estrutural da existência humana.

Henry (2014a) nos leva além desta visão do ser e da intencionalidade da consciência, que para nós clínicos terá implicações na prática terapêutica. Vemos a noção de sofrimento como sendo fundante da experiência de vida, do próprio fruir dela, como sendo um sofrimento primitivo, o sofrer como uma tonalidade fenomenológica originária da vida. Aqui estamos num campo prévio a toda intencionalidade possível, sendo o campo do mais puro e concreto sentir desta relação primária com o mundo, dando-se através do corpo que é afetado pelo sentir da vida. Todos os sofrimentos que surgem a cada momento da nossa existência, são múltiplas declinações desse sofrer primitivo, como *a priori* mergulhado no invisível da vida. Este sofrer primitivo é o sentimento, que não se confunde em Henry com os afetos e as emoções[271]. Razão pela qual, encontramos em toda dor o elemento sofrimento puro que ela contém, reconhecemos essa passividade radical do *pathos*, essa impossibilidade de romper o laço infrangível que une toda tonalidade afetiva a si mesma porquanto ela é constitutiva ao mesmo tempo da sua afetividade e da sua ipseidade.

Com Henry reconhecemos que o *ser* é afetado pela vida em todo momento, sendo isto anterior a qualquer intencionalidade possível da consciência, anterior a qualquer comportamento, por isso originária de forma radical. Aceitando este campo não intencional que todo *ser* é constituído primordialmente, então é imprescindível abrir espaço para trabalhar este campo no tratamento clínico. Para compreendermos esta evolução do pensamento clássico da fenomenologia husserliana que Henry apresenta com a *Fenomenologia da Vida*, vamos desenvolver um pouco mais a ideia do sofrer primitivo que representa a fruição da vida. Citando Henry (2014b):

> O que se realiza na passividade radical do sofrer é, por conseguinte em toda a tonalidade sofredora, na impossibilidade de o sofrimento escapar de si, é precisamente a sua vinda a si, ao seu ser dado nessa prova de si que é a constituição de si, o aparecer do sentimento em si no fruir e na alegria. Aqui se revela a nós a segunda tonalidade fenomenológica fundamental da vida. Se é no sofrer que a vida vem a si, então é nele que, provando-se ela se frui de si... O fruir copertence à possibilidade transcendental de se provar que é constituído do viver. A esse título é até uma tonalidade fenomenológica fundadora do mesmo modo que o sofrer do qual resulta e com o qual se identifica. Sofrer e fruir, sofrimento e alegria na sua possibilidade originária, conjunta e indistintamente compõem e designam o modo de fenomenalização da vida na sua própria fenomenalidade, a efetividade da sua *Parussia* (p.39).

271 Henry apresenta uma concepção distinta de sentimento em comparação ao que se explica na psicologia contemporânea, "porque o eu não está fora da sua dor é que esta se pode, nele e com ele, modalizar-se em fruição. E essa modalização faz-se na imanência da vida. A imanência é fecunda. Ela é fecunda e o eu participa dessa fecundidade na medida do seu enredo nela. Portanto, se o sentimento não pode ser sentido nem por isso ele perde poder porquanto me introduz no enredo com o seu devir na vida" (Henry, 2014, p. 28). Na obra *La esencia de la manifestación*, Henry (1963/2015) afirma: "a afetividade não tem nada a ver com a sensibilidade com a que se confunde desde sempre, senão que, melhor, lhe é estruturalmente heterogêna" (p.441 – tradução nossa) ..."A sensibilidade está ausente por princípio do que a constitui (...) todo sentimento possível em geral, não é nem pode ser este ato, a saber, um conteúdo sensível, quer se trate de um conteúdo empírico ou de um conteúdo puro (...) *o sentimento não é nunca e nem pode ser sentido (...), o sentimento não pode também ser sentido".* Martins (2014) comenta: "expressões como estas colhem toda a espécie de críticas: é uma incongruência, um pradoxo dizer "o sentimento não pode ser sentido". Ora, o que Michel Henry quis dizer, e que Monique Schneider mostrou com perfeição (Cerisy, 1996), foi que o sentimento não é reflexo de si mesmo, nem o ego está fora de seu próprio sentir para vê-lo chegar ou acontecer (Raphaël Gély trabalha esta questão confrontando Michel Henry/Sartre/Merleau- Ponty). O ego coconstitui-se nesse enredo primordial com a vida que desse modo o revela a si mesmo".

Com esta noção de sofrimento, ampliada para uma concepção do mais essencial e primitivo do ser, é possível adquirir uma compreensão e aproximação concreta do que sentimos quando estamos em presença dos nossos pacientes. A dimensão do encontro psicoterapêutico como dimensão dialógica, não é solúvel em psicologia, somente encontrada na antropologia (Callieri, 2011). O psicólogo orientado pela fenomenologia, é provavelmente e radicalmente um anarquista epistemológico pela intolerância aos códigos e regras reducionistas e que tem por intenção a objetivação, o que inevitavelmente acaba coagindo com a dicotomia da ressonância, dando-lhe sentido aos acontecimentos psíquicos. Ao mesmo tempo, uma atitude fenomenológica vitalmente encarnada é a única a garantir o fornecimento à descoberta e admiração, às vezes com afinidade inegável com a atitude poética, bem como para manter uma pergunta perpétua no sentido antropológico da prática psicoterapêutica. O terapeuta vive em sua própria carne o caráter *pré-temático* dos fenômenos psíquicos, visível, dependendo da distância e participação empática, ou melhor dito, *co-pathica* (Callieri, 2011).

A relação interpessoal é compreendida por Callieri (2011) como categoria primária do humano, como chave para a formação e a leitura do relacionamento clínico-paciente. Na sua perspectiva centrada sobre uma visão *pática* e não *óntica* da existência humana, o encontro assume o sentido de um *apriori*: *ocorrência originária*, e somente num segundo momento ganha expressão nas esferas linguísticas, sensoriais, motoras, emocionais e, posteriormente, lógicas. O *eu*, não se dá mais sozinho, mas faz experiência de *si* no encontro com o *tu*. O mesmo vale para o *tu* que me encontra. A modalidade *pática* constitutiva de cada dimensão pessoal é essencialmente *não-óntica*. Neste sentido, Henry nos ajuda a compreender com profundidade como o *outro* experiencia a sua vida:

> A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraindo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e efetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida (Henry, 2014a, p. 178).

Assim para Henry (2014a), a fenomenologia moderna contribuiu para a descoberta desse corpo subjetivo, em vez de se ater a consideração tradicional do corpo como simples objeto, mas este corpo subjetivo apenas obtém a noção de ganhar vida perante o corpo biológico, porque antes de tudo, o corpo mantém a todo momento um campo interpessoal para se relacionar com o mundo. Certamente, se trata de pôr na origem um sujeito que é um corpo, *encarnado*. A vida mostra que o que se revela jamais está fora dela, no exterior a ela, mas ela se manifesta a si mesma. De modo que a revelação da vida é uma *auto-revelação*. O modo fenomenológico de revelação em que a vida consiste é um *páthos*, a afetividade e impressionalidade pura, essa autoafeição radicalmente imanente que é nossa *carne*.

Desta maneira observamos como na própria sintomatologia da pessoa se revela a individualidade dela, onde a psicopatologia fenomenológica consegue captar o transtorno psíquico numa vertente aberta à singularidade de cada pessoa, ao modo como cada pessoa vivencia sua dificuldade, ao modo como se relacion com o seu mundo, vinculando a biografia pessoal aos sentidos e significados do sofrimento. E assim, na relação psicoterapêutica podemos deslocar a atenção excessivamente centrada nos sintomas, para a vida em relação e em suas dissonâncias. O psicoterapeuta em disponibilidade a *corpo-propriar* esta relação, esta abertura existencial de *si* ao *outro* e do outro a si. Compreender

o *corpo* em mudança e transformação, *corpo* que é o fruir da vida, na interpessoalidade do processo psicoterapêutico. Henry (2014b) refere que o sofrimento pode transformar-se em alegria. Também toda a forma de felicidade pode mudar para sofrimento porque o fruir de si da vida jamais está separado do sofrer primitivo no qual esta vida advém em si.

Para Callieri (2011), na prática cada clínico, na sua contínua tentativa de aferrar os elementos constitutivos *pré-categoriais*, como modo formal das experiências psíquicas anormais, se aproxima cada vez mais a um contexto interpessoal. Isso tem constituído e reconstruído seu próprio horizonte conceitual e semântico, muitas vezes em uma busca incansável de metáforas vivas. Desta visão resulta claramente que não existe uma psicopatologia fenomenológica, mas "uma serie *polivalente e potencialmente infinita de concepções subjetiva* individuais, pessoais, mas fundada sobre uma atitude de fundo comum: *a tensão faz emergir e realçar a irredutibilidade da realização dos sentidos e dos significados de cada singular experiência psicoterapêutica*" (Callieri, 2011, p.736). Já, para Henry (2009) no seio de toda vida intencional é posto em evidência um momento não intencional em que a vida se depara com o seu próprio enigma: o sofrer originário, ou *pathos* no qual advimos à vida e ao qual aderimos ou do qual, inutilmente, procuramos fugir. A fenomenologia deste movimento da vida que gera toda a intencionalidade, contudo, que se lhe escapa, é a possibilidade de uma vida sã ou insana.

Callieri nos mostra como permanece sempre o vasto deserto da queda do encontro, de seu fracasso nas diferentes formas de experiências psicopatológicas, de modo a que "oggi noi ben possiamo considerare la psicopatologia come lo studio non soltanto delle *distorsioni della comunicazione intersoggettiva* ma anche, e forse soprattutto, delle *distorsioni antropologiche dell'incontro interpersonale*" (Callieri, 2011, p. 737). Podemos dizer que a psicopatologia indaga a pessoa na sua primaria capacidade e incapacidade de constituir-se, de declinar-se em abertura e reciprocidade, onde o sofrimento e o desespero são também a porta de entrada para o trabalho clínico, para o desenvolvimento da relação terapêutica que surge como núcleo da interpessoalidade criada em cada encontro. Cabe citar Henry:

> Porque o desespero nos dá a sentir esse caráter invencível do viver em nós é que ele nos abre também a ele – que segundo a dialética paradoxal, ele se transforma em beatitude (...) Sem dúvida é uma virtude desta dialética paradoxal escondida nos arcanos da vida que, na presença das doenças mais graves que afetam não apenas os corpos, mas a própria vida, uma terapia é sempre possível, a que de uma forma ou de outra, instintiva ou de forma deliberada, procura apoio no movimento incansável no qual a vida não cessa de se dar dando-se a nós. Porque a vida, segundo a inaudita palavra de M. Eckhart, a vida a que ele também chama Deus, "se engendra como eu mesmo" é que tomado nessa geração sem fim, todo o fechamento afetivo do eu em si mesmo poderá ser rompido (2014b, p. 44).

Reflexões para a psicoterapia

Encontramos aproximações entre Callieri e Henry no que tange a não compreender a psicopatologia e a vida de forma reducionista, mas também uma aproximação para aquilo que é o sentir do corpo, no campo afetivo da experiência de vida. Ora, como explica Martins (2017), o âmbito da fenomenalidade deste enredo de mim com a vida é o meu corpo vivo, em constante processo de instalação de vida que desafia, desinstala e reestrutura tudo o que

é um aí estático. Um enredo cujo conhecimento é inerente ao próprio processo. Para Callieri é a abertura e reciprocidade relacional que é colocada em primeiro plano e para Henry é *copathos*, a vida que está em nós em relação. A ideia de subjetividade vai desaparecendo em prol da pessoalidade. Assim, chegando a questão do processo durante a psicoterapia, o que é em um, a *interpessoalidade,* é no outro o *copathos*. Então, segundo Martins (2017), o método é o próprio processo.

O que pode ser trabalhado como novidade e acréscimo de pesquisas posteriores, aquilo que pode ser extraído como primordial para a psicoterapia nestes dois autores, é a fenomenalidade da *interpessoalidade* enquanto *copathos*. Porque *copathos* é uma expressão condensada de uma relação, estando aqui o ponto essencial daquilo que pode ser o conteúdo para pesquisas que foquem o desenvolvimento do trabalho clínico e psicoterapêutico dentro da fenomenologia da vida. Para entender a questão do *copathos* em Henry, é indispensável explicar que, segundo Martins (2017) o primeiro processo de vida em mim passa através de escutar o som, mesmo que seja o meu som, porque eu próprio tenho a experiência do próprio como comunidade e do pessoal dado pela interpessoalidade. Aqui já é *copathos*, já é relação, mas sendo originariamente *copathos* é que originariamente pode-se entrar em relação.

É a confirmação de uma estrutura originária, a *interpessoalidade* não é uma construção depois da relação, ela é prévia. O que é realmente inovador na obra de Henry é que este prévio, é *pré-reflexivo* daquilo que é preciso refletir. Mas aqui observamos uma inteligibilidade, por isso o método necessário para captar este processo não é a reflexão, mas é a *interatividade*, é no interativo que se dá o *copathos*. Para Martins (2017) a fenomenalidade de si, como o *eu* na relação consigo posta por um outro, não tem como renegar esse outro porquanto ele se dá em si como afeto. Deste modo ele é vivido no interior das fronteiras de si do eu como isso que eu sou, ainda que distinto de outrem. Distinto, mas, todavia, em afeto uno comigo.

Podemos postular que a psicoterapia é um encontro de relação, onde nenhum dos polos está aniquilado durante essa relação. O que nos interessa saber é o que acontece no entre, no *inter*, aí está o *estar-com*. Não estamos abandonando os elementos do processo, mas estamos valorizando o *entre*. A *interpessoalidade* é *inter* como acréscimo, como elemento concreto "deste modo, se pode compreender a afirmação de Michel Henry segundo a qual a vida *comunitária é um a priori*. Todavia este *a priori*, justamente, por ser fenómeno comunitário, pede a sua explicitação, no âmbito da fenomenologia da vida que é o âmbito da sua afetividade" (Martins, 2017, p.97). Não é apenas a ação do indivíduo como tomada de ato em si, é a comunidade afetiva, em que cada um ainda que não conheça o conteúdo do outro, tem a experiência de outrem a experienciar isto ou aquilo em si mesmo. Ele não é um outro eu, mas um eu como eu, um eu doado a si, no mesmo fundo ou na mesma fonte da vida. Assim o *pathos* comunitário é sempre *pathos-com*. E o vínculo afetivo é sentir que outrem sente por mim carinho ou ódio. Todavia isso não nos rouba a nossa íntima possibilidade de ser, pois mesmo no desespero, o afeto revela o contraditório e o antídoto para si mesmo (Martins, 2017).

Callieri presta atenção ao corpo, um corpo concreto que é tocado, mas em Henry a subjetividade concreta é mobilidade e autoafecção da carne. Sendo esta autoafecção diferente da dita por Heidegger. Em Henry, nunca tenho a ideia de uma vida absoluta sem ser uma vida vivenciada no concreto da minha carne, quer seja pelo som, pela visão ou pelo toque. Portanto, não tenho nenhuma noção da vida sem ser no concreto, mas também não tenho nenhuma noção do concreto sem ser na vida. Assim, a resolução disso é o

processo da vida em mim e o meu processo na vida. Este processo da vida exige aquilo que é a *interrelação*, exige à mobilidade daquilo que é o essencial do nosso ser que é ser relacional, relação que não é constituída depois, ela é antes, e por isto, quando a pessoa se encontra com limitações na forma de se relacionar com o outro a afeção da vida não frui, então gerado um momento de tensão "à espera de", também observado como repetição e sofrimento ou como psicopatologia. Seguindo esta reflexão citamos Martins:

> Pelo afeto a relação consigo é a relação com o fundo da vida em si: é o processo do meu viver no processo da vida em mim, do qual o sonho é a minha parte de herança nesse fundo. Minha parte na qual nem de um gesto materno se lembrava: o vínculo, de súbito é o fundo que me instiga a dele tomar a minha parte na vida. Mas a minha parte na vida não é um pedaço de vida. É a minha vida: fruto do meu viver nela pela confiança, pela fé. Toda a fé e toda a crença é uma crença na vida, insiste Michel Henry. Uma crença que me envolve nela em totalidade. Mas esta modalidade do meu ser é a modalidade do ser da criança, da mãe, do pai, de cada um dos técnicos de saúde (2017, 100).

Então temos um amor originário, mas à espera desse amor originário está uma vida violentada em seu sofrer, porque a vida não é originariamente violenta. Como é que se chega nisso na psicoterapia? Será, segundo Martins (2017) através da ciência julgada pelo critério da arte, é a inventividade da própria ciência para desbloquear esse processo, essa sensibilidade que também se passa na psicoterapia, e que pode passar a ser violência quando ela não é abalizada pelo critério compreensivo. Mas também, a capacidade de poder sensibilizar com o outro é uma perfeição, onde o outro entra no meu processo de vida para sair da agressividade que me tomou por completo. Então temos que outorgar o lugar da inventividade na psicoterapia como método, como estética, onde a questão da criação que se dá na psicoterapia é um processo artístico de criação e transformação.

Referências

ALES BELLO, A. (2016). *Il senso dell'umano – tra fenomenologia, psicologia psicopatologia.* Roma: Lit Edizioni Srl.

CALLIERI, B. (2001). *Quando vince l'ombra: problemi di psicopatologia clínica.* Roma: Eur.

_____. (2011). L'antropologia dell'incontro interpersonale. Ambiguità e ambivalenza in psicopatologia. In: Persona, Logos, *Relazione – Uma fenomenologia plurale – scritti in onore di Angela Ales Bello* (E. Baccarini – M.D'Ambra – P. Manganaro – A.M. Pezzella edd.). Roma: Città Nuova Editrice. pp 727-738.

CALLIERI, B. e MALDONATO, M. (1998). Fenomenologia dell'incontro em B. Callieri & M. Maldonato. *Ciò che non so dire a parole: fenomenologia dell'incontro.* pp 19-49. Napoli: Guida.

GALIMBERTI, U. (1998). *Alterità e alienità.* Milão: Feltrenelli.

HENRY, M. (2009). *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido.* Tradução e notas Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Editora UFPR

_____. (2014a). *Encarnação – uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações. (Trabalho original publicado em 2000).

_____. (2014b). Sofrimento e Vida. In Antúnez, A., Marins, F., Ferreira, M. V. (Org.) *A Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta.

MARTINS, F. (2014). Fenomenologia da vida: o que pode um sentimento. In Antúnez, A., Marins, F., Ferreira, M. V. (Org.) *A Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta

_____. (2017). *Estatuas de Anjos. Para uma Fenomenologia da Vida e da Clínica*. Lisboa: Edições Colibri

A fenomenologia dos afetos de Michel Henry como fundamento para o surgimento do espaço potencial de Donald Winnicott

André Luiz de Oliveira[272]
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Resumo: O objetivo desse texto é oferecer uma reflexão acerca das potencialidades que colhi nos nossos encontros entre filosofia e psicologia no que diz respeito à busca de novos conhecimentos que, pelo cuidado, suavizem as agruras que afetam a vida humnana. Aqui se estabelece uma interlocução entre a filosofia fenomenológica de Michel Henry e a psicanálise de Donald Winnicott. Procuraremos mostrar como podem dialogar e possibilitar uma compreensão do fazer clínico em sua dimensão mais originária, uma dimensão que é anterior a compreensão intelectual dos processos psíquicos e que acontece em um encontro terapêutico como sua dimensão afetiva. A tese é que através da fenomenologia dos afetos de Michel Henry podemos compreender a fonte dos processos maturacionais descritos por Winnicott em seu pensamento clínico, cuja matriz é também relacional. Para isso, é apresentada uma sessão de Winnicott com sua paciente chamada Piggle, atendimento ocorrido em 1966, analisando a forma como Winnicott trabalhou na esfera dos afetos e não da representação em seu trabalho terapêutico. Esta dimensão originária do afeto é tão importante para Winnicot como para Michel Henry ainda queo primeiro a trabalhe em contexto terapêutio e o segundo a trabalhe avaliando aquilo que a fenomenologia tradiconal deixou à indeterminação de um dado prévio. Aventamos a possibilidade da fenomenologia dos afetos de Henry seja um fundamento filosófico para o pensamento e o trabalho psicanalítico de Winnicott em sua teoria maturacional. Estamos em condições de concluir desde já que Winnicott e Henry convergem e nos oferecem possibilidades fecundas de um diálogo profícuo e enriquecedor e pode ser importante para o avanço da ciência psicológica em interdisciplinaridade.

Palavras-chave: Michel Henry; Donald Winnicott; afetividade; espaço potencial; Piggle.

Poética do Desenvolvimento humano
Com seu manto a vida o abraça, revelando ao Ser o que ele é
A união de duas vidas, irmanadas no encontro é um ato de fé
Encontro afetivo, gerando um espaço criativo
E desenvolvendo o Ser que é.
(André Luiz de Oliveira)

272 Doutorando em Psicologia clínica no IPUSP, membro do círculo fenomenológico da vida e da clínica.
Email para contato andol@usp.br

Michel Henry (1922-2002), ao reformular as bases de compreensão da fenomenologia clássica, propôs uma nova concepção acerca do modo como o ser humano apreende e vivencia os fenômenos que o circundam e que fazem parte dele mesmo. Essa virada fenomenológica desempenhada por Michel Henry fez com que a esfera de compreensão acerca da fenomenalidade do acontecimento humano se deslocasse do campo da primazia da representação, para o da vida, como elemento fundamental e originário em que se ancora a fenomenalidade do acontecer humano (Martins, 2002).

A Fenomenologia da Vida desenvolvida por Henry chama atenção para o fato de que antes de partirmos para conhecer o mundo e o outro e nos lançarmos para fora, buscando na externalidade, via intencionalidade, o elemento a priori, que propicia o conhecimento do próprio ser humano em sua diversidade de relações, é necessário que façamos um caminho inverso. É preciso que busquemos em nós mesmos, na manifestação da vida que emana em nós, o elemento fundamental que possibilita nosso autoconhecimento e o conhecimento do mundo e de seus fenômenos, sendo a vida que se manifesta em cada um de nós, o verdadeiro fundamento originário do acontecer humano. Para Henry (2014) a vida advém a si, ele afirma:

> 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).

Michel Henry nos convida a voltarmo-nos para nós mesmos e ao propor a vida como o fundamento da nossa capacidade de conhecer e interagir no mundo ele resgata a importância e o valor da subjetividade como instância que sustenta e emana a possibilidade do aparecer e de apreender a própria vida como algo que se autorrevela e revela o mundo.

E para deixar claro, como é a partir da vida que podemos compreender os processos que envolvem a existência humana é que Henry (2014) diz que a vida é passividade radical, pois ela entra em contato com as coisas do mundo e dela mesma, sem possibilidade de impor resistência a esses efeitos. A vida é como uma janela aberta que tanto permite que os acontecimentos que a rodeiam a afetem, como também permite que seu próprio funcionamento interno entre em correspondência com o mundo a sua volta se autoafetando e compartilhando afetos reciprocamente com esse mesmo mundo, sem possibilidade de sair de si e fugir a essa condição. Então, essa condição originária da vida como passividade radical trazida por Henry (2014) implica um sofrer primitivo que é condição humana no mundo e ele explica que:

> (...) elas só sejam possíveis a partir do sofrer primitivo quer dizer: só nele advém, só nele são dadas a si mesmas. Razão pela qual quando, a título de exemplo, encontramos em toda a dor o elemento sofrimento puro que ela contém,

> reconhecemos essa passividade radical do pathos, essa impossibilidade de romper o laço infrangível que une toda a tonalidade afetiva a si mesma porquanto ele é constitutivo ao mesmo tempo da sua afetividade e da sua Ipseidade. O que se realiza na passividade radical do sofrer e, por conseguinte, em toda tonalidade sofredora, na impossibilidade de o sofrimento escapar de si, é precisamente a sua vinda a si, o seu ser dado a si, seu ser uno consigo, o ser grudado a si, a aderência perfeita a si, nessa prova de si que é constituição de si, o aparecer do sentimento em si no fruir e na alegria. Aqui se revela a nós a segunda tonalidade fenomenológica fundamental da vida. Se é no sofrer que a vida vem a si, então é nele que, provando-se ela frui de si. A impotência do sentimento, a sua incapacidade de se desfazer de si é também, do mesmo modo, o seu poder, a unificação na qual a vida se une consigo e se abraça, a sua irrupção, a fulguração da presença originária na Parusia patética da vida (p.39).

Portanto, afirma Henry (2014), ao mesmo tempo em que essa condição de passividade radical originária da vida humana possibilita o sofrimento, ela também é poder, é potência para através da modulação dos afetos que são aspecto do viver, seja possível à transformação do sofrer em fruir.

E é a partir dessa nova concepção de Michel Henry de um retorno à vida e as condições afetivas como via fundamental para a compreensão das relações humanas em suas diversas modalidades, inclusive a terapêutica, que propomos um diálogo interdisciplinar.

O objetivo desse texto é oferecer uma reflexão acerca das potencialidades dos encontros entre a filosofia e a psicologia na busca de conhecimento inédito aos cuidados das agruras que afetam a vida humana. A interlocução entre essas duas disciplinas oferecem possibilidades fecundas de se pensar a problemática da vida e o manejo clínico necessário para minimizar ou auxiliar as pessoas diante dos impactos dos sofrimentos que a vida em suas diversas modalidades de viver traz para elas.

Entre a filosofia denomenológica de Michel Henry e a *psicanálise segundo a demanda* de Donald Winnicott possibilita uma compreensão do fazer clínico em sua dimensão mais originária, uma dimensão que é anterior a compreensão intelectual dos processos psíquicos que acontecem em um encontro terapêutico, uma dimensão que acontece como afeto. A tese principal neste texto é que através da fenomenologia dos afetos de Michel Henry podemos compreender a fonte dos processos maturacionais descritos por Winnicott em seu pensamento clínico, já que ambos partem de uma matriz relacional.

Nesse sentido procuraremos trazer um recorte do pensamento e da prática Winnicottiana para mostrar como seu fazer clínico se encontra irmanado com a concepção, de Michel Henry, de que a vida e seus processos vivenciais acontecem pelo afeto. Para Henry (2014), como mencionado anteriormente, o afeto é nossa janela para mundo e através dos processos afetivos a vida se manifesta em nós e apreende o mundo, assim, o mundo dá-se como afeto. Portanto, o afeto é elemento originário, ele é elemento a priori, é através dele que as relações humanas em suas diversas modalidades se desenvolvem, incluindo entre elas a relação terapêutica.

Winnicott em seu pensamento psicanalítico desloca para a compreensão do acontecer humano a esfera psiquíca e se aprofunda em direção a busca dos elementos fundamentais que possibilitam o desenvolvimento do ser, ou seja, ele busca entender

e trabalhar em um nível que é anterior e gatilho para o desenvolvimento dos processos psíquicos mais complexos, ele volta suas preocupações para as relações humanas, principalmente a relação mãe-bebê. Dessa forma Winnicott buscou engendrar um fazer clínico em uma esfera não representacional para tentar atingir um contato mais profundo com os pacientes que o procuravam, nesse sentido é que Safra (2015) diz que:

> No campo clínico, a partir da década de 70, encontramos autores que, diante de sua prática, para poder lidar com esse tipo de fenômeno, irão à elaboração de compreensões não representacionais do ser humano e do manejo clínico. Destacamos, entre eles, a) Winnicott (1992), que nos apresenta um modelo de sofrimento que ocorre como não representado (ansiedades impensadas), e também quando nos fala sobre o não acontecido e sobre o anseio de si; b) Bion (1973), ao abordar a importância da realidade psíquica não sensorial; c) Storolow (1992), que, com o auxilio de Heidegger, vai apresentar o que ele denomina de Psicanálise pós-moderna (p.20).

O tipo de fenômeno que Safra (2015) aponta confrontou alguns psicanalistas e suscitou neles a necessidade de buscar e formular outras matrizes de compreensão, para além da representação. O encontro por parte desses psicanalistas com aspectos da vida humana de seus pacientes se referia ao originário, a dimensões anteriores aos processos representativos que demandavam um cuidado que não eram satisfeitos pelo método clássico de atendimento psicanalítico. O que provocou em autores como Winnicott, por exemplo, a busca por novas formas de compreensão do humano, indo para além da esfera puramente psíquica e seguindo o caminho da dimensão ontológica ou da psicanálise de acordo com a necessidade do outro.

Winnicott volta-se para as relações humanas considerando-as elemento primordial na constituição de si e na constituição do outro na relação inter-humana, sendo esta, portanto, fundamental na facilitação do desenvolvimento de todas as potencialidades que este ser humano carrega dentro de si (Newman, 2003). Safra (1999) afirma: "Com Winnicott, é possível afirmarmos que nada no ser humano se constitui sem a presença do outro. Tudo o que emerge num indivíduo que não possa ser constituído em presença de outro, é um abismo no *self*, é agonia impensável" (p. 95). O que nos possibilita entender que a relação terapêutica preconizada por Winnicott se amparava na dimensão dos afetos, já que esta se estabelece em uma relação dual em que duas vidas se comunicam e se afetam mutuamente na busca de favorecer o devir e consequentemente o desenvolvimento emocional e psíquico.

O que vai ao encontro do diálogo por nós proposto entre a fenomenologia da vida e a psicanálise winnicottiana, pois ambas versam sobre a importância dos afetos e sua dimensão significativa enquanto meio de transformação humana. Wondraceck (2014) afirma que: "Se a psicanálise é afirmada por Green como a única terapia capaz de tratar essas gravidades do afeto, o diálogo com a fenomenologia se torna muito promissor, pois ela propõe um acesso imediato a essas dimensões" (p.232).

Assim, a fecundidade desse diálogo pode nos oferecer uma fonte profícua para podermos enriquecer o trabalho dentro da clínica psicológica, pois esta vai retornar à base e estrutura fundamental que é a vida e sua forma de dialogar com o mundo, sempre por meio dos afetos. Agora, buscaremos ilustrar o que afirmamos com relação parte do pensamento e consequentemente trabalho clínico de Winnicott, trazendo a descrição de uma sessão

que Winnicott apresentou em seu livro, *The Piggle*, onde ele relata seu trabalho com uma menininha na modalidade chamada por ele de Psicanálise segundo a demanda.

Por meio da descrição de uma sessão clínica mostraremos como Winnicott trabalhava fora da esfera da representação. Em nossa compreensão, ele trazia em seu pensamento a dimensão dos afetos como condição fundamental, o que nos leva a colocá-lo em diálogo com a fenomenologia de Michel Henry. Winnicott traz a concepção da primazia do afeto e da ética como elementos transformadores na lida com os pacientes, refletindo consequentemente em sua técnica de manejo clínico com o paciente.

Apresentaremos alguns dados sobre o caso Piggle e em seguida descreveremos uma sessão com nossas próprias palavras. Em seguida citaremos a descrição feita por Winnicott do atendimento realizado por ele nessa sessão.

Caso Piggle 1964.

A menina chega a Winnicott com 2 anos e 4 meses com os seguintes problemas relatados: preocupações a mantinham acordada a noite, irritação e tristeza com facilidade, angústia, fantasias angustiantes, problemas em relação a sua identidade entre outros problemas decorrentes do nascimento de uma irmãzinha.

Na décima quarta sessão, Piggle com quatro anos e seis meses chega à sessão, senta-se no chão e espalha os brinquedos e através da brincadeira com eles vai dialogando com Winnicott. A partir daí, Winnicott descreve sua atividade principal com Piggle nessa sessão:

> Em certo momento fazendo uso de uma régua cilíndrica ela instituiu um jogo que foi a parte principal de sua comunicação. Como o jogo tinha raízes com o passado, pudemos usar todos os tipos de atalhos. Ajoelhamos-nos bem próximos de frente um para o outro na sala anterior. Ela rola a régua para mim e isto me mata. Eu morro e ela se esconde. Então, volto a viver e não consigo encontrá-la. Gradualmente, fiz uma espécie de interpretação. Quando já tínhamos feito aquilo muitas vezes, e, ocasionalmente, era eu quem a matava, quando me restabelecia, eu não podia lembrar-me dela. Ela representava isso escondendo-se, mas de fato, finalmente eu a encontrava, e, em seguida eu dizia: "Oh, eu me lembro do que é que eu tinha esquecido". Embora aquele jogo trouxesse grande prazer, a ansiedade e a tristeza estavam latentes. Aquele que se escondia tinha que deixar uma perna ou qualquer coisa a mostra, de tal forma que a agonia de não ser capaz de lembrar-se da pessoa perdida não fosse prolongada ou absoluta. Isso se relacionava, entre outras coisas, com o que ocorria quando ela não me via durante um longo período de tempo. Pouco a pouco, o jogo alterou-se, pois o aspecto do esconder-se tornou-se mais especializado. Por exemplo, eu tinha de rastejar pela parte de trás da escrivaninha onde ela estava escondendo-se, e então nós dois nos encontrávamos lá. Finalmente, ficou bem claro que através do jogo, ela representava a ideia de nascer. Em determinado ponto, esclareci que uma razão pela qual ela estava feliz era que ela me tinha só para ela. Vez por outra, eu tinha de repetir uma saída brusca de debaixo das cortinas, o que parecia ser uma espécie de nascimento. Então eu tinha de transformar-me numa casa, para dentro da qual ela rastejava, rapidamente tornando-se maior até que eu não podia mais contê-la e a empurrava para fora (Winnicott, 1987, p. 158).

Winnicott, nessa sessão nos mostra seu modo de clinicar. Para ele o mais importante na relação com o paciente não é interpretar com exatidão aquilo que esta se passando em seu psiquismo, mas, acolher aquilo que ele quer comunicar. De acordo com Safra (2005), o trabalho de Winnicott se centra sobre a comunicação, que inclui os gestos, as expressões, o tom de voz, a postura do paciente na sessão e assim por diante, mas, esses elementos não são percebidos com o intuito de ser interpretados e devolvidos à paciente em forma de alguma interpretação arguta sobre a vida dela, mas esses elementos são captados para serem acolhidos e correspondidos em uma relação de parceria no processo do acontecer humano. Por outro lado, o fator representativo está presente em seu relato, como vimos: "*ficou bem claro que através do jogo, ela representava a ideia de nascer. Em determinado ponto, esclareci que uma razão pela qual ela estava feliz era que ela me tinha só para ela. Vez por outra, eu tinha de repetir uma saída brusca de debaixo das cortinas, o que parecia ser uma espécie de nascimento." Para Winnicott, por meio da ação (brincar) Piggle representava a ideia de nascer* e lhe oferece uma interpretação para sua felicidade: "esclareci que uma razão pela qual estava feliz...". Interessante que ele interpretava pelo gesto, pela ação no brincar, uma ideia que concebia na relação: "eu tinha de repetir uma saída brusca de debaixo das cortinas, o que parecia ser (para Winnicott) uma espécie de nascimento".

Dessa forma, o entendimento dos processos psíquicos que acontecem na sessão são deixados para um segundo momento, pois, ali, no estar junto do paciente, o que importa é ser sustentação para o acontecer individual, é estar junto no desvelamento do ser. O que fica claro na técnica que Winnicott usa nessa sessão, quando entra no jogo com Piggle é que ele busca não só interpretar o que acontece ali, mas, busca corresponder aos seus anseios e possibilitar a comunicação. Em nosso entendimento, Winnicott trabalha nessa sessão na esfera dos afetos, ele trabalha na dimensão do originário, na dimensão da vida que possibilita o ser, ele funciona como o outro que favorece o manifestar da vida através de sua presença, como traz Martins (2014):

> O outro dá-se como afeto. O que mostra bem que a relação afetiva não é fusão nem simbiose. Estas anulam sempre um dos polos da relação. Na relação afetiva os eus não se substituem; o amparo é a presença do outro pelo afeto. A cada vez, cada um de nós acedeu a si e isso só foi possível quando os nossos preconceitos cederam lugar ao que originariamente em cada um se vivia (p.30).

Há, portanto, nessa perspectiva a possibilidade de vermos um entrelaçamento epistemológico entre a fenomenologia de Michel Henry e a psicanálise de Winnicott, a despeito de suas evidentes diferenças. Entre elas apontamos duas: Winnicott era médico e Henry filósofo, o primeiro trabalhava na ação, mas a representação interpretativa[273] estava sempre como pano de fundo no tratamento, não bastava Piggle estar viva, ela queria comunicar algo sobre seu nascimento, sobre sua vida. Henry nos mostra como a afetividade é essência da vida e a representação um modo de manifestação afetiva, não apenas racional. No entanto, acreditamos que ambos se voltam para dimensão do elementar, do à priori, do originário e buscam nela a instituição de uma ética.

Uma ética que transpondo para a situação clínica engendra uma semelhança entre terapeuta e paciente, um copertencimento de dois seres humanos em um processo

273 Em Michel Henry a teatralidade é a forma originária da representação. No livro *O filho do Rei* a festa dos loucos mostra isso mesmo. A teatralidade é a representação dos afetos, não das representações das ideias dos afetos que são sempre representaçõessecundárias (Martins, F. comunicação pessoal).

de encontro na vida como pudemos ver na sessão de Winnicott com Piggle descrita anteriormente. Um processo que implica um sentir junto e em parceria na busca da transformação do sofrer em fruir, e é desse modo que Antúnez e Ferreira (2014) apontam:

> 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).

É através desse padecimento juntos e desse afetar-se um ao outro como elemento originário da vida em comunidade que se abre a possibilidade de se pensar a fenomenologia dos afetos como elemento fundante e propiciador do espaço potencial apresentado por Winnicott. Winnicott (1971/2005) formulou em seu pensamento a ideia da existência de um espaço potencial que se desenvolve dentro do processo maturacional do bebê em sua interação constante com sua mãe ou cuidadora e o ambiente que o circunda.

Tal espaço segundo ele, não se configura como um espaço físico efetivamente existente na mente da criança, mas como um espaço hipotético, uma área da experiência infantil que se conjuga na interação do mundo interno com o mundo externo, uma área que, portanto, não está dentro e nem fora da criança, mas está no entre, na mediação em que se processa o balanço entre experiência interna e externa. Para Winnicott (1971/2005):

> O espaço potencial ocorre somente em relação a um sentimento de confiança por parte do bebê, ou seja, confiança relativa à dependência[274] da figura materna ou dos elementos ambientais, sendo essa confiança a evidencia da dependência que passa a ser introjetada[275] (p.135).

Assim, para Winnicott (1971/2005), o estabelecimento do espaço potencial só é possível dentro de uma relação em que mãe e bebê afetam-se mutuamente e vão criando o ambiente necessário para que o desenvolvimento do bebê avance e o processo maturacional se concretize. Na perspectiva de Winnicott (2005) é o espaço potencial que propiciará a experiência cultural e o brincar criativo, o que é fundamental para a riqueza das relações e do viver criativo.

Para Winnicott (1971/2005) é justamente a possibilidade de estar com o paciente e acompanhá-lo na descoberta de si mesmo, ou seja, no desvelar e na apropriação da própria vida, sem intrusão excessiva e sem interferências via uma interpretação em momento inoportuno, vai possibilitar que o gesto espontâneo aconteça. Para Safra (1999):

> Este é o gesto que parte da necessidade de vir a ser, de existir. Isto significa que desde o primeiro momento de encontro, o analista precisa reconhecer qual é a busca que o paciente realiza, qual é a sua necessidade. O que significa poder diagnosticar como se organiza o self do paciente, a fim de que o analista possa permitir que o seu analisando crie a situação clínica segundo as suas necessidades e em um tempo singular (p.97).

---

274 Tradução nossa.

275 Todas as traduções de citações derivadas de língua estrangeira são de responsabilidade do autor.

Foi assim o trabalho de Winnicott nessa sessão com Piggle aconteceu, ele estava lá com ela, não como alguém que possui um saber superior e através dele vai engendrando *insight no psiquismo da menina via* interpretações, mas como alguém que esta em disponibilidade, alguém que tem uma vida que se disponibiliza a estar com outra vida para que esta aconteça e se desenvolva através de seu gesto espontâneo, que é sua marca de uma vida em ação no mundo. A ação no mundo como gesto espontâneo de uma vida em apropriação de si só pode acontecer através de um acolhimento humano, de uma troca afetiva que permita essa vida ainda precária acontecer e se apropriar de si, inaugurando o gesto criativo, aspecto que nos parece, tanto em Winnicott como em Michel Henry, originário na ontologia do ser humano. A criatividade para Winnicott (1971/2005) se configura como:

> O que faz que o indivíduo sinta que a vida vale a pena ser vivida é, mais que nenhuma outra coisa, a apercepção criativa. Frente a isso existe uma relação com a realidade exterior que é uma relação de acatamento; se reconhece o mundo e seus detalhes, porém só como algo que é preciso encaixar ou que exige adaptação. O acatamento implica um sentimento de inutilidade no individuo, e se vincula com a ideia de que nada importa e que a vida não é digna de ser vivida. Em forma atormentadora, muitos indivíduos experimentaram uma proporção suficiente de vida criativa como para reconhecer que na maior parte do tempo vivem de maneira não criativa como que presos na criatividade de algum outro, ou de uma máquina (p.87).

A criatividade é apropriação da vida que se autorrevela e que é ao mesmo tempo manifestação dessa vida no mundo em busca de desenvolvimento e estabelecimento como ser humano. Nessa sessão com Piggle, Winnicott trabalha na dimensão dos afetos e na dimensão da vida, que se expressa de modo motor e representacional até mesmo na modalidade que ele utiliza para cuidar da Piggle, uma forma não representacional de compreender o fenômeno analítico, mas termina por procurar o conceitual. Winnicott denomina esse método de Psicanálise segundo a demanda, e, ele tem por princípio, como elabora Safra (1999):

Winnicott recebia a paciente no momento em que ela pedia a sessão, ou seja, quando ela estava pronta para trabalhar uma determinada questão. A sessão terminava quando Piggle se desvencilhava de Winnicott. O que lhe possibilitava ficar sem sessão por um longo período, até que ela pedia uma nova sessão, para que fosse trabalhada a questão emergente do momento seguinte. O manejo da temporalidade na sessão influi decisivamente na quantidade de sessões necessárias para lidar com uma determinada situação clínica (p.96).

O princípio que norteia esta ideia de Psicanálise segundo a demanda é a busca de auxílio por parte do paciente em suas necessidades e demandas, no momento em que se sente pronto para colocar em devir suas questões para o terapeuta. Refletindo a partir de Michel Henry podemos dizer que é a demanda da vida em seu fulgurar absoluto que dialoga com o mundo, na esperança de transformar em fruição que cria a condição para o paciente viver o valor da experiência do encontro. O paciente elabora suas questões em seu tempo e sente a autorrevelação da vida nele sendo acompanhado. Assim Piggle pode comunicar-se com o analista e com ele colocar em trânsito suas questões.

Na sessão apresentada por sobre Piggle, a garota se encontrava em um processo em que ela estava em busca de nascer, não um nascer biológico, já acontecido, mas um nascer existencial, uma inauguração de si como um ser constituído, corpoapropriado de sua vida e com possibilidade de brincar e ser criativo. Wondracek (2010) afirma que nascer é ter a apercepção de ser filho da Vida Absoluta, aquela que possibilita o surgimento da vida singular. Nesse sentido, o nascer que Piggle representava em sua sessão com Winnicott, seria a manifestação da vida se autorrevelando a si mesma e se encontrando com sua condição de intimidade com uma vida universal, a Vida Absoluta, que sustenta e possibilita as relações inter-humanas na busca do apropriar-se de si e de seus poderes.

Sensível a tudo isso, Winnicott intuiu a necessidade de sua paciente se conectar a ele enquanto uma vida comunitária que estava lá para se viver em processo relacional. O que favoreceu com que sua paciente se expressasse de uma forma não oral, mas em ação afetiva, e entrando na brincadeira com Piggle de maneira não invasiva, mas participativa, Winnicott permitiu com que sua paciente entrasse em um processo transformativo. Winnicott (1971/2005), fala sobre como se realiza este tipo de manejo clínico:

> A psicoterapia realiza-se na sobreposição de duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta. A psicoterapia tem a ver com duas pessoas que brincam juntas. Em consequência, onde o brincar não é possível, o trabalho do terapeuta é dirigido no sentido de trazer o paciente de um estado em que ele não consegue brincar para um em que ele é capaz de brincar (p.51).

Portanto, a importância do brincar se configura como fundamental no pensamento Winnicottiano, não só em seu trabalho com crianças, como também com adultos, sendo cada atendimento executado de forma a respeitar as peculiaridades de cada faixa etária, pois, o brincar possibilita o desenvolvimento e a capacidade da manifestação do gesto espontâneo, sendo importante no amadurecimento humano. Para Winnicott (1971/2005):

> A psicoterapia não consiste em fazer interpretações argutas e apropriadas; em geral, trata-se de devolver ao paciente, no longo prazo, aquilo que o paciente traz, um derivado complexo do rosto que reflete o que há ali para ser visto. Esta é a forma pela qual gosto de pensar em meu trabalho, tendo em mente que, se eu o fizer suficientemente bem, os pacientes descobrirão seu próprio self e serão capazes de existir e sentir-se reais. Sentir-se real é mais que existir; é descobrir um modo de existir como si mesmo, e de relacionar-se com os objetos como si mesmo, e ter um self para o qual retirar-se e relaxar. Não me agradaria, contudo, deixar a impressão de que essa tarefa, que consiste em refletir o que o paciente traz, seja fácil. Não é; e é emocionalmente exaustiva. Mas temos as nossas recompensas. Mesmo quando nossos pacientes não se curam, ficam agradecidos porque pudemos vê-los tais como são, e isto nos proporciona uma profunda satisfação (p. 158).

