



1jere

Marcelo Ramos Saldanha  
Nilo Ribeiro Junior  
Janilce Silva Praseres  
(Orgs.)

---

# VARIAÇÕES SOBRE A VIDA

uma aproximação interdisciplinar do  
pensamento de Michel Henry



Marcelo Ramos Saldanha  
Nilo Ribeiro Junior  
Janilce Silva Praseres  
(Orgs.)

# Variações sobre a vida

uma aproximação interdisciplinar do pensamento  
de Michel Henry



São Leopoldo

2018

© 2018 Faculdades EST

© 2018 dos textos desta compilação: dos autores e das autoras dos textos

### Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil

Tel.: +55 51 2111 1400

Fax: +55 51 2111 1411

[www.est.edu.br](http://www.est.edu.br) | [est@est.edu.br](mailto:est@est.edu.br)



Esta obra foi licenciada sob uma Licença Creative Commons  
Atribuição-Não Comercial- Sem Derivados 3.0 Não Adaptada.

#### Reitor

Wilhelm Wachholz

#### Conselho Editorial ad hoc

Oneide Bobsin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Kathleen Luana de Oliveira (IFRS, Osório/RS, Brasil); Anete

Roese (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Roberto Zwetsch (EST, São Leopoldo/RS, Brasil).

**Capa:** Marcelo Ramos Saldanha.

**Revisão ortográfica:** das pessoas autoras.

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente no Portal de Livros Digitais da Faculdades EST, bem como em outros espaços.

Os textos publicados neste livro são de responsabilidade das pessoas autoras, tanto em relação ao respeito às normas técnicas e ortográficas vigentes e à idoneidade intelectual (respeito às fontes) quanto acerca do copyright. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V299s Variações sobre a vida: uma aproximação interdisciplinar do pensamento de Michel Henry / Marcelo Ramos Saldanha, Nilo Ribeiro Junior, Janilce Silva Praseres (Orgs.). – São Leopoldo: Faculdades EST, 2018

155 p. : il. ; 21 cm

ISBN 978-85- 7005-027-4

E-book, PDF.

1. Henry, Michel, 1922-2002. 2. Fenomenologia. I. Saldanha, Marcelo Ramos. II. Ribeiro Junior, Nilo. III. Praseres, Janilce Silva.

CDD 190

# Sumário

Prefácio .....	7
A Sabedoria do trauma.....	11
<i>Nilo Ribeiro Junior</i>	
Michel Henry: fenomenalidade do trabalho.....	31
<i>Andrés Antúnez</i>	
<i>Florinda Martins</i>	
Estrela Polar .....	45
<i>Florinda Martins</i>	
O puro agir.....	61
<i>Rolf Kühn</i>	
Sexualidade originária.....	65
<i>João Elton de Jesus</i>	
Uma clínica psicanalítica sensível .....	83
<i>Marina Lucia Tambelli Bangel</i>	
Afetividade na fenomenologia da vida e na psicanálise.....	103
<i>Maria Aparecida da Silveira Brígido</i>	
<i>Lia Dauber</i>	
A arte dá-nos a sentir o que somos.....	119
<i>Karin H. K. Wondracek</i>	
Educação e Barbárie.....	139
<i>Marcelo Ramos Saldanha</i>	
Índice onomástico .....	153



## Prefácio

A frase “em se plantando, tudo dá”, creditada à carta de Pero Vaz de Caminha, usada como uma justificação para o fato de não se ter encontrado, ao menos inicialmente, ouro nas terras de pindorama, serviu de *slogan* em muitas fases da história brasileira, de forma que até hoje o agronegócio brasileiro faz uso desse slogan para propagandear seu sucesso. Contudo, a história não foi bem essa, já que na primeira expedição colonizadora de Martim Afonso de Souza, em 1532, o trigo plantado em São Vicente, embora tenha dado flores, murchou sem grãos. Também foram plantadas videiras, que geraram apenas uvas isoladas. O arroz, que hoje corresponde a uma significativa fatia da produção de cereais brasileira, não rendeu, naquele período, mais que alguns grãos miúdos. Até mesmo os bois sofreram com o calor e não se reproduziam, frustando as muitas expectativas acerca da terra deste novo mundo. Mas como explicar esse tremendo caso de infertilidade das ricas terras do Brasil? José Roberto Peres, pesquisador da Embrapa explica que “a planta detecta quando é época de dar flores de acordo com a diferença de duração do dia e da noite e também pelo calor. Quando uma planta de clima temperado nasce nos trópicos, onde dias e noites são iguais ao longo do ano, não recebe esse sinal”<sup>1</sup> e, portanto, não frutifica como é devido, pois ainda precisa ser naturalizada ao novo padrão climático.

Essa realidade da agricultura pode ser transposta para o campo intelectual, como bem o fizeram os intelectuais do movimento antropofágico, no início do século XX. Para eles, há no Brasil um solo fértil, mas para dar frutos as ideias devem ser incorporadas a esta

---

<sup>1</sup> MARTON, F. Em se plantando nada dá. *Aventuras na História*, 2018. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/terra-brasilis/se-plantando-nada-647951.phtml>. Acesso em: 10 out. 2018.

fertilidade por meio da apropriação delas pelos nativos. É a partir desse viés que desejamos apresentar a forma como Michel Henry frutificou no Brasil e como o recebemos no solo de nossa intelectualidade. Ora, nossa experiência brasileira do saber e o exercício do pensar filosófico e da reflexão sobre a existência humana abordada pelos outros campos das ciências humanas no nosso contexto, nos conduzem para a descoberta da fecundidade da Sabedoria da vida. Sentimo-nos inspirados a tecer e a refazer nosso pensamento embasados na experiência imediata da vida pois é ela que nos surpreende e nos tira do lugar ingênuo seja do senso comum, seja do saber cientificizante. Esses saberes tendem a objetivar e tematizar a vida transformando-a num exterior, num *fora de*, esquecendo que essa maneira de abordar obnubila sua imanência intematizável e irrepresentável.

Quando relacionamos esse processo à categoria henryana de corpropriação, vemos que esse trabalho incorpora a maneira como os saberes dos nossos corpos foram afetados pela fenomenologia da vida. Também nosso pensamento – que aqui entendemos como um afeto, incluindo o sentir, imaginar, sonhar, falar, agir - encarnou-se nesse modo plural de compreender a vinda da vida em nós. Pelo fato de a fenomenologia da vida provocar uma inversão da fenomenologia do corpo tanto galileana como cartesiana, a corpropriação com a qual trabalhamos visa pôr em questão as representações do corpo e da vida que têm invadido todos os campos do saber das ciências humanas. Essa produção conjunta visa dar vazão à Vida que na sua sensibilidade nos coloca num terreno fecundo em que nossos saberes não se contrapõem, mas complementam, graças à carnalidade que nos habita.

O primeiro efeito da leitura de Henry foi um estranhamento frente aos termos comumente utilizados para nomear os humanos dentro das nossas práticas. Esse estranhamento foi sentido no corpo, antes de ter clareza a respeito do que se passava. Acolhendo essa sensação em nós, localizamos que se referia à ideologia subjacente, em desacordo com o que chamamos de vida a partir das leituras.

Sentimo-nos inquietos com certos termos consagrados nos nossos campos, pois muitos deles carregam em si sinais da redução galileana. Henry nos convoca a fazer uma releitura desses termos nas nossas áreas. Assim, decidimos trilhar um caminho comum a todos os membros de nosso grupo. A filosofia de Michel Henry tem fecundado nossos



encontros na vida, ampliando nossas relações com o outro nos diferentes âmbitos profissionais de cada um.

O grupo foi sendo formado na medida em que nossos integrantes foram conhecendo as sementes da fenomenologia da vida que nos foram doadas na vida. Nesse texto mostramos as corpropriações que germinaram em nosso solo profissional através dos diferentes saberes e práticas que constituem nosso grupo; a clínica psicanalítica, a psicologia em interconexão com saúde pública e saúde mental, a educação e a filosofia. Assim, tanto a semente quanto a colheita foram regadas com afeto e por isso nossas pesquisas encontraram um solo fértil em Henry. Não apenas um aporte teórico, mas um saber da vida e para vida.

Equipe Editorial<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Texto elaborado a partir de um debate virtual entre as pessoas membros do Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida da Faculdades EST e sintetizado pela equipe editorial.



# A Sabedoria do trauma

E a fenomenologia material de Henry

Nilo Ribeiro Junior<sup>3</sup>

Existência material do Eu não exprime a queda contingente do espírito no túmulo ou na prisão do corpo. Ela acompanha necessariamente o surgimento do sujeito. Compreender o corpo a partir da materialidade – acontecimento concreto da relação entre o Eu e Si – significa reconduzi-lo a um evento ontológico. As relações ontológicas não são elos desencarnados. A relação entre Eu e Si não é uma inofensiva reflexão do espírito debruçado sobre si mesmo. A relação implica toda a materialidade do homem [...] A vida cotidiana é uma preocupação de salvação (Emmanuel Lévinas, Tempo e Outro, p.38).

## Introdução

Tomando por base a fenomenalidade da vida, a reflexão visa ater-se ao caráter filosófico do drama da existência humana habitada por uma contradição impensada, embora vivida na inexorável donação do *pathos*. Trata-se de mostrar que, se por um lado o sofrimento pode chegar ao seu paroxismo no desespero humano, por outro, mais violenta e mais forte é a provação contundente de que a impotência invencível da vida não cessa de se dar a nós como beatitude, em sua geração sem fim. Essa passagem do padecimento à fruição da vida suscita a ação humana. Eis, pois, a possibilidade de poder pensar filosoficamente a intriga entre a vida e a carnalidade como *trauma* para

---

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa e professor do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>.

além da do *thauma* da subjetividade da filosofia mundana da tradição greco-romana.

### **Do amor à sabedoria a sabedoria da vida**

A filosofia grega como “amor à sabedoria” remete-nos, não apenas ao berço da civilização ocidental, na Grécia antiga, a Atenas, cidade em que Sócrates inaugurara a arte da indagação focada no protagonismo da alma humana, mas a um horizonte cultural mais vasto a partir do qual se celebrou como conquista heroica o domínio do Logos sobre o Mito. Ávida, pois, pela verdade, cujo acesso se daria pelo discurso lógico, ora sintético ora analítico, mas sempre presidido pela visão, sentido mais apurado da alma e do qual decorrem a evidência e a clareza, a filosofia como amor à sabedoria se erigiu em oposição ao sensível, às sensações, ao mundo dos afetos e ao senso comum ao suspeitar da imprecisão e dos equívocos provenientes da vida cotidiana e de seus truísmos. No entanto, segundo Henry, “fala-se muito de visão, de fazer ver e de ver, mas neste ver, o ver em si mesmo como que eclipsa, deixando apenas subsistir perante si o visto e o seu ser-visto, isto é o ‘diante’ como tal” (HENRY, 2006, p.1).

Do ponto de vista ontológico o pensamento gestado em Atenas privilegiou o *thauma* (admiração) como inspiração de todo filosofar uma vez que a *sophia* grega visava contrapor-se tenazmente às formas de saber marcadas pela *doxa* ou àquelas derivadas da *empiria*. Por esses motivos, diz Henry, “a vida foi a grande ausente da filosofia ocidental tributária da Grécia que definiu o homem pelo pensamento” (HENRY, 2003, p.69).

#### *A sabedoria da vida e o fim da sensibilidade ontológica*

Nesse contexto, não deixa de ser instigante que em meio às inflexões da história da filosofia grega, o pensamento de Michel Henry tenha traçado outro caminho de investigação na contemporaneidade. O saber sofreu uma inversão radical em função da primazia que o filósofo concede ao *Pathos da vida*, isto é, à sensibilidade e afetividade em detrimento do Logos e sua constelação associada à teoria, aos conceitos, à lógica e à razão.

Movido, pois, pela preocupação em voltar à vida debruçada sobre si mesma em sua essência, a filosofia henryana radicaliza a “redução cartesiana” dos mestres Husserl e Heidegger (HENRY, 2008, p.2). Desse modo, arranca a filosofia do Eu transcendental das malhas do racionalismo e/ou do empirismo graças à *pathogênese* da carne. Foca-se na subjetividade como aquela que não apenas sente sentindo-se na existência, mas cuja existência é imediatamente provada graças ao corpo irremissível do qual o Eu jamais se descola. Essa passividade do sentir originário associa-se a atividade de um “eu posso” no corpo, ponto zero da sensibilidade. Disso resulta que a fenomenologia henryana trata de acolher aquilo que o próprio Husserl havia descoberto a respeito do “Eu fenomenológico arrancado da totalidade” (LÉVINAS, 1997, p.146), mas que acabou por encobri-lo ao dar primazia à intencionalidade e à teoria da intuição em detrimento da vida irreflexiva que escapa à consciência e à presença (cf. HENRY, 1961, p.469).

### *Saber paradoxal da vida e a carnalidade humana*

É de se notar que a maneira de filosofar de Henry nos insere no âmago de um pensamento filosófico *para-doxal* com ênfase na invisibilidade da vida em detrimento da visibilidade do mundo. Sua fenomenologia debruça sobre a imediação do “sentir” dos sentidos sem que o “sentido” dos sentidos proceda da intriga entre a percepção (intuição) e as sensações. É, pois, contra essa dialética do sensível que Henry se insurge ao propugnar uma “fenomenologia material não-intencional” (HENRY, 2006, p.1). Segundo ele, “o aparecer, enquanto intencionalidade encontra-se tão essencialmente desviado para aquilo que faz aparecer, que já não é mais ele, o aparecer, que aparece, mas o que ele faz aparecer em si: o ente”. Afinal, o “auto-aparecer do aparecer acaba por perder-se na intencionalidade” (HENRY, 2006, p.5).

Punha-se, nesse caso, a tarefa de ir para além da *doxa* do aparecer fenomenológico a fim de reabilitar esse saber *paradoxal* da vida transcendental. Ela, a vida, que em seu “aparecer na invisibilidade das aparências do fenômeno se fenomenaliza como autorrevelação a si mesma” (HENRY, 1961, p.585). Portanto, a vida enquanto se prova e se experimenta a si mesma, de si mesma a si mesma, seja na dor, seja no amor, não cabe nos cânones do *thauma* da “filosofia mundana” porque é “estrangeira ao mundo, acósmica, invisível” (HENRY, 2003, p.66). Ela,

a vida, vem a si por si mesma como “arqui-passibilidade [absoluta imediação] e arqui-inteligibilidade” [a própria inteligibilidade do sentir] (HENRY, 2010, p.9), dados pelo *Pathos* como “essência de sua manifestação” (HENRY, 1963, p.290).

A vida, portanto, é dor e padecimento, alegria e felicidade sem Exterioridade, sem representação, pura imanência em seu sentir-se a si naquele que a sente a si mesmo. Jamais pode ser contemplada e admirada de fora, a partir de uma referência exterior. Só pode ser vivida, provada, ou melhor, traumáticamente vivida como dor e amor. Daí que o acesso à vida ontologicamente vivida advém de seu próprio acesso em sua fenomenalidade que oscila entre a alegria e a tristeza, a saúde e a doença (HENRY, 2010, p.9). Só assim se explica que a vida passa e se passa nessa dinâmica que desliza-se da potência impotente do Sofrimento à impotência potente da Alegria. Ela se protagoniza nessa (im)potência sem máscara, nua, e sem papéis, nessa modalização na condição humana.