Podemos dizer que a busca da revelação daquilo que o paciente realmente é, através da disponibilidade por parte do terapeuta de se oferecer como relação, como uma vida que se interessa em compartilhar a experiência daquilo que emana do paciente em sua jornada de encontro consigo mesmo, é o mote do trabalho Winnicottiano que colocamos em diálogo com a fenomenologia da vida em Michel Henry. Como vimos, tudo isso se dá na

esfera do encontro, da relação, das trocas afetivas e não apenas no campo representacional e intelectual, estes ocorrem como expressões da vida. Michel Henry (1985) destacando a importância de se compreender que a dimensão dos afetos é a dimensão fundamental da vida diz: "Sobre o fundo dessa fenomenologia radical se desenha uma ontologia que descobre a afetividade como a revelação do Ser em si mesmo, como a matéria do que é feito, como sua substância e sua carne" (p. 26).

Enfim, podemos identificar que esta dimensão dos afetos é essencial na Vida e, portanto é importante na relação terapêutica de perspectiva Winnicottiana, já que é com o ambiente favorável criado na relação terapeuta e paciente em suas trocas afetivas que se funda o espaço potencial dessa relação, onde acontecerão os processos mutativos que possibilitarão a transformação do sofrer em fruir. Aventamos a possibilidade de que a fenomenologia da vida desenvolvida por Michel Henry possa ser um fundamento filosófico para o pensamento e o trabalho clínico, tal como o desenvolvido por Winnicott em sua teoria do desenvolvimento maturacional. É esse o nosso próximo caminho a investigar. Portanto, como tentamos mostrar nesse texto, Donald Winnicott e Michel Henry possuem pontos de convergências e nos oferecem possibilidades fecundas de um diálogo em um fundo comum e comunitário, que pode ser importante para o avanço da ciência psicológica em interdisciplinaridade.

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. (1985). *Genealogía del psicoanálisis*: El comienzo perdido. (J.Teira e R. Ranz, Trad.) Madrid: Editorial Sintesis.

HENRY, M. (2010). *Fenomenologia de la vida*. (M. Lipsitz, Trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.

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. (2002). *Recuperar o Humanismo*: Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry. Cascais: Principia.

MARTINS, F. (2014). Fenomenologia da vida: o que pode um sentimento. 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.

NEWMAN, A. (2003). *As ideias de D. W. Winnicott*: Um guia. Rio de Janeiro: Imago.

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.

SAFRA, G. (2005). *Revisitando Piggle*: um caso de psicanálise segundo a demanda. São Paulo:

Edições Sobornost. (Coleção cursos de Gilberto Safra).

SAFRA, G. (2015). A contribuição de Michel Henry para a prática clínica na atualidade. *Psicologia USP, 26*(3), 378-383. Recuperado em 04 de outubro de 2017,doi:http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20150007

WINNICOTT, D. W. (1987). *The Piggle*: relato do tratamento psicanalítico de uma menina. (E. P. Vieira e R. L. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

WINNICOTT, D. W. (2005). *Playing and Reality*. London and New York: Routledge Classics. (Original de 1971).

WONDRACEK, K. H. K. (2010). *Ser nascido na vida*: A fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. Tese (Doutorado em Teologia) São Leopoldo/ RS: Escola Superior em Teologia, 258 p.

WONDRACEK, K. H. K. (2014). Afetividade e inconsciente: um diálogo entre Freud e 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.

A fenomenalidade do corpo na dor e no sofrimento: possibilidades clínicas

Reynaldo Thiago da Silva Rocha
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Resumo: Iniciaremos com uma breve apresentação do dispositivo de saúde, depois descreveremos o grupo terapêutico do qual a vinheta foi extraída, para de seguinda articularmos a fenomenalidade do corpo, da dor e do sofrimento com o processo terapêutico do caso em estudo. Discutiremos as possibilidades da articulação entre fenomenologia da vida e encontro terapêutico enquanto ecnontro de amparo do sofrimento na vida; mostraremos como é que o corpo é condição necessária para que o viver possa retomar o seu curso, integrango ou dodalizando o próprio sofrimento e a dor. Mostraremos ainda como é que essa mudança se opera em um viver originário que apela à investividade no decorrer do processo terapêutico ele mesmo.

Palavras-chave: Michel Henry; Corpo; Dor; Sofrimento; Infância, terapia.

Introdução

Desde o início do percurso do Reynaldo Rocha, temas como o corpo, sua função, possibilidades e intervenções terapêuticas, permearam suas reflexões, assim como sua prática clínica. Isso se deu principalmente devido ao público que acolheu como foco do seu cotidiano profissional, crianças e adolescentes acometidos de patologias graves, como autismo, esquizofrenia, depressão, entre outros, nos quais a dor e o sofrimento sufocam o eu, dificultando, e por vezes impedindo, os processos criativos da vida.

Sobretudo na experiência em atendimentos a crianças – especificamente de zero a três anos – essa associação corpo-patologia (dor e sofrimento) se fez ainda mais evidente, tanto pela pouca ou quase ausente linguagem falada, quanto pela gravidade dos quadros em fase tão inicial da vida.

O que sempre se mostrou de maneira próxima e, na mesma proporção, aniquiladora foram os corpos nesses encontros terapêuticos. Corpos que mesmo nas duras verdades de suas histórias se apresentavam repletos de possibilidades colhidas da própria condição de fazer diferente: fazer com que o sofrimento, intenso e aversivo, volte a se integrar em suas vidas, e assim viabilize que a própria torne a transcorrer de maneira mais inventiva. Mesmo em condições para as quais o sistema de saúde não tem respostas – no caso do autismo, por exemplo.

O autismo[276] foi citado porque tal patologia acompanha o indivíduo durante toda sua vida, mas se a compreendermos enquanto o aparecimento da vida, em que a dor e o sofrimento advindos dela podem ser elaborados e, por isso, ser alvo de alguma modalidade terapêutica, entenderemos melhor de qual encontro terapêutico o presente texto irá tratar,

276 Remetemos o leitor ao artigo de Maria Izabel Tafuri e Florinda Martins, *Revisistando as crianças de Kanner à luz da fenomenalidade da vida de Michel henry*. Humanística e Teologia. 37:1 (2016) 271-289.

assim como a escolha que fizemos de uma perspectiva de dor e sofrimento que estão vinculadas à vida, assim como nos vinculam a ela como aquilo que vivemos (Martins, 2016).

A experiência prática acabada de referir foi mobilizadora das reflexões e estimularam Reynaldo Rocha a propor uma pesquisa de mestrado. Mostraremos de que prática se trata e o contexto no qual ela está inserida.

Desde agosto de 2014 o pesquisador atua como psicólogo em um CAPS Infantojuvenil da região sul de São Paulo, tal experiência o colocou em contato com uma diversidade significativa de problemas, sejam eles sociais, econômicos ou de vulnerabilidade, geralmente associados ao sofrimento que levam os pacientes a procurarem o dispositivo, demandando assim cuidados que extrapolam nosso alcance, mas que são acolhidos e cuidados, seja por meio de encaminhamentos, de inserção no serviço ou, por ambas.

O CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo foi inaugurado em agosto de 2014 para atender a demanda dos bairros: Vila Andrade (Paraisópolis), Campo Limpo e Capão Redondo. É supervisionado pela Supervisão Técnica de Saúde do Campo Limpo e coordenado pela Coordenadoria Regional de Saúde Sul. O funcionamento ocorre de segunda à sexta das 7hs-19hs. Atualmente atende-se cerca de 450 crianças e adolescentes entre 0-17 anos e onze meses. O início do acompanhamento pode se dar de três maneiras: 1) Avaliação prévia das Unidades Básicas de Saúde com hipótese de alguma ordem de sofrimento que os comprometa na vida social, na escola e na família; 2) Demanda espontânea do paciente, sem encaminhamento para acolhimento e avaliação; 3) Encaminhamento de qualquer outro dispositivo, com ou sem avaliação prévia.

No CAPS se utiliza o nome de Transtornos Mentais para referir-se ao tipo de patologia pela qual o paciente foi acometido, mas no presente texto escolhemos as expressões dor e sofrimento, porque refletem de maneira adequada e própria as modalidades afetivas nas relações que lá se manifestam e no percurso profissional/acadêmico.

A rede de apoio do CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo é composta por UBS – Unidades Básicas de Saúde, Hospitais, AMA – Atendimento Médico Ambulatorial, UPA – Unidade de Pronto Atendimento, CAPS Adulto III Paraisópolis, CAPS Álcool e Drogas III Campo Limpo, PEC – Programa Einstein na Comunidade, Policlínica UNASP – Universidade Adventista de São Paulo, entre outros. Além da Rede de Educação, Assistência Social, os Conselhos Tutelares e Varas da Infância e Adolescência.

O objetivo principal dos CAPS é cuidar de seus pacientes a partir do seu território e de sua singularidade. Amparados na vida do paciente construímos seus projetos, levando em consideração as peculiaridades de cada um e da região na qual estão inseridos.

Algumas das diretrizes do CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo (2014) são:

> [...] Respeito aos direitos humanos, garantindo a autonomia, a liberdade e o exercício da cidadania; Promoção da equidade, reconhecendo os determinantes sociais da saúde; Garantia do acesso e da qualidade dos serviços, ofertando cuidado integral e assistência multiprofissional, sob a lógica interdisciplinar; Ênfase em serviços de base territorial e comunitária, diversificando as estratégias de cuidado, com participação e controle social dos usuários e de seus familiares; Organização de serviços regionalizada, com estabelecimento de ações intersetoriais para garantir a integralidade do cuidado; Desenvolvimento da lógica do cuidado centrado nas necessidades das pessoas com transtornos mentais, incluídos os decorrentes do uso de substâncias psicoativas [...]

Nossas propostas interventivas também contam com grupos terapêuticos, em sua grande maioria voltada às crianças e aos adolescentes, havendo alguns específicos para as famílias e cuidadores. Os grupos são a base de nossas intervenções dentro do espaço do CAPS. Cada grupo possui uma proposta com objetivo e um público alvo, funcionam semanalmente e são compostos por profissionais de diferentes formações.

Um dos grupos existe desde agosto de 2014. Durante o primeiro ano o grupo era composto somente por um psicólogo e uma fonoaudióloga, após esse período passamos a ter a atual configuração, composta por um psicólogo, uma fonoaudióloga, uma enfermeira e um educador físico. Acontece semanalmente, com uma hora de duração e recebe crianças de até três anos – juntamente com as famílias e/ou cuidadores – com demanda para acompanhamento em CAPS IJ, sem a necessidade de diagnóstico prévio, ou seja, o sofrimento e a maneira como ele transcorre e os prejuízos na vida do paciente são nossos critérios de inclusão.

Nosso objetivo é intervir logo nos primeiros momentos em que o desenvolvimento da criança mostra sinais de risco, ou seja, que apresentem um sofrimento que as desarticule de suas possibilidades de vivenciar o outro, o corpo e a própria vida de maneira integrada.

Desde o início, nossa abordagem parte do brincar espontâneo e da inserção dos terapeutas no processo, compreendendo que "Se é na relação que os problemas surgem é em relação que podem ser transformados: recriados, reconstruídos" (ANTÚNEZ; MARTINS, 2017, p. 61). Acreditamos que, ao nos relacionarmos com o paciente, este se sentirá amparado na vida, mediado pelo brincar. Desse modo alcançamos a proximidade necessária para a compreensão de suas dores e possibilidades.

Falamos aqui de um processo terapêutico em grupo no qual todos estarão próximos no sofrer e no fruir. Não somente porque o elemento do grupo é presente que tais tonalidades também são presentes, é necessário retomar que elas estão presentes na vida, e que, portanto, seria um equívoco inverter seus valores dizendo que o fundamento ontológico está no grupo terapêutico, e não na vida em comunidade, visto que "[...] o conhecimento do outro não se dá simplesmente por uma transposição perceptiva, por analogias, por semelhanças ou somente por funções do pensamento, mas pela partilha afetiva, em pathos-com." (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2013, p. 94)

Também é importante dizer que tais elementos não implicam que o grupo terapêutico será uma representação da vida em co-pathos, tão pouco uma interpretação. O grupo é, na verdade, a experiência do afeto compartilhado na vida, na qual a criança poderá saber de si por outros afetos, tanto relacionados aos terapeutas quanto às demais crianças participantes, já que elas também estão na vida para com as outras e possibilitam a revelação a partir do afeto. Sendo assim "Terapeuta e paciente são coproprietários do processo psicoterapêutico da afetividade, do conhecimento e dos acréscimos que sucedem nas relações terapêuticas." (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 279)

Após apresentarmos alguns recortes do CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo, circunscreveremos um dos grupos do qual extrairemos uma vinheta de caso que avaliaremos em interlocoção com a obra de Michel Henry. Mostraremos como esse caso decorreu e sublinharemos as possibilidades dele colhidas a fenomenalidade do corpo vivenciado como dor e sofrimento.

Vinheta clínica

João (nome fictício) 3 anos, hipótese diagnóstica: Autismo Infantil e Epilepsia. Frequentou o grupo por cerca de um ano, aproximadamente dos dois aos três anos de

idade. Durante o período de frequência de João o Grupo não contava com um espaço destinado às famílias, que surgiu somente por volta do final do primeiro semestre de 2016, sendo assim os terapeutas responsáveis se dedicavam exclusivamente as crianças.

A presença de João no grupo sempre gerou muita angústia nos terapeutas, sobretudo quando ele apresentava episódios de auto-agressão, batia repetidamente (e com força!) a cabeça no chão ou na parede, sempre que se envolvia em algum conflito, seja por um brinquedo que estava com outra criança ou por um desejo que não era atendido.

Nesses momentos João demonstrava um sofrimento muito grande, que o impedia de perceber o outro que estava ali, e, ao mesmo tempo, dificultava a aproximação dos terapeutas, ainda que não a impedisse.

Nosso impulso inicial sempre foi o de contê-lo fisicamente, de evitar que ele batesse a cabeça, o que geralmente não ajudava. Nesse sentido, de acordo com Martins (2016, p.86) "todo e qualquer sentido dado ao nosso viver, passa de modo irrepressível pela fenomenalidade de nosso corpo: um corpo no qual e pelo qual somos. Nele somos de tal modo que é legítimo afirmar: eu sou meu corpo", sendo assim, nos preocupávamos em estar impedindo João de ser seu corpo (o que não é possível, pois ele é o corpo que tem e que ele é), sufocando qualquer inventividade inicial advinda da sua dor e sofrimento. Ora o importante não era impedir a manifestação mas ampara-la, dando-lhe forma na vida. O contrário não surtia efeito. A fenomenalidade da dor e do sofrimento presentes na vida de João sempre extrapolava nossas intervenções concretas, sempre arrumava uma maneira de se expressar e acontecer pelo corpo, e de viver assim um sentimento de esforço, de se estar vivo a qualquer custo, ou seja, dificilmente conseguiríamos impedir a expressão de sua tonalidade originária de aderir a vida, ainda que de modo desajustado.

Ligado a essa reflexão havia algo que chamava muita atenção. Após bater a cabeça João conseguia vivenciar a presença do outro, mesmo que com dificuldade. Aos poucos, e com a ajuda de todos, inclusive das demais crianças, João retomava suas possibilidades, frequentemente passava a sorrir e a vocalizar alguns sons, que geralmente eram acompanhados de risadas, abraços e beijos.

Esse ciclo acontecia em todos os encontros e no cotidiano, o que nos levou a pensar se de fato nossa posição em relação aos episódios de auto-agressão de João não estava equivocada e se não deveríamos, em vez disso, encontrar formas de acompanhar o fenômeno de modo a compreendê-lo bem como a vida que o possibilitava.

Amparados em Martins (2017) quando afirma que: "o jogo da criança com os outros terá de passar pela corpopropriação das afeções da vida em seu corpo vivo porquanto é assim que o outro é vivenciado: o outro dá-se como afeto." (p. 110), passamos a questionar se de alguma maneira nossa angústia e nossa própria dificuldade em experienciar o pathos naquele grupo, especialmente com João, não estava impedindo que ele experienciasse algo que desse as condições para ele desenvolver modos de fazer diferente, ou seja, de tornar a viver as possibilidades da vida enquanto sua vida e em comunidade com o outro.

Vale ressaltar alguns pontos importantes de João. O garoto estava envolvido em uma dinâmica cíclica, tinha crises, batia a cabeça, retomava suas possibilidades, voltava a se aproximar, tinha uma nova crise, e assim por diante. João estava sempre na eminência de uma crise, isso nos fazia pensar que talvez ele, apesar de momentos positivos, estava destituído de suas possibilidades de criação e de mudança.

Ainda assim a angústia dos terapeutas do grupo se manteve. De modo a criarmos diversas estratégias de manejo. Colocamos tatames em toda a sala de grupo, colchões, fizemos uso de todo material que impedisse alguma ordem de dor ou lesão física em João,

o que não surtiu efeito, visto que dor e sofrimento são originários, inclusive de um processo terapêutico, e que, portanto, deveríamos aderir a ela para dela extrair o que precisávamos.

Passamos a compreender que o fato de João bater a cabeça estava diretamente ligado a uma necessidade de ser atendido, e para tal ele nos pressionava e nos chocava com os episódios de auto-agressão.

Aparentemente nossas decisões estavam considerando pouco o próprio João, escolhíamos o manejo, mas sempre externo a ele, e sempre com a intenção de aplacar o que o garoto mais nos apresentava, que naquele momento era o que ele tinha de mais próprio, decidir sobre seu sofrimento, como se fosse possível decidir o que sentiria.

Aos poucos percebemos que a questão não era bater a cabeça para chocar o outro, e sim bater a cabeça para que a dor aplacasse seu sofrimento decorrente de um corpo que estava às voltas com um possível inacabamento, ou seja, comprometido em suas possibilidades.

Tentavamos alternativas mas nada retirou João do ciclo já descrito. Após algumas conversas tomamos uma decisão, iriamos acompanhar João em seu sofrimento, de maneira próxima e concomitantemente prestariamos atenção ao nosso experienciar e ao nosso sofrimento. O de João, dadas as dificuldades presentes em seu quadro e o nosso, que era um imenso medo de João se machucar a ponto de, por exemplo, sangrar (o que nunca havia ocorrido).

Discutimos o caso em equipe, tanto para entender quais eram as possibilidades de abertura ao sofrimento e a dor de João, quanto suas implicações clínicas/neurológicas.

Naquele momento nossa intenção era acompanhar João nos episódios de crise, quando batia a cabeça, sem que o primeiro gesto fosse impedir que ele batesse a cabeça, aderindo e promovendo a adesão de todos às possibilidades advindas do sofrimento presente na fenomenalidade daquele grupo. Ou como define Martins (2017): "Pelo que não é a apresentação da dor ou das cócegas à consciência que nos dá a fenomenalidade de uma ou de outras, mas a sua prova imediata que a criança delas faz." (p. 105-106)

E complementa dizendo que:

> [...] a nossa adesão aos processos da vida não é uma adesão automática, pelo contrário, ela requer de nós inventividade para superar os próprios limites. Limites gerados pelas afeções da vida do próprio corpo, mas limites provindos também do olhar de outrem atravessado de desconforto em relação à estranheza da nossa imagem ou comportamento. (p. 92)

Em nossa construção enquanto equipe multiprofissional conseguimos entender que clinicamente não seria um agravo permitir que ele batesse a cabeça, desde que nos envolvêssemos de maneira aberta com ele atendendo à fenomenalidade daquele sofrimento, não esquecendo de articular essa condição às questões clínicas, como ferimentos e/ou possíveis comprometimentos neurológicos. Para tal passamos por um processo no qual a reflexão, conforme afirma Kanabus (2015), não se trata de:

> [...] simples cognição [...], não são apenas palavras (a troca verbal é mínima), não são simplesmente gestos (a distância mantém-se), é a corpopropriação, ouso dizer, no sentido mais forte do termo, isto é, uma inteligência da sensibilidade que está aí em jogo. (p. 337)

De acordo com Antúnez e Martins (2017) "Enquanto fenômeno originário da vida, a violência comporta em si mesma a possibilidade da sua originária modalização em fruir. E as antinomias da vida são condição do nosso viver que, marcado pelas circunstâncias, a elas não está condenado." (p. 63)

Discorremos sobre as possibilidades que o corpo tem de transformar essa experiência vivida por João, transformar a partir dele, tendo em vista que:

> [...] a questão do corpo se torna uma questão incontornável para um paciente quando ele entra nos domínios graves da patologia. Enquanto confrontado com a neurose, ainda que as neuroses possam ser também graves, o fato de ser um corpo, de ter um corpo que se prova a si mesmo, de ter um corpo como condição da revelação da vida, não se põe de forma tão aguda. (KANABUS, 2015, p. 239)

Henry (2012) afirma que:

> A corporeidade é um pathos imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo. É dessa corporeidade original que ele deriva suas capacidades fundamentais, a de ser uma força e de agir, de receber hábitos, de se lembrar – pela maneira que o faz: fora de toda representação. (p. 07)

Diante disso é possível compreender que João, na tentativa de aplacar essa dor do inacabado, infringia dor no próprio corpo, e que de algum modo essa dor devolvia a ele suas possibilidades de fruir em conjunto com os demais, e consigo mesmo.

Portanto, de que maneira podemos, envolvidos na dor que permeia o grupo, devolver a João o que ele necessita para passar de um ciclo de impossibilidades para um processo dialético de sofrer-fruir? Nas palavras de Henry (2014) "[...] devolver uma vida doente, talvez doente de uma doença mortal, ao seu poder e felicidade de viver." (p. 44)

Amparados por todas as nossas avaliações, e diante da angústia e inquietações que nos acompanhou durante todo o processo, decidimos pela partilha dos afetos presentes na dinâmica com João, ou seja, dali para a frente ele poderia expressar seu sentir (o que ele já fazia), em todos as tonalidades, que nós suportaríamos junto a ele, em co-pathos. Nas palavras de Henry (2012) "A constituição do mundo não se deve a uma atividade impessoal, destacada do indivíduo, reduzido então a um estatuto empírico, ela se confunde com a apreensão do mundo, é nossa maneira de viver, e é só no interior dessa vida que nós a conhecemos." (p. 58)

Para nossa surpresa, após tal decisão, que foi difícil para todos, João começou a sair do ciclo no qual estava envolvido, seus episódios de auto-agressão foram ficando cada vez mais espaçados, assim como seu sofrimento passou a emergir de maneiras diferentes, agora pleno de possibilidades, e no exercício dos poderes do corpo.

Com isso compreendemos que:

> É apenas sob essa condição que o corpo pode realmente agir sobre o universo, sob a condição de não ser uma massa transcendente – de nervos e de músculos, por exemplo – que não se vê como a subjetividade absoluta poderia abalar a fim de produzir um deslocamento ou uma modificação qualquer no mundo. (HENRY, 2012, p. 80)

Estamos convictos que a maneira como vivemos o grupo após acolhermos o aspecto originário da dor e do sofrimento, assim como o corpo é o início e o fim dessas tonalidades, foi o diferencial para o desenvolvimento de João. A partir daí nosso papel terapêutico no processo possibilitou que o caminho escolhido pelo próprio João fosse fortalecido, aderindo-o a vida integrada e envolvida de afeto. Posto que:

> Ao acompanhar o paciente em seus percursos e vivências de situações difíceis de suportar, o terapeuta pode, com o paciente, rasgar o véu hipnótico das situações e condições históricas do viver, para delas deixar emergir um universo de virtualidades que são outras tantas possibilidades de vivenciar a mesma situação [...] (MARTINS, 2017, p. 119)

Foi assim que João adquiriu linguagem, tanto verbal quanto não verbal, passou a ter condições de aguardar pelos seus desejos, ou não os ter atendidos, o que ainda gerava tristeza e frustração, mas não o colocava diante de impossibilidades de desenvolver e exercer seu eu.

A entrevista com Mathilde Monnier[277], realizada por Magali Uhl e Nadia Veyrié, tendo por base o filme Bruit Blanc: Autour de Marie-France (Sonoridade branca: sobre Marie-France, nos mostra a dificuldade de atribuir com o autista uma significação ao olhar, ao toque, pois o importante se dá aquém de qualquer significação. Todavia o ver e o toque que se mostram aquém da significação é o mais inteligível do sentir. É neste ponto que Mathilde Monnier através da dança mostra o que Michel Henry mostra com o conceito fenomenológico de corpopropriação. Neste sentido o texto de Mathilde Monnier e o conceito corpopropriação avançam no sentido mostrar que o contato com o autista é uma relação de um *entre-deux*, que não é da ordem da significação que deve ser expresso (p.362). Há uma espécie de linguagem que é da ordem de um segredo de um ao outro onde se institui um código. Na intuição de Mathilde Monnier trata-se de estar diante de alguém que vive um grande caos ou a irrupção do medo e da violência frequente. É um mundo não-organizado. Ela não analisa a psique mas indica a necessidade de trabalhar com questões menos da percepção e da ordem da forma, mas da relação com o espaço, com o tempo, os sentidos, os movimentos, os gestos, os ritmos (p.364), em sua interioridade (p.367). Ela diz que os autistas não falam, seus corpos falam por eles, é preciso sempre procurar um código de acesso, foi o que a equipe tentou e conseguiu, de algum modo. É preciso ganhar a confiança do autista, eles utilizam o corpo do outro como o prolongamento de seu próprio corpo, é uma corpopropriação peculiar.

Por fim, difícil é corpopropriar as emoções, pois defini-las ou significá-las é secundário. Se as corpopropriar já estabeleceu o tal espaço *entre-dois*, já teria saido do autismo. Por isso a entrevista citada acima é tão importante no contexto deste trabalho e de outros que poderão vir, já que mostra bem a novidade de Michel Henry em relação a toda psicologia. A nosso ver, Henry teoriza aquilo que a psicologia mostra com exemplos. O método da fenomenologia da vida mostra o invisível do sentimento e mostrar é fazer ciência dos fenômenos. Neste caso do fenômeno autista.

277 *Revue Pretentaine* n. 12/13 de Março de 2000,pp.359-368. Entretien avec Mathilde Monnier. Magali Uhl e Nadia Veyrié.

Referências

ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F. (2017). "A violência como fenômeno originário da vida." Em FEIJOO, A. M. C.; LESSA, M. B. M. F. (org.) *Fenomenologia e Práticas Clínicas II*. Rio de Janeiro, RJ: IFEN.

CAPS INFANTOJUVENIL II CAMPO LIMPO. (2014). *Apresentação CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo*. Não Publicado.

FERREIRA, M. V.; ANTÚNEZ, A. E. A. (2013, jan/jul). Intersubjetividade em Michel Henry: Relação Terapêutica. Revista da Abordagem Gestáltica, XIX(1), 92-96.

FERREIRA, M. V.; ANTÚNEZ, A. E. A. (2014). "Narrando o pathos na psicoterapia: contribuições da fenomenologia da vida de Michel Henry." Em ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo, SP: Escuta.

HENRY, M. (2012). "Advertência à segunda edição francesa" Em HENRY, M. Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio dobre a ontologia biraniana. São Paulo, SP: Editora É Realizações.

_____. (2012). "Os pressupostos filosóficos da análise biraniana do corpo" Em HENRY, M. Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio dobre a ontologia biraniana. São Paulo, SP: Editora É Realizações.

_____. (2012). "O corpo subjetivo." Em HENRY, M. Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio dobre a ontologia biraniana. São Paulo, SP: Editora É Realizações.

_____. (2014). "Sofrimento e vida." Em ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo, SP: Escuta.

KANABUS, B. (2015, set/dez). Christophe Dejours - O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. Psicologia USP, 26(3), 328-339.

MARTINS, F. (2016). "Capítulo IV – O pensamento filosófico de Michel Henry no contexto epistemológico contemporâneo – marco filosófico da dialética dos Afetos, contribuição metódica e perspectivas teóricas para a área da saúde." Em MARTINS, F. Estátuas de Anjos: Para uma fenomenologia da vida e da clínica. Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2016). "Capítulo V – Michel Henry por entre crianças, cócegas, dor e sonhos." Em MARTINS, F. Estátuas de Anjos: Para uma fenomenologia da vida e da clínica. Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2016). "Capítulo VI – A fenomenologia do trabalho na clínica." Em MARTINS, F. Estátuas de Anjos: Para uma fenomenologia da vida e da clínica. Lisboa: Edições Colibri.

Modalização afetiva e desencontro corpo-propriativo.

Julio Cesar Menendez Acurio
Psiquiatra

Resumo: Este trabalho mostra a historia de três mulheres durante o período de acompanhamento medico-psiquiátrico. O enredo na vida se mostra como cenário destas três narrativas de adoecimento. Em comum, manifestações somáticas inexplicáveis que vão desde a perda de consciência, manifesta como desmaio, até o pânico incapacitante. A modalização afetiva destas mulheres desencontra com o advir da vida nelas. Nestes relatos, a relação terapêutica nos oferece material para observar a fenomenalidade dos afetos no processo corpo-propriativo.

Introdução

Propomos neste trabalho uma aproximação compreensiva da expressão sintomatológica com a afetividade vivenciadas na relação terapêutica. Cientes que a modalização da manifestação sintomatológica singular ou fenomenalidade do adoecer se dá na relação. A experiência clínica mostra que os sintomas só podem ser compreendidos desde uma ótica relacional, na qual o terapeuta vê-se envolvido. Este envolvimento é de co-afetaçao, no qual o psiquiatra[278] não está isento. Ainda que a relação seja assimétrica em sua origem, esta condição não é permanente nem irreversível. Expomos também o substrato *orgânico,* sem qualquer proposta determinista causal, a explanação neurofisiológica se da como condição de possibilidade dos sintomas, mas não só. Nosso organismo é prova de uma fisiologia humana, biologicamente possível, uma afirmação que seria vago aqui insistir. Mas tal condição não absolutiza a expressão sintomática, mas nos aproxima de outros membros da espécie. Nós somos singularmente diferentes, mas o adoecer nos aproxima, nos faz parecidos, lembrando-nos de uma biologia humana em comum.

Este trabalho é uma síntese do período de acompanhamento médico psiquiátrico de três pacientes mulheres. Em comum a juventude delas. As três com idades entre os 20 e 30 anos assim como o fato delas estarem cursando o ensino superior. Após explanação da situação clínica, iremos discorrer sobre conceitos neurofisiológicos, inevitáveis para a compreensão sintomatológica, para posteriormente discutir a relação com a afetividade vivenciada e o desencontro corpo-apropriativo.

O contexto de atendimento medico- psiquiátrico

O contexto de atendimento medico-psiquiátrico deu-se dentro da instituição de ensino. Neste serviço a procura pelo atendimento é predominantemente espontânea, mas existem encaminhamentos realizados por outros membros da instituição quando não o faz o aluno. Nesta modalidade o tratamento não é, em hipótese nenhuma compulsório, ele constitui-se como uma indicação de suporte ao sofrimento detectado por outros

278 Utilizaremos indistintamente os termos médico, psiquiatra e terapeuta já que para fins deste trabalho uma diferenciação não se faz necessária.

atores que não o próprio aluno. Mesmo nesta situação não espontânea é priorizada a voluntariedade no envolvimento terapêutico, não sendo esta intervenção, nunca, condição para permanecer no curso.

Os casos clínicos

Os desvanecimentos de Maria

Maria foi encaminhada para atendimento médico por uma professora, Maria havia relatado para esta docente suas queixas. Mesmo com histórico de tratamentos médicos anteriores Maria se via incapaz de procurar ajuda. Sofria de desmaios, crises de interrupção do estado de vigília, nos quais Maria se desvanecia. A apresentação das crises não era súbita, Maria não caia bruscamente nem se machucava nas crises, e a consciência era recuperada completamente em minutos. Estas crises eram vivenciadas como inexplicáveis para Maria, ela mesma não encontrava motivo; o sentimento vivenciado era de impotência, mas também de vergonha. Após uma exaustiva investigação médica excluiu-se a possibilidade de uma epilepsia. Não existia um contexto que promovesse as crises, aconteciam nas diversas situações como após discussão com namorado ou após uma tranquila sessão de cinema. Como anteriormente ressaltado Maria se recuperava rapidamente, não existia confusão nem sonolência após crise, mas sim vômitos. Sem importar o local ela vomitava intensamente, até o esgotamento físico, assim que se recuperava do desmaio. Dos exames um único achado: Maria apresentava queda de pressão arterial na posição ortostática. E ainda que seja uma caraterística normal em nossa fisiologia, em Maria se apresentava em maior grau.

A dialética afetiva com Maria

Já nos primeiros encontros os afetos experienciados foram inesperados para o inicio de um acompanhamento. Rapidamente Maria passou a me enaltecer e me via como um salvador, afirmara que após vários tratamentos por fim tinha encontrado o médico que ela precisava. Maria induzia a uma relação vertical na qual ela se oferecia submissa às minhas intervenções. Certamente essa posição seria atraente para qualquer terapeuta, eu a considerei como mais um elemento a ter em conta na relação. Ela me sentia com algum poder sobre ela. E eu a sentia isso como sendo, nela, uma experiência não plena de sim mesma: uma experiência de ausência de si. Mesmo sendo um recorte transversal de uma vida singular essa dialética afetiva atualizava todo seu repertorio emocional naquele instante comigo. O desvanecimento mostrava-se como prova de um sofrer não corpo-apropriado. Este sintoma levar-nos-ia a pensar na condição de passibilidade frente a sua angústia, mas é exatamente o contrário. Maria sucumbia ante seu sofrer, este a transbordava, e seu corpo como consciência encarnada se ausentava da relação, saia dela abruptamente com um desmaio.

Seu sofrer a superava, longe de qualquer apoderamento ou apropriação Maria omitia-se. Podemos inferir que tal atitude se reproduzia na relação terapêutica, seu comparecer não era de reconhecimento do terapeuta como agente possibilitador de melhoras, mas como alteridade objetivada no papel de salvador todo poderoso.

E esse foi o foco do trabalho a ser realizado, evoluindo de um co-experienciar dependente, ausente de alteridade ou experienciar o outro de forma parcial, objetivado,

posição sucumbida no seu sofrer, para um se sentir no qual o outro é vivenciado como afeto. Afeto que sendo embora a irrecusável modalidade de vivência do outro é vivenciada como poder relacional. Como nos lembra Martins (2017 p. 115) "sentir-se é tessitura relacional *a priori*, comunitária". As crises cessaram, as dificuldades relacionais permaneceram, mas Maria certamente passou a enfrentar a vida com maior autonomia.

O pânico de Raquel

Raquel veio espontaneamente à consulta. Os últimos acontecimentos a haviam preocupado. Raquel vinha sofrendo, nas últimas semanas, de mal-estar súbito com intensa angústia, este se caracterizava por uma sensação de morte iminente, e era acompanhado de sintomas caraterísticos de ativação autonôma[279] tais como: palpitações, sudorese, tremor. Raquel não tinha qualquer interpretação sobre tais episódios; eles vinham como ela dizia "do nada", mas certamente tinham um contexto: locais fechados. Raquel de constituição atlética tinha histórico de práticas esportivas e facilidade de se relacionar, muitos amigos e desenvoltura nas relações interpessoais. Certamente os ataques de pânico a limitavam.

As crises de pânico podem ser expressão sintomática de diversas patologias, a destacar as patologias cardíacas e hormonais. Este conhecimento motivou uma intensa investigação médica que envolvia outras áreas da prática médica. Após esgotadas, estas averiguações, Raquel retornou comigo. Dentre as abundantes anotações no robusto prontuário médico, uma única constatação: hipotensão ortostática.

Dialética afetiva

Mesmo tendo ela procurado ajuda, a relação comigo era de desconfiança: ela não via como uma intervenção médica poderia ajudá-la. Raquel havia desenvolvido estratégias para evitar esses ataques. Essas técnicas consistiam em evitar locais de espaço reduzido, mas sentiu-se francamente limitada em suas atividades cotidianas.

Desta desconfiança, na possibilidade de ser ajudada, evidenciamos uma atitude de poder, manifesta no desejo de controle da expressão somática do seu sofrer, sem qualquer tentativa de corpo-apropriação deste sofrimento. Raquel relatava seus sintomas com distância, era difícil entender quais emoções estavam em jogo.

Ela se compreendia competente, sem defeitos nem fraquezas. Mas existia um contexto nestas manifestações: Raquel ia-se formar profissionalmente. A conclusão dos estudos havia se tornado uma temática prevalente nos últimos meses e o futuro exercício profissional presentava-se assustador para Raquel. A saída da instituição de ensino para uma vida de maior autonomia e responsabilidades plena de incertezas apresentava-se para Raquel fortemente desestructurante. A fé no mundo perdeu-se, o equilíbrio que poderia se esperar entre a fé em ela mesma e a fé no mundo desequilibrou-se, a fez insegura. Este fenômeno de perda de confiança é integral e indefinido, diferente das fobias nas quais conserva-se um motivo (estímulo, objeto) de presença necessária e condicionante da reação fóbica. A nomeação no plural (fobias) reforça a diversidade de estímulos desencadeantes, diferente do pânico, único e absoluto.

Aqui o aparecer do mundo encontra seu fundamento no corpo subjetivo; podemos ver a tradução de um mundo de feições ameaçadores num corpo subjetivo que ao não se apropriar deste sofrimento se desespera e se agita. Esta não apropriação do seu sofrimento/

279 Posteriormente iremos desenvolver esta temática comum para os três casos clínicos.

situação manifesta-se nas formas de controle e de domínio, concretizada na violência sobre a passibilidade originaria que somos nós. Tentativa falha de controle, expressa numa sintomatologia angustiante que quer contrariar o sofrer originário que, como nos lembra Henry (2001, p. 47-80), nosso único poder é o poder sofrer-se. Sofrer-se é já uma forma de modalização do sofrer; uma forma de transformação do sofrer que é também diferente de uma acomodação ao sofrer ou de uma resignação.

Nosso trabalho foi a compreensão deste poder. Na indagação do seu contexto situacional, o futuro rol profissional a preocupava, e esse foi o fio que escolhemos para construção de uma dialética afetiva visando a corpopropriação do seu sofrer. A forma de fazer isso foi ponderando o papel profissional que ela estava prestes a conquistar. Seu futuro desempenho como médica a atormentava. Foi utilizando a figura do médico vulnerável e solidário de face ao sofrimento humano, em situações limite como frente às doenças incuráveis e à morte que transbordam suas capacidades técnicas. Henry (2001, pp 44) destaca o "olhar transcendental do médico" que sempre transcende o dado objetivo, saindo de uma realidade objetivante que nos angústia, em direção a uma existência humana sofrente que em nada nos é hostil. Na medida em que Raquel apropriou-se desta condição as crises diminuíram.

A insônia de Sofia

Sofia me procurou espontaneamente. A queixa era de perda da capacidade de adormecer, e esta acontecia nos dias anteriores a eventos avaliativos como provas na faculdade ou entrevistas para estágios. O sono não vinha nela. Sofia tentou, solitariamente, várias formas de induzir esta condição, mas sem sucesso. Ela compreendeu assim a necessidade de um tratamento médico e a relação médico-paciente comigo foi rapidamente estabelecida. Ela já havia apresentado episódios semelhantes em outros momentos da vida, mas nunca com necessidade de tratamento específico. Avaliações médicas foram realizadas afastando-se outras causas, o único achado foi uma queda da pressão arterial, maior à esperada, na posição em pé.

Dialética afetiva

O contato com Sofia era leve. Os encontros aconteciam com naturalidade; não havia uma relação de dependência nem de questionamento intolerante como nas outras pacientes. Ela esclarecia suas dúvidas e trazia, generosamente, retorno sobre as intervenções médicas. Na leitura transversal[280] pude compreender que as experiências afetivas prévias davam a Sofia uma posição de confiança. Não era um poder de agir em oposição e sim uma passível aceitação do outro, neste caso o médico tratante.

Esta incapacidade no adormecer abordou-se como uma perda de confiança frente ao futuro imediato que se abre e interpela, mas não desestrutura. O fato desta insônia ser especificamente situacional (antes das provas) e pontualmente antecipadora reforça a hipótese de estar plena de sentido e ser francamente compreensível. Mas mesmo assim a falta de sono a limitava e o fato de essa persistir, iria trazer graves danos a saúde comprometendo uma fisiologia normal.

280 O termo transversal faz referência a um momento especifico na biografia, oposto a longitudinal que indicaria uma visão abrangente. Momento da interpessoalidade vivida no estar junto com Sofia.

O contexto motivador, nomeadamente a situação avaliadora (provas) devia ser também analisada em seus elementos ameaçantes, para entender a condição de possibilidade de estes se manifestarem em Sofia. Ela tinha experiência na vida acadêmica e a capacidade de submeter-se as estas práticas avaliadoras sempre esteve presente em Sofia. O diálogo terapêutico estabeleceu-se no intuito de restabelecer a confiança e assim a capacidade de adormecer. A confiança já permeava o encontro interpessoal, a afetividade vivenciada era de mutua credibilidade, manifesta na relação médico-paciente. O *pathos* vivenciado nos encontros comigo foi paulatinamente transposto a outras situações como nas provas e no processo de adormecer. A evolução foi favorável Sofia recobrou a confiança em si. A seguir algumas noções neurofisiológicas que facilitam a compreensão sintomatológica das pacientes.

O Sistema da vida (vegetativa)

Nossa biologia humana nos determina em proporções diversas e certamente delimita nosso existir. Dentro da fisiologia o sistema que participa de todos os atos humanos, sejam estes voluntários ou involuntários é chamado de Sistema Nervoso Autônomo (SNA) e denominado também como Sistema da vida Vegetativa devido a funcionar de forma inconsciente e involuntária. A maioria das funções homeostáticas e viscerais, são regulamentadas por este sistema. A expressão deste sistema serve de substrato neurofisiológico para as manifestações nos casos relatados.

O SNA governa a atividade do músculo cardíaco e dos músculos lisos incluindo o músculo liso dos vasos sanguíneos, e as funções da maioria das estruturas glandulares. Ele regula funções tão importantes quando respiração, circulação, digestão, ajuste da temperatura e metabolismo (todas vitais à existência normal) e combate forças que agem de dentro ou de fora, que tenderiam a causar alterações indesejáveis na função normal do corpo. Através da homeostase promovida por este sistema são mantidas a constância do ambiente interno e a uniformidade e estabilidade do organismo. Ele funciona em duas divisões, explicitadas a seguir.

As divisões simpática e parassimpática do sistema da vida autônoma

A *divisão simpática* supre todas as partes do corpo. Suas funções são catabólicas e dirigidas à utilização de energia. Ela prepara o organismo para combater ou escapar (resposta de luta e fuga). Age sempre que necessário em um ajuste rápido ao ambiente. Ela acelera o coração, dilata os vasos coronários, aumenta a pressão arterial, esvazia os reservatórios sanguíneos, dilata os brônquios, libera glicose e inibe a atividade gastrointestinal. É um mecanismo protetor de emergência que é colocado em ação sob estresse emocional e faz o individuo reagir fortemente a estímulos de raiva e medo.

A *divisão parassimpática* conserva energia. Ela controla funções anabólicas, excretoras e reprodutivas e conserva e restaura recursos corporais e energia.

Os dois, apesar de terem funções antagônicas, colaboram e trabalham harmonicamente na coordenação da atividade visceral adequando o funcionamento de cada órgão às diversas situações a que é submetido o organismo. Normalmente a atividade das divisões ou ramos encontra-se permanentemente em equilíbrio dinâmico. Quando isso muda para um desequilíbrio estático (p. ex. sob pressões ambientais) o organismo torna-se vulnerável a doenças.

Desequilíbrio do Sistema Autônomo

As noções antes vistas servem para introduzir a compreensão das situações de desregulação ou desequilíbrio. Temos como exemplo a reação ao estresse. Em determinadas circunstancias, todo o sistema simpático é ativado, produzindo uma descarga em massa. Temos assim a reação de alarme ou resposta ao estresse, em que o individuo deve estar preparado para lutar ou fugir. Envolve maior distribuição de sangue aos músculos para estes reagirem. É importante enfatizar que a resposta ao estresse é um mecanismo relevante que permite responder imediatamente a estímulos externos e internos. Isso é essencial para a sobrevida e, na verdade, benéfico a curto prazo, contudo essa resposta pode se tornar nociva quando prolongada.

A *disautonomia* em que uma das divisões predomina sobre a outra está associada a falta de flexibilidade dinâmica e prejuízo geral na saúde. Em termos empíricos, existe amplo conjunto de evidencias sugestivas de que o desequilíbrio autonômico, caraterizado tipicamente por sistema simpático hiperativo e sistema parassimpático hipoativo, esteja associado a varias doenças. (SZTAJZEL, 2004) Em particular, quando o ramo simpático predomina por longos períodos, a demanda de energia sobre o organismo acaba por não ser atendida resultando em morte. Aqui é importante ressaltar a importância de afetos vividos e suas repercussões no desiquilíbrio do sistema autônomo. Nas palavras de Sztajzel (2004 pp 514-22) "do mesmo modo, o estado prolongado de alarme associado com emoções *negativas* impõe uma demanda de energia excessiva sobre o sistema de maneira que o envelhecimento prematuro e o desenvolvimento de doenças caracterizam um sistema dominado por *afeto negativo* e desequilíbrio autonômico". Compreendemos estas emoções negativas como desencontradas não corpo-apropriadas.