Eis que Sofrimento e Alegria não se separam jamais, um é condição da outra, o sofrer fornecendo sua matéria fenomenológica ao usufruir de si, produzindo-se como a carne da qual é feita a Alegria, a qual, por seu lado, não passa da efetivação fenomenológica desse sofrer e cujo Sofrimento se transforma em Alegria, de tal modo que, em semelhante transformação, cada termo subsiste como a condição fenomenológica do outro, e como sua própria substância, a maneira pela qual se historializa o Absoluto e, nele, cada uma das tonalidades ontológicas fundamentais que constituem seu ser; destas, cada uma *passa* à outra e se converte nela, o Sofrimento na Alegria e o Desespero na Beatitude – esse jogo do Absoluto consigo mesmo é ser real e verdadeiro de cada um de nós, é o próprio de cada mônada, e se realiza, desta vez, como uma delas, e isso na medida em que, como autoafecção do Absoluto, a subjetividade da vida se historializa e se essensifica cada vez na Ipseidade de um indivíduo e na forma deste (HENRY, 2012b, p. 69).

Graças à inversão no ponto de partida, a saber, do *thauma* ao *trauma* a fim de ater-se à própria vida que se vive e se sente a si mesma e que, portanto, interdita qualquer separação ou retirada de si para ser pensada, Michel Henry devolve a filosofia para o campo de uma Sabedoria da vida em oposição ao “pensamento desencarnado” da filosofia mundana, seja ela de caráter contemplativo, teorético, ontológico, ou mesmo de caráter ético. Essa última, herança do “amor à sabedoria” deixa-se seduzir pela ilusão de que “pensar e falar” antecede o viver, a ponto de fixar-se na essência antes que na existência.

## A sabedoria da vida e o corpo traumático

Urge recordar que o uso do termo *sabedoria* utilizado no contexto da obra *Filosofia e Fenomenologia do corpo*, quase na contracorrente do sentido da *sophia* grega por influência de Maine de Biran, visa a salientar a novidade de um “saber primordial” do corpo-vivo. Trata-se, segundo Henry, de “um saber do corpo que é precisamente, esse tipo de saber calcado no movimento, no qual não intervém nenhuma distância fenomenológica porque nele não se opera constituição alguma” (HENRY, 2012a, p.78). Explica a noção de saber primordial, tomando, como exemplo o caso das mãos. “O movimento da mão se dá imediatamente na experiência interna transcendental que se confunde com o ser mesmo desse movimento. Esse movimento não tem nada a ver com um deslocamento no espaço objetivo ou em um meio transcendente qualquer, pois o movimento originário e real é um movimento subjetivo” (HENRY, 2012a, p.79). E por último, acrescenta o que parece fundamental para uma filosofia do corpo-vivo: “Ego, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real, não se dissolve na noite do inconsciente, nem no vazio do nada, é um ser, e esse ser é aquele de tudo o que nos é dado numa experiência interna transcendental, é o ser mesmo do ego (corpo)” (HENRY, 2012a, p.79).

Da mesma forma, quando se refere à fenomenalidade da vida como pura carnalidade ou como saber primitivo que se opõe ao saber do Espírito (HENRY, 1961, p. 525), Henry pretende anunciar a originalidade onto-fenomenológica do corpo que somos nós, nessa dualidade do corpo-vivo e o corpo-objetivo mediada pela imediação do corpo-orgânico. Esse último encontra-se a meio caminho entre o ontológico e o fenomenológico da vida de meu corpo (HENRY, 2012a, 156-157). Com isso pretende-se reafirmar que o acesso ao corpo é oriundo da sensibilidade como proto-impressividade da vida. Isso se deve ao corpo-vivo que acede a si mesmo pelo *pathos* da vida e não pelo sensível genérico na forma de sensação ou de percepção do corpo-próprio da “fenomenologia histórica” (HENRY, 2008, p.2).

Disso decorre que tudo quanto se pode dizer do corpo advenha, segundo Henry, de seu próprio dizer auto-afecional anterior a qualquer dito pressentido pela ontologia. E se quiser, de um corpo-vivo, cujo dizer é anterior a toda tematização ou conceptualização. Por conseguinte, esse corpo se situa no aquém e além da temporalização do

ser que prescindido da afetividade originária da carnalidade humana em sua imanência absoluta para discursar sobre o corpo a partir de uma metalinguagem do sentido.

### *Significância originária da vida como sensibilidade*

Evidente, nesse caso, distinto da tradição da filosofia como “amor à sabedoria”, tratar-se-ia, segundo Henry, de voltar-se à fenomenalidade da carne como sabedoria da vida. Esta precede e preside todo saber que se queira filosófico do corpo sem se deixar trair pelo pensamento mundano. É em função disso que o filósofo insiste sobre a significação genuína da vida que não se restringe nem ao conceito biológico das ciências nem ao conceito espiritual da teologia, mas diz respeito à vida fenomenológica que se prova a si mesma desde si mesma e não se reduz a “um complexo de processos materiais que não sabem nada deles mesmos” (HENRY, 2003, p.67). Ora, o “amor à sabedoria” corre o risco de olvidar-se do caráter transcendental/imanente da vida e da carnalidade humana. Sem levá-las em conta, todo saber do corpo proveniente tanto das ciências humanas como das ciências empírico-formais se equivocam a respeito do que pode um corpo-vivo desde si e para si mesmo na dor e na alegria, na saúde e na enfermidade, para além do que as representações e os respectivos discursos podem dizer a seu respeito.

Soma-se à sabedoria *pática* da vida, a novidade desse paradoxal saber do eu-corpo, o fato de que, por um lado, a existência humana vivente não disponha de sua origem (em si mesma). O próprio corpo-vivo revela, outrossim, a impossibilidade de o Eu distanciar-se de si mesmo, uma vez imerso desde sempre nessa vida que subsiste nele (HENRY, 2003, p.6). Por outro, a existência humana se sente afetada abrupta e traumaticamente pela vida como se essa fosse a própria alteridade na existência humana, sem, contudo, poder se distanciar daquela.

Nesse sentido, graças a esse *trauma* da carne, ou, se quiser, à violência pré-original da vida como *pathos* é possível referir-se ao nascimento da existência humana como um Eu único em sua carnalidade impressiva (HENRY, 2003, p.124). E essa condição patética de vivente (HENRY, 2003, p.66), no qual o corpo se torna mais passivo (padecer) do que toda passividade (da vida), o faz tomar distância da



concepção do corpo-próprio da fenomenologia histórica de Husserl à Merleau-Ponty (HENRY, 1961, p. 469). Nessa tradição, o corpo é sujeito de uma subjetividade carnal e por isso está sujeito a ser assujeitado à reificação do sensível. Entretanto, um corpo que não é um Eu ou um Si mesmo na vida antes de ser tratado como sujeito, não conseguiu ainda abandonar os limites da fenomenologia do corpo-próprio. (HENRY, 1961, p.470).

### *O nascimento do Eu-corpo e a violência da vida*

Nessa esteira, compreende-se o motivo que tenha levado Michel Henry a insistir que o Eu humano em sua carne vivente encontra-se colhido pela própria *Ipseidade* da vida, numa espécie de “*Ur-Nascimento*” (HENRY, 2003, p.131). Enquanto se prova e frui de si mesma, a vida se autoafecta de modo que essa afecção dá origem a um Si do Eu como seu próprio nascimento. Nascer significa, portanto, “advir a si mesmo em si mesmo na vida” (HENRY, 2003, p.131) sem ter de recorrer à Exterioridade, ao Êxtase e à Diferença do Ser como se essa fosse necessária para justificar-se junto à facticidade do corpo-próprio no seio da ontologia (HENRY, 1961, p. 469). É, pois, de maneira extática que procede a história da fenomenologia com relação ao corpo, desde Husserl passando por Heidegger para desembocar em Merleau-Ponty (HENRY, 1961, p.468).

A contraposição à visão do corpo-próprio da fenomenologia se explica porque a vida em sua fenomenalidade material dispensa a luz do Ser. Ela, a vida resiste ao “espetáculo horrível do mundo” (HENRY, 2012b, p.174). Ela não se deixa trair nesse vir a si a partir de si como se o Eu encontrasse sua origem no Ser, isto é, na temporalidade do *Dasein* (HENRY, 2003, p.128). O fato é que o *Dasein* enquanto *compreensão* do ser jamais volta a si como carnalidade originária e imanente. Jogado-em-existência sem remissão e extático no Ek-sistir não lhe resta outra vocação do que a de “cuidar e pastorear o ser” (HEIDEGGER, 1967, p.51).

Ao contrário disso, segundo Henry, o “traço característico do nascer e de seu mistério, a saber, o nascimento transcendental do Eu é uma espécie de *começo absoluto* e que, portanto, esse começo pressupõe um antes dele” (HENRY, 2003, p.130). Em oposição àquela espécie de despersonalização à qual se encontra submetido o *Dasein* no horizonte

do Ser, Henry toma outra direção em função da fenomenalidade da vida. Nela, o corpo-vivo como autoafetivo, *engendrado* pela vida, oscila entre a impotência da carne no Eu-corpo sem distância alguma de si – devido à passividade de que padece pela *Ur-Impressividade* da vida que o afeta visceralmente e o constitui –, e a potência do Eu-corpo capaz de provar-se como esforço, desejo, ação, vontade de potência. E a vida que se autorrevela no corpo assegura-lhe uma atividade que é da ordem do meio-sem-fim, isto é, ela não se destina a nada que não esteja dada a si mesma em seu alegrar-se na vida do corpo de carne (HENRY, 2012b, p.156).

Há de se salientar que a passagem do corpo-vivo ao corpo-objetivo graças ao corpo orgânico – “resistência absoluta” do próprio eu-corpo – (HENRY, 2012, 152a) consiste na sabedoria da vida calcada na condição traumática do corpo. Ela se deve à vida como impotência do Eu, porquanto a *Ipseidade* do corpo não é do tipo exterior que se encarnaria no corpo-objetivo sem que ele fosse a priori marcado pela objetividade do corpo-orgânico para si, na imanência do corpo-originário. Isso significa que o corpo impressivo e o corpo como resistência contínua não permitem em hipótese alguma um distanciar-se da vida para poder pensá-la ou conceptualizá-la desde o *thauma* ou da transcendência (HENRY, 2003, p.124). Por isso, esse Eu-corpo nasce na vida e sua condição é intransferível porque não se oferece como objeto de troca na relação de Ex-tase com o Ser. Ele frui e padece graças à sensibilidade/afetividade e à vida transcendental.

Isso permite afirmar que graças à auto-temporalização da autoafecção do se provar a si mesmo da vida, gesta-se nela uma *Ipseidade*, porquanto a prova da vida não é possível senão como prova que essa faz constantemente de si. Por conseguinte, a estrutura da experiência da vida é idêntica àquela de um Si. Assim, a vida “se auto-engendra como um Si, mas nenhum si é possível senão como um *Si singular*” (HENRY, 2003, p.132).

Disso conclui-se que a vida é condição transcendental de um Eu-corpo como um Si. Ela o arranca da impessoalidade do *Dasein* para o qual é impossível um sentir a si a partir de si. O ser-aí está referido ao Ser como Il y a (há) na sua forma impessoal e anônima (HENRY, 2003, p.124).

Esse enraizamento de todo nascimento enquanto *Ur-nascimento* na essência a priori da vida, explica porque o homem enquanto vivente – não é o homem intramundano, o ente-homem provido desse caráter de ser vivente, mas verdadeiramente homem cuja essência é a de viver – porque esse homem original que designamos por antecipação como ego vivente, não é entretanto nada de originário, nada que possa se compreender a partir dele mesmo, mas somente a partir dessa essência da vida que o precede eternamente no próprio processo pelo qual ela não cessa de engendr-lo e como aquele que desse processo resulta necessariamente, pelo qual ela não cessa de lhe dar nascimento (HENRY, 2003, p.132)

Por conta desse nascimento na vida, o Eu-corpo impressivo prova-se como impotência absoluta tal como o revela o corpo-orgânico (HENRY, 2012a, p.157). A vida se autoprova nele, de sorte que ela pode revelar-se como potência absoluta do corpo que se faz *pático* “na sua práxis imanente de corporeização” (HENRY, 2012b, p.121). Assim a sabedoria da vida, advém na própria fenomenalidade do corpo de carne impressiva. Nesse sentido, Michel Henry insiste no fato de a vida ser essa “passagem” contínua em si mesma da provação à fruição e do contentamento à infelicidade de sorte que o Eu-corpo nasce constantemente na vida e para a vida da carne que se gesta nesse contínuo fluxo do padecimento e/ou fruição.

Não há, portanto, motivo algum para buscar um conhecimento de nosso nascimento transcendental na história meramente biográfica nem na existência segundo a ontologia, como se nosso corpo fosse mundano, isto é, como se estivesse inexoravelmente associado ao vir à luz do ser-no-mundo para receber sentido (HENRY, 2003, p.131). A vida se experimenta e abraça a si mesma nesse abraçar de si que é a essência da vida. E realizando como o *pathos* desse abraçar, “competelhe revestir a priori e necessariamente as formas ontológicas fundamentais do sofrimento e da alegria, não como tonalidades factícias e casuais se sucedendo ao sabor de uma história de acontecimentos, mas como as condições incontornáveis de sua possibilidade mais interior e, desse modo, da própria vida” (HENRY, 2012b, p.69).

Contra a visão transcendente e ex-tática da ontologia, a fenomenologia da vida tem em mente incrementar certo ceticismo contra todo tipo de pensamento da Diferença ou da Alteridade que prescindia da própria potência/impotência da vida do Eu-corpo como carnalidade impressiva. Sem isso o sentido da sensibilidade adviria da

ontologia, da exterioridade, e não procederia da própria significância da significação da carnalidade do Eu-corpo-vivente embasada na afetividade primitiva.

Há, portanto, na filosofia da Diferença o risco de se pensar a dor, o sofrimento, os traumas humanos como algo que procede de fora, da contingência e da labilidade humana. E assim, de tentar justificá-los e legitimar seu “tratamento” em função de uma hermenêutica ontológica a partir da qual se põe em evidência o contraste entre o Ser autêntico (saudável) e o fracasso, a queda e todo tipo de doença que se configura como resultado de uma existência inautêntica. Nesse caso, a condição para a cura da contingência e da finitude dependeria da “consciência moral” à medida que ela significa ontologicamente o reposicionamento do *Dasein* na “clareira do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p.51) Os sentimentos, os afetos e as emoções devem ser reorientados em função da estrutura da existência humana. De qualquer forma, na esteira da ontologia, o acesso ao sentido do trauma e do sofrimento advém da transcendência do ser e não da imanência da vida. Cabe também a ela justificar o sentido da cura das enfermidades a partir da positividade da angústia sempre orientada pela sensibilidade e das possibilidades oferecidas pelo Ser em função de sua indeterminação como *II ya* (Há).

Não se cogita o fato de que o corpo-vivo e o Eu que nasce no sofrimento e na fruição suspendam imediatamente o êx-tase da existência a fim de mergulhar no sentir-se em si mesmo como vibração da vida nessa passividade da dor e do amor. Contra a tendência de abordar a questão da afetividade e da sensibilidade humana, especialmente, o sofrimento humano em função do ser, a fenomenologia da vida se posiciona “de outro modo que o ser” dado pela compreensão e pela hermenêutica.

O sentido sem sentido da enfermidade está associado à própria *geração* da vida que, se por um lado, inclui a vulnerabilidade extrema, por outro, encontra em si mesma seu contentamento absoluto graças à carnalidade traumática do ser humano. O sofrimento, portanto, já não recebe significação a partir da referência ao Neutro (ser), mas desde a sua significância afetiva da vida que oscila do advir ao porvir em sua imanência vivida na carne.

## **Eu-corpo no acusativo e a comunidade de viventes**

Em função dessa imanência da vida ou da imediação *pática* presente/ausente no Eu-corpo que, por sua vez “autotemporaliza na constante passagem da tristeza à alegria ou do desespero ao júbilo” (HENRY, 2002, p.132), isto é, da vida que se intensifica ou que enfraquece nesse “Eu traumático (no acusativo)” (HENRY, 2003, p.152), tem-se acesso à carnalidade autoafetiva. Essa que se sente em si mesma, seja em mim, no meu corpo, seja na intra-afecção empática ou simpática dos viventes. Essa carnalidade do qual o Eu não se sente fora de si – e que assegura o fluxo da sensibilidade da vida, nessa vida que é da ordem da vulnerabilidade e da fortaleza, da proximidade e da miserabilidade –, pode dar-se em acolhimento imediato ao corpo do outro. Ora, Eu-corpo no acusativo tocado pelo outro que como Eu-corpo em sua carne imanente e originária se aproxima de mim. O Eu-corpo sente-se desde sua vulnerabilidade e sofrimento, a vulnerabilidade e o sofrimento de outrem. Da mesma forma, o outro em sua impotência e no contato com meu Eu-corpo se deixa tocar por minha alegria e tristeza.

### *Da hermenêutica do sofrer ao hiperpoder padecente da vida*

O “tratamento” do sofrimento pode se configurar lá onde Eu-corpo e outrem estão marcados pelo hiperpoder da vulnerabilidade a ponto de serem tocados pelo sofrimento mútuo, na modalização da vida em cada um deles, enquanto ambos se provam a si mesmos autoafetados na alegria e na tristeza. Há, pois, lugar para uma espécie de terapia curativa transcendental quando a sensibilidade e a afetividade são vividas na gesta do cuidado da vida proto-impulsiva e proto-nascente. Essa mesma vida que traumatiza a cada um de nós, em nosso corpo, e que gera-nos e faz-nos nascer na vida, nos põe em contato uns com os outros humanos sem separação.

Dito em termos da disposição do saber a respeito da vida, o encontro entre viventes nessa espécie de preocupação pela intensificação da felicidade do outro ou de cuidado pela diminuição do sofrimento do seu ou do meu Eu-corpo, se efetiva para além da ontologia fixada no ser-com-os-outros-no-mundo. Neste caso a compaixão aparece associada ao sentir-com (*miternandersein*) em que o padecimento ata-se à hermenêutica do sofrimento nesse dentro/fora

do horizonte de possibilidades do Ser. Isso se explica em função da *unidade da estrutura* da existência humana marcada pela angústia, cujo objeto não se encontra na vida cotidiana, mas fora do mundo, no próprio ser.

Na angústia o *Dasein* compreende-se de “uma maneira autêntica” porque ao ser reconduzir a existência humana a si, a angústia “salva-a da sua dispersão nas coisas e revela-lhe a sua possibilidade de existir de uma maneira aguda como ser-no-mundo” (LÉVINAS, 1997, p.93-94). Se por um lado é verdade que a ontologia propugna a cura por meio do que denomina de facticidade (evento) da existência e não da existência empírica, é fato, no entanto, que ela remete-nos sempre à *compreensão* e a *hermenêutica* que essa supõe. E hermenêutica, porém, está associada ao movimento do qual se toma certa distância de si para referir-se ao Ser como horizonte, isto é, como Exterioridade a partir do qual se *pode poder sobre* a dor e o sofrimento. Nessa lógica, pode-se representar (exterior) o sentido do sofrimento até antes mesmo de senti-la ou padecê-la.

### *A fenomenalidade da vida: entre a alegria e o padecimento*

Em contraposição a estrutura da angústia, a vida *pathética* insiste nesse sentir-se a si mesmo da vida como paixão, ontologicamente provada na dor e no amor. Entretanto, só se tem acesso à compaixão na fenomenalidade do poder/vulnerável do eu-corpo-vivo que se faz compassivo na tristeza e na alegria por outrem. Nesse registro, a compaixão sugere uma experiência imediata e imanente do Eu-corpo com outrem na mesma gestação e nas modalidades da vida em função da *con-naissance* (conhecimento) na carne.

Na contramão da compreensão e da hermenêutica dos afetos pela ontologia esse *co-nascimento* com outrem na vida assume o caráter de uma “sabedoria transcendental da compaixão”. Nela, nascemos, vivemos e somos *gerados* pela vida compassiva que sincronicamente se compraz na alegria e se entristece na dor com os outros que nascem na vida. Esse conhecimento não se deixa seduzir pelo afã da representação da fenomenologia histórica e tampouco pela compreensão da facticidade da existência. Esta prescinde do sentir primitivo (sensibilidade) na imanência da dor e da beatitude. Antes, essas são

vívidas transcendentalmente na afetividade primordial pelo eu-corpo nascido e gerado pela vida (HENRY, 2003, p.151).

Na perspectiva ontológica, o *Dasein* em sua facticidade marcada pela estrutura do Nada da angústia, encontra-se jogado-presente-projetado-em-existência. Embora assignado pela Ek-sistência o *Dasein* projeta-se no ser-para-a-morte a fim de dar-se em sentido a existência padecida. Nessa volta a si (derrelição) e nesse sair de si (projeto) da existência, isto é, nesse “poder sobre a morte” sobressai seu domínio sobre a existência. Entretanto, como o Existir não começa nem acaba nessa temporalidade diacrônica, o *Dasein* encontra-se referido à indeterminação do *Il y a* (Há) do Ser. Esse domínio ou essa projeção revela-lhe, porém, não seu nascimento, mas seu caráter extático de existente. Ora, como lançado e projetado no Ser, o *Dasein* é sempre um “evento” de Ser. Não lhe é dado provar a si mesmo a partir de si mesmo como uma fenomenalidade do *Dasein*. O Ser lhe oferece apenas o horizonte de possibilidades para se compreender no tempo e de se interpretar nessa espécie de presença/distância hermenêutica de si graças à clareira do Ser.

Dessa forma, o *Dasein* existe autenticamente em função do *cuidado do ser*. Esse “cuidado caracteriza-se pela tripla estrutura de ser-além-de-si, ter-sido-no-mundo e ser-junto-das-coisas” (LÉVINAS, 1997, p.95). A partir da “analítica existencial” tem-se acesso ao motivo pelo qual *Dasein* não pode dedicar-se ao seu Si e ao cuidado de si como o seria desde a vida impressiva. A vida não é um “evento” de ser no qual o *Dasein* encontra-se sem início e sem fim, mas “condição” transcendental do nascimento do Eu-corpo. Somente situado nessa “condição” de nascido que não é da ordem do fato, da facticidade, esse Eu-corpo pode “sofrer na angústia” e “alegrar-se no prazer” segundo a sensibilidade da provação/fruição da vida sem perder-se ou distanciar-se de si para se encontrar.

O Eu-corpo nascido na vida oscila nessas modalizações em seu corpo sem que o Eu-corpo possa dar àquelas modalidades um sentido a partir da projeção no ser-para-a-morte. Enquanto corpo-vivente compete ao Eu saber padecer pacientemente sua própria angústia e alegrar-se em sua felicidade. E essa provação poderá ser experimentada de maneira paradoxal por um Eu-corpo ao modo da vida, a saber,

transformar-se numa “infelicidade beata” ou numa “alegria inquieta” em seu corpo transcendental desmundanizado<sup>4</sup>.

Da mesma forma, há de se considerar que se no transcendentalismo da vida o Eu-corpo que nasce dedica-se ao saber-nascer-para-a-vida sem saber-se fora da sensibilidade e da autoafeção, no âmbito da ontologia o *Dasein* destinado para a morte, cuida de saber morrer. Mas trata-se aqui de saber por uma espécie de antevisão da morte de sorte que a projeção ontológica não escapa do mundo da representação e do discurso que o acompanha.

Em contraposição à visão cientificista ou à ontologia, compreende-se que a filosofia como sabedoria da vida tenha a pretensão de inaugurar outro “conhecimento” a respeito da significância do sofrimento e da alegria do corpo-vivo. Ela os situa para além dos simplismos, implícitos em toda forma de “conhecimento mundano” polarizado pela categoria fenômeno-ontológico de corpo-próprio (subjetividade) ou pela categoria de corpo-objeto das ciências.

É a partir do próprio Eu-corpo que padece de uma diminuição da vida a ponto de poder experimentar o desespero entranhado na carne, que se põe a possibilidade de um saber curativo que se pensa porque se vive “de outro modo que ser”, não ontológico e não cientificizante. Trata-se de associar o cuidado à significância mesma desse padecimento vivido na contemporaneidade da fruição e da felicidade segundo a essência originária da vida (HENRY, 2003, p.151). Desta forma, cuidar do corpo é cuidar da vida de modo que aquele, o corpo, esteja imerso num sentir em que o Eu não possa ser arrancado de sua condição de nascido no corpo transcendental, nem das múltiplas tonalidades, tanto negativas como positivas, que se enraízam no sofrer e no alegrar primitivos (HENRY, 2003, p.151).

---

<sup>4</sup> Não se visa com isso justificar nem legitimar a passividade diante qualquer tipo de violência sofrida ou provocada por algo ou alguém. Também não se trata de sugerir um heroísmo diante de uma dor incontrolável, ou mesmo de induzir a um conformismo diante de toda sorte de mal que assola o Eu-corpo. Trata-se antes, de situar o sofrimento na ótica da vida transcendental. Essa não se contenta com a lógica dualista do corpo/alma nem segundo a explicação do tipo causa-efeito. Afinal, nosso corpo-vivo é marcado pela *proto-impressividade* e *sentir* que advém da vida. E só em função disso há possibilidade de sentir algo que advenha de fora.



Ao revés, na abordagem da cura (cuidado) do corpo em sofrimento considerado a partir da fenomenologia do corpo-próprio, não se escapa nem da dicotomia entre o vivido na afetividade e o representado nas emoções, nem das malhas da Diferença ontológica. Na esfera da ontologia em que se põe tanta ênfase na univocidade da angústia como estrutura da unidade do ser humano, curiosamente, a existência corporal parece ter de viver apenas para encontrar um sentido (ontológico) para o sofrimento. A sincronia da alegria e da felicidade da vida se perde na exterioridade do Ser. A impressão que se tem é que a ontologia carrega tanto as tintas no ser-para-a-morte que acaba por assemelhar-se mais a uma tanatologia e, por antonomásia, a uma depreciação do corpo do que a de um Elogio à carnalidade humana vivente.

Há que se enfatizar que essa visão filosófica partilhada tanto pela ontologia como pelas denominadas “ciências da vida” coincide num ponto, quando se trata da cura ou do cuidado do corpo. Ambas parecem “prescindir do sofrimento e da beatitude primitivos em suas próprias modalizações fora da representação” (HENRY, 2012b, p.151). Nessa perspectiva cuidam de liberar o corpo do sofrimento, mas o fazem de modo a despersonalizá-lo. Por um lado, consideram-no como mero ente a ser tratado a partir de uma visão do “órgão sem corpo” em estado sensível cuja dor deve ser aplacada através de técnicas eficazes para tratá-la. Por outro, abordam-no como “corpo sem órgãos”, isto é, um corpo-extático para o qual se propugna, contraditoriamente, a procura de um sentido ontológico para o sofrimento. Entretanto, como existência humana está referida ao Ser que por si é indeterminado e anônimo, isso pode dar azo para conceber a Existência impassível e indiferente ao sofrimento do Eu-corpo em sua carnalidade humana. Isso acaba por revelar um dilema ontológico insolúvel. Afinal, o Ser alterna como Impassibilidade e Generosidade (dom) de Ser. Isso acaba por sugerir uma espécie de ideal de um corpo indolor, insípido, indiferente à dor ao modo da Existência. Enfim, se por um lado, a ontologia faz um elogio à facticidade da existência, por outro, relega o corpo ao esquecimento.

Em suma, em ambas vertentes, cada qual ao seu modo, o corpo se torna anônimo uma vez que nessas perspectivas se prescinde da condição vital de um Eu-carnal que nasce transcendentalmente para a vida. Por isso esse Eu-corpo único que somos cada um de nós resiste à adequação à universalidade e à totalidade dos saberes (ontológico ou

científico). Esses saberes ignoram – *des-connaissance* – a “sabedoria da vida” que alterna nessa incessante passagem da dor ao amor, ou melhor, de uma “dor amorosa” e de um “amor padecido” cuja densidade da carne não advém do Ser e sequer da medicina preditiva ou da medicina curativa (HENRY, 2003, p. 151).

### *A *connaissance* da vida e a arqui-inteligibilidade no sofrimento*

Essa sabedoria está ancorada na *con-naissance* (conhecimento) da vida graças à carnalidade afetiva que escapa constantemente do conhecimento mediado pelas definições a priori sobre afetividade, emoções, sentimentos e sofrimentos vividos pelo corpo. Trata-se da *connaissance* que se ampara na condição da imediação da sensibilidade e da afetividade, cuja *inteligibilidade* é dada pela própria auto-impressividade da vida da carne que “se tonaliza na positividade e na negatividade do sentir primitivo” (HENRY, 2003, p.151). O conhecimento vivido para além das teorias sobre a vida não se baseia na razoabilidade da percepção, na linguagem e na cultura ou nas diversas abordagens históricas que dão primazia ao corpo-objetivo, apreendido, pois, desde a exterioridade/transcendente dos discursos e representações. Tais abordagens, portanto, acabam por relegar ao segundo plano o sentir-se e ao afetar-se a si mesmo e por si mesmo da fenomenalidade do Eu-corpo transcendental como corpo padecente e/ou corpo feliz em sua “condição primitiva vital” (HENRY, 2003, p.151).

Na ótica da fenomenologia da vida, a arqui-passibilidade da vida na sua autotemporalização “radicalmente imanente, inextática e patética, é dada pela própria temporalização do nascimento” (HENRY, 2003, p.132). Ela nos torna “filhos/nascidos da vida”. Disso decorre que a “geração da vida” (HENRY, 2003, p.132) acontece na carnalidade impressiva de cada Eu-corpo em seu Si ou em seu Me no acusativo. Eis que nessa perspectiva configura-se um novo conhecimento da enfermidade e da cura.