Desencontro corpoapropriativo

Na análise sintomatológica dos casos encontramos o mesmo fundo fisiológico: desregulação ou desequilíbrio do sistema autônomo da vida que explica toda a sintomatologia. Os desvanecimentos de Maria, as crises de pânico de Raquel e a insônia de Sofia encontram substrato neurofisiológico neste sistema. Ainda que este possua patologia específica bem descrita na literatura (SZTAJZEL, 2004) as expressões sintomáticas de nossas pacientes não constituíam um transtorno neurológico propriamente dito. A queda da pressão arterial na posição em pé maior do que a esperada nas três pacientes, tal vez possa ser considerada como a expressão sub-sindrômica da desregulação deste sistema.

No acompanhamento evidenciamos afetos não corpo-apropriados manifestos na relação estabelecida com o médico/terapeuta em correlação com as expressões *somáticas* dos quadros clínicos. Foi utilizada psicofarmacoterapia no acompanhamento destas três pacientes, é de destacar que a melhora foi evidenciada com a mesma medicação na mesma dosagem nos três casos. Reforçando a tese de um substrato fisiológico comum.

As pacientes desenvolvem na sua sintomatologia e na relação terapêutica uma diferença afetiva singular individualizante. (KUNH, 2010). E esta individuação será compreendida como movimento da própria vida para estabilizar somente compreendida num contexto situacional de vida. Relações parentais difíceis, encontros interpessoais intensos e desafios apavorantes são momentos da vida nos quais é exigida maior plasticidade da existência. O sentir da vida sai do silêncio anterior e se manifesta neste novo sentir intenso e desequilibrante. Durante o tratamento a discussão do contexto ou das circunstâncias

destes adoeceres não foi central, isto não significa que na relação terapêutica não foram abordadas estas temáticas e oferecido espaço de escuta sentida, mas a aproximação e o acolhimento focaram-se no afeto vivido no espaço interpessoal do encontro terapêutico.

Conclusões

As manifestações sintomáticas destes três casos nos mostram o processo de modalização afetiva singular no processo da vida. O mesmo substrato fisiológico se mostra como trama de fundo destas três historias.

Como Michel Henry nos explicita na obra Palavras de Cristo esse dado absoluto da vida é vivido como uma violência em relação à qual "estamos sem qualquer amparo" (2002, pp 123), todavia com a absoluta possibilidade de ampararmos esse dado de modo singular, tecendo com o fundo originário da vida a nossa própria forma de vida, como bem nos mostram os casos. Neste caminho Florinda Martins nos reforça "a forma se dá no processo da vida (Comunicação pessoal)."

Referências

FERREIRA, M.V.; & ANTÚNEZ, A.E.A. (2014). O corpo na clínica da modalização do afeto. *Humanística e Teologia*, 35(2); pp. 145-162.

HENRY, M. Paroles du Christ, Paris, Seuil, 2002.

HENRY, M. (2012a). *Filosofia e fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia Biraniana*. (L. P. Rouanet, Trad.) São Paulo: É Realizações.

HENRY, M. (2012b).*Ver o Invisível – Sobre Kandinsky.*(M. Rouanet, Trad.) São Paulo: É Realizações, p.155-162.

HENRY, M. (2014). *Encarnação – uma filosofia da carne*. (C. Nougué, Trad.) São Paulo: É Realizações.

HENRY, M. (2001) Sofrimento e vida. (Trad. Karin Wondracek). Em: A. E. A. Antúnez, F. Martins & M. V. Ferreira (Orgs.), *Fenomenologia da vida de Michel Henry – Interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Editora Escuta.

KANABUS, B. (2014). O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours. *Humanística e Teologia*, 35:2, 101-113.

KÜHN, R. (2010). Ipseidade e práxis subjectiva–Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry. *Lisboa: Edições Colibri*.

MARTINS, F. (2017). Estátuas de Anjos. Para uma fenomenologia da Vida e da Clínica. Lisboa, Edições Colibri.

SZTAJZEL J. Heart rate variability:
anoinvasiveelectrocardiographicmethodtomeasuretheautonomicnervous system.

SwissMedWkly. 2004 Sep 4; 134(35-36).

Produzindo cuidados na Saúde Pública em tempos de Barbárie

Lia Dauber[281]

Resumo: Dentre tantas situações, que uma equipe de saúde mental poderia descrever na sua prática, salienta-se, neste trabalho, cenários em que a violência se faz presente. A violência e a insegurança, tão banalizadas na vida atual, podem se apresentar como situações paradigmáticas, quando os profissionais verificam as limitações de suas ferramentas de trabalho, nas práticas de cuidado, e começam a temer os riscos inerentes, principalmente, quando se rompe o pacto social. Busca-se na abordagem sobre as instituições feitas por Käes e Enriquez, sob o enfoque da psicanálise e do olhar da Fenomenologia da Vida, do filósofo Michel Henry sobre a Barbárie, discutir situações-limite desorganizadoras, que rompem as condições de empatia e suas repercussões no imaginário e nas ações das equipes, que devem repensar seus saberes e suas práticas no cuidado, já que cabe ao profissional da saúde evitar ser agente de alguma forma de barbárie.

Palavras chave - Saúde Mental, Barbárie, Psicanálise, Fenomenologia da Vida

No Brasil, no eco das transformações mundiais quanto à superação do cuidado manicomial e excludente, a partir da segunda metade da década de 1970, materializou-se a Reforma Psiquiátrica. Paralelo aos movimentos de Reforma Sanitária e a construção da política do Sistema Único de Saúde (SUS), foram estabelecidos os principais fundamentos das políticas de saúde, no país.

Como princípio fundamental, a construção conjunta de cuidados[282] que garantam a integralidade da atenção em saúde mental, tem nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) um lugar estratégico para a articulação de uma rede, composta por diversos serviços, buscando um projeto terapêutico que contemple a singularidade e a complexidade de cada indivíduo. Esta proposta convida a pensar em outros caminhos epistemológicos, para dar conta deste complexo campo de saberes, compreender e apreender a vida e suas manifestações no encontro comprometido e implicado em relação ao outro.

Implícita está a consideração da pessoa como sujeito, que se constitui para além dos seus sintomas e de um diagnóstico nosológico. Estabelece-se uma „clínica do cuidado" - que implica a subjetividade de ambos - cuidado e cuidador. Subverte a dissociação, promovida pela ordem médica, para propor uma implicação do sujeito em seu sintoma e uma discussão permanente, pelo lado do cuidador, sobre uma clínica que se reinventa

281 Psicóloga clínica. Mestre em Psicologia da Saúde e Comportamento Social (UCDB/MS). Psicóloga da FSNH-CAPS –Novo Hamburgo/RS, de 2011 a 2017. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida, Faculdades EST, São Leopoldo/RS. E-mail: lia@dauber.com.br

282 O "Humaniza SUS", como uma das ações do Ministério da Saúde (2010), tem a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão, entendendo humanizar como considerar quem se apresenta para ser cuidado como um ser único, que tem uma história, uma visão de mundo, uma maneira de entender, sentir, se relacionar e expressar, inclusive suas dores. Resgata-se a dimensão relacional do ser humano como constituinte de identidades e construtora de saberes, sentidos e olhares, ampliando o papel do profissional da saúde para o ato de cuidar.

a cada instante e que considera a pessoa em sua expressão e legítima em sua condição subjetiva.

Trata-se de um grande desafio, já que implica não só pensar em diversidade e multiplicidade de possibilidades terapêuticas, mas que considere este, um objeto complexo (a existência de um sujeito em sofrimento), desconstruindo o imaginário social sobre a loucura, principalmente para os técnicos dos serviços envolvidos no cuidado. Desta forma:

> A reforma psiquiátrica é um processo civilizador na medida em que contribui para superar a barbárie que se manifesta na impossibilidade de aceitar o outro como diferente e, assim, construir outra forma de a sociedade lidar com a loucura, [...] a cuidar de pessoas, não da doença.(YASUI, 2006, p. 189)

Por si só, as práticas diárias já refletem tensões decorrentes destes desafios, na atenção primária como nos CAPS, tensões que são potencializadas pelas características dos dias atuais, tomados pela violência em suas várias facetas. Dentre tantas situações do dia-a-dia, enfrentadas por uma equipe de saúde mental, é preciso salientar cenários em que se identificam sinais explícitos de violência. Trata-se de situações-limite desorganizadoras que rompem as condições de empatia (que traz o Estranho[283], o não reconhecível) e suas repercussões no comportamento da equipe.

Como evitar que a equipe perca sua capacidade de pensar e inventar estratégias de cuidado que só se produzem e se efetivam nos encontros com o drama do existir? Como manter relações de cuidado efetivamente terapêuticas que não repliquem/revidem a violência, negando "[...] o respeito pelo outro, a compaixão, a pacificação das relações, nos momentos de impasse, frente à impotência de soluções para dar continuidade ao cuidado e à vida?"(YASUI, 2006, p. 149). Como evitar que a barbárie fique legitimada com o nome de "refinamento nos modos" e da "alta tecnologia/tecnologias duras"? (MEHRY, 2005)[284]. Frente à violência, entende-se a barbárie como a negação da possibilidade da diferença e a alteridade, algo que ameaça que deve ser destruído e eliminado.

Sobre a violência e suas vicissitudes para equipe de saúde mental

No campo da saúde mental, as situações de violência são reportadas àquelas situações traumáticas, que causaram danos e sofrimentos psíquicos. Entretanto, no cotidiano dos CAPS, os trabalhadores testemunham através dos relatos, vários tipos de violência, desde a urbana (assaltos, moradia em lugar violento, tráfico de drogas), doméstica (violência física e/ou sexual contra mulheres e crianças), assédio moral e sexual no trabalho, etc. Estas situações se fazem próximas, na relação terapêutica, denunciando uma das formas de lidar com as tensões: a expressão dos conflitos no plano da ação, de forma agressiva e violenta, mostrando um deslocamento da dor psíquica para a dor física, com ataques diretos ao corpo do outro. (ANTÚNEZ; WONDRACEK, 2012)

---

283 Estas questões remetem ao conceito de "Estranho" em Freud (1914/1976), entendido como aquilo que rompe com a compreensão e, no entanto, é necessariamente ligado aquilo que nos é mais íntimo e que é preciso acolher.

284 Mehry (2005) aponta que o trabalho em saúde e produção do cuidado passa por tecnologias identificadas como leves, leves-duras e duras. As tecnologias leves são as das relações; as leve-duras são as dos saberes estruturados, tais como as teorias e as duras são as dos recursos materiais.

No dia-a-dia, a equipe de Saúde Mental pode sofrer "[...] a exposição e sensação de integridade física ameaçada, convivendo com circunstâncias de violência que geram medo e sentimentos de vulnerabilidade", situações estudadas por Enriquez (1991, p. 90) como trabalho da morte nas instituições. Seguem exemplos de situações vividas pela equipe de um CAPS:

> Relato 1: *O psiquiatra do Serviço foi alertado com a ameaça de João de que "passaria a faca em seu pescoço"(sic)*[285]*. Instantaneamente fica assustado e recorda da história de João, 57 anos, egresso do Manicômio Judiciário por ter assassinado o companheiro. João tinha um comportamento desrespeitoso com a equipe e com demais usuários, com postura arrogante e intimidatória, recusando o plano terapêutico proposto a ele, que implicava seguir a medicação psiquiátrica e respeitar os limites, como horário de entrada e de saída (não queria sair ao final do expediente, por ex.). Ameaçava também outros técnicos da equipe, sendo necessária a presença da guarda municipal, com a realização de Boletins de Ocorrência. Nesta ocasião, esgotando-se os recursos de manejo, com a presença do Técnico de Referência e da guarda municipal, feita a orientação sobre o Plano Terapêutico (o qual João não aceitou) foi-lhe dito que não poderia permanecer nas dependências do CAPS. Os portões ficaram fechados, por motivo de segurança, por várias semanas, já que João ficava rondando e passou a "morar" embaixo de uma marquise ao lado do CAPS. A reaproximação de João se deu aos poucos e após 50 dias da ameaça inicial, após repactuação do Plano Terapêutico, João volta a ter trânsito livre dentro do serviço.*
> *Após um período de tempo em que João seguiu sem intercorrências maiores, a situação se repete, quando João ameaça uma das técnicas de que "lhe daria um tapa na cara", sentindo-se ofendido porque teria pingado água em seu sapato. Repetem-se as situações de impasse, mobilizando-se novamente os sentimentos de vulnerabilidade da equipe.*

> Relato 2*: José vem ao CAPS solicitando ser atendido de imediato. Ao ser confrontando com os processos de trabalho, torna-se ameaçador e agressivo, levanta-se e quer ir embora. Identifica-se que está em surto psicótico e faz-se o procedimento de Emergência, solicitando o SAMU e como José resiste à internação com agressividade, chama-se a Guarda Municipal, a quem José respeita. É internado, mas foge do Hospital Municipal e, no dia seguinte, retorna ao CAPS. Confronta a técnica que o recebeu no dia anterior, chamando-a de traidora por ter encaminhado a internação, querendo pegar em seu braço e torcê-lo. Procede-se da forma anterior, com a solicitação da SAMU e da Guarda Municipal quando José foi encaminhado novamente para internação, sendo necessário ficar em sala de contenção.*

285 Consultar para mais detalhes: DAUBER, L.; OLIVEIRA, O. P. Profissionais da área da saúde mental e os impasses da relação terapêutica. Congresso Internacional da Faculdades EST, 2., 2014, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 2, p.837-845, 2014.

As condutas de João e José trazem dois momentos intensos de confronto e de impacto, frente à violência e a ameaça física. Remeteu a equipe a sentimentos persecutórios, à impotência e mal-estar frente ao desfecho, tendo que fechar as portas ao usuário com o uso da força e internação involuntária. A prerrogativa do serviço de atenção psicossocial, de conduzir uma ampla produção de atos de cuidado que pressupõe um olhar para além da "doença", foi preterida naquele momento em prol da busca por medidas de "corte", de ruptura, para que se pudesse restabelecer a ordem, num caos que se instalava. Estas circunstâncias, que no relato 1 perdurou por 50 dias, causaram intensas angústias na equipe, por se defrontar com a paralisia e a impotência, vivenciadas nesta situação-limite.

Salienta Minayo (2006) que o profissional da saúde, que se defronta com o impacto da violência, precisa definir este conceito, delimitando qual violência é referida quando envolvem patologias do psiquismo, porque a mesma pode se transformar em aniquilamento psíquico. A violência, muitas vezes,

> Não pode ser falada; ela é vivida, ela se expressa, ela trabalha no nível de uma impressão, sem mediação (sem linguagem) sobre o corpo e o espírito. O discurso da repressão é o do corpo a corpo e o ser da repressão (o perseguidor) tem unicamente o objetivo de transformar um sujeito que poderia ser desejante num 'corpo que deve ser abatido'. Num caso desses, nenhuma estrutura é significativa e pode ser construída. O que acontece é uma falta de esperança, associada ao aumento das angustias de morte, de devoração, de vazio, do desmoronamento, uma violência destruidora e autodestruidora, que leva ao caos [...] Neste caso, para os sujeitos não há sentido no social, os outros são somente uma ameaça pronta para agir. (ENRIQUEZ, 1991, p. 90)

As situações-limite rompem com as formas de saber pela irredutibilidade do sujeito em responder as formas já conhecidas de cuidado. Desvelam uma complexa dinâmica, que assolam as pessoas sujeitas a toda sorte de violências ao longo de sua vida. Violados seus direitos, sem possibilidade de viver seus desejos e afetos e de ter a expressão plena de suas próprias capacidades, repetem esta dinâmica de forma compulsiva, que toma forma de barbárie.

Enriquez (1991) assinala que estas são pessoas que não tiveram possibilidades de se defrontarem com uma lei estruturante. Passaram por experiências marcadas pelos excessos (de contatos eróticos ou envolventes; ou de pancadas, de ódio ou indiferença). Portadores de uma carência afetiva insuportável, não tiveram como lidar com limites e interdições aceitáveis e estruturantes, muito menos com amor positivo, que gerasse autonomia. A violência pelo excesso para a qual só resta um recalque arbitrário, e assim, o que se instala é a loucura.

O intenso convívio com usuários, nas modalidades de cuidado nos dias de hoje, propicia humanização do trabalho e empatia com o usuário e sua vida. Também provoca forte impacto psicológico, ao defrontar a equipe com situações que produzem medo e sensação de que não tem ninguém cuidando – todos estão na mesma situação de risco e horror, quando o saber instituído é rompido. A violência produz medo e junto com a loucura, mais ainda. A equipe se depara com o "estranho"[286], o não reconhecível, que é angustiante, porque, embora "estranho" é também familiar (a parte louca escondida nos meandros

286 FREUD, S. (1914/1976)

de cada um e da instituição) e indica emergências desorganizadoras, que paralisam a capacidade de pensamento.

Käes (1991, p. 22) fala que a instituição de tratamento, como equipe, é tomada, nestas situações pela "[...] massividade de afetos, discussões obnubilantes e repetição de ideias fixas, paralisia da capacidade de pensamento, ódios incontroláveis, ataques com momentos de inovações, confusão das ordens, *actings* e somatizações violentas".

Bleger (1991) salienta que as situações-limite provocam ansiedades paranoides, e a equipe procura reagir na tentativa de manter a ordem, posta anteriormente. As atitudes podem ir desde a medicalização e atitudes higienistas, ao apego à burocratização, até estratégias de negação e isolamento afetivo. Como uma das formas de lidar com as angústias é atacar aquilo que produz conflito, o manejo destas emoções, esta dissimetria instaurada, pode levar os profissionais à atitudes consideradas como barbárie.

Loyola e Vieira (2004, p. 114), no relato de suas experiências na Saúde Mental apontam que "[...] a clínica, muitas vezes, é pesada, resistente e lastreia nossas pretensões com a presença maciça da impossibilidade", o que leva a sentimentos de desesperança, de que nada, nenhuma conduta pode ser suficiente para encontrar soluções. Instala-se um sentimento de horror frente às situações ouvidas e vivenciadas e perguntam se é possível ultrapassar o horror de forma a

> [...] mudar o estado das coisas de dentro, para que a própria equipe não se transforme no próprio agente de horror, mascarando ações que parecem apontar para benefícios dos usuários, mas que servem ao alívio das angústias da equipe e nada tem de terapêutica para o sujeito? (LOYOLA; VIEIRA, 2004, p. 114).

Quem seria o Bárbaro, então? Aquele que se comporta como bruto, grosseiro e que defronta a equipe com a sua loucura, na busca de evitar a perda de si – a perder a posição de sujeito - que rompe com as certezas, com o conhecido, tão de perto que borra as fronteiras da suposta identidade firmada com a equipe? Ou seria bárbaro aquele que perde o sentimento humanitário contrariando o papel da instituição, de acolher e tratar, através do respeito pelo outro, da assistência, da cooperação e da compaixão, da busca de conciliação e pacificação das relações, de seguir na promoção e defesa da vida?

Produzindo cuidado e vida

Como ultrapassar os impasses, quando se tem uma clínica 'feita por muitos', em que a ação terapêutica é produzida por cada um dos membros de uma equipe e cada um reage a seu modo? Procurando responder a questão, é possível pensar que o momento de ruptura do instituído pode ser uma importante ferramenta clínica: em vez de anular a causa de medo da loucura trata-se de situá-la e manejá-la na equipe. Os momentos de ruptura permitem entrever uma humanidade que pulsa mais claramente e é a partir dali que pode ser possível criar novos significados para o sofrimento, como possibilidade de mudar e 'produzir vida', onde se instalava a produção da barbárie.

Prestar atenção ao 'estranho', que inquieta e assusta, mas que reflete a ruptura de alguém com o coletivo, pode ser tomado como ponto de partida para a reformulação do laço que pode se (re)construir. Para isto é preciso estar atento ao sujeito, impedido de viver autenticamente seus desejos e afetos, equilibrando suas demandas de bem-estar e de sentido e as possibilidades de respostas que evitem a fragmentação e a negação da subjetividade.

Para refletir sobre a clínica do cuidado e a relação terapêutica, buscou-se, também, respaldo nos conceitos da Fenomenologia da Vida. Michel Henry traz à discussão que a essência do humano – o subjetivo e invisível – deu lugar, nos dias de hoje, ao saber técnico e científico. Trazendo o sofrimento humano ao plano do visível e biológico, a dor não é escutada. Assim, a subjetividade humana estaria desprezada e por consequência, a vida. (HENRY, 2012; ANTÚNEZ; MARTINS; FERREIRA, 2014)

E é nesta vida, na capacidade de sentir, de ser afetado em si próprio, e ser percebido nesta afetação, que deve ser construído o encontro que institui a relação terapêutica. Desta forma, produzem-se novas possibilidades de compreensão da subjetividade humana e do sofrimento psíquico e 'aquilo que não faz sentido' pode ser visto com compaixão. (ANTÚNEZ; WONDRACEK, 2012)

A compaixão implica na capacidade de auto afetar-se pelo *pathos* do outro. Acontece um *co-pathos*. A violência, a loucura, em suma, o sofrimento passa a ter a possibilidade de compartilhamento e de esperança de que possa acontecer uma mudança. Mas para que possa acontecer a modalização dos afetos[287] é necessário que a equipe se deixe afetar e ser afetada, em profundidade, pelo que acontece, sem tentar fugir ou negar as experiências.

Para a Fenomenologia da Vida, a violência pode ser entendida a partir da ideia de que, além da agressão pela violência real, há uma violência originária da vida, que não pode ser erradicada, que não pode ser ignorada porque nela todos estão, originariamente, envolvidos. Mas, as experiências-limite são vividas em forma de impotência em obter respostas, do que já está instituído como cultural, como uma revelação imediata de uma experiência de morte: a vida pode se ausentar, trazendo angústia e temor. Quando acontece um desinvestimento do impulso primordial da vida, em todas suas formas, a energia da vida é negada e a barbárie aparece como consequência.

A possibilidade de entender que, no Fundo desta agressão acontece uma manifestação da Vida Absoluta, pode trazer uma nova abordagem da realidade, a partir da própria experiência da violência[288].

A atitude violenta torna-se uma fuga para a exterioridade de si mesmo, na tentativa de alívio imediato da angústia, da necessidade de livrar-se do peso, do sofrimento que transborda. Para a Fenomenologia da Vida, é impossível querer romper o vínculo que liga a vida a si mesma, e as tentativas de escapar do sofrimento só alimentam ainda mais a angústia porque é impossível fugir de si mesmo. Fugir do sofrimento seria fugir da vida (com violência aos outros e a si mesmo) se não este não é reconhecido e transformado.

---

287 Modalização significa a transformação do sofrimento em outra disposição afetiva.

288 Kühn (2010) fala da violência originária da vida em si, posto que a vida vem com todo seu impacto, sem que possamos evitar e que não pode ser erradicada nem ignorada pois nela estamos originariamente envolvidos. Entretanto, apenas nas situações-limite esta força se revela. Daí a importância das experiências-limite serem vividas como impotência de uma forma da cultura em dar respostas: como angústia ou temor de um possível.

Kühn (2010) aponta que podemos acolher o ser humano em sofrimento do ponto de vista terapêutico, acolhendo "a Vida que é em sofrimento. O sofrimento não sendo atacado como um sintoma, mas compreendido em sua ipseidade, como inerente a vinda da vida em si". Faz um olhar sobre a clínica e a relação terapêutica, como um lugar da experiência afetiva de si; lugar de valorização do encontro, saindo "do registro expresso de afeto a evitar para se tornar afeto a integrar e para depois modalizar, podendo em movimento ser transformado em fruir" (KÜHN, 2010, p. 5)

Um serviço de saúde mental deveria abrigar a vida e, para tanto, não poderia distanciar-se das propriedades sensíveis e afetivas, já que isto seria distanciar-se da própria vida e do que é mais humano. Aquele que cuida é constantemente confrontado com o sofrimento que o outro está vivendo, decorrentes de vivências bastante duras e com os efeitos desta afetação. Se o profissional da saúde procurar formas de proteção, perante o sofrimento mobilizado pelo processo de afetação, a potência e a força criativa para auxiliar o outro ficam comprometidas.

Para acolher cada indivíduo no seu sofrimento e intervir de forma diferenciada é preciso deixar-se afetar pelo *pathos* do outro – o co-*pathos* – a compaixão, reconhecendo que embora com histórias diferentes, todos padecem igualmente dos mesmos afetos na vida. Como aponta Antúnez (2014, p. 137) deve-se "[...] estar atentos àquilo que se manifesta em nós, nossos afetos, nossa Vida e as manifestações do outro [...] na afetividade em relação", afetividade esta que é o fundamento de toda experiência humana.

Por esta concepção, o cuidado de modo ajustado à singularidade do sujeito, se estabelece na capacidade do indivíduo que cuida, ao deixar as vivências com aquele que é cuidado, aderirem interiormente a si, incluindo até as mais duras, aquelas que se quer largar imediatamente e se afastar para longe, deixando a experiência na relação com o outro afetá-lo de tal modo que também se transforme. (GÉLY, 2010, p. 130)

A partir das ideias de Gély (2014), ao interrogar-se sobre o sofrimento e atenção social à vida, o profissional da saúde, como cuidador, tem o papel vital de potencializar o desejo de viver da pessoa em sofrimento e, para tanto, também precisa ter adesão à Vida. Esta adesão à Vida só se dá quando deixar-se afetar profundamente, sem tentar fugir ou negar as vivências, o que permite responder com sensibilidade e inventividade à situação.

Gély reforça que não há receita pronta porque exige uma atenção à singularidade da pessoa doente, e também há a singularidade da prova, que cada um dos profissionais de saúde faz do padecer de sua própria vida, da sua profissão e do seu papel.

Considerações finais

Produzir atos de cuidado faz parte do cotidiano de uma equipe de saúde mental. Construir projetos terapêuticos, negociar interesses divergentes, pensar a transdisciplinaridade são ações que têm como instrumento a promoção dos afetos para produzir vínculos. A singularidade destas ações, como foi visto, depende da capacidade do cuidador de construir um lugar que olha e escuta o sofrimento psíquico como uma dimensão do existir humano. Ir além do diagnóstico, trazendo para a cena a intersubjetividade na relação com o outro, pressupõe envolvimento afetivo de quem cuida com quem é cuidado, de forma a serem profundamente afetados pelas ressonâncias do experienciarem-se em suas próprias vidas.

As transformações propostas pelas Políticas do Ministério da Saúde, quanto à saúde mental, recomenda considerar quem se apresenta para ser cuidado como um ser único, que tem uma história, uma maneira única de sentir, de se relacionar e expressar suas dores. Esta proposta implica que o profissional da saúde mental tenha a si mesmo como principal instrumento de trabalho, recriando um espaço relacional que extrapole e sobreponha o fazer tecnológico.

Neste sentido, o olhar proposto pelas Políticas Públicas se coaduna às expostas anteriormente, propondo considerar a pessoa para além da doença, com um acolhimento que alude a um encontro e escuta compartilhada de *si mesmos*, que reflete em ambos, cuidado e cuidador. O acolhimento, como a primeira ação no serviço de saúde mental, é mais do que um ato: é uma atitude que implica em abrir-se para a potencialidade produtiva do encontro, do bom encontro, produzindo afetos como sentimentos amorosos, mas também como incitamento à mudança, num movimento de ousadia de criar, correr riscos, ir além, olhando para o existir humano, (re)construindo projetos de vida.

O trabalho do Dr. Silvio Yasui (2006), psicólogo de formação e trabalhador da Saúde Mental, apresenta uma correspondência com a fenomenologia da vida, quando fala que tudo na natureza é de uma ordem comum de encontros e os seres podem ser definidos em seu poder de afetar e serem afetados por outros seres; é um encontro de corpos e ideias. Yasui compara um mau encontro (quando não há acolhimento e compreensão) com a ingestão de um veneno, que destrói a potência de existir, agir e pensar, e um bom encontro ao alimento que aumenta a potência de existir, agir e pensar.

O ser humano deseja ser olhado e escutado e na dor e no sofrimento psíquico ser considerado como uma pessoa por inteiro. Para isto, é preciso tempo para receber, acolher, ouvir e ver o outro, para refletir e agir, para se modificar e voltar para refletir mais ainda. Tempo que se faz da afirmação da vida de cada um, cada um a seu ritmo, com momentos de pausas e acelerações, com suavidade e vibração, numa melodia e dança muito particular. Poder identificar, apreender e, reconhecendo o ritmo, dançar junto com o outro, faz parte de uma clínica sensível e humana, que num trabalho vivo, transforma o ato de cuidar numa produção regida pela alegria, pela beleza, pela poesia; produzindo potencialidade e vida.

Referências

ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. F. (orgs). Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014.

ANTÚNEZ, A. E. A.; WONDRACEK, K. H. K. Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia. Rev. Abordagem gestáltica. v.18, n.1. Goiânia, 2012.

BLEGER, J. O grupo como instituição e o grupo nas instituições. In: KAËS, R.; BLEGER, J.; ENRIQUEZ, E.; FORNARI, F.; FUSTIER, F.; ROUSSILLON, R.; VIDAL, J.-P. A Instituição e as instituições. Estudos psicanalíticos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Política Nacional de Humanização. Formação e intervenção/Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Política Nacional

de Humanização. (Série B. Textos Básicos de Saúde - Cadernos HumanizaSUS. v. 1). Brasília: Ministério da Saúde, 2010. 242 p.

ENRIQUEZ, E. O trabalho de morte nas instituições. In: KAËS, R.; BLEGER, J.; ENRIQUEZ, E.; FORNARI, F.; FUSTIER,F.; ROUSSILLON, R. & VIDAL, J.-P. A instituição e as instituições. Estudos psicanalíticos. São Paulo: Casa do Psicólogo,1991.

FREUD, S. O estranho (1914). Edição Standart das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. R.J: Imago, v. 17, 1976, p. 273-315.

GÉLY, R. A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo.(Tradução de Florinda Martins). In: MARTINS, FLORINDA; PEREIRA, A. (coords.). Michel Henry: o que pode um corpo?: contributos em língua portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

GÉLY, R. Sofrimento e atenção social à vida - elementos para uma fenomenologia radical do cuidado. 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, 2014.

HENRY, M. A Barbárie. São Paulo: É Realizações, 2012.

KÄES, R. A realidade psíquica e sofrimento nas Instituições. In: KAËS, R.; BLEGER, J.; ENRIQUEZ, E.; FORNARI, F.; FUSTIER, F.; ROUSSILLON, R. & VIDAL, J.-P. A Instituição e as instituições. Estudos psicanalíticos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

KÜHN, R. Ipseidade e práxis subjetiva. Lisboa: Ed. Colibri, 2010, pp. 37. Disponível em: <drive.google.com/open?id=0BxRzjohiQ47INkZ0SzFjWnJuQkk>.

LOYOLA, C. M. D.; VIEIRA, M. A. Prestadores de serviço no campo da saúde mental: o público, o privado e o inefável da loucura. Revista Latino Americana de Psicologia, São Paulo v. VII, p. 114, 2004. Disponível em: <http://www.litura.com.br/ artigo_repositorio/prestadores_de_servicos_ no_campo_ da_saud_1.pdf>.

MEHRY, E. E. Saúde: a cartografia do trabalho vivo. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2005.

MINAYO, M. C. de S. Violência e saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

YASUI, S. Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira. 2006. (pp. 208). Tese. (Doutorado em Ciências da Saúde) - Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2006.

Vida e literatura em Michel Henry: um olhar sobre os romances henryanos

Marcelo Ramos Saldanha[289]
Janilce Silva Praseres[290]

Resumo: O presente artigo busca apresentar um olhar acerca das obras que compõem a expressão literária de Michel Henry, demonstrando como seus romances, mesmo não sendo panfletários de sua filosofia, dialogam tanto com a sua teoria estética quanto com temas candentes em seu pensamento, tais como a questão da persistência do mal, da angústia, da barbárie e da vida. Nos quatro romances que formam a sua obra literária, encontramos uma preocupação pela verdade. Não aquela que se manifesta no horizonte ek-stático do mundo, mas a que só é encontrada na auto-revelação da subjetividade absoluta. O que nos leva a afirmar que a sua obra romanesca é, basicamente, uma expressão de afeto, de afetividade.

Palavras-chave: Michel Henry. Literatura. Fenomenologia. Vida.

Introdução

Michel Henry, nascido em Hải Phòng, atual Vietnã[291], no dia 10 de Janeiro do mesmo ano em que São Paulo efervescia com a Semana de Arte Moderna de 1922[292], foi, sem dúvida, um pensador original, responsável por propor a que entendemos ser uma das teorias mais profundas acerca da subjetividade do século XX. Nosso filósofo assume um posicionamento insólito de compreender a fenomenologia no que toca a sua questão mais

---

289 Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, Covilhã, Portugal, tendo sido bolsista Capes do Programa Doutorado Pleno no Exterior. Pesquisador com bolsa PNPD – Capes no Instituto de Ética da Faculdades EST e membro dos Grupos de Pesquisa de Fenomenologia da Vida, nessa mesma instituição, e do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Investigador do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – CEFi/UCP. E-mail: marcelo.saldanha@gmail.com.

290 Doutoranda em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, Covilhã, Portugal, sendo bolsista Capes do Programa Doutorado Pleno no Exterior. Investigadora do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – CEFi/UCP e no LabCom.IFP: unidade de investigação da área de Comunicação, Filosofia e Humanidades da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior - UBI. Membro dos Grupos de Pesquisa de Fenomenologia da Vida da Faculdades EST e do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. E-mail: janilcesilva310@gmail.com.

291 Como é sabido, o Vietnã foi colônia francesa até 2 de Setembro de 1945, quando da rendição japonesa e da declaração de sua independência. Independência essa que só foi reconhecida em 21 de Julho de 1954, com vitória contra a França. A história de Michel Henry encrava-se, assim, ao menos um pouco, na história do colonialismo europeu e estadunidense, que explorou e fatiou o Vietnã. Desse período, Henry guardou o afeto pelas antigas civilizações da Ásia, sua cultura, arquitetura e estatuária, e as memórias de suas brincadeiras de infância.

292 A *Semana de Arte Moderna de 1922*, ocorrida entre os dias 11 e 18 de fevereiro de 1922 no Teatro Municipal de São Paulo, foi um marco fundamental na cultura brasileira. Nela, as tendências artísticas que vigoravam na Europa foram criticamente assimiladas a fim de gerar novos conteúdos originalmente nacionais, num diálogo que não comprometa a autonomia do pensamento brasileiro.

profunda: a fenomenalidade do fenômeno, o seu aparecer enquanto tal[293], esboçando e demarcando, assim, um caminho novo para a fenomenologia, a tarefa de invertê-la por dentro, ir em direção ao seu avesso.

Quando M. Henry apresentou sua singular e radical, mas não menos rigorosa filosofia denominada de *Fenomenologia Material*[294], expôs um projeto de aprofundamento e constante confronto com a fenomenologia clássica, tradicional, delineando, deste modo, um percurso da transcendência para a imanência. Uma fenomenologia que passa a inquirir "acerca do modo segundo o qual ela se fenomenaliza originalmente, a substância, o tecido, a matéria fenomenologia da qual está feita - sua materialidade fenomenologica pura"[295].

Por conseguinte, M. Henry ocupou-se de precisar e de estabelecer o sentido de uma fenomenologia não-intencional[296] que desse conta da "fenomenalidade de tal auto-aparecer, a substância fenomenológica de puro experienciar-se é uma afectividade transcendental, a única que torna possível qualquer coisa como o medo, o sofrimento ou a alegria"[297]. Sendo a fenomenologia uma ciência da essência dos fenômenos e não da aparência destes, nosso filósofo conduziu seu pensamento a ser, em suma, uma fenomenologia da interioridade, que já não fica pelo horizonte *ek-stático* do mundo, mas vai, como salientou Rosa, em busca da "fenomenalização mais originária: a auto-revelação da subjetividade absoluta, ou seja, da Vida que revela a consciência à própria consciência, no plano de uma imanência radical, ante-mundana, e que lhe outorga todo o seu ulterior poder de dar a ver e de constituir o mundo".[298]

Sua busca arqueológica pela essência do fenômeno encontrou espaço em sua teorização estética. Tanto que, em 1988, escreveu *Voir l'invisible, sur Kandinsky,*[299] dedicado à sua apreciação da obra pictórica e teórica do pintor Wassily Kandinsky. Nesse livro, a obra do pintor de origem russa é analisada sob a dimensão cultural e espiritual, como um artista capaz de pintar o invisível, fugindo da representação característica da exterioridade. Para M. Henry:

> o gênio de Kandinsky foi não só elevar essa capacidade de pintar o invisível - nossas pulsões, afetos, força - a patamar até então inalcançado, mas também ter explicado essa capacidade extraordinária. E essa explicação não é especulativa,

---

293 HENRY, M. Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. Tradução José Rosa. Covilhã: LusoSofia:press, 2006, p. 03: "É, pois, o fenómeno considerado não no seu conteúdo em cada caso particular, mas precisamente no Como da sua doação. O Como da doação de um fenómeno é a sua fenomenalidade pura, não aquilo que aparece, mas o modo de aparecer, quer dizer, finalmente, o aparecer como tal. Todavia, o aparecer não pode doar coisa que nele aparece a não ser que ele próprio apareça enquanto tal."

294 Aqui não nos estamos referindo ao livro *Phénoménologie matérielle, p*ublicado em 1990, mas à própria fenomenologia de Michel Henry. Em entrevista concedida a Roland Vaschalde, Michel Henry explica a razão de usar a expressão Fenomenologia Material para designar seu pensamento. (Cf. HENRY, M. Indicações Biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs.). Paisagens da fenomenologia francesa. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Ed. UFPR, 2011. p. 116).

295 HENRY, M. Fenomenología material. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009. p. 33-34.

296 HENRY, M. Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. Tradução José Rosa. Covilhã: LusoSofia:press, 2006, p. 01: "O projecto desta fenomenologia, à partida, parece crítico da fenomenologia intencional. E assim é, de facto, para dizer a verdade. Mais ainda: o seu alcance crítico de modo nenhum se limita à fenomenologia intencional, quer dizer, clássica, mas, para lá desta, visa a filosofia em geral numa parte importante do seu desenvolvimento. Neste sentido, a fenomenologia não-intencional assume um tipo de pretensão que pode parecer excessiva, mas cujo risco deve assumir. Tal pretensão crítica consiste em circunscrever e em denunciar uma concepção redutora da fenomenalidade, que deixa escapar os modos originais e fundamentais como a fenomenalidade se fenomenaliza."

297 HENRY, M. Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. Tradução José Rosa. Covilhã: LusoSofia:press, 2006, p. 13.

298 ROSA, J. O "ethos" da ética na fenomenologia radical de Michel Henry. Covilhã: Lusosofia, 2006. p. 9.

299 HENRY, M. Voir l'invisible, sur Kandinsky. Paris: Bourin-Julliard, 1988. Nesse artigo, usaremos a versão em português: HENRY, M. Ver o invisível, acerca de Kandinsky. São Paulo: É realizações, 2012c. A teoria estética de Michel Henry também pode ser encontrada na segunda parte do tomo III de *Phénoménologie de la vie* (De l'art et du politique), chamada *L'art et la culture*. As narrativas do romance *L'Amour les yeux fermés* também trazem algo da apreciação estética de Henry.

> hipotética, para ser admitida ou rejeitada depois de argumentação mais ou menos plausível. É análise fenomenológica, significando, para além de toda teoria, que ela nos mostra, ou melhor, nos faz sentir, nessa verdade e certeza mais incontestável, que a vida tem algo de si mesma, a possibilidade, quer dizer, a "essência" da pintura.[300]

Para Michel Henry, a surpreendente tarefa de pintar o invisível só é possível quando o artista desloca o ato criativo da fenomenalidade do mundo para a fenomenalidade da Vida. Dessa forma, os elementos da pintura, cor e forma, devem também emergir da vida invisível, já que "toda forma é uma força em si mesma e toda cor uma impressão, ela mesma interior, radicalmente subjetiva".[301] A partir dessa concepção, M. Henry entendeu que toda grande pintura, mas de forma mais específica a pintura abstrata, funda-se "exclusivamente sobre as forças e impressões que correspondem às formas e às cores, as quais estão dispostas sobre o quadro em virtude do dinamismo emocional que expressam e não em função de significações objetivas".[302]

Para além da obra acerca de Kandinsky, merece destaque o texto *Dessiner la musique: théorie pour l'art de Briesen*, publicado no terceiro tomo da obra *Phénoménologie de la vie*, no qual Henry aborda a obra de August von Briesen e sua exploração pictórica de obras musicais. Centrando-se nos trabalhos de Briesen na Ópera de Paris, em especial os desenhos sobre o *Concerto para violinos - À Memória de um Anjo*, de Alban Berg, Michel Henry delimita que em Briesen não ocorre a representação gráfica da música, como uma passagem da música ao grafismo, mas o retorno da arte à fonte de onde jorram tanto grafias quanto biografias. No seu intento de desenhar seu sofrimento, a partir do qual se reproduzem a música e o desenho, a dor vivida passou a ser grafada não mais no esquema de composição (ponto, linha, plano e cores) de Kandinsky, mas numa a-composição na qual a música[303] é uma inspiração que o leva ao desenho no momento da encarnação da sua dor. São as ressonâncias afetivas que compõem a sua obra.

Na obra de Henry também encontramos essas ressonâncias, como ele mesmo nos aponta numa entrevista concedida à Roland Vaschalde, na qual ele relembra os tempos de sua infância em Lille, cercado por arte, nomeadamente a música tocada por sua mãe. Música que por ele era definida como uma arte que também escapa ao mundo, o que nos permite perceber nessas memórias o nascimento de *Voir l'invisible*, como vemos na declaração abaixo:

> Minha mãe, que se preparou para uma carreira de pianista antes de se casar, tocava para mim frequentemente. A emoção que eu experimentava, então, não passou, é ela que me une a minha mãe, a todos os que eu amo, à própria arte. Se a ideia genial de Kandinsky de compreender a pintura a partir da música, e então independentemente do mundo da representação, interessou-me de tal modo, é talvez porque ela esteja vinculada à felicidade que não me deixou.[304]

---

300 HENRY, 2012c, p. 38.

301 HENRY, M. *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005, p. 11. p. 90.

302 Ibidem.

303 Acerca da relação entre música e Fenomenologia da Vida, vide o artigo *Le jazz, une musique de la vie*, de Michel Arcens, publicado em JEAN, Grégori; LECLERCQ, Jean; MONSEU, Nicolas (Ed.). La vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry. Louvain-la-Neuve: UCL Press, 2013. p. 401-410.

304 HENRY, M. In: MARQUES, MANZI FILHO, 2011. p. 116.

Diante da ênfase e primazia que Henry dá à interioridade em sua busca pelos "modos originais e fundamentais como a fenomenalidade se fenomenaliza",[305] era de se esperar que ele buscasse na música ou em qualquer outra forma de arte não representativa a sua expressão artística. Contudo, o filósofo que quando estudante do secundário despertou a admiração de seu professor de literatura francesa, o Sr. Jean Guéhenno, expressou-se por meio da literatura romanesca, fazendo uso, inclusive, da literatura policial, gênero pouco usado por filósofos. Sendo a vida o *a priori* de toda manifestação cultural, Henry entendia que "a filosofia e a literatura – como também a pintura, a música e toda forma de arte ou de cultura em geral – têm um mesmo 'objeto'"[306], diferindo apenas no tratamento. Enquanto a filosofia parte da análise intelectual, a literatura parte da imaginação. Assim sendo, em ambos os casos o "objeto" é a vida.

A vida é tomada como condição essencial, fulcral não somente em sua filosofia, mas, sobretudo, em sua literatura, na qual vemos as preocupações concretas da vida humana. Será precisamente seguindo a radicalização da fenomenologia henryana, simultânea à crítica da representação e da ontologia, que encontraremos o campo de gênese da abordagem hermenêutica para análise de sua expressão literária. Estabelecendo, portanto, o liame entre filosofia e literatura no pensamento de Michel Henry, a fim de descobrir os novos recantos de sua reflexão.

As obras *O jovem Oficial*, *O amor de olhos fechados*, *O filho do Rei* e *O cadáver indiscreto* são os romances que demonstram mormente uma profunda e notável preocupação com a vida, com a arte, enfim, com a cultura. Veremos que a escrita literária henryana associa e, por vezes, alberga elementos e problemas filosóficos profundos e enternecedores, mas que o leitor pode acompanha-los liberto da reivindicação metodológica da filosofia.

A persistência do mal

A fenomenologia da vida, sem dúvida, encontra ressonância amiúde na expressão da linguagem romanesca, como se pode ler em seu primeiro romance, *Le Jeune Officier,*[307] publicado em 1954. Nele, Henry conta a história de um jovem oficial que, em seu primeiro trabalho num saveiro, foi incumbido da missão pouco glamourosa de erradicar uma infestação de ratos que ameaçava a tripulação com a possibilidade de uma epidemia. Após longa meditação, entrevistas aos demais membros da tripulação e muitos cálculos, o jovem encontra uma solução para o problema, oferecendo um caminho de saída para os ratos. No entanto, quando um carregamento de farinha embarca no navio, os ratos retornam na forma de uma ninhada escondida em um dos sacos.

Inspirado nas obras de Kafka e Kierkegaard, Henry apresentou na aparente simplicidade dessa obra um rico jogo simbólico, criando um conto filosófico sobre o mal e o seu papel. Florinda Martins, filósofa portuguesa que dialogou com Michel Henry durante a produção de parte de sua obra filosófica, afirma que esse romance versa sobre "o sentimento de fracasso perante a impossibilidade de erradicar o sofrimento das nossas vidas".[308] Esse sentimento está representado, inicialmente, pelo ineficaz manual de combate aos ratos,

305 HENRY, M. *Fenomenología não intencional*. Trad. José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. p. 3.

306 HENRY, M. *Phénoménologie de la vie: De l'art et du politique*. Paris: PUF, v. 3, 2004b. p. 65.

307 HENRY, M. *Le Jeune Officier*. Paris: Gallimard, 1954. Nesse artigo usaremos a versão em português: HENRY, M. *O Jovem Oficial*. Trad. Pablo Simpson. São Paulo: É realizações, 2012b.

308 MARTINS, F. O impossível do sofrimento - indecisões fenomenológicas no romance Le fils du roi. *Filosofia (Revista da Faculdade de Letras), Porto*, 19, n. 2, 2002. p. 141.

que perdeu sua aplicabilidade diante da infestação. Tal manual nos conduz à reflexão sobre o papel da lei como disciplinadora, tratando dos ratos um a um, sem, contudo, conduzir à reflexão acerca do problema, isto é, sem chegar à raiz da questão.

Mesmo após o sucesso do plano do jovem oficial, o retorno dos ratos escondidos na banalidade de um saco de farinha denuncia que o confronto com o mal não é extirpável. Por assim dizer, os ratos fazem parte do navio, esse ícone de cada indivíduo. Diante do inevitável confronto com o mal, "quem, então, poderia nos livrar dos roedores, senão um homem como aquele que está só, lá longe, e sonha com o esforço do navio contra as vagas e contra o mar?".[309] O combate ao mal exige a constante inovação e ousadia, não bastando para tanto a reflexão pura e simples, mas um silêncio nutrido na angústia encarnada da busca pela solução, afinal, "à noite, quando todas as coisas se dissolvem nas trevas e na indeterminação, quando o espaço que criam entre nossa atenção e aqueles que estão no fundo do porão se dissipa, quando toda distância é abolida e nossa capacidade de astúcia e dissimulação perde seu poder, a legião inferior se torna perceptível, e eis que se põe em movimento e sobe as escadas".[310] Não nos basta o olhar metafísico em direção ao infinito do mar, é preciso perceber a indivisibilidade da vida, que em seus instintos e impulsos, bons ou maus, nos conduz a sermos o que simplesmente somos: vivos.

Aliahova: a fragmentação da revolta contra a vida

Seu segundo romance *L'Amour les yeux fermés,*[311] obra que lhe rendeu o Prêmio Renaudot, foi publicado em 1976. O título foi inspirado em um verso de Baudelaire (*Tous les êtres aimés. Sont des vases de fiel qu'on boit, les yeux fermés*[312]) e nesse romance o drama se desenvolve a partir de um cenário apocalíptico de fragmentação social, no qual muitos encontraram referência ao *Maio francês* de 1968, embora Anne Henry[313] explique que as referências foram bem mais amplas, abrangendo, inclusive, a memória da destruição da cultura chinesa, que o pai de Henry tanto apreciava, pelos maoístas.

A narrativa situa-se na cidade ficcional de Aliahova, uma cidade imaginária como aquelas pintadas no Renascimento. Tal como Bizâncio, Florença ou Gênova, Aliahova é uma cidade ideal e não uma cidade empírica.[314] A sua história começou como uma cidade de comerciantes que, num dado momento, voltou-se para o conhecimento tornando-se um celeiro de cultura e permitindo que homens e mulheres se desenvolvessem e atingissem o seu próprio ideal. Contudo, esse desenvolvimento tem seu ocaso quando diversos distúrbios universitários dão início a uma intensa revolução social que aniquila o que foi construído até então. Em nome de uma nova ordem social que ainda não está plenamente proposta, todas as instituições são atacadas, gerando uma sociedade sem passado. Monumentos são destruídos numa revolta contra a arte e a cultura, que nada mais é que a revolta contra a própria vida. Afinal, é na vida *patética* que a arquitetura dessa cidade teve seu princípio e dela sua beleza dava testemunho.

---

309 HENRY, 2012b, p. 13.

310 HENRY, 2012b, p. 75-76.

311 HENRY, M. *L'Amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976. Nesse artigo usaremos a versão em português: HENRY, M. *O amor de olhos fechados*. Trad. Helena Brasão, prefácio de Michel Henry. Lisboa: Princípia, 2001.

312 BAUDELAIRE, C. *Oeuvres posthumes: Nouvelle édition augmentée*. Saint Julien en Genevois: Éditions Arvensa, 2014. p. 42.

313 HENRY, A., Vivre avec Michel Henry: Entretien avec Anne Henry. In: HENRY, M. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Editions Beauchesne, 2004a. p. 250-251.

314 HENRY, 2004b. p. 312.

Em entrevista concedida a Mireille Calle-Gruber,[315] Henry afirmou que para a escrita de *Amor de olhos fechados* recorreu à obra *Lot e suas filhas,*[316] de Lucas van Leyden, que descreve o aniquilamento de Sodoma e Gomorra. Neste pequeno quadro, Leyden buscou fascinar o apreciador com um "incêndio fabuloso, quase cósmico",[317] fascínio que Henry deu expressão literária na cena da destruição de Aliahova. A referência à obra pictórica não é sem propósito, pois diante da destruição da cidade e do condenar dos seus habitantes, Lot e suas filhas, os únicos sobreviventes, estão diante de uma alternativa apenas: perseverar na vida.

O encanto da beleza renascentista de Aliahova, fruto de uma necessidade de viver e sentir mais, gerada no movimento de autodesenvolvimento da Vida, convive com o perigo da destruição presente no acentuar do desequilíbrio que atenta contra a Vida. É assim que no momento em que Aliahova atinge seu mais alto grau de refinamento, recebe da barbárie seu mais violento golpe. Isso demonstra que a vida deve ser protegida, e que a cultura e sua memória não são uma realidade estática e segura, mas movimento, de modo que somente no movimento de acréscimo a cultura permanece viva.

Esse movimento, manifesto na perseverança na Vida, faz contraste com um certo pessimismo do narrador-personagem, que questiona acerca da indiferença em relação ao que vivem, perguntando: "Como é possível suportar a existência sem o espírito? E aí pensava no facto de estarmos a caminhar para uma época em que o olhar dos homens se tornaria semelhante àquele que me fixava vagamente na escuridão".[318] A Vida, mesmo em face de tantos golpes, rupturas e destruição, mesmo nesse viver marginal das personagens, sempre permanece vitoriosa, pois há uma força inextinguível na beleza que testemunha o inextinguível movimento de expansão da Vida.

A angústia do desinvestimento da vida

O tema da loucura foi tratado em seu terceiro romance, *Le Fils du roi,*[319] de 1981. Se no primeiro romance, como pontua Florinda Martins, Michel Henry debate-se com "o sofrimento que corrói nosso corpo biológico", em *Le Fils du roi* "defronta-se com a inércia que corrói a nossa vida".[320] Neste romance, José, o protagonista, está trancado num hospital psiquiátrico e afirma para todos ser "o filho do rei", inclusive para os médicos, que o veem como apenas um paranoico inteligente, alguém que sofre de um delírio específico. Nesse romance vemos o agudizar do desinvestimento das energias vitais, que toma, por fim, a forma de loucura, como podemos ver nesse trecho do livro:

> [...] o que tornava esses dias tão penosos e por vezes intoleráveis algumas tardes de verão quando, num calor ignominioso, tudo amolecia sob o pôr-do-sol, através das persianas das janelas a luz diminuía gradualmente, não eram os odores de súbito muito fortes, nem qualquer um destes detalhes sórdidos, nem a ordem inflexível do seu aparecer, era o tédio, o verdadeiro tédio, quero dizer esta profunda energia não investida que nos fazia levantar a cada instante errando sem fim pelos corredores, como fantasmas.[321]

315 HENRY, 2004b, p. 312.
316 LEYDEN, Lucas van. Lot e suas filhas. 1521. Óleo sobre painel, 48 × 34 cm., Paris, Musée du Louvre.
317 HENRY, 2004b, p. 312.
318 HENRY, 2001, p. 176-177.
319 HENRY, M. *Le Fils du roi*. Paris: Gallimard, 1981.
320 MARTINS, F. 2002, p. 142.
321 HENRY, 1981, p. 35. (trecho traduzido por Florinda Martins)

Essa é a tese central deste romance. Quando não há a satisfação da exigência da Vida, que é a de promoção de si mesma, temos como resultado o agudizar desse desinvestimento até os estados de loucura. Diante desse estado, em meio ao jogo entre ilusão e realidade, José anseia por salvar seus colegas da angústia de ter a vida apenas como possibilidade e permanece até o fim do livro vendo-se apenas como o filho do Rei. As dores de José não são diferentes das dores de seus companheiros de hospital, tampouco dos médicos e cuidadores. Afinal, vivemos todos numa mesma interioridade fenomenológica recíproca, de modo que não há como nos deslocarmos desse fundo da Vida. Somos todos pacientes na Vida.

Le Fils du roi é um livro fenomenológico no qual Henry "fala das dores da realidade: ele inicia suas publicações filosóficas com um romance, integrando desta forma o brilhantismo registrado pelo professor de literatura com a paixão pela filosofia".[322] Há nele uma clara crítica às psicoterapias, nomeadamente quando estas veem o ser do humano como exterior a ele mesmo, fora da afetividade, centrando o tratamento na racionalidade e fugindo da linguagem interior, presente no caráter libertador da imaginação.

Por meio dos personagens, Henry explora a literatura psiquiátrica, mais especificamente a produzida pelo psicólogo, psiquiatra e neurologista francês Pierre Janet,[323] fundador de uma teoria psicanalítica que tem por base o energetismo psíquico, onde a loucura é explicada como um enfraquecimento da potência vital: "uma única força perpassaria os indivíduos e atuaria a todos os níveis".[324] Henry cita a obra *De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments*, de Pierre Janet, como uma referência para o seu romance, afirmando, inclusive, que chegou a escrever um determinado "episódio em que José, o protagonista, e o médico que representa Janet mantiveram uma espécie de discussão teórica, mas não podemos fazer filosofia em um romance e eu o eliminei. Contudo, para mostrar minha dívida com Janet, faço que José pronuncie o termo 'psicasténico'".[325]

Esse enfraquecimento das forças vitais fica evidente quando Henry escreve sobre a adesão de Lucile "à obscura vontade das coisas", e como seu recomeço indefinido a fez indiferente a esse desinvestimento, "como se a energia que antes presidiu a formação de terras, mares e estrelas se tivesse retirado de suas obras, reunindo-se no corpo frágil da jovem e no brilho de seu olhar autoconsciente".[326] Trata-se do pantanoso terreno do sentimento íntimo que cada um tem de *si*, do caráter mesmo da interioridade. Sobre este aspecto, seguindo a lógica que perpassa a obra de Henry, chamamos a atenção especial para o valor que Michel Henry atribui ao filósofo francês Maine de Biran. Michel Henry reconheceu e não foi frívolo e nem reservado quanto aos elogios a Maine de Biran, o distinguindo pela coragem em assegurar e erigir o que está implicado no estatuto da realidade humana, o estatuto da subjetividade do corpo, o sulco do sentido interior.

Michel Henry, em sua obra *Filosofia e Fenomenologia do Corpo*, nos remete para a constituição do termo filosófico «reflexão» por Maine de Biran, que designa um conhecimento da subjetividade, da interioridade e da vida interior do ser. Esta formulação opõe-se, assim, ao sentido clássico do termo ao colocar sua intensidade na faculdade do

---

322 KÜHN, R. *Ipseidade e práxis subjectiva - Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de M Henry*. Lisboa: Edições Colibri. 2010. p. 70.

323 Acerca desse tema, recomendamos o artigo: BRUNFAUT, Simon. O filho do Rei como romance do imaginário. Michel Henry leitor de Pierre Janet In: MARTINS, F.; PEREIRA, A. (Coord.). *Michel Henry, o que pode um corpo?: contributos em língua portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. p. 119-138.

324 HENRY, 2004b, p. 320.

325 HENRY, 2004b, p. 320.

326 HENRY, 1981, p. 151.

sentimento e em sua importância para descortinar a consciência. De modo que, à proposição de que um *sentido íntimo* nos concede o *conhecimento interno* de tudo o que fazemos e sentimos, deve corresponder a preocupação pela distinção de tal tipo de conhecimento, de tal fonte de evidência, do modo de conhecer próprio dos sentidos exteriores. Conforme Michel Henry, "Biran mostra, […], que esses 'outros fenômenos' que são os 'fatos interiores' devem ser estudados segundo um método inteiramente diferente".[327] Portanto, o método reflexivo biraniano sugere a "substituição" da psicologia clássica por uma ontologia da subjetividade, pois as intencionalidades da consciência se conhecem originariamente na imanência de seu ser mesmo. Temos, então, anunciado por Biran um fato primitivo que já nos guia para uma ideologia subjetiva, para uma ontologia da subjetividade que supra essa carência ontológica[328] da realidade humana.

Esse romance nos faz refletir acerca do outro, da alteridade, que parece nos arrancar de uma solidão ontológica radical da própria subjetividade. A preocupação de José com os companheiros de hospital nos faz compreender a questão do outro como um *outro eu*, não um estranho a ser apreendido, mas enquanto *um outro como eu*, o que abre a possibilidade de uma relação imediata.[329] Nesse contexto, a comunidade de pessoas está alicerçada numa noção de intersubjetividade que não foi deslocada de seu real fundamento que é a Vida, para ser artificialmente alocada numa racionalidade tida como universal, mas percebe-se enraizada na Vida, nessa que é ao mesmo tempo "universalidade verdadeira e absoluta" e "insuperavelmente singular, feita de uma multiplicidade de viventes".[330]

A justiça por meio da verdade

Em 1996 foi publicada a última obra literária de Michel Henry, *Le cadavre indiscret,*[331] um romance policial, que se passa num cenário parisiense cinzento, no qual se desenrola uma investigação levada a cabo por um detetive particular acerca do cadáver

327 HENRY, M. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012a. p. 26.

328 HENRY, 2012a, p. 29: "A carência ontológica da qual resulta semelhante pessimismo atinge o coração dos sistemas mais válidos, em particular o sistema kantiano, cuja lacuna essencial Maine de Biran circunscreve com uma só frase: «Kant não determinou absolutamente os fatos primitivos, que ele confunde com as primeiras modificações passivas da sensibilidade». Pelo contrário, desenvolver, em sua justa medida, esses meios de conhecer que são os nossos é entrever a existência de um conhecimento absoluto e da esfera de certeza absoluta que esse conhecimento delimita, é compreender a necessidade de edificar uma ciência absoluta (da qual a ciência das faculdade é um elemento), uma ciência fenomenológica da realidade humana, ciência que será provida de um caráter de certeza apodítica – é evidenciar a possibilidade, para falar como Maine de Biran, de «*elementar* a ciência do espírito humano»."

329 Acerca desta questão, conferir o que escreveu Francesco Paolo De Sanctis: "*O exterior é também um outro total ao sujeito que encerra a autoafetividade, mas também, em primeiro lugar, a possibilidade de um outro sujeito, com um outro Si*. Segue-se a problemática mais dura para a "fenomenologia material": a alteridade que, para M. Henry, é de outro vivente (e, *a fortiori*, de uma comunidade verdadeira). Não é senão a partir do fim dos anos 80, quer dizer, com o início do interesse em M. Henry (seguido do esgotamento do programa estruturalista), mas também aprofundado pelo êxito de *Autrement qu'être* de Levinas e de *La communauté désoeuvré* de Nancy que essas questões lhe são postas com vigor. Seu pensamento parecia fechado num Si inconciliável com um outro Si, já que toda transcendência resulta interna ao Si individual. Não é o caso aqui de discutir se as respostas satisfariam as expectativas. Mas M. Henry permanece coerente às suas crenças, até mesmo, todo o programa da 'fenomenologia material' (título sob o qual se pode ordenar os conhecimentos adquiridos de *L'essence de la manifestation*, assim como das investigações ulteriores) de 1986 pode se ler como um programa pessoal que permanece fundamentalmente 'uno' (e único) desde 1963 (ano da publicação de *L'essence de la manifestation*)" (SANCTIS, F. P. Um conceito fundamental da fenomenologia henriana: a materialidade da afecção. Trad. Ronaldo Manzi Filho e Rodrigo V. Marques. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, 2011, p. 171).

330 HENRY, Michel. Indicações Biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. In: MARQUES, R. V.; MANZI FILHO, R., 2011, p. 223.

331 HENRY, M. *Le cadavre indiscret*. Paris: Albin Michel, 1996. Neste artigo faremos uso da tradução em português elaborada por Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka: HENRY, M. *O Cadáver Indiscreto*. São Paulo: É realizações, 2014.

do tesoureiro de um partido político, que foi misteriosamente encontrado em um hotel. Tendo sido escrito de forma que o leitor está o tempo todo sendo convocado a participar da investigação do caso, o romance aborda os temas da justiça, da corrupção e da verdade, de modo que também pode ser considerado uma narrativa filosófica.[332] Nele, Michel Henry é um ficcionista habitado por um filósofo que estabelece um convite ao leitor para que na hora do encontro da verdade, ou seja, no tempo da leitura límpida e nua, aquela em que nos encontramos sozinhos com uma obra no regaço, possamos tirar nossas próprias conclusões e interpretações, momento em que a obra tem luz própria, se ilumina por si mesma e abre a existência de um quebra-cabeças onde cada peça se compõe à medida que o autor demarca suas preocupações.

O prelúdio do romance nos chama a atenção, em especial, para o fato de iniciar sem maiores descrições ou mesmo de não seguir um roteiro que anteceda ao leitor lhe dando pistas dos acontecimentos futuros. A obra inicia já com a presença do investigador-narrador, com suas interrogações e observações gerais que demarcam o tema lúgubre a que a narrativa se desenvolve e está envolta. Já nesse ponto, quando o investigador pontua que as informações devem ser confrontadas para se chegar a um resultado, notamos alguma semelhança com o labor do filósofo.

É importante lembrar que no ano de 1996, ano da publicação deste romance, quase a totalidade das obras filosóficas e literárias de Michel Henry já haviam sido publicadas. Assim, chamamos a atenção para os principais livros que apresentam e tratam do tema do corpo na filosofia henryana, nomeadamente, os livros *Filosofia e Fenomenologia do Corpo* e *Encarnação: uma Filosofia da Carne*.[333] Mesmo sendo seu último romance, invadido pela realidade que advém do suspense em torno da morte do tesoureiro, Henry não resvala para uma pura filosofia acerca do corpo, damos relevo ao fato de que nele o filósofo tece sua escrita em torno da presença do corpo, e não apenas de um corpo. Ainda que possa passar despercebida, um leitor mais atento, que conhece a veia e pulsão filosófica do autor, perceberá a questão do corpo em diversos momentos da obra. Como, por exemplo, quando uma personagem trata da noção do corpo e as dores da alma no trecho em que lemos:

> As doenças do corpo, quando não são mortais, são pouca coisa. As da alma - não sei se ela havia pronunciado essa palavra com ironia - são mais desagradáveis. A gente anda em círculos e não consegue sair disso. Não ousei questioná-la mais. Em seguida arrisquei: - Por que não se curariam também as doenças da alma? Como elas coincidem conosco, de certa maneira, nosso poder é maior.[334] Solicitar do corpo o que ele não pode fazer, exigir sempre demais, não é natural[335].

Ora, a indagação central da personagem é também, precisamente, a do autor que caminha do exterior para dentro de si e é por meio do lastro do corpo que recorre

---

332 TALON-HUGON, Carole. Dire l''être invisible du sentiment': phénoménologie et littérature. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 164: "L'activité de Michel Henry romancier est bien marquée, elle aussi, au sceau de la vie. Plus exactement, c'est cette intuition centrale même qui réclame une formulation littéraire: «l'objet de ma réflexion, non seulement était susceptible d'une expression littéraire mais même l'exigeait au même titre que mon élaboration phénoménologique»".

333 HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair.* Paris: Éditions du Seuil, 2000. Traduzida no ano seguinte para o português por Florinda Martins e recentemente traduzida para o português brasileiro por Carlos Nougué.

334 HENRY, 2014, p. 34.

335 HENRY, 2014, p. 40.

e faz a invocação a alma. Podemos perceber nestes trechos que, por maior que sejam os males do corpo, os males da alma são os que nos dilaceram sem igual. A subjetividade, o facto de se sentir a si próprio, isto é, a vida e esta capacidade de sentir que se efetiva no corpo. Toda a vida é subjetiva, começa e acaba com a subjetividade, de modo que sentir-se apenas é concretizável sob o fundo irredutível dessa individualidade do afeto. A filosofia henryana é, acima de tudo, marcada pela crítica à questão do "corpo pensado", do "corpo objeto" representado pelo pensamento, como vemos na tradição cartesiana. Para Henry, é na edificação ontológica originária do corpo como subjetividade absoluta que o eu é tomado pela razão, a qual nosso corpo aprende o mundo sem conhecer "instrumentos" com os quais ele deveria supostamente conhecê-lo.

Além do pano de fundo amoroso, que permeia quase todo este romance, entre o personagem principal, um investigador particular chamado Johannes Michel e uma mulher de origem russa chamada Natacha, o foco é dado à questão do descobrimento da verdade. A verdade sobre o assassinato ou suicídio do senhor Jean Dutheuil, mas estamos certos de que não se trata apenas de saber a verdade dos acontecimentos, a verdade representada, mas uma verdade mais profunda sem a qual não se pode ter paz e viver. Esse apego à verdade fica evidente nas palavras do narrador-personagem: "Pode-se viver, entretanto, virando as costas para a verdade? Esquecendo-a completamente? Não reside ela misturada à nossa carne, sopro, de tal maneira que se tornaria impossível respirar se ela nos abandonasse para sempre? Sem a verdade, não seria mais possível respirarmos: não respiraríamos mais!".[336] Essa busca pela verdade também fica evidente nas referências a Platão[337], Kant[338] e Espinosa[339], filósofos aos quais Henry, enquanto leitor atento, se reportou criticamente em vários momentos de seu *corpus* teórico.

No desfecho do suspense sobre a morte do tesoureiro, o livro "mostra a incapacidade de vermos o que quer que seja, nem mesmo reconhecer a presença de um assassino, apenas com os órgãos da visão; ver, tal como mostra o começo cartesiano de Descartes, só o pode a alma: não é o olho que vê, mas a alma".[340] O investigador reconhece (enxerga) a silhueta dos personagens implicados na morte do senhor Dutheuil e, por conseguinte, a sua investigação, apesar de desvendar todos os caminhos claros e pensados sobre o assassinato, apenas faz ressonância da sua "intuição" interior.

Considerações finais

Michel Henry reconheceu que sempre esteve tentado por dois modos de expressão: a filosofia, enquanto escrita filosófica, e o mais popular gênero de literatura, o romance. Diante dessa dupla possibilidade, Henry admitiu que o que tinha a dizer poderia receber a forma de uma "análise filosófica e também ser inscrito numa criação literária".[341] Isso porque,

336 HENRY, 2014, p. 192-193.

337 HENRY, 2014, p. 140: "Você não vai sustentar que Platão, o fundador do pensamento ocidental, que é o seu tanto quanto o meu, perdeu a razão!". "Platão, Platão, por que me abandonaste?". E p.109: "Platão dizia que os matemáticos parecem sonhar".

338 HENRY, 2014, p. 69: "Você não leu isso na *Crítica da Razão Pura*, hein? Veja você, essas grandes obras apresentam algumas lacunas."

339 HENRY, 2014, p. 134: "Os autores de romances policiais cujos gângsteres instalam silenciador no fuzil, para matar sem serem percebidos, não sabem de nada, são completamente nulos! - Você continua a zombar de mim! - Nada disso. Sua observação é sensata. Espinosa pensa da mesma maneira. - O que diz Espinosa? - Ele diz que quando em um romance há um cão que late é como seus tiros de fuzil: não faz absolutamente nenhum ruído! - Você não vai me fazer acreditar que Espinosa falou sobre romances policiais, vai? - Ele escreveu diversos. . ."

340 MARTINS, F. Apresentação a genealogia da psicanálise. In: HENRY, M. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009. p. 23.

341 HENRY, 2004b, p. 309.

ao invés de fazer da filosofia ou da literatura um falar especulativo acerca da vida, Henry decide contar a "*história da Vida*". Uma narrativa que não está baseada na exterioridade do pensamento grego, esse que determina a relação do ser humano com o ser como uma relação com o objeto, tecendo considerações sobre a Vida e refinando-o até tomar a forma de conhecimento. Para Henry, "narrar" a Vida, mais que uma possibilidade de expressão intelectual, é uma exigência da própria Vida. Por isso, seus romances nos recordam aquilo que nos é mais certo, a Vida e seu *pathos*. Quando entendemos que a verdade presente tanto na arte quanto no pensamento filosófico é a verdade da Vida, podemos concordar com Roland Barthes quando este afirma que "a ficção pode ser mais real que o que se quer real, e o real pode ser mais ficcional que o que se quer ficcional".[342]

Os romances henryanos, longe de serem um divertimento ou mesmo um tempo de repouso entre dois períodos de reflexão filosófica, são, na realidade, "um modo de vida diferente, mais leve talvez",[343] mas não menos intenso, no qual a projeção das problemáticas filosóficas às quais Michel Henry se debruçou não estão ausentes. Dessa forma, tanto a expressão literária henryana quanto a sua filosofia, nos levam à emergência do reconhecimento da vida, da vida invisível da realidade verdadeira do ser humano, pois a vida é sentida e experimentada imediatamente, completamente imersa em si ela se cumpre como *pathos*. A interioridade, conforme o pensamento henryano, revela-se a si mesma, a vida se vive a si mesma, a impressão se impressiona imediatamente a si mesma, o sentimento se afeta a si mesmo, se cumpre como afetividade. Face à literatura-filosofia, a linguagem heryana narra, comunica o que cada um vive em primeira pessoa, a emergência do outro, os valores do convívio, da comunicação, do amor, narrando, assim, as dimensões cadentes do ser, as dimensões cadentes da vida. A verdade presente tanto na arte quanto no pensamento filosófico é a verdade da Vida.

Apontamos, por fim, neste breve exercício hermenêutico, que a busca de Michel Henry em recuperar a vida pelo viés da literatura, da arte, é porque, por mais eficazes que sejam os argumentos ou as explicações filosóficas, a vida escapa também à filosofia,[344] afinal, "a vida é a verdade, ela não é vivente senão como revelação de si e como constituída como o mais íntimo de seu ser e, de um lado a outro, por esta revelação".[345] Assim, vemos como a fenomenologia da vida está entrelaçada à literatura henryana e, à guisa de conclusão, retomamos às palavras do próprio filósofo que muito nos dizem acerca dessa relação:

> A fenomenologia não-intencional não apenas nos torna o mundo inteligível; ela tem um domínio específico, o imenso domínio da vida, para exploração do qual não temos até hoje senão indicações fragmentárias ou intuições abruptas, nas quais as artes e outras formas de espiritualidade foram mais pródigas que a própria filosofia. Reconhecer este domínio na sua especificidade, esboçar-lhe o seu contínuo encaminhamento e mostrar as metodologias adequadas

342 BARTHES, R., 1983 apud WALTY, I. L. C. *O que é ficção*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 43.

343 HENRY, M. Indicações Biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R., 2011. p. 223.

344 HENRY, M. Indicações Biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R., 2011, p. 219: "Todas as minhas leituras eram críticas. Por um momento eu acreditei encontrar o que eu buscava ao ler, sem preparação, as *Meditações Cartesianas* que provocaram em mim uma grande emoção. Ela durou pouco: eu compreendi muito rapidamente que tinha compreendido mal, que a vida transcendental que constituía o tema destes textos magníficos lhes era, de fato, ausente.". E p. 220: "O reconhecimento da dimensão fenomenológica originária própria à vida transcendental, eu a procurava em vão através da tradição filosófica ocidental".

345 HENRY, M. *O que é isto a que chamamos vida?* In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R., 2011. p. 203. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977.

é a tarefa da fenomenologia não-intencional, sem dúvida uma das tarefas da fenomenologia de amanhã.[346]

Referências

BAUDELAIRE, C. Oeuvres posthumes: Nouvelle édition augmentée. Saint Julien en Genevois: Éditions Arvensa, 2014.

HENRY, M. Le Jeune Officier. Paris: Gallimard, 1954.

HENRY, M. L'Amour les yeux fermés. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, M. Le Fils du roi. Paris: Gallimard, 1981.

HENRY, M. Voir l'invisible, sur Kandinsky. Paris: Bourin-Julliard, 1988.

HENRY, M. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

HENRY, M. O amor de olhos fechados. Trad. Helena Brasão, prefácio de Michel Henry. Lisboa: Princípia, 2001.

HENRY, M. Auto-donation: entretiens et conférences. Paris: Editions Beauchesne, 2004a.

HENRY, M. Phénoménologie de la vie: De l'art et du politique. Paris: PUF, v. 3, 2004b.

HENRY, M. Entretiens. Cabris: Éditions Sulliver, 2005.

HENRY, M. Fenomenología material. Trad. Javier Teira e Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

HENRY, M. Genealogia da Psicanálise: o começo perdido. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

HENRY, M. Filosofia e Fenomenologia do Corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações. Editora, 2012a.

HENRY, M. O Jovem Oficial. Trad. Pablo Simpson. São Paulo: É realizações, 2012b.

HENRY, M. Ver o invisível, acerca de Kandinsky. São Paulo: É realizações, 2012c.

HENRY, M. O Cadáver Indiscreto. Trad. Nélia Maria Pinheiro Padilha von Tempski-Silka. São Paulo: É realizações, 2014.

HENRY, M. Notes préparatoires à Incarnation. Revue internationale Michel Henry, Louvain, n. 6, 2015. p. 23 -31.

346 HENRY, M. Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura. Tradução José Rosa. Covilhã: LusoSofia:press, 2006, p. 18.

JEAN, Grégori; LECLERCQ, Jean; MONSEU, Nicolas (Ed.). La vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry. Louvain-la-Neuve: UCL Press, 2013. p. 401-410.

KÜHN, R. Ipseidade e Praxis Subjectiva: Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

KÜHN, R. La phénoménologie de la religion selon Michel Henry. Revue des sciences religieuses , 85, n. 2, 2012. p. 195-215.

LEYDEN, Lucas van. Lot e suas filhas. 1521. Óleo sobre painel, 48 × 34 cm., Paris, Musée du Louvre.

LONGNEAUX, J.-M. A fenomenologia Material será um espinosismo. Revista Humanística e Teologia, Porto, ano 35, n. 2, dez 2014. p. 29-45.

MARQUES, R. V.; FILHO, R. M. Paisagens da fenomenologia francesa. Curitiba: UFPR, 2011.

MARTINS, F. O impossível do sofrimento - indecisões fenomenológicas no romance Le fils du roi. Filosofia (Revista da Faculdade de Letras), Porto, 19, n. 2, 2002. p.141-155.

MARTINS, F., Apresentação a genealogia da psicanálise. In: HENRY, M. Genealogia da Psicanálise: o começo perdido. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

MARTINS, F.; PEREIRA, A. (Coord.). Michel Henry, o que pode um corpo?: contributos em língua portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

ROSA, J. O "ethos" da ética na fenomenologia radical de Michel Henry. Covilhã: Lusosofia, 2006.

TALON-HUGON, Carole. Dire l' 'être invisible du sentiment': phénoménologie et littérature. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (orgs.). A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

WALTY, I. L. C. O que é ficção. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Afetividade na Fenomenologia da Vida através da Arte

Renato Garibaldi Mauri[347]
Bianca Mauri[348]

Resumo: Este artigo propõe a analise através da fenomenologia material de Michel Henry voltada a arte. A arte em Michel Henry desencadeia um processo de "autoafecção" na vida que ocorre através do ponto, linha e plano existente. A retomada do eu "fenomênico" também se manifesta em captar a "afetividade", 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. O intuito deste artigo é investigar a relação da arte, que seja independente da atual busca mercantilista contemporânea, responsável pela "barbárie". E caracterizar, desta forma, uma vivência de si, em um possível abrigo para a alma.

Palavras-chave: Artes, Fenomenologia, Michel Henry, Abstracionismo.

Abstract: This article proposes the analysis through the material phenomenology of Michel Henry turned to art. The art in Michel Henry unleashes a process of "autofection" in life that occurs through the existing point, line, and plane. The resumption of the "phenomenal" self is also manifested in capturing "affectivity", by relating the historical context to the "fundamental pathos", in the process of an abstract art, which aims at the potentiality of being and promotes the encounter of self. The aim of this article is to investigate the relation of art, which is independent of the contemporary mercantilist quest for "barbarism". And to characterize, in this way, an experience of self, in a possible shelter for the soul.

Keywords: Arts, Phenomenology, Michel Henry, Abstractionism

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

347 Possui estágio de pós doutorado em Louvain La Neuve e na Universidade do Porto. Doutor em Atividade Física, adaptada e saúde (Ênfase em Filosofia do corpo - UNICAMP). Doutorando em filosofia Contemporânea pela Universidade Católica de Santa Fé - Argentina. Docente do UNASP – Engenheiro Coelho – áreas de filosofia, sociologia e antropologia. Autor contratado pela CPB – fascículos de sociologia. E mail: maurirenato@hotmail.com

348 Graduanda em Arquitetura (10º semestre) UNASP – EC; Possui estudos em artes na Andrews University, Diretora do grupo Dramart (UNASP _ Ec).

matéria fenomenológica da qual é feito, do que faz esta matéria, que não é nada mais que a carne patética de nossa vida[349].

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[350].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.[351]

Outro termo utilizado por Henry é "fenomenologia da vida". Porque a vida é tão-só aquilo que experiencia 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 impressionalmente e não deixando de o fazer, uma autoimpressionalidade viva[352].

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 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.[353]

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[354]. O aparecer para Husserl, a intencionalidade é a estrutura da consciência, é o dizer, no âmbito da manifestação dos fenômenos. Para Heidegger, a

349 HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée, PUF, 2011pg222.

350 _____.*La fenomenologia Radical, la questiòn de Dios y el problema del mal*. Buenos Aires: Encuentro,2013.

351 HENRY, Michel. *La fenomenologia Radical, la questiòn de Dios y el problema del mal*. Buenos Aires: Encuentro,2013.

352 HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.

353 HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009p27.

354 HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée, PUF, 2011.

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".[355]

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 - Distinção entre a carne e o corpo em Michel Henry

O pensamento de Michel Henry se desenvolve através da fenomenologia, no que o autor francês chama de a essência da manifestação, algo que depois ele vai denominar de subjetividade. Para Henry as concepções anteriores se caracterizavam por uma visão unilateral, de um monismo ontológico ao dualismo tradicional, formado desde a época helênica até a nossa contemporaneidade. Por isso o filósofo condena as doutrinas que cooperam com uma divisão entre o ser e o eu, ou entre o ser e a consciência.

Assim Henry elabora, diante das concepções existentes, um novo conceito de fenômeno, através de uma filosofia do absoluto. Logo a essência do ser é a manifestação de si de forma originária e afetada por si. Esta é a auto – afeição. Por isso Henry dá uma importância crucial a essência da vida, que designa a essência de si ou como ele cita, a essência do espírito. Esta revelação é invisível, se prefigura em uma imanência radical, que se situa na experiência da afetividade. A afetividade é a essência original do Logos.

Na obra "Encarnação"[356], Michel Henry trabalha a fenomenologia da vida utilizando, assim como em suas obras anteriores, a imanência, passividade, afetividade, sofrimento, dor, alegria, e enfatiza a questão, para nós essencial, a distinção entre a concepção do corpo e da carne, elucida que a carne não se confunde com o corpo.

Para o filósofo, o "ser carne", que resulta em uma distinção do corpo, pois a carne é o que sente e percebe o corpo, experimenta, sofre, vivencia, aprende, revive, e compreende a essência da vida. A carne é aquilo que experimentando –se, sofrendo – se, padecendo – se e suportando – se a si mesmo e assim fruindo de si segundo impressões sempre renascentes, é por esta razão capaz de sentir o corpo que lhe é exterior, de o tocar e por ele ser tocado. A carne reconhece o corpo.

Os encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo temor, ressentindo toda a espécie de impressões ligadas à carne porque são constitutivas da sua substância – uma substância, impressional, e que experimencia a própria vida.

Já o corpo é algo exterior, não sente, e não se sente, assim como não se experiência, como não se ama e não deseja. Carne e corpo opõem – se como o sentir e o não sentir, logo o que frui de si, por outro lado; a matéria cega, opaca, inerte, do outro.

Para o filósofo os princípios fenomenológicos estão na manifestação absoluta que se funda a partir da concepção da carne e isto se funda na fenomenologia da vida. Ele utiliza como arcabouço teórico as premissas da fenomenologia husseriana, porém a transforma e a direciona para outra direção, a filosofia da imanência e da manifestação.

---

355 HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.p2.

356 MICHEL, Henry. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.

O manifestar – se está na imanência, na afetividade. Assim a vida não se identifica com a ruptura ou reducionismo, não se coloca à distância de si, pois a vida não aparece, mas se manifesta pelo pathos, na afetividade da própria carne, na fenomenologia da vida. A carne possue uma perspectiva singular na fenomenologia de Henry, pois segundo ele, é a vida que permite a prefiguraração do pensamento, e não o pensamento que permite o acesso a vida. É só através da carne na vida é que o ser se experiência.

2 – 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 - transcendência para uma interioridade plena de acção. É através do corpo, o eu subjetivo, pela causa imanente que eu compreendo o outro na ação doadora de sentido. No processo da alteridade, na concepção da "carne", na afetividade. A Afetividade, faz parte de uma das essências fenomenologia da vida . "Em "Recuperar o humanismo".[357] 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" [358]. Espinosa contribui de forma significativa para a compreensão de Henry no que diz respeito aos afetos, principalmente na "Ética"[359] 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[360].

"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[361]. 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.

---

357 MARTINS, F. *Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Principia, Publicações Universitárias e Científicas: Cascais,2005.

358 MARTINS, F. *Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Principia, Publicações Universitárias e Científicas: Cascais,2005.P 13.

359 SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

360 _____. 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.

361 ABBAGNANO, Nico. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Henry ao pesquisar o texto da "Ética"[362] de Espinosa, analisa os três "gêneros de conhecimento"[363], a saber: o primeiro gênero, a representação ou o imaginário, o segundo gênero, a racionalização, e o terceiro gênero, a beatitude. Em seu desenvolvimento o ser humano evolui do primeiro ao terceiro gênero. Por isso a "representação" e a "intencionalidade" na fenomenologia da vida são categorias da afetividade. " A primeira tese é a definição do ego como representar : eu sou enquanto me represento. A segunda afirma que é justamente como re – presentar que o ego está certo e seguro de si, e isso porque sustenta firmemente a si próprio nesse ato pelo qual se põe diante de si . Na medida em que o ego se representa na segura e estável determinação do representar , nasce a certeza em conformidade com o qual o si é trazido para diante de si mesmo".[364] " Para Descartes , a representação nunca propõe a verdade , o que ele denomina realidade formal, mas somente a realidade objetiva da ideia, a saber, uma imagem da realidade, um duplo uma cópia um equivalente irreal que figura a realidade, que remete a ela, mas não é ela O que advém na representação é, de uma só vez , o outro e o irreal, ou seja, o contrário do ego cartesiano, a saber, o si mesmo que traz em si a realidade e a define".[365]...O Si pro – jetado na representação e representado nela é justamente apenas um si – representado, não o si real que projeta e põe diante de si , mas um si irreal, co – ob-jetado no horizonte da representação como aquilo que acompanha todo ob – jeto, porquanto este objeto tem a significação do ser como tal, lançado diante de si , nele, nos domínios de si... O Si representado é possível apenas a partir do si real e como simples representação, sua pro – jeção . Mas por outro lado não é este si irreal que é afetado : nada irreal , nada representado nunca numa forma o lugar de uma afecção possível, mas somente o que se autoafeta originalmente em si mesmo: o Si real, o Si vivo.[366]

Desta forma podemos verificar que na fenomenologia da vida a representação não é primordial ou essencial. A representação se faz diante da imanência e da afetividade, possui aspecto de categoria da afetividade, para Henry, "o pensamento é afetivo"[367], diante deste conceito, entendemos o motivo de Henry em criticar a teoria cartesiana, pela "ausência de uma teoria transcendental da afetividade".[368]

Sendo assim o primeiro nível, consiste em devolver o afeto tal como se recebe, se o afeto é transmito com raiva é devolvo com a mesma agressividade, logo o ser afetado pode se tornar manipulado ou estereotipado diante das reações pretendidas e transmitidas ao outro, de acordo com certa previsibilidade, isso prefigura o estágio imaginário ou representacional. Já o segundo gênero, a racionalização, o afeto é racionalizado, ponderado, e refletido, porém o ser ainda é afetado, podendo ser condicionado. É possível, interpretarmos, o terceiro nível, a beatitude, através da obra de "Eu sou a verdade"[369] e "Palavras de Cristo"[370] de Michel Henry. A análise consiste na compreensão de que o afetado devolve o afeto que o outro precisa e não o devolve da mesma forma que recebe, pois

362 SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

363 HENRY, Michel. A felicidade de Espinosa. Tradução de Florinda Martins. In: MARTINS, F.; A felicidade, - Fenix Renascida do Niilismo, pela Mathesis, em 2005. Obra organizada por Florinda Martins e Olga Lourenço.p 43

364 HENRY, Michel. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Tradução de Rodrigo Marques. Apresentação de Florinda Martins. Curitiba: UFPR,2003.

365 HENRY, Michel. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Tradução de Rodrigo Marques. Apresentação de Florinda Martins. Curitiba: UFPR,2003.p. 121.

366 Idem, idem.

367 HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.p.176

368 Idem, idem

369 MICHEL, Henry. *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Tradução de Florinda Martins Lisboa: Vega, 1998.

370 HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

é ciente que o próximo é o resultado dos encontros nos afetos que teve no processo de existência. A felicidade de Espinosa, reside em compreender o pleno significado do afeto recebido e transmitido nos encontros na "auto – afecção" com a vida.

4 – 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. "

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.

O arquiteto Steven Holl faz a seguinte indagação:

"À medida que nossos meios tecnológicos se multiplicam, amadurecemos ou mais bem atrofiamos desde um ponto de vista perceptivo? Vivemos nossas vidas em espaços construídos, rodeados de objetos físicos. No entanto, havendo nascido neste mundo de coisas, somos capazes de experimentar plenamente os fenômenos de sua interrelação, de obter prazer de nossas percepções? " (Holl, 2011, p.1).

Steven Holl, através de suas indagações e obras é considerado um dos arquitetos que colocam em prática as teorias de Merleau-Ponty no ramo da arquitetura, assim como outros artistas que merecem destaque, como:: Hélio Oiticica e Lygia Clark, ambos envolvidos com o Grupo Neoconcreto produzindo obras como: Bichos de Lygia Clark e o projeto Éden de Hélio Oiticica.

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 (Já relacionadas a cima), 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)

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.

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).

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).

A arte e teoria baseada em de Kandinsky se une 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).

Neste contexto se analisa as possibilidades de uma cultura que se tornou capitalista, onde o ser foi trocado pelo ter, da mesma forma que a arte passa a ser mercadoria, assim como a arquitetura, onde o mercado imobiliário se torna opcional ao possível comprador, limitando suas opções diante daquilo que se pode lucro. As perguntas deste projeto são estabelecidas nas vivências não vividas, ou até que ponto o mercado imobiliário se importa com as necessidades do cliente? Até que ponto vivemos a "Barbárie" de uma cultura que se estabelece diante do lucro? O bem-estar do indivíduo é pensado quando se arquiteta sua possível moradia?

O estudo da fenomenologia de 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).

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[371]. 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". A imanência e a afetividade estão explícitas em toda a obra de Michel Henry, inclusive na relação da "carne" onde se

371 Artigo de Martins, Florinda. *Humanística e Teologia*, Tomo XXXV Fascículo 2. Porto: Universidade Católica Editora, 2014p.166.

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 ser. ...A vida é uma dimensão de imanência radical[372]. 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"[373]. 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 arte.

Referência Bibliográfica

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

372 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.

373 HENRY, Michel. Genealogia da Psicanálise: o comeco perdido. Traducao de Rodrigo Marques. Apresentacao de Florinda Martins. Curitiba: UFPR,2003.

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.

Prólogo - Esencia de la Manifestación

Miguel García-Baró

Michel Henry ha insistido, desde el comienzo de su obra, en el carácter primordial de la ontología. Hay un saber de máxima radicalidad, una auténtica *philosophia prima*, y esta es la ontología, como pretendió Martin Heidegger, y no, por ejemplo, la ética, como ha sostenido Emmanuel Levinas, ni la fenomenología en el sentido de Edmund Husserl, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre.

Se trata aquí de la ontología fenomenológica, para ser más precisos, exactamente como Heidegger decía; solo que dando a la expresión un contenido radicalmente distinto del que Heidegger le daba. Lo que orienta hacia la vía de considerar en sentido capital el trabajo de Henry como una crítica demoledora del de Heidegger, aun concediéndole que es, en efecto, la ontología fenomenológica la filosofía primera.

La expresión *ontología fenomenológica* significa que es preciso equiparar *ser* y *aparecer* o *manifestarse*, de manera que los modos diferentes (al menos, los extremadamente diferentes) de aparecer son ya ellos mismos modos diferentes de ser.