Além disso, essa “temporalidade I-memorial” sustentada pela vida patética (HENRY, 2003, p.142) nos associa a uma “comunidade de viventes” anterior à Sociedade, à cultura, à Democracia e a História (HENRY, 2004, p.181). Daí que a potência da vida empodera o Eu nascido transcendentalmente a ponto de torná-lo um Eu, carne, para os

demais. É, pois, graças à sensibilidade impressiva e à afetividade material que podemos deixar-nos acolher na vida pelos outros. Esse paradoxo de um hiperpoder na impotência da vida do Eu-corpo significa, concretamente, tornar-se um eu-carnal capaz de sofrer e alegrar-se com outro Eu-corpo que se aproxima de mim. Isso me potencializa fazer-me cúmplice com ele nessa passagem do desespero à esperança sem que isso nos distancie, a ambos, da imanência da vida. A vida em seu advir nessa extrema impotência que se faz hiperpotente em cada Eu-vivente torna possível “esperar contra toda esperança” a beatitude da vida que está Porvir em cada nascimento e *Ipseidade* humana (HENRY, 2003, p.151).

Nessa esteira nos é permitido dizer que diante da questão da dor, seja a nossa, seja a dos outros, a preocupação pela diminuição do sofrimento não nos exime da experiência originária do *traumatismo da vida* que, dito de maneira positiva, nos remete ao nosso proto-nascimento transcendental como Eu-corpo (HENRY, 2003, p.133) e ao nascimento do outro que nos espera na vida. Eis, pois, que nessa perspectiva, nenhuma fundamentação transcendente do sofrimento, ou explicação ontológica da dor humana alcançará sua “verdade primigênia” a reboque da fenomenalidade da vida.

A impotência da carne que por vezes nos assola e que provoca um emudecimento no corpo sobressaltado pelos sofrimentos atrozos não encontra sua causa, justificação e sua significação na mera reconstituição histórica do trauma que, porventura, tenha deixado marcas profundas no psiquismo. Se por um lado, essa situação de sofrimento sugeriria uma intervenção terapêutica, por outro, ela terá de lidar com a *condição traumática* do ser humano sem querer substituir o contato afetivo com o paciente por uma teoria analítica e sem ceder à crença no cientificismo e no pragmatismo quando na prática clínica.

Da mesma forma, parece que a significância do sofrimento (que se significa pateticamente a si mesmo) não pode ser procurada, em primeiro lugar, na história de Eros cuja violência nos fez acostumar com a ideia da necessidade imperiosa de se transcender da natureza à cultura como forma de interditar os instintos e a pulsão de morte que assolam o corpo. Ao revés, o “conhecimento transcendental” dessas duas situações evocadas sugere a “suspensão de juízo” dos prejuízos que advêm do tipo de “conhecimento transcendente” da filosofia

(ontologia) do corpo-próprio, das ciências da vida focadas no corpo-objetivo e das ciências humanas, especialmente, a psicanálise, que tem como objeto o corpo-psíquico. Trata-se de poder voltar à fenomenalidade do fenômeno do sofrimento e da alegria humanas que se processa sincronicamente no Eu-corpo-vivo graças à sua imanência transcendental que interrompe os discursos reducionistas e reificantes da vida e do corpo.

Diferente dessa percepção ontológica, psicológica, sociológica, etc., a fenomenalidade da vida nos ensina que a mesma impotência com que nos experimentamos na dor e na angústia torna-se potência da vida em sua autoafecção em nossos corpos. Nascidos na vida, nosso Si singular não se cansa de desejar a felicidade nesse hiperpoder de viver pelo simples fato de poder viver em nossos corpos vivos. Por isso, quando menos podemos esperar, isto é, quando a impotência do sofrimento tomou conta de nós, a vida como puro viver ou como potência/afecção pura (sem ato) pode poder/afetar-nos e alegrar-nos efusivamente sem explicação e sem precedente algum na história (científica) cuja pretensão de apreender o sentido da sensibilidade acaba fracassada diante da vida do Eu-corpo. Nesse Eu-corpo nascido transcendentalmente, a geração da carne continua a surpreender até mesmo a tristeza e alegria humanas concebidas de modo a priori.

## **Conclusão**

Ousamos dizer, à guisa de conclusão, que a filosofia da fenomenalidade do Eu-corpo gerado e nascido na vida suscita uma consideração ao menos intrigante no que concerne à maneira como lidamos com o “trauma do sofrimento” uma vez que, do ponto de vista transcendental, ele se ata ao mesmo “trauma da alegria” que gera a existência humana. Não há, portanto, terapia que possa prescindir da condição transcendental traumática originária de cada Eu-corpo nessa vida que se alterna em alegria e sofrimento (HENRY, 2012b, p.69). A sensibilidade/afetividade primitiva da vida nos faz descobrir a positividade daquilo que a *filosofia mundana* enxergava como pura negatividade a ser transcendida. Nela, o fora/dentro exige categorias transcendentais para poder pensar a subjetividade transcendente do sujeito, mas não se deram conta de que não há subjetividade sem Eu nascido e gerado transcendentalmente na vida com os outros.

Quem sabe, o conhecimento imanente acessível apenas pela modalização e tonalidades da vida do Eu nascido transcendentemente com outros nascimentos de outrem não consiga ajudar-nos a abandonar de vez a gnose da filosofia ocidental? Esse pensamento teima em fazer história como se ele quisesse nos curar da ignorância induzindo-nos a acreditar que ela seja o maior dos males (enfermidade) da humanidade. Entretanto, sem deixar perceber inocula em nós o pior dos venenos contra a vida, a saber, o de tentar nos convencer por meio de belas teorias e práticas que os sofrimentos e as alegrias não valem a pena serem vividos por si sós.

Segundo a gnose, não há nada na vida que não seja acrescentado pelo saber que advém de fora, do ek-stase do ser e do conhecimento transcendente (HENRY, 2003, p.137). Ela, portanto, prescinde da vida nascida/encarnada transcendental com a pretensão de discursar “a partir dos deuses” quando os próprios deuses se recusam a fazê-lo segundo o pensamento da exterioridade, do ser, da transcendência. Ora, não há teoria possível para os deuses porque vivem simplesmente do que vivem sem mais. É mais. Os deuses se recusam a ser como os homens para quem seus corpos se tornaram objetos da técnica, da *performance*, da assepsia etc. tendo em vista a conquista de uma existência corporal indolor, inodora, sem manchas e sem rugas como ideal de um novo humanismo; para quem os corpos são esquecidos ou negados pelas ciências que pretendem afastá-los da falta, da finitude, do cansaço, da morte, insistindo na espiritualização dos afetos ou na economia do bem-estar das sensações como última novidade dos anti-humanismos; para quem a carne caiu no esquecimento em nome dos mirabolantes projetos pós-humanistas e que abstraem a própria vida a se gestar e fazer-nos nascer na dor e no amor sem fim, embora sem meta, sem objetivos e sem por quês.

## Referências

- HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012b.
- HENRY, Michel. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine, 2002.
- HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Disponível em [http://www.lusosofia.net/textos/20111006 - henry\\_michel\\_as\\_ciencias\\_e\\_a\\_etica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20111006 - henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf). Universidade da Beira Interior: Covilha, 2010.

- HENRY, Michel. *A morte dos deuses*. vida e afetividade em Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- HENRY, Michel. *Fenomenologia não-intencional*. Lisboa: LusofiaPress, 2005.
- HENRY, Michel. *Filosofia e Fenomenologia do corpo*. Ensaio sobre a ontologia biraniana. São Paulo: É Realizações, 2012a.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Tome I. De la Phénoménologie. PUF, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Tome III. De l'art e du politique. Paris: PUF, 2004a.
- HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise*: o começo perdido. Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation I e II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- HENRY, Michel. *Le bonheur de Spinoza*. Étude sur le spinozisme. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HENRY, Michel. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Lisboa: LusofiaPress, 2008.
- CARDOSO, A.; MARTINS, F. *A felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.
- MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo. Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. S. João Estoril: Principia, 2002.
- MARTINS, Florinda. *Michel Henry*. O que pode um corpo? Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.
- ROLF, kühn. *Ipseidade e Praxis Subjectiva*. Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry. Lisboa: Edições Colibri. 2010.

# Michel Henry: fenomenologia do trabalho.

Andrés Antúnez<sup>5</sup>  
Florinda Martins<sup>6</sup>

Este artigo<sup>7</sup> apresenta os resultados da pesquisa sobre fenomenalidade do trabalho, em Michel Henry, desenvolvidos entre 2006 e 2015 pelo grupo internacional de investigação em rede “O que pode um corpo?” UCP Lisboa e Porto em parceria com a USP. Partimos da fenomenalidade da relação interna entre trabalho / propriedade / justiça social com a fenomenologia da vida, mostrando a sua operacionalidade na práxis quotidiana na qual o trabalho ocupa lugar de centralidade. A fenomenalidade dos conceitos parte da fenomenalidade da vida que se prova ao pôr à prova as determinações problemáticas e conflituosas da mesma vida, em busca de alternativas. Ainda que as nossas pesquisas se tenham direcionado das questões do trabalho para as questões do trabalho na clínica, nem por isso elas abandonam a questão inicial: pensar o trabalho como aquilo que nos realiza e por conseguinte exigindo um outro modelo que não o da oposição entre trabalho e lazer ou entre sofrimento e fruição. A fenomenologia do trabalho abre assim a fenomenologia da vida à

---

<sup>5</sup> Psicólogo. Doutorado em Ciências (FAPESP) e Pós-doutorado (FAPESP) em Ciências pelo Departamento de Psiquiatria e Psicologia Médica da Universidade Federal de São Paulo. Professor Associado (Livre Docente) do Departamento de Psicologia Clínica - USP. É membro e co-fundador do Círculo fenomenológico da vida e da clínica.

<sup>6</sup> Professora aposentada, Coordenadora científica dos estudos avançados Michel Henry, UCP-Porto, Doutorada em Filosofia, co-fundadora da Société Internationale Michel Henry, Membre d'Honneur du Comité Scientifique du Cercle phénoménologique Michel Henry, integra o Comité d'Honneur da Revue Internationale Michel Henry, autora de Recuperar o Humanismo e colaboradora em obras conjuntas, nacionais e internacionais, sobre Fenomenologia da Vida; autora de artigos publicados em várias revistas.

<sup>7</sup> Trabalho e produção: resultados de nossas pesquisas realizadas entre 2006 e 2015.

questões do trabalho na clínica e ainda à clínica como trabalho. As questões político-econômicas convocam-nos.

A primeira tese sobre a fenomenalidade do trabalho, em Michel Henry, é a de que a vida se prova apenas quando põe à prova aquilo que lhe é dado viver. Em termos de fenomenalidade do trabalho será o mesmo que dizer que a vida se prova quando põe à prova a efetiva realização de seus poderes, isto é, quando cada um de nós os vivencia como possibilidade, por exemplo, de transformação de um ambiente inóspito em um ambiente habitável; de uma situação de perigo em uma situação segura ou tranquilizadora. Dois exemplos apenas, pois o que dos exemplos queremos sublinhar é a dimensão *alternativa* do trabalho a uma *determinada* situação ou a um *determinado* estado de coisas, significando que o trabalho é irreduzível a um dado ou a um produto: em Michel Henry o produto não é autónomo pois é inseparável de uma atividade ou de uma ação. Esse é também o conceito fundamental da filosofia de Marx, um conceito que o distingue não apenas de Hegel e de Feuerbach, mas faz dele um pensador cuja atualidade se não perde. E é a este propósito que Michel Henry cita Marx no artigo *O conceito de ser enquanto produção*: “mesmo quando a realidade sensível se encontra reduzida a um pau, ela ainda implica a atividade que produz o pau”. Pelo que o texto escolhido para iniciarmos as nossas investigações sobre o trabalho, em Michel Henry, foi “Le concept d’être comme production”<sup>8</sup> e cuja tradução integra o dossiê *Michel Henry: fecundidade da imanência* (MARTINS, 2006, p. 81-214). Na apresentação do dossiê, Florinda Martins justifica a escolha desse texto de Michel Henry dizendo que ainda que o fenomenólogo francês tenha sido acolhido, na lusofonia, no âmbito da filosofia da medicina, interessada no conceito henriano de “Sofrimento”, “o conceito de ser como produção” não restringe a operacionalidade da fenomenologia da vida a uma dimensão da cultura, como são as questões da saúde, permitindo que estas sejam inscritas na compreensão de si mesmo do ser humano (MARTINS, 2006, p. 81). E de facto foram as questões da saúde que passaram, mais tarde, também elas a ser vistas à partir da

---

<sup>8</sup> Texto das duas lições públicas realizadas em Bruxelas na École des sciences philosophiques et religieuses de la Faculté universitaire Saint-Louis a 12 e 13 de dezembro de 1973, publicado em *La Revue philosophique de Louvain*, n° 73, 1975, pp. 97-107; reeditado in HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Tomo III. Paris: PUF, 2004. pp. 11-40.



fenomenologia do trabalho. Mas sigamos então o percurso das nossas pesquisas.

No dossiê acima referido - *Michel Henry: fecundidade da imanência* - o artigo de Ruud Welten “Travail et loisir” (MARTINS, 2006, p. 141-154) mostra que a problemática do trabalho e do lazer não está na compreensão da diferença entre um e outro – entre trabalho e lazer – mas está, em vez disso, na compreensão do sujeito, renovada inteiramente por Marx, a partir de seu viver. E é por isso que para Marx, a questão do trabalho é inalienável da vida daquele que trabalha: o trabalho é irredutível a um produto autónomo, ou seja, alienável daquele que o produz. Para Marx, o primeiro fruto do trabalho é a transformação de si do indivíduo: o sujeito molda-se a si mesmo; o sujeito individualiza-se pelo seu trabalho, sendo que este é fundamental para a propriedade de si mesmo. Ou seja, o trabalho é fundamental para a realização do ser humano enquanto pessoa. E, por conseguinte, separar do trabalho a dimensão do lazer ou do descanso é não compreender nem um nem outro. Produzir é irredutível a um mero mecanismo, mesmo na simples montagem de uma coisa. A apropriação de si efetiva-se no processo de produção e mistura-se com ele: já assim o entendia Locke no *Tratado sobre o governo*. Compreender este misturar-se do sujeito com o que ele produz tem sido um dos nossos objetos de estudo. Nele estão em questão os conceitos de produção, propriedade, copropriedade e corpropriedade. A Introdução à fenomenalidade destes conceitos pode ser lida no artigo de Florinda Martins *A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura* (MARTINS, 2014). Este texto foi apresentado no colóquio de Lisboa, *Michel Henry: arquipassibilidade da vida*, realizado em 2012. E em 2013, no colóquio internacional *Michel Henry: o incondicional da condição humana*, na UCP Porto, Benoît Kanabus mostra a operacionalidade destes conceitos na filosofia do direito. Ele traz ao debate o caso de um trabalhador de uma empresa francesa, sediada no Brasil, que se suicidou devido à espoliação, por parte da empresa, do direito de propriedade de seu projeto bem como das condições da sua efetiva realização. Um caso cuja defesa se socorreu da obra do psiquiatra Christophe Dejours cuja obra *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice social* se inspira na fenomenologia da vida, de Michel Henry, para encontrar soluções *alternativas* às condições de sofrimentos das situações atuais de trabalho (KANABUS, 2014).