Con este principio se quiere decir varias cosas a la vez. Ante todo, que la piedra angular del saber, su *condición de posibilidad* o *esencia* (Henry suele escribir directamente *su posibilidad*) no puede jamás llevarse a la esfera de lo ignoto, de lo que no se manifiesta en ninguna forma. Sería, en efecto, un absurdo metódico para el trabajo del saber (se entiende: del saber racional, del saber riguroso) que su posibilidad consistiera en algún *no saber*. Pero cuanto se sabe es que se revela o entrega de suyo al conocimiento -en muchas ocasiones, mediando graves esfuerzos metódicos; en otras, directamente, sin mediación, *plenamente por sí mismo*-. En realidad, la esencia de toda manifestación, el suelo fundamental y primero del saber necesariamente tiene que tener la condición de la *autorrevelación*, de la *autodonación*, y además plena. Es preciso que *lo primordial* sea ello mismo por sí mismo el acceso cognoscitivo a sí; de lo contrario, habrá una posibilidad de la posibilidad, en retroceso infinito.

Ni inconciente, ni oscura, ni parcialmente dada, la fuente original del saber solo puede consistir en un *ser* que *se da a sí mismo cognoscitivamente,* o sea, en *su verdad*; y que lo hace *absoluta y adecuadamente*. Una plenitud de ser, realidad y verdad; pero una plenitud unitaria y una que no excluye a priori toda multiplicidad. Una inmanencia que tampoco excluye toda relación con alguna transcendencia.

Como el sentido del término *subjetividad* es en su base *saber de sí y saber de lo otro que sí*, queda implicado que el ser primordial -no repetiré los adjetivos capitales que lo describen- es subjetividad. Henry prefiere -y cada vez más, a medida que su trayecto intelectual se prolonga- la palabra *vida*, y no es claro si funda esta preferencia en el carácter de *ímpetu* o, quizá, de variedad de los modos en que la subjetividad no solo se sabe y sabe lo otro, sino se experimenta o vive (a sí misma y a lo otro de sí). En la elección de esta palabra suenan ecos de Fichte y ecos de Husserl; pero hay que prestar atención al hecho mayúsculo de que Henry entra en su pensamiento identificándolo muy ampliamente con el de Pierre Maine de Biran, que usa también con abundancia *vida*.

Lo sorprendente de este arranque no está tanto en que haya una *pluralidad ontológica*, mejor dicho, una *dualidad ontológica, dos seres, dos modos de la verdad* (el segundo es el en todo opuesto a este primero cuya descripción provisional acabo de hacer: ser mediado, que no se da a sí mismo, que no es absoluta verdad, que no es subjetividad...), cuanto en que, a partir de este momento, se nos prohibe hablar de varias subjetividades o de varias vidas, ya que estos términos no designan *entes* sino *ser*.

No es absurda la admisión de dos seres, dos manifestaciones, dos verdades; aunque siempre que uno se reconozca primero respecto del otro, ya que la verdad abarca por principio a ambas verdades diferenciadas. Desde la inmanencia absoluta se puede entender que haya además un contacto de ella con la transcendencia -mejor dicho, se puede revelar inmanentemente el movimiento de la vida hacia la transcendencia o no-vida-; al revés es absurdo.

Y lo es también anular la diferencia ontológica entre *ser* y *ente* y pretender que la vida, es decir, el ser primordial, consiste en pluralidad de vidas ónticamente diferenciadas. Si hay cierta pluralidad, ha de ser dentro mismo de la inmanencia de la vida una y única. Las vidas son la vida.

Si continuamos ahora empleando la palabra *mundo* para señalar el ser derivativo, la no-vida, la transcendencia, la no-subjetividad -era el uso reciente de Husserl, Heidegger, Merleau e incluso de algunos antecedentes de Husserl, como Avenarius-, se hace evidente que la descripción elemental de la subjetividad no es en absoluto *ser-en-el-mundo* sino, muy lejos de tal cosa, *ser extra mundum y, en todo caso, ad mundum*. El ser del mundo es en alguna forma relativo al ser de la vida, como la verdad del mundo es antes y más verdad de la vida.

Con ello vuelve la subjetividad no solo a ser *transcendental* sino también a ser una esfera ontológica cerrada en sí (Husserl, en *Ideas I*, habría cometido el error gravísimo de llamarla *región óntica*). Su condición de transcendental (condición de posibilidad del ser derivativo del mundo) es, sin embargo, del todo compatible no solo con la experiencia directa sino con la *concreción* (a inmensa distancia del kantismo y de sus secuelas próximas). No hay nada abstracto o universal en la vida una y única, sino que ella es *esta vida que también es mi ser y mi verdad (mi vida)*. El ser primordial es *ego*.

El *ego* es, pues, la vida del mundo, la animación o "magia" del mundo. No tiene sentido considerar el mundo por sí solo, separado de la vida; pero si lo hacemos en meros conceptos vacíos, el mundo sería muerte. La vida, que es inmanencia, *vita in se ipsa*, no es en modo alguno *vita mundi* ni *vita in mundo*, sino, a lo sumo (esta restricción la introduzco porque puede haber variedades de la vida que no se puedan describir así), *vita ad mundum, vita per mundum*.

Parecería que estamos hallando una mónada sin compañía, pero Henry nos reserva la sorpresa de afirmar que en su base misma, en efecto, la vida es cuerpo, *cuerpo originario o absoluto* -no cuerpo orgánico (*Leib*) ni cuerpo transcendente (*Körper*), sino carne, *chair* (me permito traer de los trabajos posteriores de Henry el término). No necesariamente todo en la vida es carne; cabe que haya referencias a sí y al mundo sobrepuestas sobre el *movimiento* y el *sentir* carnales, pero la zona capital y basal de la vida, si se me permite expresarme así, es carne, cuerpo subjetivo.

Esta extraordinaria caracterización del ser primero en sí, de la única *esencia de la manifestación* que hay y que es concebible, es, pues, la de una posibilidad que es el ser, pero el ser como vida concreta, como ego. No exactamente, según veremos luego, como individuo: aquí concreción niega tanto la universalidad o abstracción como la individualidad,

en la medida en que con esta se entiende que viene siempre de la mano la contingencia, la temporalidad, el nacer y el morir -o sea, en la medida en que todo individuo queda inmediatamente interpretado como un ente y, en general y en principio, no como ente en la vida sino más bien como ente en el mundo-.

Este embrión de proyecto filosófico presenta hoy mismo, igual que el día en que se publicó por vez primera, el atractivo intenso, pleno, extraordinario de la verdad. Una verdad desafiante, nueva y antiquísima -no puede ser de otro modo-, que exige ser desarrollada, evaluada, aplicada a todos los rincones a donde lleguen la sensibilidad, la inteligencia, la voluntad y el afecto.

Michel Henry representa una apelación formidable, imposible de ser olvidada, al ejercicio de la sabiduría metafísica como viático necesario para el viaje moral y político de la vida humana. Tanto más cuanto que estos son tiempos de barbarie. ¿O alguien lo duda?

Textos de Michel Henry

Desenhar a música – teoria para a arte de Briesen

Michel Henry

Tradução Erika Rodrigues Colombo

Revisão técnica Florinda Martins

A obra de August von Briesen[374] nos coloca diante de três perguntas. A primeira refere-se à sua possibilidade mesma, isto é, de uma transcrição da música em grafismo. Esta é uma questão propriamente filosófica, "transcendental". Não se pode descartar [essa questão], sob o pretexto de que Briesen não se preocupa com uma justificativa teórica de sua arte que, de qualquer forma, só pode ser secundária e posterior. Não será suficiente que, por ele, os "desenhos musicais" sejam produzidos? A tentativa de Briesen, no entanto, corresponde ao seu projeto somente se pudermos mostrar como é possível, *a priori* e em geral, fazer corresponder uma obra musical a uma obra gráfica, que não só apresente uma afinidade, além de mistério, mas que seja realmente o equivalente a isso, que nos ofereça o mesmo sob outro aspecto – o aspecto de pontos e linhas ao invés de sons.

Porque podemos conceber, no limite, a seguinte situação: um talentoso desenhista que, em busca de um estímulo para a inovação, teria se acostumado a trabalhar ouvindo música. Comovida, carregada, enriquecida por sugestões musicais, sua atividade criativa recuperaria seu impulso, deixando aparecer, através dos resultados plásticos, alguma semelhança com sua suposta fonte. Mas, enquanto não esclarecermos, o princípio desta semelhança, só podemos classificar a tentativa de Briesen, seguindo todos os que a precederam, movida pela mesma ideia de uma possível correspondência entre os vários mundos sensíveis. Os pressentimentos metafísicos ou mágicos da alquimia, transmitidos por formulações literárias famosas, a partir dos ensaios de teorização dos mestres da Bauhaus[375], abrem um caminho no qual se inscreve naturalmente a prática febril de Briesen. No entanto, essa filiação se revela mais aparente do que real, se considerarmos a maneira como ele se posiciona para cumprir seu programa muito explícito: não se inspirar na música para comunicar ao seu desenho uma nova finalidade ou conferir-lhe poder, mas para transcrever, precisamente, tal música em um grafismo específico que, paradoxalmente, dá-se a ver em si mesmo e como o é. Dizemos transcrever, porque tal é a pretensão assumida por Briesen, a de fazer corresponder, se não a cada nota, pelo menos a cada complexo sonoro, um ponto, uma linha, um complexo de grafismos determinado. Como Briesen trabalha para produzir esta tradução, por vezes literal, é nossa segunda questão. Isso pode ser respondido ao descrever, como fizeram todas as testemunhas maravilhadas, a prática efetiva do artista – como, no fundo do poço da orquestra, munido de vários lápis de calibres diferentes entre os dedos, trabalhando no escuro, subjugado pela música e perdido em uma espécie de êxtase, cobre com traços frenéticos o papel que ele não vê. Ora, é uma questão para compreendermos de seu interior, tal como ele vive, ou melhor, realiza a operação de transformar os intensos colapsos sonoros em disseminação de um grafismo que, retirados do fosso [da orquestra] e colocados à luz, nos aparecerá pela evidência incontestável de seu layout plástico. Aqui, novamente, é a possibilidade desta

374 Pintor austro-húngaro, nascido em 16 de agosto de 1935, em Budapeste, Hungria, falecido em 2003, em Paris, França. Militar, participou das duas Grandes Guerras Mundiais.

375 A Staatliches-Bauhaus foi uma escola de arquitetura, design e artes plásticas de vanguarda. Fundada em 1919, na Alemanha, a Bauhaus foi uma das maiores e mais importantes expressões do Modernismo no design e na arquitetura, sendo a primeira escola de design do mundo, na qual lecionava Kandinsky e Paul Klee, dentre outros (nota da tradução).

criação original que é importante tornar inteligível e, no fundo, nossa segunda questão não é mais do que a aplicação concreta da primeira.

E nos permite colocar a terceira questão, a única que importa: o que se entende pela irrupção, na arte contemporânea, de uma obra plástica cuja essência não é ela mesma plástica, que não deve nada, nem em seus meios, nem em seus objetivos, às leis imanentes do meio em que se desenvolve e se dá a nós? Como algo que não se preocupa com nenhuma finalidade estética, nenhuma coerência estrutural, pode, no entanto, ser percebido no plano do desenho, como um estrondoso sucesso?

E esse paradoxo deve ser entendido em sentido radical: não se trata apenas de abandonar o modelo figurativo, de renunciar a compor de acordo com os dados de um espaço real. Os fundadores da arte moderna, Kandinsky e Klee em particular, já fizeram isso, buscando na noite de uma subjetividade abismal o princípio de construção da obra. Ora, assim produzida, a partir do invisível, e confundindo, mais ou menos conscientemente, sua Origem com a [origem] de todas as coisas, a obra "abstrata" não dispensa, tanto quanto possível, sua vocação plástica; em vez disso, a leva ao absoluto e, para alojar no espaço novo em que ela elabora as pulsões primitivas do ser e seu *pathos*, em vez dos objetos de percepção comum, ela é forçada não a abolir, mas a enriquecer esse espaço clássico, para estendê-lo ao infinito, para compreendê-lo não mais como uma totalidade fixada em suas proporções numéricas abstratas, mas para abrir-se para as possibilidades genéticas indefinidas. Se, no entanto, cada elemento espacial é compreendido como o ponto final e o efeito de um movimento de busca e de criação, dentro de um processo de transformação incessante, esta dinâmica se expressa pela implementação de todas as potencialidades concebíveis do que, como "espaço", não é mais que o lugar de sua experimentação. O que significa, então, a própria tentativa de Briesen, e seu resultado, em relação a uma renovação tão completa do tratamento do espaço e dos princípios gerais da pintura?

É, então, a partir da música e como sua equivalente que Briesen produz seus desenhos. Ora, essa afirmação, que parece descrever fielmente sua prática e se propor, assim, como uma espécie de evidência imediata, deve ser corrigida. Convém se perguntar, com efeito, se é realmente da música em si que surge o grafismo desenhado pelos dedos loucamente ágeis de Briesen, se é realmente isso que traduz esta miríade de brilhos negros, dispersos pela folha por qualquer explosão desconhecida e ainda dispostos de acordo com uma ordem e alinhamento incontestáveis? Se alguém quiser responder a esta questão crucial para a inteligibilidade da arte de Briesen, deve se colocar uma outra [questão], imensa, é verdade, mas incontornável: o que é a música?

A música não é, precisamente, nada original. Segundo Schopenhauer, cuja brilhante análise nos servirá de fio condutor, a música é nada mais que a reprodução de uma realidade anterior, metafísica, que constitui o fundamento do ser e a essência íntima de todas as coisas, o que ele chama de Vontade. Enquanto reprodução da realidade metafísica que define o princípio oculto de tudo o que é, a música é apenas uma primeira expressão que necessariamente se refere ao que ela expressa. Como a música se refere à essência secreta das coisas, por quais meios revela-se capaz de expressá-la, como, ao ouvir a música, cada um encontra o que é mais profundo em si, no fundo de seu próprio ser? É isso que a análise schopenhaueriana compromete-se a mostrar.

Mas, é importante, em primeiro lugar, reconhecer esta outra tese, de igual importância, segundo a qual a Vontade não possui somente sua reprodução imediata na música, ela se objetiva ainda no mundo e se dá, assim, sob a forma dessa objetivação de si, que é o mundo dos fenômenos, uma segunda expressão ou reprodução de si mesma. Esta

objetivação da Vontade no mundo se realiza, por sua vez, de duas maneiras. É, por um lado, sua objetivação que, emprestando a torto e a direito o conceito de Platão, Schopenhauer designa como as Idéias, que são as matrizes das coisas, as primeiras estruturas objetivas da vontade de viver de acordo com os três reinos – mineral, vegetal e animal – que compõem o universo, toda forma, toda espécie como sendo uma Idéia: pedra, cristal, rosa, árvore, tigre, homem. Por outro lado, toda Idéia se fragmenta, ela mesma, na diversidade intuitiva do espaço e do tempo, dando origem a uma multiplicidade de indivíduos que são os exemplares indefinidamente repetidos daqueles cristais, rochas, árvores, tigres, homens que povoam o mundo da aparência de todas as figuras em que a Vontade encontra sua representação proteiforme.

Se aceitarmos, ainda que a título programático, essas intuições fundamentais da metafísica shopenhaueriana – e Schopenhauer é, assim como Nietzsche, um dos poucos filósofos aos quais Briesen se reconhece ligado por uma afinidade profunda – a possibilidade, a priori transcendental, de uma relação entre a música e o desenho se coloca diante de nós, ao mesmo tempo em que nos dá a entender o que deve ser essa relação: não é precisamente uma ligação direta de uma ao outro, uma transformação do mundo sonoro em um mundo visual, a transubstanciação mágica da primeira no segundo, como se a especificidade sensorial do sensível, do som aqui, do visual ali, pudesse ser de certa maneira abolida, a música pudesse deixar de ser da música e a pintura [pudesse deixar de ser] da pintura, neste caso, pontos e linhas sobre a folha de papel. O problema não é mais o da passagem da música para o desenho. Em relação à recíproca enigmática de sensações heterogêneas e ao seu intercâmbio problemático, se substitui uma outra figura, uma relação dupla, de certa forma, que se desenvolve a partir de um mesmo ponto, de uma origem comum. E essa origem é a Origem de todas as coisas, é a Vontade da qual a música é a reprodução sonora e o mundo do espaço [é] sua objetivação visível. *Isto, então, que se exprime como música em si por meio de sons, também é expresso no espaço como a forma plástica propriamente dita.* Não há passagem de música em grafismo, mas [sim] o retorno a uma fonte idêntica, ao Lugar a partir do qual se produzem um e outro, como a reprodução temporal sonora da Pulsão primeira do Ser, ou como seu espelho objetivo no universo das formas. É neste Lugar que está Briesen, Lugar do Sofrimento original aonde foi conduzido pelo canto da melodia, e é no Sofrimento deste Lugar que ele mora agora – é a Força que engendra esse Sofrimento que irá inscrever, no furor de seu desencadeamento ou com essa infindável reserva que se observa em toda potência quando esta se contém, os traços ligeiros, os toques imperceptíveis ou os negros golpes de seu desenho musical.

Estranho é o Lugar onde Briesen se coloca. Se considerarmos isso através do Véu de Maya[376] da aparência fenomenológica, ele é duplo. É, na maioria das vezes, o foço localizado sob a orquestra, sobre o qual falamos, lugar quase surreal, um buraco sombrio cortado pelos raios de luz que passam entre os feixes do assoalho superior onde os músicos estão de pé. Através desta sombra mal iluminada, vê-se uma aparelhagem fantástica, essa maquinaria do teatro, que os ratos, alertados por nossa presença, de repente desertaram. É neste foço, no escuro, que Briesen vai desenhar a música que literalmente cai sobre ele, em um silêncio que só ele perturba. Quando Briesen quis oferecer a seu convidado a oportunidade de vê-lo no trabalho, foi na própria sala, local aonde a repetição lhe conduziu. O que sua tarefa

376 Maya (do sânscrito "māyā") é um termo filosófico que pode ter diversos significados, mas, em geral, se refere ao conceito de *ilusão* que constituiria a natureza do universo. Segundo Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*, o véu seria o mundo enquanto representação submetido ao princípio da razão. Nesse sentido, mundo é puramente fenômeno ou representação (nota da tradução).

tinha de insólito tornou-se, então, evidente. Os músicos assistiram atônitos ao pequeno grupo que formamos na terceira fila da orquestra. Após a execução, eles [os músicos] se aproximaram: "Você desenha a música?". Eles se inclinaram sobre as páginas, considerando com inquietude aquela versão inesperada do trabalho que eles pensavam ter interpretado sob sua única forma concebível.

Mas rasguemos o véu de Maya, retornando a esse lugar estranho onde verdadeiramente se encontra Briesen, que não é o foço da orquestra, nem o teatro – que é o [lugar] da Dor originária, de onde vem toda a música, para onde ela reconduz, a partir do qual também é possível desenhá-la.

Vamos continuar por um momento com Schopenhauer. A essência das coisas – a Vontade – é um desejo o qual não há nenhum objeto capaz de saciá-lo, um desejo infindável e, consequentemente, uma "realidade voraz", uma sede inextinguível, que incessantemente joga o homem diante de si mesmo, empurrando-o de uma satisfação ilusória para outra igualmente vaidosa. Assim, Schopenhauer situa as raízes do sofrimento no coração do ser, na medida em que este é reduzido a uma guerra sem fim, ao infortúnio de uma aspiração indefinidamente renovada e indefinidamente insatisfeita. É esse sofrimento profundo consubstancial com a vontade de viver, esse desejo que é experimentado apenas como uma insatisfação perpétua, que a música tem o poder de expressar imediatamente. Sem se preocupar com o mundo, como fazem as outras artes – arquitetura, escultura, pintura ou poesia – sem procurar representar por meio da aparência sensível as Ideias que resplandecem através dela, se afastando, em vez disso, e nos afastando desse mundo para o qual nossa preocupação nos leva, a música que dispõe os sons de acordo com uma ordem formal, que brinca com eles [os sons] e suas leis, se revela capaz de reproduzir a história da nossa infeliz existência, percorre uma longa sucessão de contradições e tristezas, até seu apaziguamento.

Isso se dá da seguinte forma. A melodia, ao se afastar indefinidamente do tom fundamental, desperta nossa inquietude, comparável àquela de um desejo desperto, ela percorre todos os intervalos harmônicos para retornar finalmente à tônica e simbolizar, por seu retorno ao acorde final, a realização desse desejo. Todo o poder expressivo da música, sua capacidade milagrosa de declarar todos os nossos sentimentos, consiste na maneira infinitamente variada, rápida ou lenta, de forma fácil ou contrariada, de acordo com a qual é possível alcançar esse retorno à terra nativa da ausência dos problemas, em que o desejo que lampeja nossa existência finalmente se consome no apaziguamento. "Da mesma forma", escreve Schopenhauer, "que passar imediatamente de um desejo ao cumprimento deste desejo e depois a outro desejo, faz o homem feliz, também uma música rápida e sem grandes intervalos expressa alegria. Ao contrário, uma melodia lenta, intercalada com dissonâncias dolorosas, e retornando ao tom fundamental apenas depois de várias métricas, será triste e lembrará a demora [o atraso] ou a impossibilidade do prazer esperado" (O Mundo como Vontade e Representação, livro III, parágrafo 52). Como os processos especificamente musicais têm o poder de simbolizar a nossa existência mais íntima, é o que Schopenhauer esclarece em detalhes, observando, por exemplo, que a simples mudança da terceira maior para a menor é suficiente para um sentimento de angústia que o retorno ao modo maior [da música] tem a virtude de se dissipar de uma só vez, enquanto a passagem de uma tonalidade à outra é como a destruição de um mundo e se assemelha à própria morte.

Essa reciprocidade da música e da afetividade define a situação respectivamente do compositor e do ouvinte, ela nos permite entender como, de volta à dor original e atravessada por ela, o primeiro [compositor] inventa a melodia que faz coincidir cada um

de seus movimentos com os do sofrimento que o oprime, enquanto que tudo ao longo do desenvolvimento musical, e no estado de sonho que este provoca, é precisamente esse sofrimento que o segundo [ouvinte] ouve, e é percebido como a reprodução imediata de seu próprio sofrimento a si e como sua imagem apaziguada. Quanto mais profunda for a angústia da qual a música surgiu, mais profunda será a [angústia] daquele que irá experimentá-lo através de cada uma das tribulações da melodia, mais perfeita e mais rigorosa será a audição, capaz de reconhecer, em cada descompasso, em cada dissonância e em cada acorde, o jogo da dor universal.

Briesen é esse ouvinte crucificado. Ele conheceu todo o terror da existência, essas situações extremas, cuja única evocação constitui um desafio ao direito elementar da vida, o Inconcebível e o Horrível. Em Budapeste, contra o muro de fuzilamento, ele viu seus companheiros caindo ao seu lado um após o outro sob as balas, o último caindo em seus braços. Ele experimentou a deportação para a Sibéria, o frio, a fome, as humilhações e teve todas as esperanças derrotadas, o solo machucava seus pés através da sola esburacada de seus sapatos (pretexto para uma composição admirável), ele conheceu a grande lei do mundo, a embriaguez do amor apenas para perdê-lo em circunstâncias trágicas – até o ponto em que alguns podem ter pensado que o que ele estava se esforçando para encontrar em sua arte era uma comunhão com o universo, em vez desta comunhão mais original na carne da mulher amada. Ele conheceu o exílio, deixou um país cuja medida era a da bela totalidade ética, onde, tomado pela comunidade efetiva de uma família, de um círculo de amigos, de uma profissão, de uma pátria, e viveu nela uma vida ampla, o indivíduo ainda não vagava solitário em um mundo hostil. Briesen perdeu tudo isso, todos os fios nutrientes que o ligavam a uma terra, a seus entes queridos que eram, uns para os outros, razão de viver, [que eram] a justificativa para a ordem das coisas, ao mesmo tempo que [justificativa] para sua própria existência. "Aqui", diz ele, "Briesen está morto..." A menos que...

Se uma vivência frequente de sofrimento pode, por si só, nos possibilitar a entender a música, para experimentá-la como um eco da Dor original que a gera, então ninguém melhor do que Briesen para ser este Ouvinte predestinado, aquele que percebe em cada nota e em cada linha, em cada acorde e em cada alteração, em cada dissonância, a forma precisa de um sofrimento particular, o modo de sua lenta chegada ao ser, seu crescimento e sua profusão até o clamor de seu paroxismo ou de sua brutal resolução. Um sofrimento preciso, suas vicissitudes particulares e determinadas, quer dizer: este homem, quer dizer: Mahler, Brahms ou Verdi. Porque é esse sofrimento preciso, porque são essas modalidades incomparáveis que experienciaram sua implantação e depois sua extinção numa reconciliação final ou na agonia do desespero insuperável, porque são essas fibras dissociadas e sangrentas, e [é] sempre a substância de uma vida que o Ouvinte/Briesen ouve e reconhece através da música, o que ele percebe então, o que ele apreende de uma consciência metafísica imediata, é Mahler de fato, é Brahms ou é Verdi.

Mahler, como um santo crucificado, o torso nu perfurado por flechas ou, como os jovens patriotas húngaros fuzilados. Mahler molestado com mil golpes, atingido no coração – com a diferença de que, no caso dele, é alguém mais próximo, o ente querido que ataca o ataca é sua própria esposa. Mahler, a imagem de um sofrimento multiplicado, elevado ao insuportável, as lágrimas e os soluços reprimidos misturados e compondo sua carne. Isso é o que Briesen ouve. Na música de Mahler. Na de Verdi, diz ele novamente, percebemos seu amor pelas mulheres, mas como o de um ser profundamente honesto, que expressa seus próprios sentimentos apenas para um propósito maior do que ele. Já não é o caso de Puccini, sem escrúpulos...

Podemos dizer que os desenhos musicais de Briesen são como retratos, o retrato, através de cada obra musical, do compositor, de seu personagem, de seu temperamento. Aqui vemos em que sentido: o que é representado nos desenhos e pode ser lido neles, é uma certa maneira de sofrer, é a história secreta de uma vontade de viver, com cortejo assegurado de infortúnios, na medida em que não conhece nenhuma satisfação possível e que, além disso, inevitavelmente entra em conflito com todos os outros desejos, também eles cegos, que povoam o universo. Essas vicissitudes dramáticas que cada vez constituem um destino singular, essas tribulações e penalidades que são tidas como únicas e vividas por ele, são conhecidas apenas dele, como podemos conhecê-las também? Na reconstituição destas, mesmo se fossem as mais famosas e estudadas, paira sempre a incerteza de todas as biografias, nunca sabemos se tal fato ocorreu, tal como relatado, sobretudo se tal sentimento, tal humilhação foi experimentada, nem como realmente aconteceu. E a música de um autor desconhecido, ou de cuja existência não sabemos quase nada, nos afetaria menos? O Ouvinte/Briesen perceberia menos rigorosamente, em cada inflexão de sua melodia, o progresso preciso da dor que a produziu, do qual ela é o eco lamentoso?

Aqui devemos prestar atenção à tese mais esclarecedora da análise de Schopenhauer, a de que a música afirma sua *generalidade*. Essa partitura, tão intimamente relacionada com a vida privada do compositor e com os momentos decisivos de sua vida – por exemplo, onde pela primeira vez ele se viu diante da própria morte – não constitui, no entanto, a expressão de um momento empírico, de um fato simples, que ocorreu em tal e tal lugar, tal dia, a tal hora e que, como tal, não ocorrerá novamente. O que essa música representa, não esqueçamos, é um sentimento, uma determinação afetiva da existência, coincidindo com ela e a constituindo. Ora, o sentimento nunca é assimilável a um fato individual, no espaço e no tempo, a um evento do universo, único nesse sentido, destinado a deslizar por um passado cada vez mais distante para se perder nele e não retornar. É preciso confundir o sentimento com sua causa ocasional no mundo para perder de vista sua verdadeira essência, o fato de não entrar na experiência como um conteúdo de si, dentre outros, um conteúdo contingente, mas que pertence, ao contrário, *a priori* como sua própria condição de possibilidade, definindo assim o modo segundo o qual se revela e se dá a nós tudo o que é suscetível de nos ser dado. Proust, que havia lido bons autores, reduziu a infinita diversidade das coisas ao pequeno número de sensações que elas nos provocam. Essa redução do mundo às modalidades típicas de nossa subjetividade deve ser estendida a estas duas modalidades fundamentais da atividade que são o sofrimento e o fruir. Segundo Schopenhauer, tudo o que frustra a vontade de viver desperta nossa dor, o que parece preencher, nosso prazer. Assim, todos os eventos que ocorrem em nosso mundo necessariamente remetem à maneira feliz ou dolorosa de acordo com a qual vivemos, de tal sorte que a felicidade e o infortúnio são as categorias sob as quais recai tudo o que nos toca, qualquer coisa que possa ser objeto de experiência para nós.

A música reproduz a história da vontade de viver, ela reproduz, primeiramente, o fato de que, contrariado pelo decurso do mundo ou, mais raramente, satisfeito por ele, tal história se sustenta no sofrimento mais frequentemente, às vezes no prazer. Pouco importa a natureza do obstáculo, as circunstâncias particulares em que essa contrariedade nos afeta, como resultado de todos esses casos, há um mesmo sofrimento, uma mesma disposição fundamental de nossas vidas. Assim, uma tristeza semelhante responde a múltiplas situações objetivamente diferentes, é o seu denominador comum, a substância em que se resolve tudo. É essa generalidade da tonalidade afetiva inerente a uma pluralidade de experiências distintas que expressa a música, sua generalidade vem justamente do fato de que, reproduzindo o

choque de suas dissonâncias mais ou menos superadas, o da dor e do prazer, [a música] representa a totalidade das situações que são experimentas por nós na forma dessa dor ou desse prazer. Seja qual for, por consequência, a particularidade de nosso desejo ou do objeto que o satisfaça ou lhe ofereça resistência, o que emerge das tribulações indefinidamente repetidas de nossa existência é a satisfação ou a insatisfação das modalidades afetivas fundamentais das quais falamos e que traduz imediatamente a música.

A uma mesma tonalidade, a sua modificação progressiva para a tonalidade oposta, a passagem incessante do sofrimento em fruir, pode, portanto, corresponder a uma variedade infinita de circunstâncias que são suas exemplificações variáveis. É por isso que a música estimula a imaginação, despertando diante de nossos olhos todas as figuras das relações humanas, onde o jogo do desejo responde aos sentimentos que evoca – embora as imagens nunca sejam realmente adequadas a esta ou àquela partitura, e é por isso que, ao contrário de outras artes, a música, como vimos, nunca representa as coisas, mas apenas nossos puros sentimentos e sua transformação. É por isso que novamente uma mesma música, por expressar essa vida afetiva em sua generalidade mais ampla e mais profunda, pode corresponder a múltiplos episódios da existência individual ou coletiva, e se é uma ópera, vários livretos, que contam diferentes dramas de diferentes períodos, podem fornecer-lhe encarnações equivalentes. "A música de uma ópera", escreve Schopenhauer, "atesta a heterogeneidade de sua natureza e a superioridade de sua essência por perfeita indiferença em relação a toda parte material dos eventos. Então, sempre expressa da mesma maneira (...) a tempestade das paixões e o patético dos sentimentos, seja o tema central do drama Agamemnon ou Aquiles, ou a discórdia de uma família burguesa. Para ela [a ópera], não há nada fora das paixões e das emoções da vontade e, como Deus, ela vê apenas os corações" (O Mundo como Vontade e Representação, suplemento ao livro III, capítulo 39).

Essa "perfeita indiferença" da música em relação a "parte material das evidências" explica o porquê, quando uma canção é acompanhada de palavras, estas são apenas o aspecto secundário e, além disso, contingentes, porque o ouvinte pode "entender" essa música sem compreender seu significado racional, se é em uma língua estrangeira, por exemplo, e porque, muitas vezes, é neste último caso que a música verdadeiramente "fala" com ele [ouvinte]. Essa heterogeneidade da música e do mundo contém, por fim, o princípio de uma crítica de toda música imitativa, isto é, o que gostaria de dizer o mundo fenomenal da representação, enquanto se refere exclusivamente à base metafísica do ser em nós, à essência da vida. "A música", declara uma incrível proposição de Schopenhauer, "poderia existir se o universo não existisse" (O Mundo como Vontade e Representação, livro III, parágrafo 52).

A arte de Briesen se revelará como uma arte de abstração total, muito mais abstrata que a arte contemporânea em suas formas mais elaboradas, uma arte com a qual será apropriado, quando chegar a hora, confrontá-la. *A radicalidade da abstração da arte de Briesen se origina na generalidade da música e deve ser entendida a partir dela.* É, portanto, uma abstração que não tem nada a ver com o que é conquistado, mais ou menos laboriosamente, a partir do universo da percepção, das suas formas ou dos seus objetos – uma abstração que pode, pelo contrário, partir desse Fundo irrepresentável do ser, em que não há nenhuma forma, nenhum objeto, nenhum mundo, e ser capaz de reproduzir sua estrutura patética universal.

Com que tipo de generalidade lidamos aqui, que tipo de abstração é o princípio e a chave para a arte de Briesen, é o que é importante especificar. Quando se trata de uma pluralidade de objetividades mundanas, a abstração consiste em separar de cada

um deles o elemento que pode ser encontrado em comum, por exemplo a cor azul ou a forma redonda. Levar em consideração este elemento comum implica em não levar em consideração os outros, significa um empobrecimento em relação à totalidade concreta das características que juntas compõem um objeto real. Abstração, neste sentido empobrecido, é, por exemplo, o conceito, cuja generalidade ou, como dizem os lógicos, a extensão é tanto maior quanto sua compreensão é menor, mais superficial, limitada a um número restrito de caracteres. Mas o que distingue essencialmente essa abstração empobrecida, é o que vem somente após o mundo da representação, pressuposto como essa rica diversidade de propriedades das quais se retém apenas um pequeno número. A generalidade, que ela [a abstração] move, postula, portanto, uma existência anterior a ela, da qual [a generalidade] não é mais do que uma delimitação redutiva. *Generalia post rem*.

Em vez de assumir um mundo antes dela, a generalidade da música acontece totalmente em sua existência e não pode construir-se a partir dele [do mundo], ela refere-se ao coração das coisas, à divisão original, na vontade de viver que nós somos, de seu sofrimento e de seu fruir. O Sofrimento e o Fruir são *generalidades ontológicas primeiras,* situados na essência original do ser e a constituindo. O mundo que se diz real, em vez de os produzir [Sofrimento e Fruir], só pode representá-los após o fato, enquanto for apenas repetição na objetificação da Vontade e do jogo passional que lhe compete propriamente, que se realiza primeiramente em si. *Generalia ante rem*.

Ora, as determinações patéticas do ser não precedem somente o mundo como também a Vontade que compõe o fundo secreto, elas constituem ainda, de certa forma, as categorias essenciais de nossa apreensão das coisas, na medida em que, se dobrando ao nosso desejo ou frustrando-o, só se dão a nós pela dor ou pelo prazer. As tonalidades afetivas fundamentais são, portanto, também as matrizes do mundo objetivo, tudo o que vem a nós e nos afeta apenas na dupla forma dessa dicotomia primitiva da Afetividade. O Sofrimento e o Fruir são a *Generalia* em que são reabsorvidos todos os fenômenos possíveis. *Generalia* não mais abstrata, como [são] os conceitos, mas concreta, *ante rem,* como a afetividade fenomenológica e o cerne da experiência. Abstrações, se quisermos designar com isso sua heterogeneidade ao universo de objetos reais da percepção e suas formas visíveis. Abstrações, em que se cumprem, não obstante, todo contato possível com o outro, substância e carne vivas desse contato. É precisamente porque a música representa esta *Generalia ante rem,* que é sucetível de nos dizer tudo o que se passa no mundo. A música é a primeira arte abstrata, uma arte inteiramente abstrata, indiferente a qualquer figuração objetiva. A abstração da música reside no fato de que ela representa o irrepresentável, o lado oculto das coisas, as modalidades e a estruturação afetiva de toda a experiência possível. *A abstração radical da arte de Briesen deriva do fato de que ele desenha o que ouve através da música, isto é, antes do mundo, o primeiro abraço de seu ser no Sofrimento e no Gozo de sua essência patética.*

Como podemos desenhar os sentimentos puros? Como, tendo neles um apoio exclusivo, a prática de Briesen se realiza por sua transformação enigmática nesses grafismos, dos quais nos resta compreender a natureza? Visto que isso, pelo menos, pudemos estabelecer: Briesen representa o fundo sofredor do ser, não de simples complexos sonoros, por mais elaborados que sejam, nas músicas mais eruditas. Como, então, a afetividade pode ser suscetível de ser transformada em uma forma plástica?

O que já havíamos sugerido, agora devemos dizer explicitamente: é que o desenho, em Briesen, é uma força. Devemos observar que, antes do início da execução, todos os músculos estão tensos, como alguém que observa pronto para atacar. Os dedos

que adquiriram um velho hábito de segurar apertado, ao mesmo tempo, todos esses lápis, tornaram-se prodigamente habilidosos, mal movendo as mãos limitadas acima da folha de papel quadrada, o olhar ausente, a respiração presa, todo o corpo de Briesen vive na expectativa da Potência que ele invoca e que vai investir de uma só vez. Desde as primeiras notas, tudo se pôs em movimento, as mãos avançam antecipando os sons que se esforçam por capturar, tão vívidas que às vezes parecem estar à frente do fluxo sonoro – "demorou dez anos para que não me atrasasse". Tão óbvia é a segurança de seus movimentos, tão perto das inflexões da melodia são suas evoluções, suas súbitas mudanças de direção, que experimentamos, ao segui-las com o olhar, uma espécie de segurança. Eu me inclino sobre a folha para ver, sob as mãos vigilantes, a ponta rígida do lápis tocando o papel: nesse momento, se revela a mim a ternura infinita de seu grafismo sutil. E então, aqui está o momento esperado. Os punhos incham, girando lentamente sobre si mesmos, as três cabeças dos três gizes oleosos batem ao mesmo tempo no desenho como um cinzel carregado com toda a potência desencadeada pela orquestra, com tanta força que às vezes chegam a perfurar o papel. Nenhuma molécula dessa fúria deve ser perdida, nem nenhuma parcela de energia do universo e, para apreendê-las, todos os seus poderes foram empregados, o corpo de Briesen estremece como um enorme radar. Três filetes negros de sangue espesso elevam-se lentamente até a borda superior do quadrado branco, que o cortou bruscamente. O microcosmo precioso, agora estruturado por três verticais ameaçadoras, não podia conter tudo, e Briesen, como um animal cuja corrida acaba em um precipício, para desconcertado, exausto. "Quando eu era criança", ele me disse, "eu era o mais fraco, era espancado, era humilhado. Então eu me tornei o mais forte. Eu tenho uma força terrível. Eu mataria qualquer um que tocasse em meus filhos". Seu pai, também, lhe deu uma educação nietzschiana. "Eu era nietzschiano antes mesmo de ler Nietzsche".

Briesen diz ainda: "Eu desenho meu sofrimento". A questão – a questão transcendental da possibilidade intrínseca a seu trabalho – toma agora a seguinte forma: como o sofrimento pode gerar a força e modificar-se, mais precisamente na força do corpo de Briesen? Esta questão, afim de medir a distância percorrida e o quanto ainda falta percorrer, a colocaremos da seguinte forma: a música expressa o sofrimento / é esse sofrimento que Briesen desenha / é a força de seu corpo que o desenha / como, então, o sofrimento se reverteu na força desse corpo?

O pensamento de Schopenhauer nos coloca na presença de uma conexão primitiva entre o Sofrimento e a Força. O sofrimento resulta do desejo que não foi satisfeito – e jamais o será. Ora, o desejo em Schopenhauer não é o desejo no sentido que damos hoje a esta palavra, uma simples tendência subjetiva ainda separada da sua realização na realidade. É a essência dessa última [a realização], em vez disso, que designa a vontade infatigável pela qual toda a realidade é resolvida no mundo e fora da qual não há nada. Essa vontade é o nosso corpo. Não é o corpo objetivo da tradição, essa estranha configuração de peças no espaço, essa face do meu ser voltada ao exterior e acessível aos outros, tanto aos seus olhos quanto aos meus, mais ou menos análogo a todas aquelas coisas entre as quais se situa [o corpo] – esse corpo que um pintor poderia representar em seu lugar, que é determinado a partir da estrutura do espaço, como na arte clássica, ou em função da importância metafísica dos personagens, como na pintura mística de Bizâncio. O corpo que Schopenhauer tem em vista é um corpo muito mais original, é essa pura prova interna de uma força que me atravessa e com a qual eu me confundo, esse corpo radicalmente subjetivo que eu sou. É precisamente porque meu corpo não é apenas, nem sobretudo, um objeto de representação, mas sim, a experiência imediata da Vontade e minha identificação com ela,

que me abre para a realidade essencial que constitui o Fundo metafísico do universo e com o qual, em meu corpo e por ele, eu coincido. Assim, o corpo não é mais uma fonte de ilusão, mas um princípio de conhecimento – não o princípio de conhecimento do mundo, papel muito glorioso que a fenomenologia contemporânea reconhece com algum atraso – mas o princípio deste conhecimento númeno[377] em virtude do qual temos acesso à realidade da coisa em si mesma, ou melhor, somos esta realidade, a de um corpo propriamente dito.

Existe, portanto, um Corpo original, radicalmente subjetivo, idêntico à realidade interior do Universo, atravessado pela Força pura do Poder que habita nele e com o qual ele se confunde. Ora, é esse corpo que desenha os desenhos de Briesen. Quando assistimos ao trabalho de Briesen, esse corpo que vemos funcionando ao nosso lado, esse olhar que nada vê, aquelas mãos velozes, aqueles punhos inchados não são mais que a aparência no mundo da representação do que se passa realmente no indivíduo numenal Briesen, ou seja, a geração interna do desenho musical pelo poder metafísico do Universo com o qual Briesen coincide. Nós já falamos sobre este lugar onde Briesen realmente se coloca. Agora perguntamos: como o sofrimento alojado neste lugar se transforma na Força que desenha?

Ao acreditar que apenas estamos repetindo nossa questão e tornando-a mais insistente, talvez tenhamos, descuidadamente, alcançado um progresso decisivo: retornamos à relação schopenhaueriana entre sofrimento e força. Pois, em um exame mais atento, em Schopenhauer é essa força que é a primeira, é o desejo no sentido do Querer. É ele [o querer] que gera a dor, enquanto permanece insatisfeito, ao passo que o prazer, fenômeno puramente negativo, marca apenas a interrupção desta dor durante o breve momento em que o desejo diminui, antes de renascer eternamente idêntico a si mesmo, infatigável, tão sedento como no primeiro dia. Por tradição, comumente admitida e cegamente retomada pela psicologia contemporânea, essa "explicação" simples da vida afetiva por um conatus[378] prévio, abrange um paralogismo que é importante reconhecer. Na *insatisfação* do desejo, não pressupomos a afetividade, que percebemos a partir dele? Como o desejo se reverteria bruscamente em uma tonalidade afetiva, se não fosse, já antes, afetivo em si mesmo? Não são, em outras palavras, as vicissitudes de sua história, favoráveis ou desfavoráveis, que podem conferir-lhe, em retrospectiva, a afetividade que traz em si enquanto desejo – *como um desejo que se prova a si mesmo e se suporta a si mesmo, que não é senão esse puro sofrimento de si*, como um desejo subjetivo e vivente.

E como esse desejo é o nome da Força original do universo, façamos esta observação: não há força que não seja seu próprio *pathos*, nenhum poder que não seja absorvido no sentimento de si mesmo. O sentimento de força não é mais do que o julgamento imediato que toda força faz de si mesma e no qual é dada a si mesma – sua subjetividade. Esta prova de si é a maior força, é a força anterior contida em toda força e poder, a hiperpotência em virtude da qual essa força e esse poder se apropriam previamente de seu próprio ser e, assim, se acrescem, afim de serem o que são e fazerem o que fazem. Esse acrescimento de si mesmo é o que Nietzsche chama de Vontade de poder. Mas o acrescimento de si mesmo é o Sofrimento, é essa prova pura e invencível de si da qual nós falamos, este "sentir a si

377 Palavra criada pelo filósofo alemão E. Kant (1724-1804), a partir do grego *nooúmena* – usado por Platão para se referir à ideia, propriamente "aquilo que é pensado, pensamento". Na filosofia de Kant, a realidade tal como existe em si mesma – de forma independente da perspectiva parcial, na qual se dá todo o conhecimento humano – por definição, é um objeto incognoscível (nota da tradução).

378 Conatus (latim para: esforço, impulso, inclinação, tendência) é um termo usado em filosofia para se referir a uma inclinação inata de algo para continuar existindo. Pode referir-se a um "desejo de viver". Em Espinosa, o *conatus* é o conceito que estabelece um elo entre a metafísica e a ética. Espinosa, ao tomar o corpo como novo modelo para a Filosofia, compreende a essência do homem em termos de um *conatus* (nota da tradução).

mesmo", este "sofrer a si mesmo", este "suportar a si mesmo", pelo qual o ser advém a si. É por isso que Nietzsche disse que o ser é *pathos* e, mais explicitamente, que a Dor é "a Mãe do Ser", designando claramente o Sofrimento não mais como uma mera consequência da Vontade ou da Força, mas como o que os precede, como sua possibilidade mais interior, o que lhe permite ser e, assim, como a possibilidade de ser si mesmo. E quanto maior for esse sofrimento, a violência do abraço em que o ser se integra a si mesmo e inicialmente se dá a si mesmo na carne desse sofrimento, maior também será a sua própria força, a força que habita tudo o que é, a Força original do Universo.

No indivíduo numenal Briesen, o Sofrimento que ele ouve é assim transformado na força que ele [o sofrimento] gera, quanto maior esse sofrimento, maior essa força e Briesen é aquele que, invadido e submerso pelo excesso dessa força, não tem outro objetivo – talvez mesmo, outro problema – além de desembaraçar-se dele, libertar-se de, expressa-lo. O indivíduo numenal Briesen é seu corpo. Lembro as palavras de Schopenhauer: "A coisa em si, na medida em que se manifesta ao homem, como seu próprio corpo é imediatamente conhecido" (O Mundo como Vontade e Representação, livro I, parágrafo 6).

O corpo de Briesen: seu Corpo original, subjetivo, cuja subjetividade não é senão o *pathos* do Ser, sofrimento idêntico à Força pela qual se apodera de si mesmo e chega inicialmente em si mesmo, é a Parúsia[379] no Poder de existir. O corpo de Briesen que vemos – aqueles músculos tensos, aqueles traços desenhados, os punhos pressionados para atacar – é apenas a representação no mundo visível de sua Essência ontológica, da conversão imediata nele do Sofrimento na Força e de sua identidade. E nós compreendemos, com efeito, o que ele faz, o que nós vemos que ele faz: a cada lamentação da melodia, esse avanço de sua mão impulsionado pelo Poder que despertou nele o Sofrimento, o poder às vezes é retido nos toques de uma pontuação quase imaterial, por vezes desencadeado pelas linhas verticais de sangue negro que se elevam, grito de angústia e de vitória, para se perderem de repente, fora dos limites da superfície branca onde Briesen tentou mantê-los cativos.

Por que Briesen desenha a música? Mas por que, a princípio, a música existe, por que os homens inventaram o canto, a melodia, o ritmo, a harmonia? Por que construir esses grandes edifícios sonoros, que parecem convir a qualquer excesso, em nós, de miséria ou violência? Estas duas questões são apenas uma. E "inventar" não é a palavra mais exata. Aquele cuja cólera fez erguer o punho e golpear, com toda sua força, aquele que não imaginou dar esse golpe, ele não o "inventou". Mas o poder que o invadiu, desencadeado pela cólera, espalhou-se de uma vez ao longo das linhas de força de seu corpo, todos esses poderes mobilizados relaxaram ao mesmo tempo, descarregando o peso excessivamente pesado de sua energia transbordante. Mas essa energia é precisamente aquela que engendra o Sofrimento, é [a energia] da Vida – do que chamamos, em nossa língua, que pretende apenas ser mais inteligível, de subjetividade. Porque o que se sente e se prova a si mesmo, e se encontra assim carregado para sempre com o peso de seu próprio ser, o que acresce a si mesmo, se suporta a si mesmo até o ponto extremo desse sofrimento e até o seu paroxismo, até o Insuportável, já não pode querer nada além de escapar do que seu ser tem de opressivo – fugir de si mesmo. É, então, que a força que nasce do sofrimento, se projeta, em um grito, ou nas mãos rápidas das quais ela [a força] se apropria e pela atividade frenética pela qual ela [a força] se inscreve no papel, nesses grafismos delicados ou sangrentos onde, superando a si mesma, ela [a força] se apazigua e se modera: Briesen, como sempre, é aquele que supera o excesso de um sofrimento que ele não pode mais

379 Parúsia (do grego "presença") é um termo de cunho religioso, que significa a "volta gloriosa de Jesus Cristo, no fim dos tempos, para presidir o Juízo Final", como uma Segunda Vinda de Cristo – conforme creem as diversas religiões cristãs (nota da tradução).

suportar, como os gregos encheram os terrores originais da existência, forçado a projetar fora de si essa presença muito forte – para criar um mundo. O mundo: esse afastamento do afeto tão pesado, essa tentativa patética da vida para instituir, em relação ao seu próprio ser, um espaçamento, o intervalo de um olhar graças ao qual se podia ver o que não seria mais condenado a ser.

Estaríamos muito enganados, no entanto, se assimilássemos a obra de Briesen a uma fuga, à não sei qual medo da vida diante de si, a vontade de atenuar, de minimizar o que o afloramento patético do ser em sua Parúsia pode ter de excessivo ou terrível. É verdade que Briesen viajou até o fim do sofrimento, é verdade que ele declara, para quem queira ouvir, que toda boa música procede desse sofrimento e que a porcentagem de alegria nela é mínima: "90% de sofrimento e 10% de alegria. Não, nem mesmo 10%: 1%"! Talvez também seja necessário estar atento a um outro aspecto de seu discurso. Ele fala então de uma grande felicidade, da paz daquele que se embrenha na floresta, ao lado de uma mulher, de uma espécie de comunhão a que nos convida toda a atividade do ser, por pouco que se cumpra de acordo com sua própria lei. Amor, erotismo para aquele que tenha recomeçado o desenvolvimento essencial. E então a arte, sua própria arte, não mais reduzida a um substituto desse amor perdido, mas tomada no esplendor de seu próprio ato, *em conformidade com o trabalho interior do ser*.

A isso, agora, é necessário acrescentar: quando, na subjetividade constitutiva de seu ser, a vida se sente ela mesma e se prova ela mesma e se sustenta ela mesma, no sofrer de seu sofrimento primitivo, o que acontece é que nós dissemos apenas metade: ele [o sofrimento] alcança a si mesmo, toma a si mesmo, acresce a si mesmo; mas, então, *ele frui de si, ele é fruição, ele é Fruir*. Quanto mais fortemente a vida faz prova de si mesma na imanência de seu *pathos*, mais inextricável é a maneira pela qual se encurrala, sem escapatória possível, ela [a vida] submete seu ser a um sofrer mais forte do que toda liberdade, mais violentamente também se apodera de si mesma, mais inevitável e mais triunfal seu abraço consigo mesma e a embriaguez desse abraço. Então vem a inversão do pessimismo em adesão feliz da vida ao seu destino. Não é de modo algum o julgamento ético pelo qual o "não", dito primitivamente à vida, se transformaria em um "sim". Esta não é uma maneira de ver, uma maneira de pensar que poderia nos ser de alguma ajuda aqui, mas apenas o que acontece no âmago da realidade, independentemente da nossa vontade, e é apenas disso que falamos: da conversão dentro do próprio seio da dor e pela própria obra, pelo efeito de sua natureza, dessa dor na embriaguez da profusão. "O prazer", diz Nietzsche, "desperta a própria dor".

Esta conversão interior do Sofrimento em si mesmo e por si mesmo no Fruir – na medida em que, experimentando a si mesmo no sofrer de seu sofrimento, no fruir de si – é identicamente a sua conversão na Força. Pois a força original do ser é a de seu abraço consigo mesmo e o fruir não é mais que experiência desse abraço. É por isso que a paz de que Briesen fala é antes de tudo sua arte. Não mais uma arte que teria recebido a missão de livrar o homem de seu desejo e de seu tormento, objetivando-os em um espetáculo do qual ele se tornaria o contemplador desinteressado. Mas essa arte que nos aparece na transparência de seu antecedente essencial: essa transformação do sofrimento em força e na fruição dessa força. Entre Schopenhauer e Briesen, há Nietzsche. Briesen jamais esteve tão feliz como quando, investido e dominado pela potência – pacientemente assistido – de repente sai da imensa noite da angústia do mundo, que não é senão o lugar de seu turbilhão, o meio de sua projeção.

Abramos agora os olhos e observemos os desenhos musicais. Eles se apresentam a nós como um enigma. Esta abundância de traçados sobrepostos, nenhum dos quais evoca uma forma conhecida, essa proliferação de elementos quase ascéticos, da linha mais fina e mais clara aos grandes avanços coagulados, dessas pontuações furtivas aos traços contínuos que riscam a página, dos aglomerados de partículas aos grandes vazios dos espaços desocupados, todos esses grafismos que não representam nada, mas que, no entanto, sentimos que nenhum é deixado ao acaso, obedecendo antes a alguma necessidade oculta, envia-nos um sinal. Na ausência de qualquer referência objetiva, eles [os grafismos] se referem àquilo que não pertence ao mundo e jamais se mostra nele, a tudo isso que acabamos de discutir longamente: às vastas regiões invisíveis do Sofrimento, àquele lugar oculto onde o ser se dá a sentir a si mesmo na Noite de sua subjetividade abismal – à Vida. Ninguém nunca viu a vida e nunca a verá. A menos que olhe para esses grafismos confusos de Briesen. Em cada um deles, em cada fragmento de linha que se prolonga, se espessa ou se interrompe, o que se dá a ver se dá a nós como se não se desse, como não visível, se retira imediatamente do campo de nossa visão em que, para dizer a verdade, nunca entrou realmente. Cada forma visível, se, não obstante, pudermos falar a propósito do que nem sequer é um esboço – voltaremos a esse ponto – não se desenvolve apenas para rejeitar tudo o que era ou poderia ser a forma, ela [forma visível] não é a forma de nada e retoma nela o que parecia disposta a mostrar. Este é o primeiro efeito de um processo de fascinação própria à arte de Briesen. Pois a proposição que nos foi feita, nos foi retirada pela mesma [proposição] que nos ofertou, uma espécie de vai-e-vem foi estabelecido na mente entre o projeto de captar o que brilhou diante de nossos olhos, como a promessa de uma verdade evidente e segura, e o sentimento de que não é o que brilha que estamos procurando, não é o que nos é dito. Os grafismos se fecham em seu silêncio e nos mantém como presas desse movimento circular sem fim entre o visível e o invisível, dado e retomado nele, se uma emoção esmagadora não nos envolveu de repente, que chamamos, em termos pobres, de prazer estético, que é nada menos do que a compreensão intuitiva imediata da essência metafísica das coisas: o que não vemos, o que não se mostra, *nós sabemos, no entanto, o que é,* ou melhor, *nós o somos:* é essa força imensa que monta em nós e nos invade com sua felicidade, essa força que percorre o mundo, com a qual coincidimos, em nosso corpo numenal, contanto que não seja nada além dessa força pura e nossa união metafísica com ela.

Ora, é essa força que o corpo numenal de Briesen pulveriza diante de nós nessas páginas iluminadas, cada elemento gráfico como a notação fulgurante e frágil, os pontos, os traços como luminosidade, fragmentos de explosão que se projetam através do espaço, para a imobilidade da qual não pertencem, acima da qual flutuam, sem fixação, desarticulados, quantum de energia pronto para qualquer novo salto, cifras de impaciência, moléculas de violência para sempre vivas. O dinamismo dos desenhos de Briesen supera tudo o que nos foi proposto até agora neste ou em qualquer outro gênero. Não percebemos mais do que os polos de tensão, as "linhas de força", no sentido estrito, a radiação contínua de uma potência sempre em ação. "Grafismo de intensidade", disse François Laruelle, onde tudo está em movimento, como as partículas que atravessam um campo magnético, cuja vibração absorve nela toda substancialidade e qualquer localização possível. "Grafismo flutuante", disse, ainda, F. Laruelle.

Uma objeção nos vem à mente: não é toda grande arte uma representação da força? Para retomar um exemplo da arquitetura clássica, o templo grego, se abstrairmos o seu propósito religioso, não se refere principalmente ao valor estético de sua capacidade em reproduzir e exaltar as potências da Terra, de seu extraordinário dinamismo? Isso não se

torna evidente se considerarmos o templo não como nos é oferecido com maior frequência, propriamente esvaziado do seu interior, aberto ao vento, sustentando na hiância [abertura] do céu suas colunas dispersas, mas como era antigamente e ainda pode ser visto hoje, afixado ao lado da Acrópole, olhamos para o Theseion[380] de Ágora? É conveniente nos lembrarmos de que, não reconhecendo nem o uso da abóboda nem o do domo, a arquitetura grega dispõe apenas de processos elementares de construção, ela [a arquitetura] é obrigada a colocar sob cada elemento portado, sob cada bloco de pedra do frontão, dos tetos ou dos batentes, um elemento de suporte, de modo que era uma floresta de pilares ou colunas que tinha que ser erguida sob as superestruturas para que não desabassem. É por isso que, construção maciça e fechada, esmagada sob o formidável peso de um telhado que tenta manter no ar essa proliferação insensata de suportes, o templo grego nos aparece como um gigantesco confronto de forças colossais, como o peso fabuloso da alta plataforma de pedra que exalta a multiplicação impelida dos impulsos ascendentes que brotam do chão.

Seríamos levados às mesmas observações se considerássemos a fachada de uma igreja barroca cuja "vida" toda procedesse de um jogo sábio de forças contrastadas, verticais e horizontais, se somando ou se combatendo, aquelas que ascendem da terra e se lançam ao céu, canalizadas pelas pilastras, aumentando vertiginosamente sua potência sob o enorme peso de cornijas suspensas que as esmagam e cercam o edifício como uma grande interdição. A isso deve-se acrescentar as tensões que se desviam do centro e se deparam com os desdobramentos angulares antes de retornar ao seu ponto de partida para se imobilizarem acima de nós em um equilíbrio ofegante. Tudo isso, esses impulsos e essas tréguas, essas saídas e essas paradas, esse formidável dinamismo petrificado e pronto para ressurgir a qualquer momento, o que é isso senão uma representação da força?

Esta força, no entanto, é a das colunas, das pilastras, dos batentes, do tablado de pedra, das cornijas, ela [a força] se investiu neles e pertence a eles. É a coluna que se ergue e sustenta, o tablado que pesa, a cornija que esmaga. Quem deseja representar essa força representará a coluna, os pesados blocos de pedras do frontão e o telhado – *representará o templo, representará o mundo*. Briesen desenha a força da música, a força original do Sofrimento e da Vida: ele não desenha *nada*. A uma estética da força que se esgota na representação dos objetos da percepção, porque procura essa força neles e a exibe através deles – até o ponto em que todos os seus processos visam produzir a impressão da força usando as leis do espaço mundano e explorando suas possibilidades reais ou imaginárias – [isso] se opõe radicalmente ao que se chama um acosmismo[381] da força, a produção de uma força fora do mundo, independente do mundo, antes do mundo: uma estética da força metafísica ou uma estética metafísica da força, como se poderia dizer.

Uma força que não é nem a força da coluna, nem a da pilastra, nem a do telhado, nem de qualquer coisa real, que não investe nenhuma superfície e não preenche nenhum volume, é uma força abstrata. Uma força abstrata não é uma força inferior, nem mesmo uma entidade ideal, [não é] o conceito simples ou a representação de uma força cuja realidade existiria apenas no mundo. Pelo contrário, este mundo que se diz ser real apenas nos propõe a aparência intuitiva de um Poder que reside inteiramente na subjetividade radical deste Corpo numenal que somos. É uma força pura, reduzida a si mesma, invisível, que não

380 O Templo de Hefesto, no centro de Atenas, na Grécia, é o templo grego antigo mais bem preservado do mundo. O templo também é chamado de Theseion (em grego: *Θησείο*, *theseio*), devido a crença de que a ossada do lendário herói Teseu se encontra lá enterrada (nota da tradução).

381 Acosmismo refere-se à doutrina do filósofo holandês Baruch de Espinosa, que nega a existência do universo finito ou da natureza, considerando que toda a realidade efetivamente existente nada mais é do que a divindade infinita ou o próprio Deus. Trata-se de um conceito elaborado por Hegel, com o objetivo de defender o pensamento espinosiano da imputação do ateísmo (nota da tradução).

oferece de seu ser nenhum aspecto, da qual não há face nem rosto, uma força que se esvai no abraço de seu ser e da qual toda força é aquela [que vem] desse abraço, que se acresce de si e superabunda de si mesma. É essa força, como já dissemos, que Briesen desenha, e é por isso que o que ele desenha não tem forma, nem volume, nem modelo, nem cor, se reduz a esses grafismos puros, extenuados.

Certamente, como toda abordagem plástica, o desenho brieseniano *representa* essa força, mas atua como uma representação minimalista, que exclui todas as categorias concretas da representação intuitiva. Não somente o que ela representa não é nem isso nem aquilo, nada ao qual se possa atribuir uma propriedade, uma referência objetiva qualquer. Mas o próprio ambiente que ela [a força] representa não é espaço real, nem é um espaço imaginário ou abstrato, é o puro ambiente de uma possível representação, a abertura de um exterior graças ao qual se pode, de fato, dispor um ponto aqui, um traço ali, e ainda uma mancha de sangue – é neste primeiro afastamento onde o sofrimento tenta colocar-se, fora de si mesmo, e escapar do peso de seu ser, onde a vida que superabunda projeta esses filhos deslumbrantes de sua força, que são os grafismos dos desenhos de Briesen.

Devemos, então, retomar e corrigir o que dissemos no início deste estudo sobre a possibilidade teórica dos desenhos musicais. A referência schopenhaueriana possibilitou essa possibilidade à evidência. *O mundo como vontade e representação*, afirma que a Vontade, cuja música é a reprodução imediata, é objetivada também no universo fenomenal, explica, com efeito, como é a mesma realidade – o Absoluto – que se dá a nós, aqui, sob a formação dos complexos sonoros da música e lá, no mundo das formas e objetos de percepção que representam, por sua vez, as artes plásticas. Assim, foi colocado o fundamento metafísico de uma correspondência entre sonoro e visual, uma vez que nos entregam o Mesmo, por assim dizer, sob dois aspectos diferentes. Ora, a teoria schopenhaueriana da música não só nos forneceu o princípio geral dessa correspondência, como também [ela] se envolveu na busca por suas aplicações detalhadas, as quais poderiam aparecer como evidências concretas. Assim, Schopenhauer acreditava reconhecer uma analogia entre a escala de sons e os graus de objetivação da Vontade no universo das Ideias: às quatro vozes da harmonia [vocal], baixo, tenor, contralto e soprano, correlacionou os quatro graus da hierarquia das formas de ser objetivas, os quatro reinos, mineral, vegetal, animal e humano. Um exemplo notável e preciso: o baixo "lento para mover, condenado a subir e descer apenas em grandes intervalos", representativo do reino inorgânico, "convém perfeitamente ao convidado de pedra de Don Juan[382]" (O Mundo como Vontade e Representação, suplemento do livro III, capítulo 39).

Somente o princípio de uma correspondência entre o universo sonoro e aquele das formas visíveis não nos serve de nada se a arte de Briesen, que nada tem a ver com essas formas, se, longe de ser guiado por elas, ou pelo menos as tomar como um estímulo à sua criação, as ignora soberbamente – as abstrai em um sentido radical. E é por isso também que a originalidade desta arte se torna clara aos nossos olhos: situar as suas pesquisas no seguimento de todas as quais, ao longo da história, se esforçaram por alargar e intensificar a experiência humana, superando o enclausuramento de seus diferentes campos sensoriais para encontrar primeiro, sob esta diversidade, evidentes conexões e afinidades escondidas, é correr o risco de uma falsa interpretação. Já mostramos que não há em Briesen passagem da esfera autônoma da música para uma outra esfera, igualmente

382 O personagem Don Juan foi criado pelo espanhol Tirso de Molina, aparecendo pela primeira vez na peça *O burlador de Sevilha*, de 1630. Em 1665, o dramaturgo francês Molière (1622-1673) criou sua versão do personagem e imaginou Don Juan como um sujeito de péssimo caráter. Batizada de *Don Juan ou O convidado de pedra*, a peça de Molière é uma comédia de cinco atos que se passa na Sicília. O protagonista é um nobre irresponsável que passa seu tempo conquistando mulheres (para descartá-las em seguida), dizendo blasfêmias, contando mentiras e arranjando confusão (nota da tradução).

autônoma, que seria a da pintura, e que a sua prática criativa remontaria a partir da música à fonte do ser, ao par Sofrimento/Força do qual procede diretamente o desenho. Mas, isso quer dizer justamente que ele é estranho, em seu princípio, ao meio no qual se desenvolve, que não é o desenvolvimento de uma visão plástica, apoiada em um universo perceptivo ou imaginário, que ele se proporia a explorar ou a extrair as possibilidades latentes. Então, a analogia instituída por Schopenhauer, sobre o fundo da essência comum, entre a música e o universo objetivo no qual os fenômenos repetem indefinidamente os arquétipos ideais onde se objetiva a Vontade, não mais importa. O princípio de uma tal analogia só poderia interessar a uma arte figurativa, a [arte] que Schopenhauer tem em vista. Se lançarmos um olhar retrospectivo sobre a sua admirável doutrina das belas artes, que vai determinar a maior parte das estéticas modernas, mas também a produção artística em todos os seus domínios – música, pintura, arquitetura, literatura, teatro, cinema e até política – vemos que uma dissimetria decisiva a habita secretamente. Ela propõe pela primeira vez uma teoria geral da música como arte abstrata, mas só conhece a pintura como arte figurativa. Por isso, depois de ter se beneficiado de sua ajuda infinitamente preciosa para a compreensão interior do desenho de Briesen e do seu enraizamento no sofrimento originário do ser, devemos abandoná-la agora naquilo que diz respeito à consideração do desenho em si mesmo – desenho, então, totalmente abstrato e que nada representa a não ser este Sofrimento.

Neste ponto, interpelamos nossa última interrogação: o que significa a aparição na arte moderna, isto é, na arte abstrata, dos desenhos musicais de Briesen? Acrescentemos, primeiramente, algumas observações indispensáveis: é evidente que nem toda a arte moderna é abstrata; longe disso! E mesmo a arte que se diz "abstrata", na maioria das vezes, não o é. Por exemplo, Picasso é um pintor figurativo. Nós tomamos o conceito de arte abstrata em sentido estrito. Ao afirmar que a arte moderna é abstrata queremos somente indicar que a sua descoberta fundamental é a abstração e que, dessa forma, o conceito ideal de arte moderna, aquilo que designa a sua especificidade, ou ainda a modernidade enquanto tal, é a abstração. A referência que tomamos para avaliar a modernidade dos desenhos musicais ou, como deveríamos talvez dizer, a sua pós-modernidade é Kandinsky. Por um lado, porque a obra de Kandinsky, no que diz respeito ao conceito puro de abstração, permanece única. Por outro, porque Kandinsky se preocupou em propor uma teoria, que apresenta igualmente, do ponto de vista teórico, um valor exemplar.

Abstrata, em sentido puro, pode ser dita qualquer obra que não se refira a nenhum "mundo", quer se trate do mundo real quer do mundo imaginário, ideal ou abstrato. Esta ausência de qualquer referência objetiva não significa, então, a ausência em geral de qualquer referência, uma espécie de niilismo ou ainda qualquer teoria da "arte pela arte". Bem pelo contrário, ela designa deliberadamente à obra de arte a sua mais nobre tarefa e a mais essencial, que consiste em expressar, em conjunto com esta retirada de toda objetividade, uma Interioridade pura, que Kandinsky chama "o Espiritual na arte", ou ainda "a Necessidade interior". É por isso que, quando declaramos que os desenhos de Briesen nada representam, é somente este mundo da exterioridade, com todas as potencialidades nele inclusas, que é descartado. Por isso, ainda será completamente falso acreditar que esses desenhos representam pelo menos pontos, linhas, os primeiros esboços de um plano ou de um volume. Os grafismos de Briesen podem lembrar algumas determinações, como primeiros elementos puros de um espaço ideal, por exemplo geométrico, mas não representam de forma alguma tais elementos, mas apenas, como vimos, quantidades de energia (as quais, por sua vez, não pertencem a qualquer universo, por mais "dinâmico" que seja), fardos dessa Força originária que somos, isto é, no final de contas, de Sofrimento e de

Fruir: *a ausência de qualquer referência objetiva deixa lugar livre para uma expressão imediata da Subjetividade absoluta da Vida, bem como para as suas determinações afetivas essenciais.*

Ora, foi justamente essa a tarefa que Kandinsky havia designado à arte. A sua pesquisa, desconcertante à primeira vista, funda-se no princípio no qual nenhuma determinação objetiva vale por si mesma, mas que serve apenas de indício ou de suporte para uma determinação interior, isto é, para uma modalidade da nossa vida psíquica ou, como ele diz ainda, de nossa alma. É a razão pela qual Kandinsky estabelece uma distinção essencial (e que se revela crucial para a compreensão da arte de Briesen) entre duas significações diferentes do conceito de elemento: por um lado, o elemento objetivo, tomado em seu imediatismo aparente, o ponto, a linha; e as suas diversas variações, reta, fragmentada, curva, plana, etc. Todavia, a análise destes elementos, que são os de toda pintura e de todo desenho (entre os quais convém não instituir qualquer separação verdadeira), deixa aparecer este fato determinante no qual cada um deles, cada espécie de ponto ou de linha, está ligado a uma impressão subjetiva que lhe é própria e que Kandinsky chama, por sua vez, de sua "ressonância interior", seu "valor interior", sua "essência interior", sua "sonoridade profunda", seu "tom", sua "vibração", sua "tensão viva intrínseca", sua "vida própria", sua "vida". Esta referência inicial de todo o elemento objetivo a uma determinação subjetiva específica pode e deve ser estabelecida para cada cor, para cada forma, e o estudo sistemático a que se entrega Kandinsky, em seus escritos teóricos, consiste em pôr em evidência essas tonalidades definidas que marcam a repercussão em nós de cada tipo de "objeto", a maneira incontornável e precisa que temos de o viver.

Ora, por um lado, a arte não tem outro fim senão expressar essas tonalidades que constituem o fundo de nosso ser, nossa alma – e é em virtude dessa repercussão metafísica que Kandinsky chama, de modo quase schopenhaueriano, de "a sua profundidade cósmica". Por outro lado, esta expressão do fundo do ser, deste fundo que somos, pressupõe a compreensão dessas correlações rigorosas que existem, a cada vez, entre um sentimento da alma e o seu suporte objetivo. As pesquisas teóricas de Kandinsky, a saber, o inventário, que se pretendia exaustivo, dessas correlações, tinha por fim *tornar possível a pintura*. Pintar não é, de modo algum, representar ingenuamente o objeto guiando-se por ele como sobre uma realidade prévia, sobre propriedades que lhe pertencem e que seriam legíveis nele – sua forma, a sua cor, a sua orientação constatada num espaço previamente organizado – é escolher e não raro inventar "elementos" objetivos cujo equivalente subjetivo, a saber, a ressonância interior, é justamente a mesma que se quer expressar, é construir com ajuda desses mínimos representativos que são os pontos, as linhas, as superfícies e outros elementos falsamente chamados de "geométricos", uma composição cuja vibração interior global é o sentimento, que constitui, ao mesmo tempo, o seu modelo interior e a sua finalidade exclusiva. "Sublime Kandinsky", murmura Briesen, "que quis pintar a alma!".

É aqui que o pensamento da originalidade de Briesen nos requer como nossa última tarefa, cujo cumprimento nos permitirá tomar a medida exata de sua obra ao situá-la no contexto da modernidade pictórica e de sua abstração. Digamos de imediato, esta obra não diz respeito a nenhuma filiação, nem mesmo a Kandinsky, ela não tem qualquer relação histórica com uma arte anterior, nem mesmo com a [arte] de seu tempo. Afirmação paradoxal, é verdade, e que desloca a obra de Briesen para uma singularidade que podemos julgar excessiva, até mesmo impossível. Notemos, todavia, que Briesen tem uma total consciência de sua solidão, não falo da sua solidão de homem, exilado, ferido por um destino excepcional, mas da sua solidão de criador.

- Mas que teria feito você, se tivesse vivido nos tempos de Botticelli?

- Teria desenhado a música.

Esta resposta, tão próxima da provocação desse outro grande exilado, Ossip Mandelstam[383], clamando: "eu não sou contemporâneo de ninguém" – devemos levá-la a sério, podemos até mesmo prová-la, no caso de Briesen, no sentido em que essa palavra [prova] tem para a humanidade de nosso tempo, perdida na facticidade e não crendo em nada além dela. Briesen tinha sete anos quando a família chamou, a preço elevado, para sua educação musical, um mestre italiano que lhe impôs para começar – método forçado – um ditado. E foi a cólera do mestre, que partiu batendo a porta, pensando que caçoavam dele, e o desespero dos pais: confiando em tudo o que lhe tinham ensinado, o jovem Briesen traçou, no lugar das notas sabiamente dispostas na pauta, os grafismos imprevisíveis de seu primeiro desenho musical. Ainda hoje, quem conversa com Briesen sobre sua pintura deve render-se à evidência: todas as referências que ele cita são de músicos, são eles os modelos da sua arte.

A outra ilusão que nos leva a buscar para a obra de Briesen um modelo ou, pelo menos, uma fonte histórica, e a situar esta última, por exemplo, em Kandinsky, é a tese usualmente admitida, segundo a qual este último teria consignado as suas experiências, como um de seus fins maiores, à descoberta e à elaboração de novas relações entre as diferentes artes e, nomeadamente, entre a música e a pintura. A este respeito, Kandinsky seria o precursor imediato de Briesen: seria nesta perspectiva que o problema de uma filiação entre estes dois artistas deveria ser posto.

Mas, não acreditemos que o problema da relação entre música e pintura jamais tenha preocupado Kandinsky. O erro sobre este ponto vem, cremos, da terminologia dos escritos teóricos do mestre de Bauhaus [Kandinsky], mais precisamente da designação da qual já fizemos alusão, como "som", "sonoridade", "ressonância" do *elemento subjetivo que constitui em nós o fundamento e, assim, a realidade essencial de toda a determinação exterior* – "a Necessidade interior". É de maneira puramente metafórica, que a subjetividade viva, na qual experienciamos e ressentimos tudo o que nos afeta, toda forma, por exemplo, e toda cor, é denominada "sonoridade", "ressonância", etc. Estes termos são o estrito equivalente daqueles que lhe são comumente associados: interioridade, afetividade, sentimento, subjetividade, força, alma, vida. Com efeito, está sempre em questão "seu interior", "sonoridade interior", "ressonância interior", todos os elementos radicalmente subjetivos que compõem em conjunto, em suas ligações internas e sua co-pertença a um meio ontológico, ao mesmo tempo, a realidade única essencial e o princípio de toda arte. Mas, acontece que Kandinsky descobriu na música esse destino e essa capacidade de reproduzir imediatamente as determinações escondidas da Alma, reconhecendo assim nela [na música], na sua indiferença em relação a toda a realidade objetiva, "a arte mais imaterial" (*Du spirituel dans l'art,* Paris, Denoël /G. Gonthier, p. 76) e que conferiu à pintura o mesmo destino, o de dizer não mais o mundo, mas, como a música, o Fundo do Ser e da Vida. *Ao conceber a sua tarefa à imagem daquilo que já tinha realizado pela música, e nunca como a de expressar a música,* que a pintura vai conquistar a sua significação metafísica e propriamente salvadora da cultura moderna e, por isso, tornar-se, por sua vez, conscientemente "abstrata". Mas, esta pretensão em expressar diretamente a Interioridade radical do Ser em seu Pathos não será a mesma que vimos motivar toda a obra de Briesen, em todo caso, seus desenhos musicais?

---

383 Ossip Mandelstam (1891-1938) foi um poeta russo, um dos principais nomes do Acmeísmo – movimento literário modernista russo. Foi acusado de propagar uma visão antissoviética em seus poemas, faleceu em um campo de concentração stalinista (nota da tradução).

Ora, é justamente esta íntima proximidade entre as obras de Briesen e de Kandinsky, em sua vontade comum e confessa, em afastar o télos[384] da objetividade natural, traduzir imediatamente a Interioridade escondida da vida que vai nos permitir medir a distância que os separa e, finalmente, no plano propriamente plástico, sua total divergência. Divergência, repetimos, que nada tem a ver com um processo histórico no qual Kandinsky se proporia aqui, como o critério puramente ideal de uma tomada de consciência possível da singularidade do lugar que ocupa Briesen, em relação à arte abstrata compreendida em sua forma mais pura. A pintura de Kandinsky, com efeito, permanece essencialmente orientada para o problema da composição. Esta sofre nele, é verdade, uma mutação radical, na medida em que deixa de ser uma composição objetiva, buscando passar por uma síntese, uma oposição ou uma harmonia de elementos exteriores, tomados como tais, com suas características e suas significações próprias. A construção não é mais baseada em tais caracteres, mas cada um deles válido, a cada vez, como um elemento cujo valor é a tonalidade interior a qual está ligado, a força que o habita, é a partir dessas determinantes subjetivas, e por elas exclusivamente guiado, que o trabalho da criação se organiza e prossegue, tal elemento objetivo, tal ponto, tal linha, tal plano, que não intervêm jamais em função de sua aparência exterior, mas apenas de sua sonoridade, da vibração interior que ele encerra. Não basta, então, conhecer o tom próprio de cada elemento objetivo, saber por exemplo que "cada forma tem (…) também um conteúdo interior" cuja forma propriamente dita não é mais que justamente a "manifestação interior" (*Du spirituel dans l'art,* Paris, Denoël /G. Gonthier, p.97). À tarefa de um censo exaustivo de todos estes valores subjetivos inerentes às determinações objetivas que constituem os elementos de toda a pintura, acrescenta-se agora outra, bem mais difícil e complexa, que é a *relação desses valores e dessas expressões subjetivas entre elas,* o conteúdo de uma forma particular que se modifica – enfraquecido ou enaltecido, sublinhado ou velado – pelo de outra forma, com a qual a primeira entra em combinação, ou ainda, pelo de uma cor que esta forma englobaria, ou ainda, pela tonalidade do objeto, se ainda resta um [objeto], ao qual essa cor ou essa forma seriam referidas. São conhecidos os minuciosos estudos feitos por Kandinsky sobre cada uma dessas conexões, a consciência aguda que ele tinha ao mesmo tempo das dificuldades encontradas e, por outro lado, das extraordinárias possibilidades de invenção plástica suscitadas pela utilização e maestria desse novelo de relações intrassubjetivas, que nada mais são do que, finalmente, a substância mesma da nossa vida entendida, enfim, na plenitude de sua infinita riqueza e de sua diversidade. A arte aparece aqui, de acordo com a finalidade que lhe confere Kandinsky, como o exercício de nossa vida interior, exercício que visa o seu pleno desabrochar.

Afim de melhor precisar a especificidade da arte de Briesen, desenvolvamos os princípios dessa composição kandinskiana, visto que também ela acabará por nos aparecer como a antítese, tão prestigiosa quanto significativa, dos desenhos musicais. Quanto às dificuldades encontradas numa composição, que não é a das formas objetivas, mas dos seus "conteúdos interiores" e das suas "ressonâncias", convém se observar que, se o objetivo da arte é arrancar essas ressonâncias de sua obliteração e de sua ocultação, na perspectiva utilitária da existência ordinária, isolando-as para as reconduzir à sua ressonância originária, isso é um problema, na medida em que essas ressonâncias interiores jamais são isoladas, e isso porque, *numa composição,* os elementos objetivos aos quais elas estão ligadas, as linhas, por exemplo, não mais o são. É, portanto, apenas em teoria que podemos considerar

384 Palavra de origem grega que significa ponto ou estado de caráter atrativo ou concludente para o qual se move uma realidade; finalidade, objetivo, alvo, destino. Em sentido filosófico, a teleologia refere-se ao estudo das finalidades do universo.

separadamente cada elemento, tanto na exterioridade da sua forma gráfica ou pictórica quanto na interioridade subjetiva em que se desenrola a ressonância, a tensão, a força que constitui justamente a sua vida. No contexto concreto da criação artística, ao contrário, esse isolamento do elemento não existe, sua tonalidade própria não é, então, apreensível diretamente, como convém, para prová-la em si mesma, deslocá-la, pondo em jogo o seu envolvimento. Para tomarmos um exemplo de Kandinsky, se considerarmos um ponto situado no centro do Plano original (isto é, a folha de papel, da tela), apenas se deslocarmos esse ponto para um dos lados do Plano conseguiremos compreender sua ressonância própria, e a ressonância latente e misteriosa do Plano original, uma e outra até então confundidas e, nomeadamente a do Plano, desconhecida.

Todavia, as dificuldades relativas à apreensão da tonalidade subjetiva dos elementos isolados não constituem nada mais do que os princípios mesmos da composição kandinskiana. A figura do ponto no centro do Plano, aquela de seu deslocamento excêntrico, oferecem-nos dois exemplos elementares de composição. Basta multiplicar os elementos e as suas relações (subjetivas) possíveis para abrir o campo infinito da invenção plástica abstrata. Esses elementos são três: a forma, a cor, o objeto (ao que poderíamos acrescentar o Plano). Visto que cada um desses elementos exerce, em razão de seu valor subjetivo, uma ação sobre nós, é importante que o artista, ao se substituir de algum modo à Natureza, ponha em jogo de forma consciente estes três fatores e combine suas ações, isto é, o conjunto das tonalidades afetivas que eles [forma, cor, objeto] suscitam em nós, para construir a obra conforme a Necessidade interior, ao que poderíamos chamar de composição original em nós dessas diversas tonalidades, composição que é ao mesmo tempo a causa e o efeito da composição plástica, um estado de alma. E partindo desse estado, isto é, das tonalidades subjetivas dos elementos objetivos, o artista abstrato apresenta estes [elementos] de acordo com os princípios, os critérios, as direções, que são nada mais que, no fim das contas, as mais profundas pulsões de sua Alma e de seu Desejo.

A ambição metafísica de expressar a Interioridade do Ser e, assim, [a Interioridade] do Absoluto, o Espiritual em Kandinsky anda, então, de mãos dadas com a dupla e rigorosa pesquisa, visando, por um lado, as correlações que ligam cada elemento objetivo à tonalidade que lhe é própria e, por outro, as correlações de todas essas tonalidades entre si, correlações que são, também elas, as dos elementos objetivos entre si. Compor, para Kandinsky, é colocar, a cada vez, certo tipo de linha ao lado outro [tipo], afim de ver o efeito que daí resulta, isto é, experienciar a modificação das tonalidades é representar a transformação interna de um elemento, a maleabilidade de uma forma, é modificar a sua orientação na tela, a sua posição em relação a outras formas, é avaliar o alcance do obstáculo que encontra numa forma vizinha, combinar as formas abstratas geométricas com as formas abstratas não geométricas, eventualmente com uma forma real, é submeter os elementos da composição a uma forma simples e clara (composição melódica) ou submeter várias formas complexas a uma forma principal, clara ou velada (composição sinfónica) – grande forma única que dobrará sobre si todos os outros fatores da composição e modificará sua ressonância, é instituir esse contraponto do desenho ao qual se acrescentará o contraponto da cor para produzir com ele esse "grande contraponto pictórico que (…) permitirá alcançar a composição" *(Du spirituel dans l'art,* Paris, Denoël /G. Gonthier, p.109).

Kandinsky era obcecado pela ideia de composição, da "composição pura" na qual via as imensas possibilidades abstratas e suas últimas implicações. Tendo pressentido, por exemplo, ainda, a limitação contida no projeto de fixar todos os desenvolvimentos plásticos na superfície real da tela, imaginou pintar numa superfície ideal colocada antes dela e

utilizar, por sua vez, essa superfície ideal não mais como superfície plana, mas como um espaço de três dimensões, conjugando, assim, a finura ou a grossura da linha, o afastamento da forma em relação ao plano da superfície, o seccionamento de uma forma por outra – tudo isso, concluía ele, "confere à composição, quer seja pictórica ou desenhada, imensas possibilidades" (*Du spirituel dans l'art,* Paris, Denoël /G. Gonthier, p.144).

É tudo isso que a arte de Briesen desconhece, não por efeito de uma intenção deliberada, mas porque nem sequer tem ideia disso, porque a elucidação de potencialidades puras, incluídas em um conceito radicalmente abstrato de arte, nunca se propôs a ele como o tema de sua reflexão ou pesquisa – porque, mais profundamente, *o que ele faz não toma nenhum desses caminhos.* E é por isso, na verdade, que jamais refletiu sobre eles, que jamais se apresentaram a ele como um problema.

O que faz Briesen. Ao descrever sua prática, já sublinhamos, como uma espécie de curiosidade empírica, quase façanha, o que agora se apresenta de outro modo: como princípio transcendental da criação e como verdadeiro diferencial de sua arte. Não porque se encontre na obscuridade do fosso da orquestra: na sala de concerto aonde leva, por vezes, seus convidados, ele trabalha com os olhos postos no horizonte ou fechados, sem nunca os pousar no desenho que executa. O que significa que *cada grafismo inscrito no papel é totalmente independente do que se encontra a seu lado,* acima, embaixo, indiferente ao que o rodeia, como o lugar que ele mesmo ocupa na folha, que se pode considerar como o Plano original de Briesen. Jamais para decidir sobre esse grafismo e sobre o que ele deve ser – ponto ou linha – de seus caracteres – delgado ou espesso – seu lugar no Plano, Briesen não leva em consideração, podemos dizer literalmente, não olha o traço que o desaprumaria ou que o suportaria, o plano ou o esboço de um plano ao qual pertenceria, uma forma qualquer que quisesse modificar, completar ou combater. Nessa perfeita indiferença, em lugar de sua emergência e seu envolvimento concreto já constituído ou ainda indeterminado, cada elemento gráfico brieseniano é o que é em si mesmo e para si mesmo, absolutamente, isto é, justamente na ausência de qualquer relação a um outro. Realidade massiva, fechada em si mesma, bastando-se a si, constituindo em si uma espécie de absoluto, *jamais é uma parte do Todo, o elemento de uma composição.* Assim, surge, na brutalidade de uma evidência que cega, o traço essencial da obra de que procuramos compreender o mistério, aquilo que faz, qualquer que seja o juízo de valor que se queira fazer dela, seu caráter provavelmente único na história da pintura e, nomeadamente, da pintura abstrata: *a arte de Briesen é uma arte a-composição, os desenhos musicais são a-composições.*

Daí decorrem consequências decisivas. Em primeiro lugar, vemos que as dificuldades relativas à definição da tonalidade própria de um elemento considerado à parte não existem mais. Essas dificuldades vinham, lembremos isso, do fato de, em uma perspectiva plástica, imediatamente sinônimo de uma composição, a ressonância interior de um elemento é tributária das formas com as quais [o elemento] se encontra em ligação, ainda que seja possível descobrir a tonalidade que seja verdadeiramente sua, e isso a favor, justamente, dessa relação à sua circunstância, deslocando, por exemplo, o ponto do centro para o Plano original. De algum modo, de forma imediata, pela via da composição, é que as tonalidades se definem e, consequentemente, a alma se expressa.

O isolamento do elemento que só pode ser abstrato numa perspectiva composicional, é, ao contrário, o dado primeiro da arte de Briesen, que o considera apenas em estado isolado, ou melhor, que não o considera de forma alguma. E aqui precisamos dar mais um passo rumo ao insólito. Briesen não só não compõe, como não crê que, para fazer um traço ou um ponto, seja necessário ter em vista outros constituintes do desenho,

preconizado como uma totalidade coerente das "partes" (no sentido de Husserl), mas podemos dizer, devemos dizer, que ele nem chega a ver o grafismo que está em vias de executar, de modo que é o próprio elemento plástico, enquanto ligado incondicionalmente à intuição de uma exterioridade inicial, que parece ser abolido. A arte de Briesen toca, então, o paradoxo supremo: não apenas rejeitando o conceito de composição, no sentido em que dissemos, mas é o meio mesmo em que reside e se desenvolve a possibilidade de algo como uma forma, como uma superfície, como um simples traço, ou como um ponto, que ele mantém fora de vista. Como se pode desenhar aquilo que o ser não concebe como pertencente ao meio intuitivo de uma objetividade qualquer, uma exterioridade minimalista, tão abstrata, por mais elementar que seja?

Já respondemos: Briesen desenha forças, ou melhor, as projeta no papel, apreendendo este [o papel] apenas numa espécie de conhecimento motriz que é o simples correlato da força que se opõe a si, pelo giz, seco ou oleoso, cujo movimento interior se desvia de sua trajetória em contato com a folha, desliza sobre ela, recobrindo-a com um traço cujo comprimento é equivalente à duração desse movimento. Ou ainda três grifos furiosos iniciam este entalho, estes profundos sulcos de violência e de sofrimento de que falamos.

Cria-se, então, uma situação de uma extrema simplicidade, de uma inteligibilidade e de uma legibilidade perfeitas: a "ressonância interior" do traço é essa força pura que faz uma incisão sobre o papel, força isolada, autônoma, clara em si mesma, absoluta e pela qual o traço, pelo seu contato, surge na folha. Encontramos então, num plano não teórico, mas prático, no próprio conteúdo da arte de Briesen, uma definição pura do elemento, segundo este duplo aspeto que ele toma das estruturas últimas do Ser: por um lado, uma aparência intuitiva, gráfica, simples manifestação exterior dessa força, que é a do abraço consigo do Ser no Pathos originário do seu Sofrimento – e essa Força é, justamente, a "ressonância interior" desse elemento, sua "sonoridade profunda", sua "vida". E entendemos bem como é que um tal elemento, o elemento de todo o desenho e de toda a pintura, não é primeiro um elemento gráfico que encontra a sua essência, a sua razão de ser, o seu princípio, as suas leis no universo em que se situa a composição, mas que, ao contrário, esse mundo visível da exterioridade, essa bela aparência com seus ricos desenvolvimentos pode apenas ser a sua representação, a figuração apaziguada. E é isso que, justamente, nos diz a arte de Briesen.