Andrés Antúnez e Florinda Martins organizaram com Benoît Kanabus um encontro na USP, São Paulo e em Buenos Aires em 2014 no qual puderam ser debatidas estas questões em contexto do trabalho terapêutico (KANABUS, 2015). O trabalho terapêutico procura desbloquear vivências enredadas em conflitos que impedem o acesso do indivíduo a si mesmo: à propriedade de si, e com isso, à produção daquilo que, na vida terá a sua marca. A essa incapacidade de tomar parte nesse fundo da vida que nos atravessa, Benoît Kanabus chamou, no seguimento de C. Dejours de experiência de si como experiência de um corpo inacabado, mostrando desse modo a importância da fenomenalidade dos conceitos de produção, propriedade privada, corpropriedade nos processos terapêuticos.

A dissociação da fenomenalidade destes conceitos acarreta a alienação de si da vida dos indivíduos e por conseguinte da sociedade. Retomar estes conceitos para neles compreendermos as questões emergentes na nossa cultura é tarefa de todos nós.

### **Fenomenologia da vida: questões emergentes na nossa cultura das quais tomamos o trabalho como central.**

Pelo que ficou exposto no ponto 1. deste artigo, podemos afirmar que a obra de Michel Henry se desenvolve no contexto das questões emergentes em nossas sociedades e, por conseguinte, das questões nas quais o nosso viver está imerso. Três grandes problemas subjazem hoje à nossa cultura: 1- o desmoronar da compreensão das nossas raízes a partir das descobertas trazidas a lume pela biologia, neurociências e afins; 2- a reivindicação à verdade absoluta sobre as nossas raízes por ideologias identificadas por Michel Henry, como sendo ideologias da barbárie, 3- a instalação da crença de um poder absoluto -económico, religioso ou epistémico - como único capaz de tudo resolver.

Ora a atualidade e o crescente interesse pela obra de Michel Henry consiste, a nosso ver, nisto: 1- deslocar o debate filosófico-teológico para a origem de tudo o que é e existe, ou seja repensar a experiência de nós mesmos como experiência que remete ao nosso advir na vida; 2- neste fundo comum de origem compreender a vida e a atividade política que, em Michel Henry, apenas pela filosofia do trabalho é justificável. Vejamos como.

Que a obra de Michel Henry se desenvolva em torno da questão da origem das coisas e dos seres, incluindo, nestes, a nossa própria origem, isso significa, em termos fenomenológicos, atender à fenomenalidade dos próprios fenômenos ou atender ao seu aparecer, porém de modo a que a sua aparência não limite nem distorça ou iluda a sua realidade. Todavia, se esta questão não é uma qualquer questão em fenomenologia, pois ela é também a questão primordial da fenomenologia tradicional, por que volta Michel Henry, de novo, a essa mesma questão? O que traz ela de novo, em relação à fenomenologia tradicional? E o que tem ela a ver com a fenomenalidade do trabalho que aqui nos ocupa?

Michel Henry volta a esta questão porquanto do decurso das investigações fenomenológicas de Husserl e de Heidegger resultam encruzilhadas, becos sem saída, aporias que se podem resumir assim:

- a fenomenologia husserliana embateu na insuperabilidade da natureza empírica do fenômeno que, mesmo “em carne e osso”, ou seja, na sua vivacidade, em vez de nos dar acesso à vida na impressão da qual se efetiva, nos dá acesso a um *produto* seu: esta “carne e osso” - essa *minha* vida - essa *minha* carne recebe de algum modo a determinação de ser entre seres, de *produto* entre *produtos* da vida e não à vida em si mesma (Didier Frank, 1981);

- e à fenomenalidade heideggeriana, basta o tédio para arruinar as suas pretensões de acesso à afeção ou geração originária dos seres, isto é, ao acesso ao ser dos seres, porquanto, em Heidegger, o tédio é suficiente para suspender o apelo do ser e nos deixar a braços com o nihilismo de uma insustentável existência (J-L MARION, 1990).

Ora segundo Michel Henry estes becos sem saída deixados pela fenomenologia tradicional, leia-se Husserl e Heidegger, ficam a dever-se ao pressuposto metodológico de que partem e que consiste na crença de que é possível tornar claro, perceptível o que, nos seres e nas coisas, está ainda oculto, invisível. E a parte crítica da obra de Michel Henry consiste em mostrar a contradição interna desse pressuposto fenomenológico o qual passamos a resumir: a intencionalidade desconhece a imanência do seu processo interno; a transcendência desconhece o processo interno pelo qual se efetiva; a circunstância (*Umstände*) dos fenômenos é remetida ao abandono ou seja perde-se em uma circunstância sem destino, porquanto sem suporte originário no seu ser circunstancial se torna insustentável, sem destinação, contingente, absurdo (HENRY, 1976, 195).

Que estas análises possam ser colhidas de uma obra de Michel Henry que tem por título *Marx: une philosophie de la réalité* de modo algum pode ser um facto irrelevante para quem quer compreender a *fenomenologia da vida* que toma também por nome *fenomenologia material*. Ainda que em Michel Henry fenomenologia da vida e fenomenologia material sejam expressões equivalentes, eu diria que fenomenologia material tem em Michel Henry lugar cimeiro. De facto a obra de Michel Henry não se fica por uma análise meramente formal da filosofia que, como um jogo lógico, responde formalmente a questões do âmbito interno ao processo do filosofar, mas procura resposta para as questões do seu tempo nas quais a fenomenalidade do trabalho é uma questão central.

Assim, a fenomenologia de Michel Henry vai muito além da crítica à fenomenologia tradicional, para atender à fenomenalidade do pressuposto que a anima, ou seja, à fenomenalidade do advir a si das coisas, dos seres, estando nós neles incluídos: a elucidação do processo do advir a si da vida passa pela experiência do nosso envolvimento no próprio processo. Uma experiência que nos revela a nós mesmos como seres em relação com os outros em afeto, na vida, doados. Uma experiência que originariamente e sempre nos constitui: somos instalados na vida no processo mesmo da doação originária de si e instalamo-nos nela ao nela e com ela agirmos. Na vida somos não apenas filhos, mas, nela, somos tal como ela geradores de vida, ao participarmos no seu processo! Todavia, vivemos esse processo tão naturalmente que nos esquecemos de que apenas em comunhão – pathos-com- no processo, a vida é gerada, crescendo de si.

Do esquecimento da fenomenalidade da origem resultam não apenas as aporias da fenomenologia tradicional, mas as três grandes questões acima enunciadas. Do esquecimento da origem resultam a barbárie, a violência, o ódio, a morte do irmão, a morte da vida. Com o esquecimento da vida, nasce a consciência e o desespero da experiência dos nossos limites. Pelo que, uma das abordagens de Michel Henry à fenomenalidade da origem se estabeleça a partir da experiência do limite: o limite é ele mesmo vivido na experiência de algo que superando-se nos supera.

Na experiência do limite experienciamos, com o que nos transcende, o que nos supera, pelo que o limite abre-nos ao que nem é mera *consciência de* (intencionalidade) nem *mundo* (transcendência)

do qual a vida se ausentou: o limite é a experiência que nos abre à vida na incondicional doação de si mesma. Ela é o critério último porque sempre o critério primeiro de nosso viver. Nela está a possibilidade de superação das fronteiras vida/mundo/morte, fronteiras que nos isolam e condenam a uma vida sem futuro nem esperança. A experiência do limite do nosso viver é experienciada como aquilo que na nossa vida nos supera ao ser na vida superado. Pelo que a vivência do limite pode conduzir-nos também à experiência daquilo que no limite é condição de todo o nosso viver. Na doação a si o ver quer ainda ver, o amor quer ainda amar, o ressentimento quer vingança, o desespero quer acabar consigo mesmo. A possibilidade de sermos está sempre no retorno do fenômeno (amar, odiar, ver, querer, rejeitar) à sua origem, para, nela, se retomar. Sem o retorno à origem não temos qualquer possibilidade: *nenhum poder* teríamos! (HENRY, 2000).

Sem a doação da Vida a si, sem a instalação da vida em seus poderes, nenhum poder haveria: Nada. E é tão-só esta relação do eu consigo na vida como seu fundo que a fenomenalidade originária do poder, de todo e qualquer poder, pode ser tomada como a questão comum à teologia e à filosofia. Sublinhamos que é a fenomenalidade desta experiência originária que permite o elo de ligação entre teologia e filosofia; por conseguinte, um debate conjunto sobre este tema será um contributo importante para a compreensão da conflitualidade que hoje provocam: não apenas hoje!

Será ainda a partir desta experiência originária comum que a política pode ser repensada em suas formas de poder. E o projeto henryano de renovação da tradição a partir de uma antítese que atravessa a filosofia desde as origens gregas torna-se claro: atender à fenomenalidade da origem em si mesma invisível, não tética, porém fenômeno; atender à fenomenalidade da origem para nela retornarmos ao que superando-nos, supera em nós a morte, o desespero, a angústia, o temor.

Pelo que, atender à fenomenalidade originária do processo no qual e pelo qual advimos à vida e à existência é atender à nossa originária condição: condição de vivos originariamente vinculados ao processo da vida em sua revelação. Um vínculo indestrutível, irrecusável, porquanto ele é o advir a si da própria vida, sem que, todavia, dela sejamos mero efeito do seu processo: vivenciamos o advir da vida a si ao vivenciarmos os poderes pelos quais, nela, cada um de nós, é e existe.

A fenomenalidade deste advir da vida vivenciada nos poderes que ela nos confere - ver, ouvir, andar, sentir, imaginar, querer, rejeitar, amar e odiar – constitui-nos tão inequivocamente que não hesitamos em dizer *eu agarro*, *eu ando*, *eu sinto*, *eu imagino*, *eu quero*, *eu não quero*, [*eu amo*, *eu odeio*]. Todavia coincidindo com eles não temos sobre eles outro poder que não o de os exercer ou viver enquanto a vida neles nos abraçar. O que significa que o poder que auferimos na vida é menos originário que o poder que no-los outorga. E que o poder que nos outorga a nós mesmos nos poderes da vida em que somos constituídos se revela a si mesmo nesse doar-nos a nós mesmos. E nesse poder não temos outro poder que não seja ser o nosso ser. Nele vinculados, não temos como tomar posição ou recuar, pois nele somos instalados, constituídos. O fenómeno originário da vida é a sua revelação no vivo, uma revelação que lhe confere, de imediato, *poder soberano com o qual se articula todo e qualquer outro poder*.

A vida não é apenas reguladora das nossas ações; ela é também reveladora do que fazemos porquanto ela é a medida que lhes confere a verdade de sua forma. A vida revela-se ao revelar-nos a nossa forma de vida. Somos esse conteúdo, esse produto. Produto que se “mistura”, no dizer de Locke, com a obra resultante do nosso trabalho. Pelo que o contrato social não terá como esquecer a condição originária da efetivação de um produto. A sua causa eficiente. Michel Henry conduz a fenomenalidade da causa aristotélica (formal, material, final) à causa eficiente, reinterpretando a *questão da técnica* tal como é proposta por Heidegger. Esta questão é central no texto enunciado na primeira parte deste artigo intitulado *O conceito de ser como produção*.

Daí que, também em Michel Henry, a experiência imediata desse poder soberano da vida poder ser também, com a fruição da condição do nosso viver, fonte de desespero, porquanto nela com a possibilidade de nos realizarmos no processo da vida se revela também a impossibilidade de tudo ser. A fenomenalidade do trabalho não pode descuidar a dimensão ética do mesmo: “o Olho pelo qual Deus vê Caim e aquele pelo qual Caim se vê a si mesmo é um só e mesmo Olho” (HENRY, 2002, p. 131). A morte de Abel é produto da atividade de Caim: o agir de Caim “mistura-se” ao produto do seu agir – mata Abel – mas Caim não fica imune aos seu agir – ele é o assassino de seu irmão. Caim interrompe o processo da vida entre ele e seu irmão. Nada ganha: ao querer usurpar a vida de seu irmão, mais do que ladrão e salteador que quer roubar o que não é seu, ele não tem como escapar à acusação

de assassino: não tenho como aceder ao outro a não ser em copropriedade: “misturando-me” (Locke); pathos-com (Michel Henry). *Fundo comum e copropriedade* identificam-se: só tenho conhecimento do fundo comum em copropriedade. Então como poderei tomar posse daquilo que é comum sem o consentimento dos coproprietários?

Mais uma vez a simples atenção às expressões henryanas sobre os processos fenomenológicos da vida em mim e de mim na vida poderá desfazer muitos dos equívocos em torno de sua obra: fundo comum, fenomenologia material, pathos-com, copropriedade. Conceitos cuja fenomenalidade atende à origem da nossa instalação na vida. Uma instalação que não se faz sem nós e por isso nos torna originariamente seres estéticos e éticos. A palavra francesa permite traduzir *esth/éthique* “mistura” sem anular a identidade estética e ética.

É desta forma que Michel Henry reformula o projeto filosófico de Descartes: ao passar da fenomenalidade ou manifestação do mundo para a fenomenalidade do cogito – sou uma coisa que vê, que quer, que não quer, que ama, que odeia, que pensa, que sente, que pode e que não pode – remonta à sua origem indo, nela, do sentido das teogonias à sua vivência, ou seja, passamos da origem como *facto* ao *facto* do viver a origem: do viver como *facto* ao *facto* do viver. Por isso o projeto filosófico de Michel Henry recua não apenas de Descartes à filosofia grega, mas desta aos primórdios da consciência como consciência dos limites, na experiência dos quais o absoluto a nós se revela.

Ética, política, filosofia e religião, na origem se articulam, nela tecendo, com a nossa história, a história do nosso tempo e da nossa cultura. Por isso aquele que, em relação, pode produzir as condições da sua existência não as pode sentir apenas como determinações exteriores ou circunstanciais, mas como potencialidade que se prova como pondo à prova a determinação da circunstância (HENRY, 2004, p. 103).

O projeto filosófico de Michel Henry ao remeter à sua origem as determinações do espaço, do tempo, das circunstâncias do nosso viver, regressa à fonte do amor que é a fonte do saber que se pode saborear. E é nesta fonte que a interdisciplinaridade se articula. Ela é o *fundo comum*. O fundo no qual cada um dos seus poderes está à disposição do Eu, porquanto nele o Eu está em sua posse. Coincidindo com o fundo, o Eu exercê-lo quando e sempre que o quiser. Com uma condição: ser em relação, misturar-se, pathos-com, comunidade.

Condição *perante a qual o Eu não tem qualquer poder. Coproprietário sempre, pois aquilo que lhe é outorgado sem que ele seja tido em consideração*, esse não poder é bem mais decisivo do que o poder que ele torna possível (HENRY, 1996, p. 173); mas nesse poder o Eu experiencia-se bem mais do que um ser passivo, que se diz no acusativo: o eu experiencia-se como possibilidade última de ser ele próprio. Uma experiência não raro eivada de dificuldades que o trabalho clínico procura superar.

## **O trabalho na clínica e a clínica como trabalho**

O trabalho clínico pode ser considerado como cuidado, estudo ou pesquisa da relação com o paciente. Mas enquanto trabalho, o trabalho clínico tem em si mesmo a mesma essência de todo e qualquer trabalho: colher de um fundo comum uma parte que só pode ser sua se tiver a sua marca pessoal. Ora esta apropriação em um fundo comum de uma parte desse fundo implica, em termos fenomenológicos, a participação de todos de um fundo comum e o consentimento dos vários participantes na apropriação individual do que é comum.