Qual será agora a significação plástica de todos esses elementos fechados em si mesmos, em que cada um encerra, em sua própria suficiência e sua indiferença em relação aos outros, toda a potência do Universo. Esse elemento não será nada além do índice de uma força cega, monótona, indefinidamente repetida? Fato estranho, uma notação ocasional de Kandinsky, cuja arte nos pareça doravante tão diferente daquela de Briesen, pode nos vir em auxílio. O paradoxo é menor do que parece, se nos lembrarmos que Kandinsky elaborou uma teoria dos elementos puros, tomados eles mesmos, antes de considerar sua combinação possível para esta grande composição em contraponto, da qual ele formou seu desenho. É questão de um "movimento simples", isto é, exatamente daquilo que será o elemento brieseniano, esse traça ascendente ou descendente animado de uma tensão evidente, que consideramos como o deslocamento objetivo sobre o Plano ou em sua "ressonância interior", como esta Força subjetiva original cujo movimento espacial é apenas, ainda aqui, uma manifestação exterior. "Um movimento simples", escreve Kandinsky, "o mais simples que se possa imaginar e cujo objetivo se desconhece, age já para si mesmo, toma uma importância misteriosa, solene. Esta ação dura tanto quanto permanece na ignorância do fim exterior e prática desse movimento. Age como um som puro. Não importa que trabalho simples, executado em comum (como os preparativos do

levantamento de um peso pesado), toma, se não lhe conhecemos a razão, uma importância singular e misteriosa, dramática, cativante. Involuntariamente paramos, tocados como que por uma visão, a visão de existências pertencentes a um outro plano" (*Du spirituel dans l'art,* Paris, Denoël /G. Gonthier, p.157). É como uma visão assim – *uma visão de um outro mundo* – que se dispõe diante de nós essa eclosão de movimentos simples, separados uns dos outros, mas homogêneos, animados, cada um, por uma mesma Força infinita, ocupados em um grande empreendimento qualquer, operando todos em vista de um mesmo fim – que ignoramos. E é por isso que, com efeito, ficamos, diante deles, estupefatos.

Uma dúvida permanece: todos esses elementos disseminados no Plano não serão a composição, apesar de tudo, de uma totalidade? Se eles todos homogêneos, como tantas parcelas da mesma Força, isso não criará entre eles uma espécie de profunda afinidade, uma verdadeira ligação? E o seu traço enigmático não confere, ao mesmo tempo que o seu prestígio, uma unidade mais forte do que uma simples complementaridade de formas ou de cores ou, ainda, uma referência a um mesmo suporte objetivo real? E posto isto, surge uma questão específica que se apresenta como uma forte objeção: para traduzir cada obra musical, Briesen produz um determinado número de desenhos, seis para a *Sonata patética* de Beethoven, nove para as *Conversões* de Philippe Boesmans, dezessete para *Pássaro de fogo* de Stravinsky, vinte e sete para o *Concerto nº2* para violino de Bartok, etc. É preciso então, enquanto se ouve parte da obra musical, virar a página, considerá-la como acabada do ponto vista plástico, para começar uma outra. Não será o acabamento gráfico do primeiro desenho que indica o momento de passar a outro? E esta mesma questão soa de outra forma, não menos imediata. A cada ano, Briesen executa cerca de oito mil desenhos musicais, dos quais destrói três quartos. A escolha que preside à salvaguarda daqueles que são conservados para passarem a ser a alegria dos admiradores, não será *estética,* destinada justamente a satisfazer estes últimos?

A esta questão, Briesen responde calmamente, com a certeza plácida que lhe confere a consciência da necessidade interior de suas obras, pela negativa. Os desenhos destruídos são aqueles que não o satisfazem, não em virtude de sua imperfeição ou do seu inacabamento plástico, mas por não apresentarem fielmente a música que deveriam representar, pois são "inexatos". Para virar as páginas do caderno em branco durante a audição das obras, é o "instinto" que lhe indica o momento próprio – mas o fim é sem mistério: trata-se de evitar uma sobreposição excessiva dos grafismos que, no final, tornam a página ininteligível. Como, acrescentaria eu, Briesen poderia se determinar a passar de um desenho a outro em função de uma exigência plástica se *ele não vê esse desenho,* pois trabalha no escuro? É somente depois, tanto para ele como para nós, que a obra aparece.

Então, se apresenta a última questão, aquela que não podemos deixar de colocar diante desses grafismos saídos da Noite: de onde lhes vem essa beleza, que implica sempre alguma harmonia secreta, se ela se não produz de qualquer composição? É preciso, portanto, nos render à sua magia: a beleza desses desenhos musicais lhes é própria, tão particular, tão insólita e, todavia, tão evidente, que todo colecionador, todo amador será tocado e, na presença de qualquer uma dessas páginas de uma clareza quase excessiva, onde cintilam os signos negros do invisível, ele colocará sobre ela a mão sem hesitar: Briesen! Ora, esta beleza que não podemos confundir com nenhuma outra, é justamente a de uma a-composição. Decerto que essa a-composição significa tudo menos uma poeira de traços heteróclitos, cujo arranjo casual não teria como fazer nascer em nós a emoção estética. É que, como mostrou a análise, e que queremos relembrar, todos os grafismos são homogêneos, constituindo assim, de imediato, em virtude da sua incansável repetição do idêntico, a praia de uma

fabulosa unidade. Em arte alguma encontramos, dispostas no mesmo Plano sem intenção ainda aparente, tantos elementos que são exatamente *a mesma coisa,* e que em cada um, fechado no sonho de sua própria suficiência, manifesta tanta indiferença a tudo o que não é ele [o próprio elemento], a tudo que o envolve. Assim, se junta à identidade da essência dos elementos uma mesma forma de ocuparem, se assim podemos dizer, o espaço, sem se ocupar dele o mínimo do mundo, em uma inteira liberdade, com esse desapego supremo que diz respeito ao princípio da a-composição e que confere aos desenhos musicais um aspecto de "um grafismo flutuante", como já referido.

Esta indiferença dos elementos ao espaço é a segunda razão de sua unidade e a harmonia do desenho musical se constrói sob nossos olhos, se nos lembrarmos da terceira característica dos elementos, a mais importante, aquela que, ao representar a Força, reenvia a algum lugar, a esse Lugar em que ela nasce, fora do mundo e antes dele, aí onde ela procede do Sofrimento do Ser e se identifica com ele. É nesse Lugar da Origem que reside a unidade da a-composição. A a-composição, como vimos, é apenas a essência gráfica, emprestando da exterioridade a pura possibilidade de colocar, um ao lado do outro, seus quanta de energia. *A a-composição representa a Música, sua unidade é a unidade da Música que ela representa,* unidade que é, por seu turno, a reprodução imediata da unidade interior do ser, a unidade de suas tonalidades afetivas e do movimento incessante pelo qual elas se mudam uma na outra, do extremo do Sofrimento ao extremo da Força. Esse jogo é historial do Absoluto, o modo variado como ele se enlaça a si, ele é o nosso Eu verdadeiro e aquilo que reproduz a Música. Sobre os ombros da Força do Ser, é o seu histórico patético, ouvido na música que Briesen desenha, a violência despojada de seus grafismos tem à maneira pela qual, fazendo fé na mediação da composição e das suas possibilidades infinitas de construção plástica, as faz vibrar sobre a folha de papel, efeitos imediatos da potência do corpo, da Potência do Ser.

A palavra chave de Briesen, quando fala de sua obra, dos outros ou de si próprio, é "sinceridade". E começamos a compreender que a sinceridade está aqui em causa. Briesen é incapaz de desenhar uma obra musical medíocre, mas apenas a Música. Se esta é mal interpretada, ele pode a rigor representá-la, mas ele rasga os seus desenhos. Briesen não desenha mais que a música sincera, aquela que nasce da imensa Dor do mundo, aportada por ela, *encurralada a dizer aquilo que diz essa Dor, como esta Dor está encurralada a si, como o Ser está encurralado a si mesmo.* Somos sinceros quando essa Força antes do mundo se ergue em nós e nos constrange, quando o rosto que voltamos para as coisas é o rosto do Absoluto.

Michel Henry: a propósito de Kierkegaard e Heidegger[385]

Michel Henry

Tradução: Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Revisão técnica Florinda Martins

No âmbito de um simpósio internacional, *Kierkegaard e a filosofia contemporânea*, realizada em Copenhague em setembro de 1966, Michel Henry fora encarregado de responder à comunicação de K.-E. Logstrup "O nada e a ação de Kierkegaard e Heidegger" que apresentava Kierkegaard como o pensador da negatividade e, por isso, o aproximava mais de Heidegger que também ele havia feito do nada a condição fundamental da existência. A réplica-refutação cortês de Michel Henry reflete a admiração que ele tinha por Kierkegaard e sua rejeição imediata de Heidegger desde o começo dos anos quarenta.

Gostaria de agradecer a Logstrup a notável comunicação que fez e felicitá-lo tanto pela sua profundidade como pela sua densidade, que a tornam difícil como tudo o que é filosófico e que compreenderemos talvez se a lermos e relemos primeiro. Gostaria ainda de o felicitar pela admirável coerência lógica interna daquilo que disse. Esta qualidade não é indiferente mas me parece essencial porque ela caracteriza todas as análises kierkegaardianas. Ela mostra que o discurso kierkegaardiano não é uma sucessão feliz, ainda que solta, de perspectivas profundas e sedutoras, mas uma seqüência necessária e sistemática de verdades teóricas que, em conjunto, constituem uma ontologia. Assim quero dizer-lhe que estou de acordo consigo no que diz respeito a este ponto, a saber que a obra de Kierkegaard tem uma significação ontológica fundamental e rigorsa, e que é nesse plano ontológico que tudo que ele diz faz sentido. Esta significação é evidente, se nós considerarmos os seus escritos teóricos e não apenas sua obra literária à qual tão freqüentemente se limitam alguns.

Como este ponto me parece essencial, irei insistir primeiro, nele, tomando como exemplo o desespero. Kierkegaard não descreveu a relação existencial de um desespero experimentado por um certo Kierkegaard, em determinada época, em tal país, depois de um evento dramático ou escandaloso de sua vida ou da vida de seu pai. Se assim fosse também, *O tratatdo do desespero* não constituiria em um saber teórico, mas seria apenas objeto de um outro saber que seria então o de uma psicologia, de uma psicanálise, de uma psiquiatria ou de qualquer ciência humana positiva, cujo desenvolvimento é tão notável hoje. Mas em *O tratado do desespero*, Kierkegaard visa tão-só uma outra coisa, a saber uma teoria pura, a priori, apodíctica, eidética, da essência do desespero, quer dizer da possibilidade interna de todo desespero possível. Kierkegaard não diz: "O meu desespero se explica, porque meu pai ou porque minha noiva, etc.". Ele diz: "A fórmula de todo desespero é…"

Esta análise da essência do desespero se identifica imediatamente com uma análise da essência do eu ao qual o desespero está ligado pois, como diz Kierkegaard, nós não desesperamos por não nos termos virado César, mas desesperamos deste eu que não tem como o fazer. Por conseqüência *O tratado do desespero* é uma teoria pura da essência da ipseidade, quer dizer a essência da existência compreendida por Kierkegaard como uma

385 Michel Henry, Dossiê H, L'Âge d'homme, 2009, pp.70-73.

existência originalmente monádica, como o indivíduo. Isto que acaba de ser recordado significa então que, assim como em um círculo todos os raios são iguais, também em mim se enraíza a possibilidade pura e permanente do desespero, bem como a atualização necessária desta possibilidade enquanto não se realiza nele a possibilidade contrária, que é a fé - a fé que é então assim para Kierkegaard uma possibilidade pura, a priori, apodíctica, prescrita ou ao menos permitida por uma essência da existência do eu, tal qual ele a compreende. E é por isso que, na esteira de tantos pensadores que, procuraram, em seu trabalho teórico, formular, de maneira acidental e de alguma maneira marginal, algumas afirmações penetrantes e profundas sobre o eu, Kierkegaard se propõe ao contrário como o primeiro filósofo da existência enquanto existência original e pessoal.

Se, depois de algumas palavras sobre *O tratado do desespero*, nós nos virarmos agora para a análise que fez Logstrup da ação em sua relação com o nada, ou melhor se nos virarmos para a apresentação tão notável que fez dessas análises, tal como elas se apresentam em Kierkegaard e Heidegger, vemos que essas análises e suas apresentações por Logstrup repousam sobre um certo número de proposições teóricas fundamentais, como por exemplo a afirmação que o nada é a condição da existência humana, proposições que pertencem manifestamente àquilo a que eu chamarei de uma ontologia massiva, e que situa o problema em um plano verdadeiro e filosófico. Pois é claro que tudo que nós podemos dizer da ação depende, no fim das contas, de uma certa concepção última que fazemos do ser. E é aqui, no plano ontológico no qual você colocou filosoficamente o problema, que eu gostaria de sugerir algumas questões e indicar, não um desacordo, mas simplesmente mostrar que nós, você e eu, fizémos de Kierkegaard duas leituras diferentes. Você estabeleceu constantemente um paralelo entre Kierkegaard e Heidegger, e isso permitiu que identificasse suas posições, justamente com essa fórmula na qual o nada funda a existência e também dirigir contra eles uma crítica comum.

Ora este paralelo é para mim surpreendente, pois até ao presente sempre considerei que não havia duas ontologias mais fundamentalmente diferentes do que as de Kierkegaard e de Heidegger. Porque, a meu ver, Kierkegaard apresenta uma ontologia da ipseidade, ao passo que encontramos em Heidegger uma ontologia advir impessoal do ser, de tal maneira que nele, como também em Hegel, de quem Heidegger está muito próximo, a possibilidade de uma existência individual no sentido de Kierkegaard permanece enigmática. Kierkegaar apresenta uma ontologia da subjetividade e da interioridade radical, Heidegger apresenta uma ontologia da objetividade transcendental, da exterioridade não menos radical e, para o que é de "o interior", Heidegger nos diz não saber do que se trata. É verdade que você subordinou as suas análises da ação à essência do nada e não à [essência] da interioridade monádica, que você subordinara ela mesma ao nada.

Isso coloca uma primeira questão e também uma segunda e que consiste em saber se o nada de que fala Kierkegaard é o mesmo que o nada de Heidegger. Este de acordo com este último ponto, mas não concederei o promeiro. Heidegger nos propõe um nada, que tem uma significação ontológica radical, visto que ele se identifica com o ser último. Em Kierkegaard, como você mostrou, de uma maneira tão notável, o nada provoca o surgimento de uma reflexão infinita, e esta reflexão desvaloriza todos os fins particulares e determinados da ação humana, e que por conseqüência torna essa ação impossível. A crítica do conformismo e da inautenticidade no mundo é suscitada sem cessar pela reflexão infinita, que é compreendida na relação com o absoluto, mas esta relação só pode ela mesma subsistir na sua própria reafirmação indefinida, formal e vazia. E assim você mostrou que há uma certa incompatibilidade entre o niilismo e a ação.

Talvez pudéssemos objetar primeiro que em Kierkegaard o nada, em vez de tornar a ação impossível é justamente o que a torna possível, o que nos propõe a ação como uma possibilidade angustiante que nos determina justamente a realizar, tal como aparece, por exemplo, em *O Conceito da Angústia*, mas a reserva principal que farei é, em vez disso, esta: contrariamente ao que se passa em Heidegger, a existência em Kierkegaard não pode ser compreendida como encontrando sua condição suficiente no nada. A experiência da angústia, isto é a experiência da heterogeneidade que há entre mim e a determinação objetiva, nomeadamente a determinação sexual, é uma experiência que pode levar o eu a tomar uma consciência mais aguda de si mesmo na autenticidade de uma reflexão absoluta, mas essa experiência não cria de modo algum a subjetividade, o eu, a vida. Ela os pressupõe, e se considerarmos então esta dimensão original da vida em si mesma, da subjetividade em si mesma, vemos que ela não contém nem o nada nem negatividade. De fato a relação a si, que constitui segundo Kierkegaard a ipseidade do eu nem é suscetível do ser renegada nem, aliás, afirmada.

E é o que mostra de forma clara, me parece, a análise do desespero, pois o desespero consiste justamente nisso, em o eu querer se desfazer de si, não querer mais ser ele mesmo. O eu quer então se negar a si mesmo, mas o eu justamente, segundo Kierkegaard, não pode se negar a si mesmo, se desfazer de si. E é assim que o querer mesmo do desespero se vira contra a essência do eu, e é nela que ele a revela. É o que Kierkegaard chama de terrível contradição do desespero e é por isso que, como ele ainda observa, é superficial dizer que o desespero se quer destruir a si mesmo, pois é justamente isso que, para seu grande desespero, ele é incapaz. Portanto se há uma subjetividade e uma vida concreta, independente, anterior à própria experiência do nada na angústia e como a possibilidade desta experiência, como não encontrar nele, nesta subjetividade primeiro, a condição da ação?

É verdade que nesta subjetividade é ainda a relação ao absoluto que considera e que procura Kierkegaard. De fato a relação do eu consigo é identicamente, na sua imanência mesma, uma relação à potência que colocou essa relação, quer dizer uma relação com Deus, e é somente esta relação que interessa a Kierkegaard. Esta relação se exalta e de qualquer jeito toma consciência dela mesma na fé que Kierkegaard define como: "O eu mergulha através da sua própria transparência na potência que lhe deu o ser." Portanto sua questão reaparece: em que é que esta última relação pode nos determinar à ação? Para Kierkegaard e para o cristianismo, tal qual ele o compreende, o problema da ação não é essencial, e eu creio que você tem razão. Esta concepção pode parecer singular e como a afirmação de um espiritualismo alheado do mundo onde se morre de fome, onde a ideologia marxista é ainda presente, onde o pragmatismo positivo dos países eficazes chegam até nós. E todavia nesssa concepção parece haver um aspecto profético, pois o verdadeiro problema do humano consistirá sempre em saber o que é ele mesmo quando nada mais tiver a fazer.

Na verdade o problema espiritual de Kierkegaard não é oposto ao problema da ação Kierkegaard, é-lhe interior, pois na ação está sempre em questão outra coisa que não a ação ela mesma, que seus objetivos, que aquilo que ela quer realizar. Se pode, diz Kafka, que cada um aqui em baixo dê a impressão de viver e de agir para se alimentar e se vestir, mas é uma aparência. "Em cada pedaço do visível, um pedaço do invisível nos é dado, em cada roupagem visível, uma invisível roupagem." Nós podemos então realizar uma tarefa determinada, positiva, útil, e nada mais todavia querer do que por exemplo o ser em si e o desenvolvimento de si mesmo, da vontade e do poder. Nós podemos fazer isto ou aquilo, mas nós queremos de verdade realizar, ser nós mesmos. Ser si mesmo, para Kierkegaard, é contudo uma forma de desespero. Você disse que Kierkegaard e Heidegger despojam o

problema do bem e do mal de toda significação ontológica para lhe substituir o problema da autenticidade e da inautenticidade. Isto só é verdade se ligarmos essencialmente o problema do bem e do mal ao problema da ação. Se não o fizermos, esta censura pode dificilmente dizer respeito a Kierkegaard, pois os seus dois escritos teóricos, os mais importantes, *O Conceito da Angústia* e *O Tratado do Desespero*, não são senão uma teoria ontológica do mal, que ele chama a falta ou o pecado, e também do bem, não são nada além de uma teoria que ele chama o desespero e a fé.

Kierkegaard se acreditava em posse da verdade absoluta, e como nós dizemos aqui mesmo, ele a quis fazer chegar a nós; mas ele acreditava também que a verdade está contida em um envelope que as gerações transmitem sem o abrir. É por isso que me parece às vezes que sua mensagem é menos uma mensagem escrita do que oral, e que um só homem desde século a entendeu, através do som, é verdade, de um telefone inaudível; mas estas são algumas franjas do discurso de Kierkegaard que Kafka coleta quando ele diz: "O fato de existir apenas um mundo espiritual é que nos rouba a esperança e nos dá a certeza".

[Depois de uma resposta de Logstrup, Michel Henry acrescenta: "Eu gostaria simplesmente de dizer que todo esforço de Kierkegaard foi justamente tentar mostrar como é que o mal é algo de positivo - ideia que foi tema de meu primeiro romance, escrito em 1948, *O Jovem Oficial*.]

Arte e fenomenologia da vida[386]

Michel Henry

Tradução: Erika Rodrigues Colombo
Revisão: Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

"Então onde é que a obra de arte habita? Enquanto obra ela habita unicamente no espaço que ela abre [rompe] com sua presença […]. Ser-obra significa então instalar um mundo"[387]. O que você pensa desta tese e como você interpreta o estatuto ontológico ou fenomenológico da obra de arte?

Em seu todo, não concordo com Heidegger, apesar do peso do seu pensamento. A grande aquisição da fenomenologia é a ideia – que vem de Husserl – de que o mundo se não limita de modo algum ao mundo existente e que no fundo há a constante possibilidade de instalação de uma dimensão ontológica nova. A realidade não se reduz então às coisas, pois há dimensões inimagináveis do ser, sendo próprio do humano viver nesses campos novos. A arte seria uma dentre elas [dimensões], e o artista lançaria para além do mundo da facticidade habitual essa dimensão do ser, que é um domínio absolutamente específico. A arte, em suma, definiria uma região original que não tem sua fonte em um existente pronto – totalmente produzido –, em uma espécie de mundo substancial, real, mas que nos reenviaria provavelmente a potencialidades bem mais fundamentais que não seriam, aliás, estranhas a esse mundo, mas que seriam como um horizonte no qual esse mundo é possível. A arte revelaria uma realidade mais profunda que o mundo no qual pensamos viver, [a arte revelaria] qualquer coisa como a possibilidade desse. Isso seria, no fundo, qualquer coisa de escondido, mas que ela faz ver, um aparecer puro que torna visíveis as coisas, e que Heidegger interpretou na segunda parte de *Ser e tempo*[388] como temporalidade. É uma espécie de transcendência radical para lá dos entes, que é como um foco de luz na tela do qual as coisas se tornam visíveis e que, para lá das coisas, nos reenvia ao seu puro aparecer.

A distinção feita por Heidegger entre "coisa", "produto" e "obra de arte" parece-lhe pertinente?

Na medida em que esta tese é especificamente fenomenológica – isto é, faz depender o ser do aparecer – há uma doação imediata das coisas que oculta a sua doação. Tomo um exemplo remontando a Kant – e creio que o pensamento de Heidegger é tributário deste exemplo. Nós percebemos corpos, esta cadeira, esta sala, ou ainda, o nosso próprio corpo. Aquilo que tematicamente visamos são esses corpos. Mas como já observava Kant em sua *Estética transcendental,* análise fabulosa pela qual se abre a *Crítica da Razão Pura,* eu jamais poderia perceber tematicamente um corpo, se não tivesse a apercepção não

386 Entrevista com M. Huhl e J-M. Brohm, *Prétentaine, n. 6, Esthétiques*, 1996. In: *Phénoménologie de la vie – Tome III*. Paris: PUF, 2004, p.283-308.

387 Heidegger, M. *L'origine de l'oeuvre d'art*. Paris: Gallimard, 1992, p. 43-47.

388 Heidegger, M. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986. (Michel Henry tinha por hábito citar as traduções francesas, mesmo que as suas fontes fossem o original, como pode ver-se nas obras por ele anotadas e que fazem parte do espólio do Fonds Michel Henry, Louvain, Bélgica).

temática do espaço. O espaço é, então, esta coisa que não tomo em consideração, mas que me permite tomar em consideração os corpos. Creio que Heidegger estendeu esta intuição à ideia do mundo puro que não é a soma dos entes, mas que desempenha, justamente por relação aos corpos e a todos os entes, o papel que o espaço desempenha em relação com o corpo material na percepção. É uma ideia forte e, de acordo com esta problemática, com a qual em um primeiro momento concordo, pode se dizer que a arte nos reenvia, com efeito, a um *aparecer originário.* No fundo, a arte quer nos dar a ver para além da coisa, o aparecer que se esconde e no qual a coisa se desvela, mas que, ao mesmo tempo, esconde: esta espécie de mostrar que esconde. Todavia, talvez haja em Heidegger uma outra ideia com a qual não estou de acordo.

Para Heidegger, a obra de arte instalaria o mundo radical, aquilo a que ele chama de dimensão ek-stática do tempo tridimensional, o horizonte no interior do qual nós temos acesso a todas as coisas. De fato, nós as esperamos sempre em um futuro e as retemos em um passado. É um pouco o que você diz, também, no final do seu texto sobre o corpo[389]. A vinda ao presente é uma passagem na qual vemos a coisa, mas essa passagem se faz a partir de horizontes ek-státicos, através dos quais ela desliza, e é esse horizonte que nos permite vê-la. Eis uma primeira tese com a qual não concordo. Mas há uma outra tese que talvez esteja implicada na fala de Heidegger, retomada pela estética moderna, segundo a qual há uma dimensão estética específica, diferente da percepção real. Hoje, estamos familiarizados com a ideia de que o artista cria uma obra específica, uma obra de arte que não é comparável com um objeto útil. Por exemplo, os "tamancos" de Van Gogh não servem para nada, mesmo que o sapateiro fabrique sapatos para calçar. O artista cria um mundo à parte – tamancos que não são tamancos para usarmos. É uma tese quase banal do pensamento moderno e todavia é preciso corrigi-la. De fato, essa dimensão artística específica não existia quando as grandes obras da humanidade foram criadas. A maioria das obras estéticas que admiramos, os templos gregos ou as grandes catedrais da Idade Média, por exemplo, de modo algum foram criadas desta forma. As pessoas que as concebiam não visavam a dimensão da arte, que não existia, mas construíam edifícios para a glória de Deus, edifícios cuja funcionalidade era tornar possível um culto à divindade. Nada de semelhante a isso. Eles tinham em vista o divino, o sagrado e, de algum modo, só por acaso era belo. Somos nós que, hoje, no século XX, ao projetar retrospetivamente o nosso conceito de arte, achamos que essas obras são belas. Aliás, nada mais do que isso vemos nelas, pois perdemos a sua significação primeira e não interpretamos mais um templo como um acesso à essência sagrada das coisas, mas interpretamos como uma obra de arte.

Ainda assim talvez haja uma passagem histórica onde se institui socialmente o artista…

Sim, mas é a "passagem" – como você diz, e bem – de um universo religioso, no qual as obras belas, que nos parecem ser hoje como tais, não definiam a finalidade que procurava o criador, pelo menos de forma consciente: este erguia um edifício em ato de celebração e de adoração, por isso, em um ato especificamente religioso. As igrejas romanas, por exemplo, que nos parecem hoje tão belas, eram, na verdade, construídas para criar uma sintonia entre o espírito humano e Deus. É a via de acesso à divindade.

Em Heidegger, a questão é praticamente ofuscada porque na sua obra é preciso fazer uma distinção entre *Ser e Tempo* que defini uma fenomenologia do mundo, um

389 Brohm, J-M. Philosophies du corps: Quel corps*?* In: *Encyclopédie philosophique universelle.* t.1: *L'Univers philosophique.* Paris, PUF, 1989.

pensamento do mundo, e, por outro lado, seus textos influenciados por Hölderlin e Nietzsche. Ele percebeu então que, no fundo, o mundo é algo bastante plano [superficial], um pouco banal e que o mundo dos deuses é, pelo menos, bem mais prestigioso. Simultaneamente, ele fez intervir na filosofia dos deuses, do sagrado, um universo que talvez não estivesse incluído em *Ser e Tempo,* e sem que essa dimensão do sagrado seja fundada a nível da analítica existencial de *Sein und Zeit,* do *Dasein* – em todo o caso é um problema que os filósofos se põem hoje. O seu pensamento torna-se assim muito difícil pois um olhar crítico torna-se doravante necessário para saber se o aparecer que ele concebe se justifica a partir de suas teses fenomenológicas sobre a temporalidade do mundo. A minha posição sobre a sua tese mais profunda, a saber, que a obra de arte nos reenvia ao aparecer originário seria esta: o aparecer originário não é aquele que pensou Heidegger, não é o mundo nem ainda a Natureza dos Gregos, ao qual se atribui o sagrado pois os Gregos viviam manifestamente em contato dele. O aparecer originário é de uma outra ordem. Não é um aparecer ek-stático que nos projeta fora, não é pois um horizonte, mas é o que chamo a *Vida,* isto é *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.

Eis um simples exemplo: que nos revela o sofrimento? Ele é mudo. Ele revela-nos o sofrimento. Então digo que há um *pathos*, uma dimensão patética que é a vida que consiste simplesmente em provar-se [experienciar-se] a si mesma. Mas provar-se [experienciar-se] a si mesma é qualquer coisa de absolutamente radical, de abissal, porque isso só se cumpre no sofrimento e na alegria. Para dar referências claras, o deus não é – para falar grego, uma vez que falamos grego hoje mais do que cristão – somente Apolo que, com efeito, é o deus da luz, o deus das imagens, das formas luminosas. O deus é, a princípio, Dionísio. Ora, Dionísio não tem mundo. É um deus que é deus do desejo ou da vida grudada nela mesma, em sua alegria e em seu sofrimento. E é um deus que é sobrecarregado de si, em um *pathos* tão pesado, do qual, com efeito, ele quer se livrar. No fundo, Dionísio é aquele que gera Apolo para se distanciar de si. Encontraremos este tema em Freud: o que é a libido? O que é o eu [me/mim]? É uma realidade imcubida de si, de modo tão pesado, a vida é um fardo tão esmagador que ela procura se distanciar dele.

Neste momento, propõe-se uma outra explicação da arte, enquanto colocada à distância daquilo que se suporta primeiramente a si mesmo, mas como fardo insuportável. E o outro ponto de partida seria então Schopenhauer, Nietzsche, etc. Encontraríamos, ainda, esta ideia de que a arte cria, neste colocar à distância, uma espécie de luminosidade, figuras nas quais e graças às quais Dionísio escapa ao seu sofrimento.

Se aprofundarmos a fenomenologia da vida, a questão fundamental é a do Si transcendental, daquilo que nos permite dizer "Eu", "Me/Mim". Ora, nas filosofias de Heidegger ou de Merleau-Ponty não há qualquer fundamento para este Si. Nenhuma destas filosofias tem como explicar por que digo "Eu" ou "Me/Mim". Em uma filosofia da vida que é uma *auto-afecção* – termo fundamental para mim – quer dizer que é uma auto-afecção não pelo mundo mas por si mesmo, toda a percepção, toda a imaginação, todo o pensamento conceitual é uma *hétero-afecção*. É uma afecção por uma alteridade, por meio dessa alteridade onde o que quer que seja do outro pode se mostrar a mim, se dar a mim originariamente como outro. Mas se toda coisa se desse a mim como originariamente outra, não haveria Me/Mim ao qual ela se dê. Para que haja um Me/Mim é preciso falar como Kierkegaard e dizer que o Me/Mim é qualquer coisa que é afetada por si sem distância, assim sem poder se libertar, sem poder se separar de si, sem poder escapar àquilo que o seu ser tem de pesado. E diria que esta dimensão nova da arte se explica unicamente pela Vida. É apenas em relação a

esta dimensão pática [patética], da qual Dionísio é uma imagem, mas na qual se desenvolve também o Cristianismo[390], em relação a esta vida que é uma vida transcendental, esta vida definida também fenomenologicamente, que a obra de arte é possível.

É preciso neste momento introduzir uma ruptura total e dar uma outra teoria da obra de arte. Esta foi explicitamente formulada pela primeira vez por Kandinsky – que admiro infinitamente – em seus escritos teóricos[391]. Estes foram concebidos para produzir uma teoria da pintura abstrata. Mas se refletirmos sobre a exposição que Kandinsky faz dessa pintura abstrata, apercebemo-nos de que é uma teoria que vale para toda a pintura em geral.

Em Fenomenologia Material[392] você analisa a "substância fenomenológica invisível" que é "a imediação pática [patética] na qual a vida "faz prova de si". Se, como você afirma, a vida é "o princípio do todas as coisas" como se pode encarar uma fenomenologia do invisível ou mais exatamente da relação entre o visível e o invisível do ponto de vista da arte? Questão conexa, a obra de arte é visível ou invisível, imanente ou transcendente, objetiva ou subjetiva, interna ou externa? Referimo-nos às reflexões fenomenológicas de Roman Ingarden[393].

As suas questões são as minhas questões… Marx diz, em algum lugar, que a Humanidade só se põe as questões que pode resolver. Eu diria, de modo mais modesto, que enquanto filósofo que tem vindo a trabalhar fora dos caminhos percorridos pelo pensamento moderno, estive em uma situação de precaridade em relação ao que queria dizer, isto é, que me foi muito difícil encontrar os meios conceituais para expressar uma outra fenomenologia. Uma fenomenologia, de certo, mas totalmente outra, visto que a minha concepção de aparecer não é apenas o aparecer do mundo, mas a doação pática [patética], a *revelação pática [patética]*.

Apoiei-me nos escritos de Kandinsky porque a sua análise põe em jogo as categorias que eu tinha destacado na minha própria análise fenomenológica. Cheguei a esta ideia que há uma "duplicidade do aparecer": um modo de se dar na hétero-afecção, como tudo o que vemos, e um modo pático [patético], o que jamais vemos. Por quê? Porque visto que não há distância, não há desdobramento ek-stático no sentido compreendido por Heidegger, não há ver possível. Para ver, é preciso que haja uma espécie de distância. Aí, não há distância, 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. Mas ela prova-se pateticamente de modo incontestável porque é absolutamente impossível contestar um sofrimento, o sofrimento daquele que sofre. Se nos detivermos na prova [experiência] pura e simples – no fundo é o *cogito* de Descartes[394] – não há aí qualquer dúvida. O temor, por exemplo, se me detiver nele sem interpretação daquilo que experiencio verdadeiramente, é indubitável. No extraordinário exemplo do sonho de Descartes, ainda que tudo o que vejo seja falso – é a hipótese da falsidade do

390 Henry, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Le Seuil, 1996.

391 Kandisnky, W. *Du spirituel dans l'art e dans la peinture en perticulier*. Paris: Denoël, 1954.
_____. *Point-Ligne-Plan.* Paris: Denoël, 1970.
_____. *Regards sur le passé*. Paris: Hermann, 1974.
Henry, M. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.

392 Henry, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p.7.

393 Ingarden, R. *Qu'est-ce qu'une oeuvre musicale?* Paris: Christian Bourgois, 1989.

394 Descartes, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: PUF. 1996.

visível, quer seja sensível, quer seja inteligível – se experiencio um temor, o meu temor é tal como o experiencio e é absolutamente indubitável. Eis o dito racionalismo de Descartes….

As paixões da alma?

As paixões, exatamente. Então se aceitarmos isso como se situa a obra de arte? Creio que a demonstração de Kandinsky é fulgurante porque ela a faz a propósito da pintura. Ora, com toda a evidência, a pintura é uma arte visual, ela é feita de elementos visíveis, desses elementos fundamentais que são as formas e as cores. Razão pela qual a pintura sempre foi considerada como uma arte do visível, cuja carne é o visível.

Comecemos pelas cores. Kandinsky mostra como um quadro se organiza em torno de uma cor. Em um campo nos arredores de Munique, por exemplo, ele vê uma cor e pinta o que está ao redor. Ele pinta um quadro que se compõe a partir do vermelho, de uma mancha vermelha, etc. Mas quando pensa a respeito diz que essa cor parece um fragmento de exterioridade. Há uma espécie de mancha vermelha, ainda que ele não pense esse vermelho como o vermelho de um papel mata-borrão ou o vermelho dos lábios de uma mulher ou de seu lenço: há, todavia, algo que se desdobra em uma espécie de primeiro mundo, ainda que não seja o mundo unitário. Em verdade, acrescenta ele, a realidade dessa cor é uma impressão, uma *impressão radicalmente subjetiva.* Não há nele qualquer referência filosófica, mas enquanto fenomenólogo posso dizer que essa é a tese de Descartes e também de Husserl. Porque em Husserl, antes que a cor seja um momento ou uma qualidade do objeto, uma "cor noemática", ela é uma impressão pura, ela é uma *cogitatio,* ela é da ordem do temor no sonho de Descartes. Por isso a cor é dupla, ela é primeiro um vermelho que vejo na paleta, mas ao mesmo tempo sou vítima de uma ilusão ao crer que o vermelho se limita a esta mancha que vejo na paleta. Na verdade, a realidade do vermelho é a impressão que este vermelho exposto na paleta cria em mim. E essa impressão é a essência originária da cor.

Podemos demonstrar isso metafisicamente. Tomemos o exemplo do calor. Se coloco a minha mão aí, posso dizer: "Olha, este material plástico é frio!". Mas isso é um absurdo: esse plástico é plástico, não é fresco frio, ele nada sente. A frieza é puramente subjetiva, projeto-a na minha mão e projeto-a sobre a matéria. Do mesmo modo, quando digo que "o muro está morno", é um absurdo, é fetichismo. Descartes encolheu os ombros perante essa ilusão: o muro não é de modo algum morno, sou eu quem está morno. O mesmo se passa com a cor vermelha. Não há vermelho no mundo. O vermelho é uma sensação e esta sensação é absolutamente subjetiva, originariamente invisível. As cores originárias são invisíveis, mas elas estão expostas sobre as coisas por um processo de projeção.

A pintura constrói uma tela, é uma "composição". Este é o termo que Kandinsky dá a todas as suas pinturas, em dado momento, porém elas serão sempre composições. A composição do quadro é, pois, a decisão do artista colocar aqui vermelho, ali amarelo. Ora porque põe aqui vermelho e ali amarelo? Há duas explicações. A primeira consiste em dizer que o objeto que se pinta, por exemplo, esta parede de tijolos de uma casa holandesa, é vermelho. Por cima temos o céu cinzento-azulado então pintamos cinzento-azulado. A pintura tem um modelo que está no mundo que quereis restituir, ainda que não queirais fotografar. Mas esta explicação é sem valor, pois a maior parte dos grandes quadros de aspecto figurativo não obedece a esta lei de construção. Se, por exemplo, contemplarmos uma adoração dos magos pintado em *Quattrocento,* podemos admirar a cena em que os

magos chegam cobertos de maravilhosos trajes, trazendo presentes ao mais humilde dos seres. Este tema dá lugar a maravilhosas composições. Ele foi conservado pois permitia a exploração estética da sensação. Ora, nenhuma pintura viu a adoração dos magos. Os pintores não tinham qualquer razão para mostrar que Gaspar ou Baltazar vestissem de amarelo em vez de vermelho. Também não tinham qualquer razão para os representar desta ou daquela maneira. As escolhas que parecem corresponder a ricas vestes da época, a escolha das cores apenas se pode situar em algum lugar, em outro lugar que não o da representação objetiva. Que lugar é esse? *É o poder emocional da cor*. É um objeto de reflexão clássica desde Goethe, mas que se torna fundamental em Kandinsky que toma como fundamental estudar o poder emocional de cada cor. Assim ele apercebe-se de que o amarelo é uma cor agressiva que se dirige ao espectador, enquanto o azul é uma cor apaziguadora que se distancia dele. Então pintarei aqui de azul e ali amarelo, consoante com querer produzir esta impressão da coisa que se dirige para nós, que nos ataca, ou pelo contrário que nos apazigua. Toda a cor será objeto de uma análise emocional e dinâmica e essa análise dará a verdadeira razão pela qual a cor foi utilizada. E essa razão não reside na exterioridade, no visível, mas na capacidade emocional, impressional, da cor. Toda a lei de construção do quadro é arrancada ao mundo para se situar em uma subjetividade radical. Podemos pintar não mais o mundo, mas a alma das pessoas, as suas emoções. Mas podemos também mostrar que se a pintura escolheu representar esta ou aquela coisa, é porque essa coisa tem, em virtude de suas cores, esse efeito impressional sobre ele. Até a pintura figurativa é uma confirmação disso.

Se considerarmos as formas, a demonstração é ainda mais luminosa. Uma forma não é uma espécie de entidade exterior, é a expressão de uma força. O ponto, a linha reta, a linha quebrada [descontínua], etc, são a expressão de forças específicas que se desdobram de maneira diferente, contínua ou intermitente, em uma direção ou modificando a direção. E a teoria das formas que reenvia às forças, reenvia também à subjetividade, porque 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, por conseguinte à vida, porque o corpo vivo é um corpo que é feito de forças: tal é a origem da pintura. Aqui ainda, é um elemento invisível, a *força invisível* com a qual se identifica o corpo vivo, que é o princípio da composição da pintura.

A pintura toma como tema explícito expressar a vida e a este respeito ela une-se à música. Porque a música jamais quis, se excetuarmos a música representativa à qual todos reconhecem o caracter superficial, imitar o barulho do vento ou da água sobre uma pedra. Ela teve sempre como desígnio expressar a vida, dando assim antecipadamente razão à fenomenologia da vida. Ela não expressa nada, ela não expressa o horizonte do mundo, nem nenhum de seus objetos. O primeiro pensador que alcançou à essência da música for Schopenhauer. Os outros distanciaram-se ao dizerem que se trata de matemática, ao passo que Schopenhauer – um dos grandes pensadores de todos os tempos ainda que mau filosófo, pode ser-se um mau filósofo e um muito profundo pensador – afirmou explicitamente que a música expressava a afetividade[395]. Podemos conceber que toda a arte, mesmo a mais exterior, expressa a afetividade e reenvia ao corpo vivo.

O corpo é a ilustração comovente da ideia que eu persegui em toda a minha pesquisa filosófica sobre a dualidade do aparecer, aquilo a que chama "dualidade do

395 Schopenhauer, A. *De la métaphysique à la musique*. In: Le Monde comme volonté et comme représentation. Paris: PUF, 1966, p. 1198-1200.

aparecer": visível e invisível. O corpo se apresenta primeiro ao mundo e é interpretado imediatamente como um objeto do mundo, algo que é visível, que posso ver, tocar, sentir. Mas esse é apenas o corpo aparente, o corpo real é o corpo vivo, o corpo no qual habito, que nunca vejo e que é um feixe conjunto de poderes – eu posso, eu apanho com minha mão – e esse poder eu o desenvolvo do interior, fora do mundo. É uma realidade metafisicamente fascinante, visto que tenho dois corpos: o visível e o invisível. O corpo interior que eu sou e que é o meu verdadeiro corpo, é o *corpo vivo*, é com este corpo que, em verdade, ando, tomo, abraço, sou com os outros.

É este corpo invisível que é, além do mais, *a fonte do desejo:* em presença do corpo do outro, eu percebo um corpo visível, mas pressinto uma subjetividade e é ela que quero alcançar. Na teoria do erotismo pode se mostrar que o desejo – e é por isso que ele recomeça infinitamente – visa alcançar algo que não pode tocar no mundo, mas que se toca a si mesmo fora do mundo e que é justamente a vida, a vida invisível daquele ou daquela que eu desejo. De fato, todos os gestos do desejo são atos simbólicos nos quais procuro aproximar-me do lugar no qual coincido com o prazer do outro. Mas é um problema metafísico saber se realmente alcanço esse lugar onde o outro se prova a si mesmo [se experencia] nessa imediação que é a vida.

Em relação ao que você acaba de dizer sobre o corpo, você desenvolve uma teoria do sujeito…

Sim, e isso responde à implicação do corpo na obra de arte. Kandinsky pinta deliberadamente a vida. Em relação a esse projeto fabuloso, no qual a pintura não terá mais que pintar o mundo mas expressar a vida, do mesmo modo que a música, há a ideia, com efeito, de que a pintura é uma mediação entre os seres. Precisamente porque os "elementos" da pintura, segundo sua expressão, não são só objetivos, mas também subjetivos. Por conseguinte, aquele que olha para uma forma, experiencia o mesmo pathos que aquele que a concebe, na medida em que a forma só pode ser lida pela reativação – em uma espécie de simbiose patética, pelo menos imaginária, de forças que são em você, que são identicamente as forças do corpo vivo do criador ou do espectador. Se determinado tipo de linha expressa determinado pathos, então aquele que vê a linha, que a retraça, que a recria com as forças subjetivas, encontra-se no mesmo estado patético que aquele que a desenhou. O traço de Paul Klee obriga implicitamente aquele que olha um dos seus desenhos a reviver aquilo que Paul Klee vivenciou. A realidade do traço é uma força totalmente determinada, por exemplo, uma força que inquieta, que perturba, que muda sem cessar. Não só simplesmente metáforas. A intersubjetividade cumpre-se na medida em que o quadro é um conjunto, não de formas, mas de forças, não de cores, mas de cores exteriores transcendentes, mas de impressões e de emoções. Neste momento, há a *contemporaneidade:* o espectador se torna contemporâneo às forças e às impressões, que recriam nele o quadro como imaginário, na sua aparência exterior. É verdadeiramente uma contemporaneidade no sentido de Kierkegaard. Para Kierkegaard, o crente é aquele que se torna contemporâneo a Cristo[396], quando muitos contemporâneos a Cristo o não foram. Ser contemporâneo quer dizer repetir em uma repetição interior, na reatualização daquilo que outrora fora atualizado.

Neste âmbito da pintura, a contemporaneidade é essa textura de forças e de emoções interiores das quais o quadro é expressão. Expressão que não está separada

396 Kierkegaard, *S. Les miettes philosophiques*. Paris: Le Seuil, 1996, p. 103-122.
Henry, M. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 218. (reeditada Paris: PUF, 2001).

daquilo que expressa, sendo verdade que a cada instante a realidade da cor reside na impressão interior e que a realidade da forma reside na força interior e que sem essa força interior a forma torna-se qualquer coisa morta. Os quadros são mortos, sempre que não fazem advir essa *reatualização* em uma subjetividade que pode ser, também ela, tanto do espectador quanto do criador.

Você fala da intersubjetividade como "comunidade patética". Podemos, então, considerar que a arte seria a mediação ética do ser-conjunto social? Você sublinha igualmente a necessidade "de uma fenomenologia da vida transcendental"[397]. A questão que se põe neste momento, ao admitirmos esta noção de transcendentalidade da vida, vai no mesmo sentido: pode se dizer, e por que, que a arte é uma ética da comunidade ou da intersubjetividade?