O trabalho clínico insere-se na gestão das dificuldades inerentes a este processo de tomada do que é seu, ou do que é próprio de cada um, desse fundo comum de todos. E é assim que um paciente se apresenta ao clínico: como não sabendo aquilo que, do fundo do seu viver, se deve apropriar ou tomar a seu cargo para nisso deixar a marca do seu labor. Assim, o trabalho clínico apela a uma transformação de um fundo afetivo: apela à transformação de um mal-estar em um bem-estar consigo mesmo. Mais do que à interpretação de vivências, atende-se à sua transformação, deslocando-se desse modo o trabalho clínico das questões da simbolização ou tomada de consciência de, para as questões da dialética dos afetos – sofrer /fruir/sofrer. Sendo este o âmbito da fenomenalidade do processo terapêutico. Um âmbito que C. Dejours considera não só inovador com indispensável, nomeadamente ao processo terapêutico de psicóticos. De acordo com Dejours (KANABUS, 2015), muitos autores descreveram a angústia psicótica de ser, como uma realidade puramente fenomenológica. Ele afirma: “Quando estamos de frente a alguém psicótico, a questão do corpo é incontornável porque o paciente fala dela. E não pode fazer de outro modo. Ele diz que não sente o corpo; ele diz que sente o vazio; ele lhe diz que enfrenta um abismo insuportável. O psicótico belisca-se, apaga



na mão o cigarro para procurar recuperar alguma coisa que se experiencia no corpo; mutila-se, corta-se, faz mal a si mesmo, toma drogas para sentir coisas, atulha-se, corre riscos e não os vê. Como o psicótico não sente o corpo, corre riscos que na realidade comprometem a vida, no sentido da autoconservação. Lidando com a angústia psicótica, confronta o enigma da condição imanente do corpo”. Um enigma que a fenomenologia da vida, no seguimento da filosofia da medicina nomeadamente Maine de Biran, toma como central nas suas pesquisas. Michel Henry como Maine de Biran procuram, na fenomenalidade da vida, a possibilidade de acedermos ao modo como “tomamos corpo”. Ora esta possibilidade abre, segundo C. Dejours, uma pista para pensar a psicopatologia da negação de si, da negação da vida, da recusa da vida, do distanciamento de si.

Assim é do coração da própria experiência do nosso viver que acedemos ao que torna possível o nosso bem-estar como o nosso mal-estar e desse modo acedemos à possibilidade do trabalho na clínica.

Tomando então agora a clínica como trabalho vemos que essa busca do que do fundo comum se pode tomar como próprio nem é casual nem específica do paciente: ela é inerente à realização pessoal de todos e de cada um de nós. Desse modo ela faz parte da experiência originária quer do paciente quer do terapeuta.

Ora a experiência do terapeuta, a experiência daquele que tem a clínica como trabalho mostra que também suas vivências são afetadas na relação com os seus pacientes. E nem sempre o facto de estar perante o paciente como aquele que está para ajudar a transformar um mal-estar em um bem-estar é suficiente para que tal aconteça. A clínica do trabalho ao apelar para a corporeidade pessoal de um fundo comum dá-se conta da complexidade fenomenológica desse comum.

Para esse fundo contribui a passagem da vida pelas nossas moléculas, proteínas, neurónios e fibras de todo o nosso ser. Para ele contribuem ainda as marcas que as circunstâncias que nos envolvem deixam em nossos corpos. Para ele contribuem ainda as angústias e os temores que vivenciamos como partindo do mais fundo de nós mesmos. Para ele contribuem também temores e angústias que vivenciamos como vividas por outros que não nós, mas dessa forma aumentam nossos temores e angústias. De modo que o fundo comum nem é anódino nem impessoal: o fundo da vida comporta em si mesmo

a marca de todas as vidas que por ele passam. Marcas a que não podemos esquivarmos, pois a elas estamos completamente expostos.

A dificuldade não está na passagem fenomenológica dos vários singulares pelo fundo comum ou pela comunidade a que pertencem: a dificuldade está em ganhar corpo próprio sem se desligar do todo. Sentir-se próprio sem perder o vínculo ao fundo comum da vida em si é sentir-se, em comunidade, realizado.

### **Considerações finais**

As nossas pesquisas começaram pela interrogação da possibilidade de pensar o trabalho apenas como um produto que, saído das mãos de alguém, passa a ter leis próprias e independentes desse alguém. Os resultados das nossas primeiras pesquisas mostraram que, tanto em Marx como em Michel Henry, o trabalho comporta em si mesmo a marca daquele que o efetivou. E aquele que o efetivou é um indivíduo vivo regulado pelas leis da imanência da vida. Assim as leis do trabalho são irredutíveis, também elas, a leis de um produto que circula livremente segundo leis de mercado, esquecendo, à partida, o direito à propriedade privada daquele que as produziu.

Esta compreensão do trabalho, em contexto de fenomenologia da vida, leva a que no segundo ponto consideremos aquilo que diferencia Michel Henry da fenomenologia tradicional, de modo a podermos ver como se inscrevem na vida as leis do trabalho: a relação entre trabalho, trabalhador, propriedade privada e corpopropriedade participação de um fundo comum – propriedade de todos e de cada um.

Terminamos o artigo com a articulação entre o trabalho na clínica e a clínica como trabalho, pois este artigo é laborado em coautoria tendo como objetivo mostrar a operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica. Neste último ponto, começamos por mostrar que a terapêutica envolve o paciente na corpopropriedade de um fundo que sendo seu o vivencia como alheio. Para envolver o paciente nesse labor, o terapeuta terá que estar também ele envolvido no processo, pelo que, também nele se verificam novos processos de corpopropriedade. Terminamos mostrando a necessidade de interdisciplinaridade no trabalho terapêutico, dada a complexidade do fundo comum no qual cada um colhe e transforma o que dele poderá chamar seu: sua vida.

## Referências

- HENRY, Michel. *Marx - Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976. v. I.
- HENRY, Michel. *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, v. III, 2004.
- KANABUS, Benoît. O conceito de porpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours. *Humanística e Teologia*, Porto, 35, n. 2, 2014. 101-113.
- KANABUS, Benoît. Christophe Dejours - O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. *Psicologia USP*, São Paulo, 26, n. 3, 2015. 328-339.
- MARTINS, Florinda. Caderno: Michel Henry: fecundidade da imanência. *Phainomenon - Revista de Fenomenologia*, 13, Out. 2006.
- MARTINS, Florinda. A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes. In: ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. *Fenomenologia de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014. p. 66-76.



# Estrela Polar

sementes de o fenómeno erótico<sup>9</sup>

Florinda Martins<sup>10</sup>

Desaperta a blusa e tira um seio apoiado...o pequeno mama com  
gula...adormece, um fio de leite escorrendo-lhe ainda da boca  
(FERREIRA, 2011)

Terra onde corre leite e mel... oferta sem fermento  
(Êxodo, 3,8 e Levítico, 2-11)

## Apresentação

Se a morte pode ser questionada na modalidade do impossível de uma possibilidade, a eternidade pode ser vivenciada como a impossibilidade de uma impossibilidade. E essa é a questão central de *Estrela polar*, de Vergílio Ferreira. Debatendo-se por entre a ausência de amor – na busca do amante – e a dúvida do que nessa busca se encontra – fidelidade, certeza /segurança – Vergílio Ferreira vai deixando sementes de eternidade no fenómeno erótico, antecipando assim alguns dos temas da Fenomenologia de Michel Henry e de Jean-Luc Marion. Neste texto, ao integrar o erotismo na fenomenalidade da

---

<sup>9</sup> As obras referentes a Descartes seguem as normas de citação das obras completas Adam & Tannery. A citação dos artigos de Michel Henry reunidos pela PUF sob a orientação de Jean Luc Marion e Paul Audi seguem o critério adotado pelo Cercle phénoménologique Michel Henry.

<sup>10</sup> Professora aposentada, Coordenadora científica dos estudos avançados Michel Henry, UCP-Porto, Doutorada em Filosofia, co-fundadora da Société Internationale Michel Henry, Membre d'Honneur du Comité Scientifique du Cercle phénoménologique Michel Henry, integra o Comité d'Honneur da Revue Internationale Michel Henry, autora de *Recuperar o Humanismo* e colaboradora em obras conjuntas, nacionais e internacionais, sobre Fenomenologia da Vida; autora de artigos publicados em várias revistas.

vida, tal como Vergílio Ferreira a apresenta em *Estrela Polar*, procuro dar continuidade à recepção da fenomenologia de Michel Henry na lusofonia. O texto refere e reflete as interrogações provenientes dos Colóquios internacionais realizados no CEFi /FCSH da UCP de Lisboa, da EST – São Leopoldo / USP – São Paulo, 2012.<sup>11</sup>

*Estrela Polar* é um ensaio em que o afeto se manifesta como forma originária da consciência de si e não uma variante desta: *sou*, diz Vergílio Ferreira, aí onde se me instala o afecto (FERREIRA, 2011). Pelo que todas as figuras da consciência, enquanto formas derivadas da consciência de si, perdem a sua evidência se compreendidas a partir de um horizonte outro que não a fenomenalidade do afeto<sup>12</sup>. É por isso que para Vergílio Ferreira o afeto é o *alicerce e guia do nosso lugar no mundo* (FERREIRA, 2011, 269).

Ao trazer o afeto para o cerne da ipseidade do humano e seu universo de relações Vergílio Ferreira retoma das *Meditações Metafísicas*, de Descartes, a fenomenalidade do cogito, na fórmula *eu sou, eu existo* – sou, existo aí onde se me instala o afeto - porém invertendo, revolvendo, *revirando* (FERREIRA, 2012)<sup>13</sup> os princípios da fenomenologia de Husserl e de Heidegger (HENRY, 2003, p. 77-104), eles mesmos auferindo legitimidade na fenomenalidade do cogito, mas num movimento contrário ao da fenomenalidade da *instalação* do afeto. E é assim que me é permitido dizer que *Estrela Polar* abre a fenomenalidade do cogito a novos campos de investigação tornando-se contemporânea das intuições das obras de Michel Henry<sup>14</sup> e de Jean-

---

<sup>11</sup> Dedico este texto ao Grupo de investigação Fenomenologia da Vida, no Brasil – orientados por Karin Wondracek (EST) e Andrés Antúnez (USP) -, a quem agradeço o convite para participar no seminário internacional de 25 maio, 2012 e que teve como título *Fenomenologia da Vida e Comunidade*. O assunto deste seminário tem a ver com a resposta que eu dera à pergunta de Jean Leclercq aquando do colóquio internacional *Passibilidade: transcendental concreto*, Lisboa, Abril, 2012. A questão era: em que é que a proposta do vosso projecto, enquanto projecto social-comunitário, responde ao último capítulo de *La barbárie* de Michel Henry?

<sup>12</sup> Nesta obra, as referências de Vergílio Ferreira à *Essência da Manifestação*, de Michel Henry, e respetivas posições críticas em relação à perspectiva da consciência, tal como Sartre a expressa em *O ser e o nada* podem ser encontradas nas páginas 43; 44; 55; 56; 63.

<sup>13</sup> Devo a José Roberto Franzen o conhecimento da obra de MD Magno bem como do conceito “revirão” e da sua pertinência no que à “inversão” dos princípios da fenomenologia diz respeito.

<sup>14</sup> A este respeito destaco a obra *Encarnação – uma filosofia da Carne*, de Michel Henry.

Luc Marion<sup>15</sup>. Mostrá-lo-ei expondo a trama orientadora do paradigma afetivo da racionalidade que considero comum às obras e autores acima citados. Num primeiro momento sublinharei o regresso da fenomenologia às *Meditações Metafísicas*, de seguida mostrarei que o paradigma afetivo da racionalidade a abre ao erotismo e comunidade, por fim mostrarei que estes novos campos de investigação visam uma outra compreensão da nossa facticidade: a precariedade do corpo a par com a precariedade das vivências (FERREIRA, 2011) ou seja o sentido da finitude.

### **Regresso da fenomenologia às *Meditações Metafísicas*.**

*Circunscrição fenomenológica do cogito: “ego sum, ego existo”.*

Recordemos, nas *Meditações Metafísicas*, a definição por enumeração de “ego sum, ego existo” (AT VII, 25, 11-13)<sup>16</sup> uma vez que é dela que partem os nossos autores. Sou, existo: sou e sei que sou; “Sei que sou uma coisa que pensa, isto é que *duvida*, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas e que ignora muitas, que *ama* e que *odeia*, que quer e que não quer, que também imagina, e que *sentir*” (AT IX -1, p. 27, 7-10). Desta definição, Vergílio Ferreira toma a *dúvida* como ponto de partida para a fenomenalidade do amor; Jean-Luc Marion toma diretamente o *amor*, mas para isso terá de recorrer à observação do tradutor de Descartes que o introduz na definição do cogito, aquando da primeira tradução das *Meditações Metafísicas*; Michel Henry toma o *sentir*. Porém é a fenomenalidade do ego sum, ego existo que está em causa, em todos eles, e, nela, o amor (o afeto) é a verdade de o *eu transcendental*. Vejamos como, começando, naturalmente pela *Estrela Polar*.

Vergílio Ferreira volta a Descartes pela dúvida. A dúvida em Descartes como em Vergílio Ferreira não é provisória à certeza: *sou* uma *questão!* (FERREIRA, 2011, p. 56). Só isso legitima que, de imediato, a expressão “sou uma questão” seja tomada não como uma questão em torno do que é duvidoso<sup>17</sup> (FERREIRA, 2011, p. 140) nem sequer em torno do indubitável: a evidência. Vergílio Ferreira é claro a

---

<sup>15</sup> Para este assunto destaco a obra *Le phénomène érotique*, de Jean-Luc Marion.

<sup>16</sup> *Ego sum, ego existo*.

<sup>17</sup> Refere as objecções de Gassendi.

este propósito - “saberás que a geometria é uma convenção? Durmo perfeitamente descansado. Mas tenho insónias, amiga, se as outras verdades, que são *eu*, forem postas em causa”. Ora justamente *eu sou uma questão* e essa verdade não é posta em causa, porque nela sou constituída. Daí a pergunta: “Quem nos cria essa verdade? Que a define?”. E a resposta é imediata “A verdade é amor...”<sup>18</sup> (FERREIRA, 2011, p. 73-74): sou nela constituída, dada a mim mesma na verdade que é amor. Amor = doação de mim sob a forma de questão.

A questão que eu sou habita-me enquanto insatisfação, cuja satisfação não poderei encontrar por entre os entes qualquer que seja o seu grau de certeza ou de indubitabilidade, uma vez que o que procuro é o meu lugar no mundo e o que implicitamente, em Vergílio Ferreira, o mundo me não pode dar. O sentimento de si em questão procura em si o sentido desse sentimento, como sentido de existência...deixado em...a Verdade é amor...cuja fenomenalidade fica..., em Vergílio Ferreira, suspensa... das verdades constituídas uma vez que estas não decidem da sua própria racionalidade.

E se atendermos à obra de Jean-Luc Marion, nomeadamente em *Redução e doação* (MARION, 1989), veremos que, ainda que em Marion, a dúvida de Descartes – dúvida que recebe em Vergílio Ferreira o nome de questão – receba o nome de apelo, o meio fenomenológico para que remete é o mesmo. Marion atende à fenomenalidade do apelo em si mesmo em vez de, como Heidegger, atender ao apelo do ser. O que, tal como Vergílio situa a dúvida no sentimento de si em dúvida, Marion situa o apelo no sentimento de si em apelo.

Ora é justamente para a fenomenalidade deste *sum*, vivido em sentimento de dúvida e sentimento de apelo, que aponta a fenomenologia do *sentir* em Michel Henry. O Também para Henry a fenomenalidade do sentir é prévia a qualquer sentido que sobre ela possamos construir, daí a estranha afirmação: “o sentimento não é nem pode ser sentido” (HENRY, 1963. p. 579).

Nestes três autores a fenomenalidade do sentir dá-nos acesso imediato a fenómenos que nos excedem porque advêm a nós como aquilo em que somos – sou questão, sou apelo, sou angústia – surpreendendo-nos *áí onde se me instala o afeto*, num horizonte não

---

<sup>18</sup> Remeto o leitor para a similitude desta citação com o conteúdo dos §§ 1 e 2 – *duvidar da certeza; para quê?* (MARION, 2003).



apenas prévio, mas outro que não o da descrição dos fenômenos como fenômenos de objetos ou de entes, mas de fenômenos sobre os quais não tenho qualquer poder uma vez que não posso antecipar-se à sua chegada visto ser nela constituída. De Henry e Marion refiro apenas os lugares onde podemos encontrar esta temática. Para o primeiro destaque da obra *Encarnação* sobretudo os parágrafos 31 e 32. Aqui a afirmação “o tocar não é tocado” só é inteligível na originalidade absoluta do afeto que me dá acesso a mim mesma e ao outros – Deus, sujeitos e ou objetos<sup>19</sup>! E para o segundo destaque os parágrafos 5 e 6 de *O Fenômeno erótico*, onde se pode ler explicitamente que a redução erótica, pela sua ipseidade, destitui a homogeneidade do espaço e a sucessão do tempo. E não é disso mesmo que as paradigmáticas figuras de Aida e Alda nos dão conta, em *Estrela Polar?* Alda e Aida, lembra Vergílio Ferreira (FERREIRA, 2011, p. 73)<sup>20</sup>, são figuras paradigmáticas da originalidade afetiva das relações humanas: namoro, paternidade, maternidade, vizinhança, vivências *tecidas de afeto* (MARTINS; TEIXEIRA, Colibri, 2007), fora do jogo dos impossíveis a que a homogeneidade do espaço e a sucessão do tempo reduz (FERREIRA, 2011, p. 125). Aliás, em Vergílio Ferreira, as relações configuradas pelo espaço e pelo tempo são expressivamente descritas, em todo o ensaio, em termos de “prisão”. Michel Henry denomina-as de “irreais”, “terríficas”; “indiferenciadas”. E Marion denomina-as de vãs! Cada um destes termos decorre da diferença entre uma linguagem cujas configurações não sendo embora do espaço e do tempo apenas deles falam e uma linguagem que fala o afeto configurador do sentimento: a angústia fala de si no sentimento de angústia; a dúvida no sentimento da dúvida, o amor no sentimento do amor...

Mas...retomemos a definição por enumeração de “ego sum, ego existo”<sup>21</sup>: “Sei que sou uma coisa que pensa, isto é que *duvida*, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas e que ignora muitas, que *ama* e que *odeia*, que quer e que não quer, que também imagina, e que *sente*” ( AT IX -1, p. 27, 7-10).

---

<sup>19</sup> Para essa mudança do estatuto da sensação no conhecimento ver a crítica de Henry a Kant no artigo “Le concept d’âme a-t-il un sens” (KANT, 2003, p. 7-38). A obra de Jean-Luc Marion, *Étant donné*, é toda ela dedicada a esta temática.

<sup>20</sup> Capítulo “Questão ao questionador”.

<sup>21</sup> *Ego sum, ego existo* (AT VII, 25, 11-13).

Como vimos, de entre os modos de ser do sum, quer se tome a *dúvida*, Vergílio Ferreira, quer se tome o *amor* (Marion), quer se tome o *sentir* (Henry), o que está em questão é o enredo matricial, afectivo, do sentimento de si e do sentimento de existência. Não se trata de passar do cogito à existência (FERREIRA, 2011, p. 91; 132)<sup>22</sup> porque um se não dá sem o outro (HENRY, 1985)<sup>23</sup> e por isso não é relevante a ordem pela qual tomamos as suas possíveis enumerações – sentir, duvidar, amar, conhecer, imaginar - uma vez que o que as une é a sua circunscrição à fenomenalidade própria deste sum, que sou eu: ego sum, ego existo. E é por isso ainda que é a esta fenomenalidade que a definição da racionalidade está sujeita, não o contrário.

*Ego sum, ego existo e acesso à verdade*

Assim e porque a fenomenalidade do afeto enquanto constitutiva do meu ser e da minha existência não pode ser vista como uma variante desta mas como a sua tessitura e enredo e se estes se dão aí onde se me instala o afeto, em relação ao qual não tenho qualquer poder de antecipação de que serve este conhecimento de mim, em relação ao qual sou sem poder? Vergílio Ferreira formula assim esta questão: “Há uma verdade de seres, irreduzível, inconfundível: aceder a ela como? Em que impossível limite da minha sufocação?” Em que *impossível limite da prisão dos meus possíveis*!?

A questão dos limites dá-se no mundo dos possíveis e de suas necessárias razões! Ora as “verdades absolutas não têm razões nenhuma” (FERREIRA, 2011, p. 73) pois “uma razão é uma razão quando se sente que o é” (FERREIRA, 2011, p. 72). É este revirar das condições e princípios da evidência que inscreve a fenomenologia de *Estrela Polar* num nova instância de investigação fenomenológica: uma instância que difere dos cânones de Husserl e de Heidegger recuperando do ego sum, ego existo a impossibilidade do impossível, a fenomenalidade do fenómeno outro que não fenómeno de objeto ou

---

<sup>22</sup> As referências críticas às *Crítica da Razão Pura / Crítica da Razão Prática* são claras o mesmo se não pode dizer quanto à posição do autor em relação à *Crítica da Faculdade de Julgar*.

<sup>23</sup> Cap. “Videre Videor”.

de ente, ou seja fenômenos sem outra condição que não a do seu aparecer ou da sua afeção<sup>24</sup>.

Em *Estrela Polar* a questão da fidelidade ou infidelidade à promessa - promessa de amor, de compromisso económico, político, entre outras modalidades de compromisso – joga-se nesta mudança de registo fenomenológico. Os exemplos são muitos e exploram vários domínios da ação humana. Mas destaco o exemplo da personagem Irene, melhor dizendo, “a cegueira de Irene” por integrar na fenomenalidade do sentir o limite físico, tornando-se assim o paradigma perfeito para a fenomenalidade da impossibilidade do limite a partir da sua afeção.<sup>25</sup> É que não há afeção em mim que eu não a sinta como sendo eu, estando por isso em poder de a modalizar (FERREIRA, 2011, p. 259). Não é esse sentimento de poder que está implícito na pergunta: mas tu, *tu*, como a amas? (FERREIRA, 2011, p. 123). E não é a fenomenalidade do sentir a fazer-se sentir em toda a sua dignidade e originalidade? Assim o mostram as páginas que se seguem a esta questão. E fazem-no primeiro pela dádiva do que, em silêncio, se revela no limite do que se dá para lá da homogeneidade do espaço e da sucessão do tempo: “porque é que se estima um cão senão porque não fala no *limite do poder falar?*” (FERREIRA, 2011, p. 125).

O exemplo é perfeito. Vergílio Ferreira interroga a dimensão noturna do afeto à maneira de Merleau-Ponty<sup>26</sup>, porém libertando-a do poder da forma para que se possa revelar na tensão que lhe é inerente: a tensão da solidão que não se confunde com isolamento. O cão em Vergílio Ferreira tal como a pantera de Rilke (RILKE, 1983. p. 155-156) provoca a fenomenologia a horizontes outros que não os do jogo narcísico das certezas do eu (MERLEAU-PONTY, 1964. p. 303), situando-se no movimento da vida, aí onde ela se doa na “verdade do sangue, sem choro e sem fado!” ( FERREIRA, 2011, p. 125 e p, 73). Assim a afetividade não é confundível com uma qualquer estética cujo

---

<sup>24</sup> Veja-se referências de Virgílio Ferreira à proximidade de Michel Henry e Heidegger in *O Existencialismo é um humanismo*, oc, pp. 63, 43, 44, 55,56 e ainda o afastamento de Henry e Heidegger in “L’invisible et le phénomène”, de Jean-Luc Marion, *L’âge d’Homme*, 2009, pp. 219-232. Veja-se ainda Michel Henry in *Encarnação* § 44 “a vida é sem porquê!”

<sup>25</sup> Virgílio Ferreira in *Invocação ao meu corpo*, oc, p. 259, expõe detalhadamente a impossibilidade da determinação de mim pela exterioridade de mim.

<sup>26</sup> Ver para esta problemática da passagem da natureza à cultura a obra de *Le sujet que fâche*, de Z. Žizek.

contágio emocional se traduza por um estado de onanismo em que a comunhão na arte é um vigário (FERREIRA, 2011, p. 125). Vergílio Ferreira avança no sentido da fenomenalidade do afeto tal como fizeram os poetas – Rilke - e como o fazem hoje, a par com a filosofia, cientistas, clínicos e psicoterapeutas<sup>27</sup>.

Sou, existo aí onde me sou anunciado de modo tão incondicional que fico sem palavra no limite do poder falar. Todavia é desse limite último que auro o impossível: a narrativa da vida em cujo colo afetivo, pela sua incondicional doação, “me descubro amável porquanto o outro mo diz e mo assegura” (MARION, 2003, p. 328).

### ***Ego sum, ego existo: sentidos da imanência pressupostos da transcendência***

#### *O debate entre Espinosa e Descartes*

Convém observarmos que nesta inversão fenomenológica fomos caminhando dos sentidos da transcendência, explorados pela fenomenologia tradicional, para os sentidos da imanência, pressupostos pela mesma fenomenologia tradicional.<sup>28</sup>

No ponto anterior mostramos que a fenomenalidade do cogito em questão nas *Meditações Metafísicas* é uma fenomenalidade imanente ao cogito, sendo também esse o entendimento dos autores em questão. Agora iremos ver que essa fenomenalidade se dá em dois sentidos, nos

---

<sup>27</sup> Ainda que de passagem não posso deixar no esquecimento investigadores que têm compartilhado comigo os trabalhos em torno desta temática. Lembro Cátia Teixeira, cientista que muito respeito e com quem muito aprendo, que ao acarícia o cão diz: continuo sem perceber porque é que os humanos se consideram seres especiais! Referia-se à arrogância de quem, em preconceito do que seja a natureza, a ela se considera superior e, desse modo, não apenas a desconhece como se desconhece a si mesmo! Ela trabalhou na importância da proteína Fos no processo da memória em animais – no caso memória do medo - com possíveis aplicações nas doenças humanas da memória. E com ela lembro Carlos Hernandez e o seu extraordinário trabalho com doentes de Alzheimer e cujo avanço na doença ele descreve em termos poéticos: é como se o silêncio mais brutal do deserto convocasse o canto dos pássaros mais esquivos! Lembro ainda os trabalhos de Jacqueline Santoantonio, Cândida Teixeira, para quem o trabalho com os doentes, em atelier, só sob o fundo afetivo da Vida, na modalização do sofrer em fruir, ganha sentido.

<sup>28</sup> HENRY, Michel. L'art et la culture (HENRY, 2004. p. 298).

três autores e que é no enredo destes dois sentidos que se dá o fenómeno erótico e ou o fenómeno da comunidade humana.

Comecemos por Henry, uma vez que este anuncia explicitamente que os resultados das suas investigações conduziram a estes dois sentidos da imanência. Diz ele, respondendo às objecções do enclausuramento erótico e comunitário da fenomenalidade da imanência, nomeadamente, a imanência ego cogito, ego sum: “o que comanda a exterioridade [...] é um conceito que desempenha um papel diretor na minha própria investigação e que está ausente no pensamento clássico ou contemporâneo - o conceito de imanência. Ora a imanência colhe nela, [minha investigação] duas significações tão essenciais uma quanto a outra. A primeira, reconhecida e desenvolvida em *A Essência da Manifestação*, é a ideia de uma dimensão de revelação que não comporta em si qualquer “distância” nem qualquer diferença (ou *Difere(a)nce*), excluindo toda a exterioridade e, enquanto tal invisível. Esta dimensão do Invisível é a da Vida. Desde a obra *Eu sou a Verdade e a fortiori na Encarnação* atendi a um segundo aspecto deste conceito de imanência, aliás ligado à sua significação primeira. Imanência designa igualmente a imanência da vida em todo o vivente, a imanência da Arqui-passibilidade em toda a passibilidade concebível, em toda a carne, a imanência do Verbo de Deus em todo o Si humano que apenas por ela se define e de modo algum como ser material ou natural” (CAPELLE, 2004).

Sublinhemos antes de mais o aspecto crítico da primeira afirmação: a ausência do conceito de imanência na filosofia. Henry só pode estar a referir-se a uma vertente filosófica que se desenvolve a partir dos sentidos da transcendência – Kant, Husserl, Heidegger (MARION, 1997)<sup>29</sup> - já que a articulação fenomenológica entre os dois sentidos da imanência, como se pode ver na continuidade desta citação, se faz a partir do debate de Espinosa com Descartes. O texto diz claramente que Espinosa é um pensador de excepção por ter reconhecido, a seu modo, a importância do conceito imanência na compreensão de nós próprios, ainda que sem o recurso aportados pelo método fenomenológico<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Onde se pode ler que “aparecer, em última instância, volta à doação intrínseca e imanente do fenómeno”.

<sup>30</sup> “A imanência compreendida neste segundo sentido, está presente em Espinosa e é ela que faz dele um pensador de excepção. Mas em Espinosa a imanência tomada

Qualquer que tenha sido o método de Espinosa, o certo é que Henry, desde o início do seu trabalho, reconhece também que a importância de Espinosa não está no método usado, mas no sentimento de exigência de felicidade inerente à experiência humana que preexiste a toda a elaboração conceptual: matemática, metafísica ou moral (MARTINS, 2005, p. 11). Uma experiência que leva Espinosa a questionar o “modo” da sua doação, a partir da fenomenalidade do seu “modo de ser” que é o seu “modo de existência”: ego sum, ego existo. E é na ideia de perfeição ou de infinito que habita cada modalidade de ser do ego cogito - inerente à *insatisfação da questão* que não desaparece com respostas (FERREIRA, 2011, p. 140, 230), ao *apelo* que, perante o tédio de mundo, se volta para a fenomenalidade que o habita, ao *sentir*, que quer crescer de si – que Espinosa estima estar o verdadeiro alcance da filosofia moderna saída de Descartes.

Espinosa transpõe, de forma inequívoca, a ideia de infinito, de Descartes, para o interior da vida do ego sum, ego existo. E transpõe-na [a ideia de infinito] em termos de afecto. O infinito não me afeta do exterior, mas reporta-se-me à minha essência actual como sentimento que me funda interiormente e me transcende. No coração do sentimento o outro dá-se-me como afeto; afeto que me constitui e cujo poder se dá como sentimento, modalizando-se o poder do sentimento em sentimento de poder.