Sim, certamente. Então, como? Vou lhe dar uma resposta puramente pessoal que, por isso, é pegar ou largar. Nós somos vivos, mas é uma condição metafísica extraordinária difícil de compreender e devo dizer que o meu trabalho sobre o cristianismo me permitiu circunscrevê-la melhor. O caráter decisivo da nossa vida é que somos funcionalmente passivos: não somos nós quem nos aportamos a esta vida. Então, como esta condição da nossa vida é invisível, como nossa própria vida [é invisível], nós não prestamos atenção a isso. De fato, a nossa vida é uma espécie de história não separada dela mesma, história não ek-stática, é uma história em que há apenas um presente vivo, sem futuro, nem passado. Estamos constantemente conosco. O eu/me/mim não pode fatiar-se em fases que passam e em fases porvir, esta partição é irreal e apenas aparece na representação. O eu/me/mim vivo é, com efeito, uma espécie de auto-movimento, de auto-transformação, como uma bola que rola e que jamais se separa de si. Ora, é esta condição de estar vivo, como nós já vimos, na vida, em uma vida que é ao mesmo tempo nossa e não nossa. Somos vivos por uma vida que vem em nós como nossa vida, mas na medida em que nós não nos damos conta disso. É, então, uma situação metafísica totalmente radical e, a meu ver, apenas o cristianismo explorou esta situação com a tese extraordinária, segundo a qual, o humano é filho de Deus. Deus é Vida. Isso significa que o humano é um vivo gerado na vida, na singular e única vida que é a Vida absoluta, Deus. O humano é, então, um vivo na vida, de tal forma que a sua vida é, ao mesmo tempo, ele mesmo e mais do que ele. Poderíamos explicar isto de outro modo – é aliás um tema nietzscheano[398] – e afirmar que esta vida tende, sem cessar, a acrescer, isto é, que a vida não é algo que continua simplesmente, mas existe, existe metafisicamente em uma condição que é o acréscimo de si.

Tomemos um exemplo preciso. Cada ato de ver tende a ver mais, cada ato de compreensão tende a compreender mais, cada ato de amor tende a amar mais. De forma espantosa, isso é também o que pensa Marx. A vida é um poder de acréscimo ao mesmo tempo que é patética, pode se dizer que ela se prova a si mesma continuamente e não sai desta condição, senão morreria. Há, ou a vida, ou a morte, e logo que esta realidade de que falamos não se prova mais a si mesma, apenas há a morte. A vida que se prova a si mesma tende a provar-se mais sem cessar.

Ora, o que se passa na obra de arte? Nela, há como um despertar da minha subjetividade, porque as formas, as cores, os grafismos despertam em mim essas forças das quais eles são expressão. Porque essas cores – bem mais do que as cores descoradas e indiferentes do mundo, que não provocam mais em mim do que tonalidades enfraquecidas

397 Henry, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.

398 Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*. Paris: Gallimard, 1997.

– vão forçosamente atualizar essas tonalidades e dar-lhes uma intensidade dinâmica e emocional bem maior. Há, assim, pela mediação da obra de arte, como uma *intensificação da vida,* tanto no espectador quanto no criador. É uma espécie de vinda à vida mais essencial que circula em cada um de nós. O criador é, então, alguém que cumpre uma obra ética, a ser verdade que a ética consiste em viver a nossa ligação [vínculo] com a vida de modo cada vez mais intenso. Estou mantendo ideias que provêm da minha orientação atual na qual confluem a estética de Kandinsky, o livro que acabo de escrever sobre o cristianismo e, talvez ainda, o aprofundamento das teses fenomenológicas que eu sempre defendi.

Em seu começo, a arte era religiosa em sua essência, antes de haver uma dimensão específica da arte que supõe uma degradação da humanidade. O que é a religião? *Religio,* que quer dizer uma ligação [vínculo] – não tendo qualquer importância se a etimologia é verdadeira ou falsa, é um esquema de trabalho. Esta ligação para mim é o vínculo do vivo à vida. É a ligação misteriosa e interior que faz com que não haja vivo sem vida – uma vida que é a sua e mais que a sua. A ética tem por finalidade nos mostrar essa ligação, isto é, fazer com que esta ligação esquecida seja revivida. Ela [a ética] quer nos devolver à nossa condição metafísica. Isto é, desse modo – [a ética] é cristã, mas poderia também ser nietzscheana – que o vivo, em vez de recair na sua condição circunscrita e limitada, prova a vida em si, numa forma de experiência – não diria mística, tanto que esta palavra é imprecisa – mas enfim, todavia, em uma intensificação radical da vida. Isso é o que a ética visa suscitar. Visto que vivemos essa ligação, a vida do vivo consiste em viver, sem o saber, o seu vínculo com a vida. Essa ligação pode ser esquecida. À medida que o humano apenas se prende às coisas materiais e às suas contingências, ele se desvia de sua ligação verdadeira. Mas pode revivê-la, não por uma reflexão intelectual, mas provavelmente nas experiências puras que são patéticas. A ética visa provocar experiências desse gênero, pôr-nos em condições em que, em vez de viver de uma vida perdida no cuidado do mundo, revivemos interiormente essa *ligação radical.* Existe igualmente uma esfera que permite isso em seu princípio, é a arte. *A arte é por natureza ética.* Na medida em que a arte desperta em nós as potências afetivas e dinâmicas de uma vida que é ao mesmo tempo ela mesma e mais do que ela, a arte é a ética por excelência. É também uma forma de vida religiosa, Razão pela qual a experiência estética é fundamentalmente sagrada e todas as obras de arte são obras sagradas com um imenso poder sobre nós. Mesmo em tempos incrédulos – como hoje – as pessoas indiferentes à religião são tocadas pelas obras sagradas. Essa ligação da arte com o sagrado não é aqui afirmada de modo gratuito, como em Heidegger que a fabricou, ele, ao trazer os deuses que…

…"não conduzem a lugar nenhum" ?

Os deuses, que eram os deuses gregos, os deuses que encontrara em Hölderlin[399]… E sim, tudo isso cheio de deuses! Mas qual é o fundamento dos deuses em Heidegger? Deixemos de lado esta questão e voltemos a ligação essencial que existe entre intersubjetividade, ética, estética e religião. Para mim, a estética é uma forma de religião, em sentido de ligação fundamental constitutiva de todo o vivo transcendental, com a Vida absoluta – aliás, não há outra vida senão a Vida transcendental. Não há outra vida, pois os próprios biólogos dizem que já não estudam a vida, eles estudam partículas materiais. Para

399 Johann Christian Friedrich Hölderlin (20,03/1770 — 7/061843) foi poeta lírico e romancista alemão. Sintetizou em sua obra o espírito da Grécia antiga, os pontos de vista românticos sobre a natureza e uma forma não ortodoxa de cristianismo, alinhando-se entre os maiores poetas germânicos.

eles a vida não passa de uma velha entidade metafísica. Então, ou não há de todo vida ou é preciso dizer que é a vida transcendental. A Vida transcendental é a *cogitatio* de Descartes, é a sensação, a afecção, a paixão.

A vida é a transcendência?

Não é a transcendência. A vida é também uma vida no mundo, mas quando a fenomenologia estuda o ser-no-mundo, ela crê falar da vida. De fato, ela pressupõe a vida sem a explicar. Para explicar a vida é preciso ter em consideração essa dimensão da autoafecção na qual aquilo que se prova, se prova a si mesmo, como em toda a dor. Ora, esta espécie de interioridade foi rejeitada pelos fenomenólogos, seguindo a seu fundador. Para Husserl, é muito mais complexa, na realidade, porque ele voltou à impressão, mas para Heidegger, o humano está diretamente no mundo. Para Merleau-Ponty também.[400] Todavia, eles estão constantemente obrigados a pressupor a vida.

A questão é, então, a da relação entre essa transcendência e a transcendência divina. Você diz, finalmente, que a vida é autoafecção de si, pelo que a vida se reconhece a si mesma. Ora, em Levinas, por exemplo, é a alteridade que é primeira. Para você, parece ser a ipseidade da vida…

É uma questão que me colocam muitas vezes. Eu sempre a evitei. É preciso distinguir, a meu ver, dois sentidos radicalmente diferentes da transcendência. Primeiro, a transcendência dos fenomenólogos, que designa simplesmente o fato de a minha consciência alcançar diretamente uma coisa. Transcendência, no sentido de Husserl, quer dizer que a consciência intencional se supera em direção a um objeto, incluindo nele o mais humilde, que ela alcança de imediato sem passar por uma representação. Ela alcança "a coisa mesma". E este objeto é transcendente. A transcendência tem aqui o sentido mais trivial. É o objeto transcendente em relação ao meu olhar. Isso causa um grande equívoco porque o sentido tradicional da palavra transcendência é um sentido religioso que se refere a Deus. E isso quer dizer também qualquer coisa fora do mundo, algo que é a-cósmico, como a vida de que falo, e que, porque ela não se mostra no mundo, é invisível: não posso vê-la, nem tocá-la. Há nisso um equívoco enorme. Trata-se de dois sentidos totalmente diferentes da transcendência! Ora, o golpe de gênio e a ambiguidade de Heidegger foi ter colado uma a outra. Essa forma de alcançar a coisa no mundo e estar no mundo, que era o "transcendente" de Husserl se torna a transcendência do Ser à si. O "Ser transcendente" de Heidegger é este horizonte de exterioridade, aliás já inalcançável, onde alcanço todas as coisas. "O Ser é o transcendente puro e simples", diz ele. Há aqui uma escamoteação e uma fonte de confusão porque as pessoas não podem mais conhecer os seus deuses, sobretudo quando se definiu tradicionalmente Deus como Ser absoluto, como em todas as concepções escolásticas ou teológicas. Ora, como o Ser heideggeriano não é o mesmo que o Ser tradicionalmente identificado com Deus, o Ser parece revestir vários sentidos. Deus para mim é a vida, aliás para o cristianismo também, para Cristo também. Dizer que o humano é filho de Deus é defini-lo pela vida. Tal não é o caso de uma pedra, que não é filha de outra pedra. O problema do ente, do Ser do ente, da sua diferença, mostra-se secundário e estranho à problemática fundamental e originária da relação do vivo com a Vida.

---

400 Ponty, M. *Phénoménologie de la percepction*. Paris: Gallimard, 1945.
_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

Volto a Levinas. Para Levinas que me consagrou um curso na Sorbonne,[401] há uma certa desqualificação da intencionalidade e do sujeito, porque a intencionalidade é "Eu penso alguma coisa" como uma espécie de domínio do objeto pelo sujeito. Creio que Levinas inverteu esta relação no seguimento da leitura de *L'essence de la manifestation*[402]. Para ele, o humano nem é mestre nem dono do mundo, não é o *Eu* que começa, porque de fato eu sou atingido pelo *Outro*. Se a relação com o Outro não é uma relação do sujeito com o objeto, se o sujeito é de algum modo tocado, e mesmo transposto em seu ser, por algo outro que o põe onde está, tudo terá que ser repensado. Mas qual é o estatuto fenomenológico da alteridade em Levinas? O seu Outro é ambíguo: é o Outro ou é Deus, ou o Outro é o modo como Deus me toca? Esta filosofia que quis inverter a relação é grandiosa, ela fundou uma ética, ela pôs o sujeito sob o olhar do Outro, aquilo que Sartre tinha, aliás, já de algum modo feito[403]. Mas mais uma vez, de que Outro se fala? Pergunto-me se a questão ética da alteridade não reenvia secretamente a uma questão fenomenológica mais essencial ainda: a de *uma outra fenomenalidade,* um outro modo de manifestação e de revelação, que é justamente a Vida. Se nos colocamos em uma fenomenologia da vida, também há uma alteridade: é aquela que significa a vida para todo o vivo. Mas essa relação não pode mais ser compreendida como uma relação ek-stática, mas como uma *relação patética*.

É a questão do rosto?

Sim, mas então qual é o estatuto fenomenológico do rosto? Para mim a vida é sem rosto. Creio que há uma alteridade fundamental na vida. A egologia está ultrapassada, na medida em que há um nascimento transcendental do ego. Não parto mais do *ego cogito*, como Descartes, mas sustento que o ego foi aportado em si mesmo. É a teoria da ipseidade: ipseidade não é de todo uma egologia, não se pode confundir ipseidade e ego, porque o ego só é um ego no fundo de uma ipseidade que o dá a si mesmo e na qual ele não é tido em conta. Dito de outro modo, só há ego e me/mim pela ipseidade fundamental que é o Si e que é o Si da vida.

A vida – Vida absoluta, vida que se autogera, que é a vida de que fala Mestre Eckhart, a vida que se autoafeta em um sentido radical – provando-se [experienciando-se] a si mesma, gera em si uma ipseidade. Nesta ipseidade e por ela são possíveis múltiplos eus e múltiplos egos. Mostrei em meu livro sobre o cristinaismo[404] como o ego é engendrado a partir de uma ipseidade fundamental, ela mesma engendrada a partir de uma vida absoluta. Há um processo de nascimento transcendental do ego e o único pensador que o concebeu, sem, todavia, o teorizar, foi Kierkegaard. Ele afirmou que somos um Si transcendental, um Si com S maiúsculo, que o humano não existe independentemente de um Si transcendental, visto que não há definição biológica do humano. Se se diz que o humano é um animal "racional", embatemos no fato de uma razão impessoal e ainda sujeita a garantia, pois se pode conceber outras razões que não a nossa, como fez Descartes pois, para ele, as verdades racionais são criadas. Há outros mundos possíveis. Há outras estruturas de apreensão das coisas. Mas não é esse o caso para o Si, porque o Si é algo que se reporta a si absolutamente e segundo uma relação infrangível [indestrutível] que não pode ser outra além daquela que é. Reportar-se a si não é um reportar ek-stático, mas um reportar pático.

---

401 Levinas, E. *La morte et le temps.* Paris: Le Livre de Poche, 1992, p. 19-109 (onde são citadas *A essência da manifestação e Marx)*.

402 Henry, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963 (reeditada em 1990).

403 Sartre, J-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

404 Henry, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme.* Paris: Seuil, 1996.

Há uma transcendência em sentido tradicional, mas essa transcendência não é nada ek-stática, ela é relação, impensada até ao presente, do vivo na vida, que pode ler-se como a prova que o vivo faz da vida, que é, no fundo, a prova que fazem os místicos e que as pessoas vivem sem o saberem. Eles vivem esta prova pois eles nada mais são do que aquilo mesmo que provam, mas vivem sem o saber porque vivem no entorpecimento, em uma espécie de fascínio em relação ao mundo de alienação radical, em um estado que o mundo moderno acresce vertiginosamente com a mídia, essas imagens que são anti-arte. Porque a imagem da arte, é a *ressurreição da vida em nós.*

Podemos procurar compreender essa relação do vivo com a vida – como a vida gera em si o vivo – à maneira de Mestre Eckhart. Então aí, é preciso, sem mais, colocar-se em Deus, que nós não somos, para compreendermos como na vida é necessariamente gerado – para que ela seja vida – um primeiro ser vivo. A vida só pode ser um Si. É o que, no fundo, diz o cristianismo. É o único pensamento profundo sobre o humano.

Você evocou a intencionalidade do olhar ou do visível, igualmente a intencionalidade da audição ou do musical. Poderia invocar outras intencionalidades, como a intencionalidade da pesquisa, a que visa campos e objetos ainda não conhecidos ou desconhecidos?

Husserl descobriu campos de objetos novos, estruturas de seres diferentes ao estudar intencionalidades específicas. Neste campo de análise intencional, ele descobriu campos ontológicos que ninguém ainda tinha explorado. Em *Lógica formal e lógica transcendental,* que é um livro fabuloso[405], ele mostra que a intencionalidade é como um projetor que mostra as coisas que jamais se viram. Procurou até mostrar o mesmo, em relação à vida subjetiva, ao analisar a temporalidade interior que é totalmente diferente do tempo objetivo[406]. Mostrou – aquilo que institui a relação essencial do investigador com o seu objeto de pesquisa – que a intencionalidade é um ato do espírito que constitui o campo do sentido, sem que exista na natureza. A geometria, por exemplo, constitui figuras geométricas ideais, idealismos geométricos que não existem na natureza. Na natureza, há redondos mas não há o círculo. O círculo é uma figura ideal. O humano inventou dimensões ontológicas que não existem: a arte não existe, a geometria também não, o humano as criou como seres ideais. Na relação do investigador com o seu objeto há igualmente este aspecto de idealidade criativa e um investigador põe em jogo certos pressupostos, talvez completamente esmagado por aquilo que descobre….

Toda a intencionalidade é ao mesmo tempo *auto-afetiva,* ao provar-se a si mesma enquanto dada a si mesma, e *hétero-afetiva,* na medida em que ela se abre a qualquer outra coisa.

Ao imaginário?

Para Husserl, a intencionalidade imaginativa parte de um suporte material e, ao apoiar-se nele, ela constitui um universo de significações vividas: mas não vemos os constituintes materiais desse quadro, vemos a imensidão do mar em Veneza, por exemplo. Do mesmo modo, a partir dos signos materiais, vemos o espaço. Nos primitos flamengos há grandes personagens, a Virgem e o Menino, e depois uma janela que se abre para uma infinita paisagem. Quer dizer que, a partir de elementos reais, que são a materialidade da

405 Husserl, E. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique.* Paris: PUF, 1957.

406 Husserl, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964.

pintura, é a intencionalidade imaginativa, guiada pelos signos que ela percebe, que institui a obra de arte. É por isso que a obra de arte é imanginária. O espaço não está no quadro, pois o quadro é plano e no quadro clássico temos um espaço imenso. Na pintura normal há três dimensões, o espaço é fictício: a partir de um plano, cremos ver profundidade. Mas a profundidade é puramente imaginária, não há profundidade no quadro real. Do mesmo modo, o volume de uma personagem é uma ilusão. E essa ilusão é criada pela imaginação estética, visto que não há percepção, mas imaginação do espaço. Através de um quadro cava-se um longínquo até ao infinito. Isso é imaginário, essa profundidade da representação pictórica, quando o seu suporte material é plano.

Para Husserl, o imaginário supõe a intencionalidade imaginativa que se chama imaginação, mas essa imaginação é uma consciência imaginativa, que deve conhecer-se enquanto imaginação. Se a imaginação não se vive como imaginação, não há imaginário. Então a imaginação, antes de projetar a imagem que imagina, se auto-afeta. O ato da imaginação é um ato vivo, ele se reporta a si mesmo enquanto ato que se prova imediatamente, mas nunca como se reporta à imagem. Ele se reporta exteriormente, ek-staticamente, à imagem e se reporta paticamente a si mesmo: é este reportar-se patético primordial que os fenomenólogos ocultam na maioria das vezes.

Se admitirmos a tese fenomenológica clássica na qual a corporeidade é a encarnação, podemos dizer, então, que toda obra de arte, toda perspectiva estética, se refere a uma ou várias intencionalidades corporais? Dito de outro modo, a dimensão estética só poderia referir-se às artes maiores do olhar e da audição ou podemos generalizar a arte a toda intencionalidade corporal, o que suporia uma desconstrução bastante radical da estética tradicional?

Absolutamente. Uma fenomenologia do corpo não estuda apenas os cinco sentidos tradicionais, que são intencionalidades: a visão, o tato, a audição, etc. É preciso voltar ao problema do corpo para responder à questão[407]. Houve inúmeras teorias do corpo, aliás, no seu artigo você faz uma bela exposição dessas teorias, ainda que quase todas elas sejam teorias da imagem do corpo. É o corpo tal como o representamos, com o seu papel simbólico, etc. Mas o problema original não está aí. Um só pensador viu isso, foi Maine de Biran. Há nele uma aguda atenção dada ao movimento, é o coração de sua teoria do corpo, que nenhuma filosofia do corpo elucidou antes. O corpo é movimento, mas o movimento vai mover alguma coisa. Ora, é preciso primeiro que o poder que segura ou que move esteja em posse de si mesmo. E está na posse de si impressionalmente, isto é, dizemos que eu sou um "Eu posso" e que este "Eu posso" é dado a si mesmo afetivamente. Que o meu corpo seja um "Eu posso" dessa forma, é a definição de ser humano para Maine de Biran. Para se exercer é preciso, então, que este poder esteja na posse de si mesmo, do mesmo modo que a intencionalidade só pode formar a imagem se estiver na posse de si enquanto intencionalidade. Para Maine de Biran, o movimento se auto-afeta. Ele é uno consigo mesmo, nessa prova imediata que faz de si. É só porque o poder de pegar está na posse de si mesmo que posso pegar. Dito de outro modo, o estatuto do poder e do movimento é o mesmo: é uma *cogitatio* no sentido de Descartes. O poder é uma relação consigo mesmo, prova-se a si mesmo imediatamente, exatamente da mesma forma que o temor está em relação consigo e se prova imediatamente a si mesmo. O "Eu posso" supõe não apenas uma *corporeidade intencional*, mas também uma *corporeidade pática [patética]*. O corpo, antes de

407 Henry, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965. (reeditada, 1997).

ser o que me projeta nas coisas – "meu corpo alça-se em direção ao mundo", diz Merleau-Ponty – é paticamente [pateticamente] um consigo mesmo.

Reconhecemos aqui o problema da alma e do corpo. É verdade que este problema constitui uma aporia, com a qual se depararam todos os filósofos: Espinosa, Malebranche, Descartes, etc. O problema consiste, com efeito, em saber como pode um agir sobre o outro [alma e corpo]. Ora, é absolutamente impossível compreender como uma volição da alma pode determinar um movimento corporal objetivo. Se a minha vontade é uma vontade subjetiva, espiritual, como pode agir sobre o corpo objetivo? É continuamente magia. A solução de Maine de Biran é esta: na verdade, *o poder originário* – "Eu ajo", "Eu posso" – é invisível. A relação de poder em si é como a relação do meu temor com ele mesmo: eu sou no meu poder, o meu poder é latente, eu o experiencio, eu sou o poder e eu o desdobro no plano invisível. Mas esse poder que desenvolvo no invisível, em virtude da dualidade do aparecer, pelo fato de haver um mundo, eu o percebo do exterior no mundo. Isso quer dizer que estou na posse do meu poder, como de meu temor: provo-o, exerço-o, mas, como tudo é duplo, vejo-me também do exterior. Há dois corpos, assim como há dois eu/me/mim: um eu/me/mim transcendental que se apercebe no mundo sob a forma de um eu/me/mim empírico. Há um eu sujeito e um me/mim objeto. Podemos dizer que há um eu que não está no mundo e, porque há um eu que não está no mundo, ele pode ver o mundo.

O movimento é um problema difícil, porque o poder é puramente subjetivo, ele é vivo, eu sou o poder, por esta razão sou capaz de o desenvolver e o cumprir, mas eu posso também percebê-lo como um objeto no mundo. A solução de Maine de Biran consiste em mostrar que o movimento real se desenvolve no invisível e nós, nós o vemos do exterior. Tenho duas experiências do meu movimento: aí onde eu o executo e aí onde eu o vejo. Eu o experiencio pelo esforço, com o sentimento de esforço, por isso o corpo é dado pateticamente, e do exterior eu o vejo. O que supõe um *duplo aparecer*. Há um só corpo, eu posso vê-lo do exterior, mas eu o vivo do interior.

Mas então, o que se passa com essa intencionalidade corporal?

O que é originário não é a intencionalidade, nem mesmo a intencionalidade corporal. Você quer me interrogar sobre a intencionalidade corporal, mas eu resisto para dizer: antes da intencionalidade corporal há a *corporeidade*. Ou seja, aquilo que dá a intencionalidade corporal a si mesma: a Vida. Para Merleau-Ponty, o corpo é imediatamente intencional. Porquê? Porque a subjetividade husserliana era intencional. Merleau-Ponty descobriu o corpo subjetivo, mas um corpo subjetivo intencional, e não viu que essa concepção deixa na sombra uma dimensão de uma outra ordem que é a dimensão patética. Ora, a nossa corporeidade é fundamentalmente patética.

Você acaba de evocar o movimento, o esforço, a forma pura do movimento. O que dizer da dança e da voz?

Kandinsky mostrou que a dança não tinha que ser mimética. A dança não é figurativa, ela não representa nada, mas tem a ver com o movimento do corpo e com as suas potencialidades. Aquilo que ela vai expressar são as capacidades motoras do corpo, os poderes do corpo tal como eu os vivo originariamente.[408] Daí a ideia de uma dança abstrata nos escritos de Kandinsky. A dança não conta uma história, ela desvela poderes ao dá-los

408 Henry, M. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.

a sentir ao espectador, em seu próprio corpo. Assim como as formas do quadro me fazem sentir as forças que me habitam, com as quais me confundo.

O mesmo se passa com a voz. Em Maine de Biran, há uma atividade de "fonação", como há a visão, trata-se de um poder situado no corpo. Há uma respiração subjetiva. Nessa atividade de fonação, que é da mesma ordem da atividade de pegar, é um poder subjetivo que se desenvolve. Em seguida, eu o represento. Quando solto um grito, ou quando pronuncio certas palavras, se produz um fenômeno de redobramento, nesse sentido, no qual ouço eu mesmo esse grito ou essas palavras. Para Maine de Biran, apenas posso saber que ouço o grito que soltei, porque sou primeiro o poder que profere o som. Por isso, a audição é com efeito um redobramento. Há como um circuito que faz com que eu ouça o som que eu proferi. Há uma expansão sonora, um som que ouço, mas para saber que sou eu quem fala, e não você, é preciso que haja em mim esse saber primordial, dinâmico, patético da fonação, poder com o qual coincido. É porque eu sei, sei aí onde se forma o som, que sou eu quem o forma, que há uma ipseidade nesse poder e que eu posso dizer: "Fui eu quem disse isso e não você."

Tudo o que se produz no corpo estaria então na origem da arte?

Sim, absolutamente. A teoria da pintura de Kandinsky é válida para todas as artes, é o que faz com que as artes possam se comunicar entre si e que pode haver aí uma arte global, ou como digo uma "arte monumental", isto é, uma arte que não seria apenas a pintura, a escultura, a dança ou a decoração. Na ópera, por exemplo, estamos na presença de uma arte na qual intervêem o canto, as cores, os cenários, os movimentos das personagens, etc. Os elementos de cada uma dessas artes parecem diferentes: a voz para a cantora, a cor para as roupas e adornos, o movimento para os deslocamentos das personagens, o texto para o libreto. Mas essas artes diferentes, cujos elementos parecem diferentes, podem dizer a mesma coisa porque o seu *conteúdo subjetivo* é o mesmo. Há um denominador comum que é a realidade subjetiva do elemento de cada arte. Objetivamente cada elemento é diferente, mas subjetivamente ele é o mesmo. Podemos fazer artes diferentes concorrerem a um mesmo efeito, fazer expressarem um mesmo *pathos*. Há, então, uma espécie de unidade subjetiva, absolutamente fantástica, de elementos objetivos.

Se fenomenologicamente o corpo é a fonte de toda estética, pode se dizer que a temporalidade do corpo, isto é, o horizonte de espera do envelhecimento e, por isso, da finitude e da morte, seria o referente último de toda arte? Em última instância, toda ontologia estética não será uma ontologia do tempo?

Aqui a minha resposta é muito precisa, ela é negativa. Por quê? O tempo fenomenológico, o tempo que Husserl e Heidegger estudaram, é ainda um tempo ek-stático, isto é, um tempo partido [fragmentado]. O horizonte, esse buraco de luz que é o mundo, é um horizonte distante. É um horizonte irreal, tridimensional, isto é, constituído pelo que Heidegger chama de três ek-stases, que são o futuro, o presente e o passado. Nesse horizonte ek-stático, as coisas fluem do futuro para o presente e para o passado. Heidegger o disse literalmente: a presença se presentifica a partir de três ek-stases, que fazem com que

as coisas estejam aí na sua vinda ao presente, a partir do horizonte do futuro e no deslizar para o passado. Esse horizonte do futuro, para o humano, é limitado pela morte. E é isso que o leva a dizer o que você disse. Ora, tudo isso apenas diz respeito à fenomenalidade ek-stática. A temporalidade da vida, essa é totalmente diferente. E, por consequência, você não pode mais dizer o que disse, pois a temporalidade da vida não é ek-stática. Claro que a vida se projeta sem cessar para o seu futuro e para o seu passado, mas é a vida no mundo, que se representa no mundo, que se lança nele. A vida em si mesma, todavia, no lugar em que se toca a si mesma, não está no tempo ek-stático. O vivo é algo que se toca a si, sem tomar distância alguma, sem se diferenciar de forma alguma, que se prova a si mesmo em sentido radical. O nosso eu vivo, nosso Si transcendental, jamais se separa de si. Foi o que eu procurei fazer. É preciso descrever uma temporalidade sem intencionalidade, um simples *devir afetivo*. A vida não cessa de ser experienciada, ainda que as modalidades dessa prova não cessem de se transformar.

Mas não é com a morte que embatemos?

Não, não há morte, justamente. Não há morte, ou então será preciso falar de outro modo, é preciso trabalhar com uma filosofia totalmente diferente. Porque o anteparo da morte é o anteparo da morte perante a mim no mundo. É preciso que eu pense o mundo para que eu pense a morte. Digo para mim: estou velho, talvez em seis meses, ou mais tarde, morrerei. Mas raciocinamos, então, no ek-stase. Ora, aí onde há a vida, em sua essência interior, não há mais ek-stase, nem passado, nem futuro. É difícil de compreender, mas certos autores tiveram essa intuição. Por exemplo, Mestre Eckhart, quando diz: "Aquilo que se passou ontem está tão longe de mim como o que se passou há quinze mil anos." Isso mostra que não há uma relação entre mim e o tempo, o tempo ek-stático, não há medida da distância….

Memórias com Michel Henry

Memórias em memória de Michel Henry

Florinda Martins
(Universidade Católica Portuguesa, Porto)

A 23 de agosto de 2017, das 14h às 17h30, foi apresentado, na USP[409], o projeto *Intellectus Amoris: o logos da arqui-carne,* para discussão com membros do Círculo fenomenológico da vida e da clínica. A apresentação consistiu na exegese do relato de Génesis da criação do homem e da mulher. O resumo que colho dessa exposição que espero ver disponível, não para confirmação da justeza do resumo que faço, mas para deleite dos leitores interessados nessa temática, é o seguinte: do ponto de vista exegético a narrativa do Génesis põe no mesmo plano de dignidade o homem e a mulher.

Dado que, para Michel Henry, o método hermenêutico tal como a exegese de um texto, por si sós, são incapazes de modificar a realidade sobre a qual tecem narrativas, e por isso as narrativas deles decorrentes podem ser apenas mistificações do real (M. Henry, 1975, p.140)[410], interpelei o orador: como posiciona este seu discurso face a discursos tão díspares sobre um mesmo tema como é aquele que, nas paredes do edifício em que nos encontrámos, diz **Não-Cala**[411], convidando as mulheres a não silenciarem os crimes de que são alvo pelo simples facto de serem mulheres? Crimes que podem levar ao seu assassinato que, como li, hoje, no jornal *Folha de São Paulo* se chama feminicídio.

Ao que o apresentador respondeu: são narrativas de duas vivências diferentes, a minha e a sua.

Fiquei surpresa com esta inserção da minha vivência numa narrativa em relação à qual, até à altura, eu ainda não tinha feito qualquer abordagem filosófica nem sequer tinha opinado a respeito. E a esta surpresa juntou-se outra: a necessidade de romper o silêncio em torno de questões de filosofia de género e afins nem que fosse apenas para opinar. Pelo que decidi-me fazer duas coisas: 1- trazer ao debate a narrativa de dois factos passados na Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, no ano de 1998, aquando da apresentação da obra *A verdade sou eu: para uma filosofia do cristianismo* (M. Henry, 1996)[412], pelo próprio Michel Henry 2- mostrar a necessidade de fazer remontar a narrativa da igualdade de género à fenomenalidade da vida se queremos que essa narrativa seja mais do que uma mistificação do real.

Começo pelos factos.

Depois de ter apresentado a sua obra, sob o ponto de vista que eu tinha sugerido e que era mostrar como é que a obra *A verdade sou eu: para uma filosofia do cristianismo* abria a possibilidade de um discurso ecuménico filosoficamente sustentado, Michel Henry disponibilizou-se a ouvir os comentários dos presentes ao tema tratado ou responder a outras questões que lhe quisessem pôr. Entre outras surgiu a pergunta, que formulo com recurso à memória: traz a sua fenomenologia expressa em *A verdade sou eu* contributos filosóficos às reivindicações feministas? A pergunta reportava-se explicitamente ao tema da geração de cada si transcendental na autogeração da vida na qual não há nem Grego

409 Reunião convocada por Andrés Antúnez.

410 Michel Henry, Phénoménologie de la conscience et de la vie, in Sens et existence: en hommage a Paul Ricoeur, Gary Brent Madison (org.) Paris, editions Seuil, 1975, pp. 138-151.

411 http://jornal.usp.br/universidade/rede-de-professoras-da-usp-luta-contra-a-violencia-sexual-e-de-genero/

412 Michel Henry, *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

nem Judeu, mestre ou escravo, homem ou mulher como refere o próprio Michel Henry, por exemplo na p. 314 da referida obra (M. Henry, 1996).

A resposta de Michel Henry apenas sublinhou a explicitação da afirmação, *nem Grego, nem Judeu, mestre ou escravo, homem ou mulher*, já presente na continuidade do texto do qual ela fora extraída, e que diz que toda e qualquer relação com outrem pressupõe uma relação com o processo da autogeração da vida na Ipseidade da qual cada Si é gerado (M. Henry, 1996, p. 314-315). O burburinho em torno da resposta não se fez esperar mostrando que a resposta estava longe de ter satisfeito a pergunta.

Mas também Michel Henry parece não ter ficado satisfeito, pois, íamo-nos - Michel Henry, dois filósofos e eu – em direção ao restaurante para almoçar quando, perante a minha perplexidade em torno de gestuais interpelações que me eram dirigidas de quem seguia à esquerda de Michel Henry, este muda a pasta da mão direita para a esquerda [eu caminhava à direita de M. Henry] dizendo: vocês desconhecem esta mulher. À minha indiferença à política da pasta seguiu-se a indiferença deles ao comentário de Michel Henry. Todavia, e ainda que não esquecendo a importância de um debate em torno da política da pasta, quero partilhar convosco, hoje, aquilo que, da fenomenologia da vida, na obra de Michel Henry podemos colher para o tema filosofia e género.

Primeiro: é impossível percorrer a obra literária de Michel Henry sem nos confrontarmos com a dificuldade da análise do discurso, em torno das mulheres, se nos situarmos apenas no âmbito de suas descrições. Nela encontramos mulheres apresentadas como anjos, prostitutas, sábias, histéricas, sensuais, desmazeladas, isto para referir apenas alguns dos estereótipos mais comuns em torno da mulher. Todas elas têm nome: de entre eles e livremente lembro Sónia, Vanda, Marieta, Lucília, Judite, Debora. Lembro ainda que as duas obras que mais mulheres descrevem são *O amor de olhos fechados* (M. Henry, 1976)[413] e *O Filho do Rei* (M. Henry, 1981)[414]. Todavia, se prestarmos atenção à obra que Michel Henry publica depois deste encontro em Lisboa, *Encarnação: uma filosofia da carne* (M. Henry, 2000)[415] por coincidência ou não, encontramos duas possíveis pistas de leitura filosófica para estas mulheres. Uma sob a modalidade da fenomenalidade do amor irredutível à fenomenalidade da consciência ou da representação (M. Henry, 2000, p. 280) e outra sobre a fenomenalidade dos poderes, nomeadamente a igualdade ontológica do poder sentir e do poder ser sentido em íntima ligação com a fenomenalidade da relação entre homem e mulher (M. Henry, 2000, §40).

Dentro dos vários grupos de investigação por mim coordenados lembro alguns aportes trazidos à abordagem deste tema: 1- de Karin Wondracek lembro a dificuldade que ela sentiu na tradução de «homme» na obra de Michel Henry, pois «homme» aparecia sempre em contexto de humanidade; 2- de Maria Apararecida Brígido sublinho a diferença que ela faz, tal como Michel Henry, entre uma leitura da Bíblia a partir do ajuste cultural do discurso religioso e uma leitura a partir da experiência de cada vivente à luz da fenomenalidade da vida afetiva em seu fundo comum a todo o vivente; 2- de Raphael Gély além do texto de abertura do projeto *O que pode um corpo?* amplamente conhecido por todos nós *Sofrimento e atenção social à vida*[416], remeto o leitor para o texto *Reversibilidade e assimetria de papeis*

413 Michel Henry, *L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976.

414 Michel Henry, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981.

415 Michel Henry, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

416 Raphael Gély, Sofrimento e atenção social à vida, em *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, Andrés Antúnez, Florinda Martins e Maristela Ferreira (orgs.) São Paulo, Escuta. 2014.

em Michel Henry e Merleau-Ponty (2003, p. 117-166)[417] pois ele segue a linha sugerida por Maria Aparecida Brígido; 3- de Jean Leclercq refiro o texto 'Ter dois corpos'. Vida, Afetividade e sexualidade em Michel Henry, pronunciado em Lisboa e publicado em São Paulo (2014)[418] no qual mostra que em Michel Henry amor e sexualidade não se conjungam assim tão facilmente 4- de Benoît Kanabus remeto para a leitura do artigo Vida e arqui-Si: o nascimento da relacionalidade (2014)[419], no qual se mostra que as circunstâncias, ainda que afetem a vida de cada um, não nos determinam.

No contexto da exposição do projeto de pesquisa que deu origem a este texto lembro que a leitura que Michel Henry faz do Génesis, mesmo quando ele o lê a partir do Novo Testamento como é o caso do §45 da obra *Encarnação,* é feita no âmbito da fenomenalidade da vida em sua arqui-geração e nunca a partir da exegese ou da hermenêutica do texto da criação, pelas razões inicialmente por mim referidas.

Com a mesma certeza de que o rompimento do meu silêncio em torno do tema filosofia e género bem como dos temas afins não vai além de sugestões de pesquisa para o novo ciclo que este Caderno inaugura, estou certa de que os atuais e novos membros do Círculo fenomenológico da vida e da clínica darão continuidade a essas sugestões através de teses académicas ou outras sobre um tema tão atual e tão urgente.

417 Raphael Gély, Reversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty, in Michel Henry, la parole de la vie, Jad Hatem (org.) Paris, Harmatan, 2003.

418 Jean Leclercq, 'Ter dois corpos'. Vida, Afetividade e sexualidade em Michel Henry, em Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia, Andrés Antúnez, Florinda Martins e Maristela Ferreira (orgs.) São Paulo, Escuta. 2014.

419 Benoît Kanabus, Vida e arqui-Si: o nascimento da relacionalidade em Michel Henry, em Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia, Andrés Antúnez, Florinda Martins e Maristela Ferreira (orgs.) São Paulo, Escuta. 2014.

Link: http://fenomenologiadavida.ip.usp.br/

Blog Aliahova (http://lagazettedaliahova.over-blog.com/

Sobre os Autores

André Luiz de Oliveira (Universidade de São Paulo). Psicólogo; Mestre e Doutorando do Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica; Bolsista CAPES.

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo). Vice-Diretor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Professor Associado do Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. Coordenador do Círculo fenomenológico da vida e da clínica - USP. Especialista em Psicologia da Saúde, Mestre em Saúde Mental e Doutor em Ciências pelo Departamento de Psiquiatria, Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. Membro da Société Internationale de Psychopathologie Phénoméno-structurale.

Bianca Mauri (UNASP – Engenheiro Coelho). Graduação em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Mestranda na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsista CAPES.

Carla Canullo (Université de Macerata, Itália) Professoressa di ruolo - II fascia / Filosofia teoretica; Full Member of CREOR - Centre for Research on Religion - McGill University (Montreal, Canada); Membre du Bureau de la Société francophone de Philosophie de la religion; Membre du Laboratoire de Phénoménologie et herméneutique – Paris; Membre du reseau international de recherche "Hermi - Herméneutique Mythe Image"; Membre du conseil scientifique du "Fonds Nabert - Paris".

Carlos José Hernandez (Posadas, Argentina). Médico psiquiatra. Nacido en Villa Maria, Cordoba, Argentina el 10 de Noviembre de 1938. Medico Cirujano. Universidad Nacional de Cordoba. Diplomado en Dirección de Hospitales Universidad Nacional de Buenos Aires. Medico Psiquiatra Instituto Nacional de Salud Mental. Medico Becario de la Organización Mundial de la Salud Doctor en Medicina Universidad Nacional de Cuyo. Profesor emérito de Psicologia Social Universidad Nacional de Misiones. Profesor emérito de Psicologia de la Religión Instituto Superior del Profesorado Antonio Ruiz de Montoya.

Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa, Porto). Cofundadora da Société Internationale Michel Henry, Membre d'honneur du Cercle phénoménologique Michel Henry, Membro do Conselho Científico do Círculo Fenomenológico da vida e da clínica, Universidade de São Paulo.

Janilce Silva Praseres (UFSM) Doutoranda em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, Covilhã, Portugal, sendo bolsista Capes do Programa Doutorado Pleno no Exterior. Investigadora do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – CEFi/UCP e no LabCom.IFP: unidade de investigação da área de Comunicação, Filosofia e Humanidades da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior - UBI.

Membro dos Grupos de Pesquisa de Fenomenologia da Vida da Faculdades EST e do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM.
José Tomás Ossa Acharán (Universidade de São Paulo). Doutorando Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica; Bolsista CAPES. Mestre em psicologia Clínica pelo Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa, Portugal.

Julio Cesar Menendez Acurio (Irmandade Santa Casa de Misericórdia de São Paulo) Possui graduação em medicina pela Universidad Nacional de San Agustin (2003). Atualmente é Medico Segundo Assistente da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo. Tem experiência na área de Medicina, com ênfase em Psiquiatria.

Karin Hellen Kepler Wondracek (EST). Doutora em Teologia pela Faculdades EST com estágio doutoral na Universidade de Erlangen-Nürenberg, Alemanha, apoiado pela CAPES. Sua pesquisa trata da relação entre fenomenologia, psicanálise e teologia, Professora adjunta na Faculdades EST, onde coordena o Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida; membro co-fundadora do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica. Psicóloga e psicanalista com atividade clínica em Porto Alegre. Membro pleno e docente da Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

Lia Dauber (CAPS – Novo Hamburgo/RS). Psicóloga clínica. Mestre em Psicologia da Saúde e Comportamento Social (UCDB/MS). Psicóloga da FSNH-CAPS –Novo Hamburgo/RS, de 2011 a 2017. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida, Faculdades EST, São Leopoldo/RS

Marcelo Ramos Saldanha (EST). Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, Covilhã, Portugal, tendo sido bolsista Capes do Programa Doutorado Pleno no Exterior. Pesquisador com bolsa PNPD – Capes no Instituto de Ética da Faculdades EST; vice-coordenador do Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida e membro do Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Investigador do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – CEFi/UCP.

Maria Aparecida da Silveira Brígido (SIG). Psicóloga, Psicanalista - Mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior Miguel Torga, Coimbra – Portugal-(título reconhecido pela USP); pesquisadora Círculo Fenomenológico da vida e da clínica – Universidade de São Paulo – USP; Grupo de Pesquisa Aconselhamento Psicologia Pastoral e Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida na Faculdades EST – Brasil; membro Sigmund Freud Associação Psicanalítica; docente Contemporâneo Instituto de Psicanálise e Transdisciplinaridade

Mario Lipsitz (Universidad Nacional de General Sarmiento, UNGS, Buenos Aires, Argentina). Director Programa de Estudios M. Henry. Premio Konex 2016: Filosofía. Es Profesor titular de filosofía e investigador en la UNGS. Director del Programa de Estudios Michel Henry. Miembro del Conseil Scientifique del Fonds Michel Henry (Universidad de Louvain la Neuve), Miembro del Conseil d´Honneur de la Revue Internationale Michel

Henry, Corresponsal en Argentina del Collége International de Philosophie.

Miguel García-Baró Lopez (Universidad Pontificia Comillas, Espanha). Doctor/a en Filosofía y Letras, Universidad Complutense de Madrid; Estudió la licenciatura en Filosofía y Letras (Filosofía) en la Universidad Complutense de Madrid y preparó su doctorado estudiando luego en la Universidad Johannes Gutenberg, de Maguncia (Alemania). Presentó su tesis doctoral en la Universidad Complutense, en 1983. Es vicepresidente de la Société Internationale Michel Henry.

Renato Garibaldi Mauri (UNASP – Engenheiro Coelho) Possui estágio de pós doutorado em Louvain La Neuve e na Universidade do Porto. Doutor em Atividade Física, adaptada e saúde (Ênfase em Filosofia do corpo - UNICAMP). Doutorando em filosofia Contemporânea pela Universidade Católica de Santa Fé - Argentina. Docente do UNASP – Engenheiro Coelho – áreas de filosofia, sociologia e antropologia.

Reynaldo Thiago da Silva Rocha (Universidade de São Paulo) Mestrando Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica. Psicólogo do CAPS Infantojuvenil II Campo Limpo.

Roland Vaschalde (Montpellier) : ancien élève et ami de Michel Henry, cofondateur de la Société internationale Michel Henry, membre du CLAFEN.

Rolf Kühn (Université de Fribourg-en-Brisgau, Allemagne) Né en 1944 en RFA, études de philosophie et de théologie à la Sorbonne et à l'Institut Catholique de Paris ; professeur de philosophie aux Universités de Vienne, Beyrouth, Nice, Lisbonne, Louvain-la-Neuve, Fribourg-en-Brisgau: Directeur du «Centre de recherche actuelle sur la philosophie française de religion» à l'Université de Fribourg-en-Brisgau (Allemagne) ; Directeur du «Forschungskreis Lebensphänomenologie» à Berlin, Chambéry, Colmar ('France) et Innsbruck (Autriche); Formateur et superviseur en Analyse existentielle (Association des Logothérapeutes Francophones - ALF).