### *O outro dá-se como afeto: poder do sentimento.*

E se, em *A Essência da manifestação*, Henry atende apenas à auto-afecção da vida em si mesma, este primeiro sentido da imanência é-me revelado como constituindo-me nessa revelação – poder constitutivo da vida ou o poder do sentimento -, pelo que, o segundo sentido da imanência que é objeto da obra *Encarnação* – o sentimento de, nela, poder – lhe é inerente. Daí que *Encarnação* esteja directamente unida à *Essência da Manifestação* no processo de explicitação dos sentidos da imanência do ego sum, ego existo.

Ora ainda que sem distinguirem explicitamente estes dois sentidos da imanência não podemos deixar de os reconhecer, também, em

---

neste segundo sentido continua a ser um conceito especulativo” (CAPELLE, 2004, p. 175)

Vergílio Ferreira e em Marion, nomeadamente, nas obras *Estrela Polar* e *Fenómeno erótico*.

De Vergílio Ferreira, *Estrela Polar*, destaco, no que ao enredo das relações imanentes entre poder do sentimento e sentimento de poder dizem respeito, o sentimento da solidão. Sendo este um romance da solidão, detive-me sem pressa nesta afirmação: *a solidão irredutível não existe* (FERREIRA, 2011, p. 231). Voltei atrás, no romance, e comparei-a com outras afirmações que já tinha sublinhado, das quais tomo esta como exemplo: “Há o isolamento, há a solidão, mas há ainda uma *outra* solidão atrás” (FERREIRA, 2011, p. 192). Justamente, como podemos ver pelo enredo da narrativa, é esta outra solidão atrás da minha solidão que faz *com que a solidão irredutível não exista*. É este sentimento de uma alteridade em mim – a solidão ou o outro dado como afeto por trás da minha solidão - que não permite nem a redutibilidade a si mesma da solidão nem a saída dela sem mais: o destino de mim, as minhas escolhas de vida enredam-se nela – segundo o enredo dos dois sentidos da imanência -, em trama de afectos!

E é isso mesmo que leio também no § 41 de *O Fenómeno erótico*. Rompendo este com o narcisismo de si do eu, nem por isso, o fenómeno erótico precisa de abandonar o registo da imanência, antes o exige como lugar de revelação. Diz Marion: “não se trata deste autismo suicidário, uma vez que apenas me descubro amável porquanto outro mo diz e mo assegura” (2003, p, 328).

### **Afeto, erotismo e comunidade**

O infinito do desejo assegura-me na minha finitude, desfazendo muitos dos equívocos da fenomenologia da Vida do ego sum, ego existo, nas modalidades da questão, do amor e do sentir: a prova de si dá-se originariamente como afeto. E nele é a minha facticidade que é assegurada, amada, potenciada pelo infinito que interiormente o habita, configurando nele o sentido da eternidade: aquém do jogo da impossibilidade da possibilidade – morte - emerge incondicionalmente a impossibilidade da impossibilidade – a eternidade. O afeto é o elo primeiro da minha facticidade com o infinito nela imanente: a relação com o outro dá-se primordialmente como afeto.

E Vergílio Ferreira responde à sua própria questão: “Mas há então um elo de ti para a vida? Por onde passa? Quem to legitima?” (FERREIRA, 2011, p. 154).

Em *Estrela Polar*, a orientação do nosso viver dá-se na fenomenalidade originária do cogito: aí, na humildade do meu ser, na pobreza e na nudez da minha finitude (FERREIRA, 2011, p. 230)<sup>31</sup>, o incondicional se *me* anuncia em excesso de mim: sou demais para mim (FERREIRA, 2011, p. 56). Em excesso de mim<sup>32</sup>, sou impulso para outrem. Um impulso que não desaparece com a resposta ainda que a resposta traga consigo sementes de eternidade: Alda, Aida, pai, filho, mãe, amigo, vizinhos...cada um em excesso de si; excesso em impulso para o outro<sup>33</sup>. Cada um é, nesse excesso, comunidade; comunidade na afeção em que somos constituídos, ela mesma em impulso para o outro: a eternidade no afecto. E Vergílio Ferreira é explícito a este propósito: “Sinto a perfeição do que digo, na eternidade desta noite” (FERREIRA, 2011, p. 73).

Antes de mais observo que a inteligibilidade da perfeição se dá como sentir; na sua fenomenalidade se dá o elo que me une à eternidade (FERREIRA, 2011, p. 154). Nele a razão<sup>34</sup> e a verdade<sup>35</sup> dos meu ser. Razão e verdade que se dão: se dão “em impossível limite da minha sufocação”? (FERREIRA, 2011, p. 47). Sufocação do eu narcísico que a emergência do afeto rompe em relação erótica; em comunidade: comunidade de afetos; prova do outro, na prova de si. No limite da minha sufocação se enraíza o meu viver, sem transitar para fora de si, modalizando-se, todavia, em enredo de afectos. “Eu fazia um esforço para me transpor para Alda” (FERREIRA, 2011, p. 227) porém “o nosso encontro aconteceu na eternidade” (FERREIRA, 2011, p. 36) aí “onde se me instalava o afecto” (FERREIRA, 2011, p. 24), tornando impossível

---

<sup>31</sup> Não será difícil reconhecemos a redução e a contra-redução fenomenológica do cogito na linguagem de Virgílio Ferreira. Humildade - ao mesmo título que pobreza - é o termo que também Henry toma, embora referido explicitamente de Eckhart para falar de redução fenomenológica.

<sup>32</sup> (FERREIRA, 2011, p. 230) “Amar é conhecer e consentir. Mas só se conhece e se consente o que tem limites, o que é humano. Tu queres a desumanidade e o excesso”.

<sup>33</sup> “O meu arranque para Alda era para o impossível” (FERREIRA, 2011, p. 227).

<sup>34</sup> “Uma razão é uma razão quando se sente. Mas não se sabe porque se sente” (FERREIRA, 2011, p. 72).

<sup>35</sup> “Há uma verdade de seres, irreduzível, inconfundível: aceder a ela como?” (FERREIRA, 2011, p. 47).



o impossível: saio da minha solidão sem sair de mim: “é sentir que tu me sentes sentindo-te”(FERREIRA, 2011, p. 81), diz ainda Vergílio Ferreira<sup>36</sup>. *Estrela Polar* antecipa-se não apenas à leitura fenomenológica do cogito pela modalidade do sentir como o fez Henry, na obra *Encarnação*, mas também à obra *O Fenómeno erótico*, de Marion<sup>37</sup>. Em comum, neles, está a leitura do cogito enquanto fenómeno que *me’ anuncia o meu lugar na vida...*(FERREIRA, 2011, p. 269): lugar onde se cruzam os dois sentidos da imanência: onde se cruzam arquiabilidade da vida absoluta e passibilidade do vivo! Onde se cruzam fundamento do vivo, causa dos entes e a instância do conhecimento dos mesmos. Não se trata de interrogar as possibilidades de o cogito aceder ou não às coisas (FERREIRA, 2011, p. 91; 132)<sup>38</sup> nem sequer aceder a si mesmo (FERREIRA, 2011, p. 140)<sup>39</sup>. Tudo isso é do âmbito dos possíveis e aqui trata-se do que está antes e depois do possível (FERREIRA, 2011, p. 36; p.87). O que me joga em relação ao outro precede-me e excede-me: o “arranque” de mim mesmo, o arranque da questão que *sou* eu, é da ordem do impossível (FERREIRA, 2011, p. 227). Ele joga-me para além de mim: “o que você busca é alguém além de si” (FERREIRA, 2011, p. 195), pressentindo que esse algures, como afecto, o confirmará. Um lugar que se joga por entre a uma solidão que só não é irreduzível porque me move, sabendo assim, nesse comover, que não estou só! (FERREIRA, 2011, p. 56). Onde estamos nesse silêncio brutal apenas perceptível em canto subtilmente esquivo; de onde vem essa esperança de mim a essa noite por detrás da minha solidão? (FERREIRA, 2011, p. 191 e 192). Qual o meu lugar na vida?

Assim, e como ele próprio diz, o nosso ponto de partida é “arranque para o impossível”, sem outra questão a resolver que não a da impossível confirmação de cada um pelo advir em si de uma afeção

---

<sup>36</sup> E, em sentido idêntico, Jean-Luc Marion diz “o outro dá-me a carne que não tem e eu dou-lhe a carne que não tenho” (FERREIRA, 2011, p. 116, 178).

<sup>37</sup> Virgílio Ferreira apenas refere Henry na obra *Invocação ao meu corpo*, porém a leitura que os dois fazem da fenomenologia, nomeadamente da fenomenologia de Sartre, faz deles contemporâneos, no mínimo, no sentido da contemporaneidade Kierkegaardiana. E que dizer da contemporaneidade de *Estrela Polar*, de Virgílio Ferreira, e de *Le phénomène érotique*, de Jean-Luc Marion?!

<sup>38</sup> As referências críticas às *Crítica da Razão Pura / Crítica da Razão Prática* são claras o mesmo se não pode dizer quanto à posição do autor em relação à *Crítica da Faculdade de Julgar*.

<sup>39</sup> A referência a Gassendi merece, a meu ver, uma atenção particular nesta viragem fenomenológica de Virgílio Ferreira.

vinda de algures (FERREIRA, 2011, p. 56). Estranha prova de si! Estranha, sobretudo, pelo inesperado da sua presença. O puro advir do afeto que se experiencia na pureza que se anuncia em fecundidade: a fecundidade de um colo que assegura, alimenta e certifica<sup>40</sup>: “desaperta a blusa e tira um seio apoiado...o pequeno mama com gula...adormece, um fio de leite escorrendo-lhe ainda da boca” (FERREIRA, 2011, p. 238). Certifica pela pureza do seu emergir incondicional, pleno, intacto: a pureza *voltou* e ela é *virgem* como nunca! (FERREIRA, 2011, p. 239).

A problemática de *Estrela Polar*<sup>41</sup> é a mesma que a de *O fenómeno erótico*<sup>42</sup>: a saída da subjectividade não se dá na objectividade, mas dá-se em regime de redução erótica. Em regime de afecto. Situando-se na vida para nela encontrar o seu lugar, Vergílio Ferreira inverte, revolve e revira os princípios fenomenológicos trazendo o não intencional para o seio do intencional, rompendo com os laços que os enclausuravam ora no simbólico ora na animalidade, restituindo à fenomenologia a sua vocação filosófica: na procura do destino do ser está a procura do nosso destino, o destino da humanidade.

Assim, na senda de Marion que transporta a fenomenologia do apelo do ser, Heidegger, para a fenomenologia do apelo em si e ainda na senda de Henry em que o apelo em si é apelo da vida Vergílio Ferreira articula apelo da vida e humanização. Esta não se joga apenas nem primeiro no mundo dos possíveis, que a morte impossibilita, mas no impossível que a morte não furta.

Resposta a que cada um de nós responde a seu modo: a neurociência com a proteína Fos; o psiquiatra no eco do mais fugidio canto advindo do silêncio mais absoluto do seu paciente. Respostas que o projeto de investigação “O que pode um corpo?” tem vindo a encetar e cujas modalidades expressou, através dos vários grupos de trabalho, no colóquio internacional de Abril 2012. Respostas tecidas em diálogo

---

<sup>40</sup> O meu agradecimento a Maria Paulina Pölkling pelo seu trabalho apresentado ao Colóquio internacional Michel Henry, CEFi 2012. Nele pudemos ver a dimensão regeneradora da vida que passa pela irredutibilidade do colo à fenomenalidade do espaço e do tempo.

<sup>41</sup> “Amar é conhecer e consentir” (FERREIRA, 2011, p. 230), “Alda cantava a vida [...] era belo ouvi-la do fundo da minha aflição” (FERREIRA, 2011, p. 231).

<sup>42</sup> “dito de outro modo: o que é a verdade em regime de redução erótica?” (MARION, Jean-Luc, 2003, p. 258).

umas com as outras, porém tendo todas, como fundo comum, a Vida na revelação de si em nós como nós.

Cada uma destas abordagens não deixa de me surpreender pelo que, a seu modo, têm em comum: a solidão não é o reduto último da vida nem, por conseguinte, do nosso viver. A imemorial memória da vida sabe que se pode não estar só e, por entre a mais *humilde* proteína, a vida ascende ao sentimento de si que, de imediato, se modaliza em sentimento de existência, superando o mundo dos possíveis em enredo matricial de si na Vida, nela encontrando o seu espaço: espaço único, porém irredutível à solidão! Único: fenómeno erótico, fenómeno cruzado. No afeto cruza-se ipseidade e alteridade: comunhão. No afeto, as fronteiras da pele perdem a opacidade impenetrável da transcendência e os corpos sentem-se em co-moção. Pelo afeto as hesitações de Descartes - “poderei viver sem um corpo dotado de sentidos” (AT VII, 25,4) - esvaem-se de sentido; não se dá o corpo como afeto? Em prazer, através do que dele recebo e me apraz, e em incómodo no que nele me dói (AT VII, 74). Qual a relação destas afecções com a vida auto-afectiva? O que me permite avaliar o infinito em cada tonalidade afectiva da minha vida poder-se-á dizer à compreensão das afecções do corpo? (AT, VII, 32). Não avalia o espírito o que os olhos crêem ver?

Em *Invocação ao meu corpo* prosseguirá Vergílio Ferreira estas teses já de algum modo presentes em *Estrela Polar* e que são hoje tarefa de uma fenomenologia não intencional, afectiva?

## Referências

- CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et Christianisme*. Paris: Cerf, 2004.
- FERREIRA, Vergílio. *Estrela Polar*. Lisboa: Quetzal Editores, 2011.
- FERREIRA, Vergílio. *Invocação ao meu corpo*. Lisboa: Quetzal Editores, 2011.
- FERREIRA, Vergílio. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Quetzal, 2012.
- HENRY, Michel. *Encarnação – uma filosofia da Carne*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963.

HENRY, Michel. Quatre principes de la phénoménologie. In: *Phénoménologie de la vie*. Tomo I. Paris: PUF, 2003, p. 77-104.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné*. Paris: PUF, 1997.

MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation*. Paris: PUF, 1989.

MARTINS, Florinda. *A Felicidade: Fénix renascida do niilismo*. Lisboa: CFUL/APM, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

RILKE, Rainer Maria. In: *Poemas*. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Editorial O oiro do dia, 1983.

## O puro agir<sup>43</sup>

Rolf Kühn<sup>44</sup>

“Não consigo”. “Não posso mais”. “Tudo é tão terrível!” Estas são frases proferidas em cada existência, que se repetem semanalmente, às vezes até por anos a fio. Ao invés de se experimentar na vida, parece que o contrário acontece. Tudo está como que congelado, travado, morto ou exaurido. E apesar de tudo a gente *se* experimenta, isto é, se prova *a si mesma*. Mas este Si não é mais o de uma representação, que eu até aí fazia de mim. Portanto, o que se transformou foi a representação, não a vida. Portanto, a chance é única, de realmente topor com a vida, ao invés de continuar patinando # verharren nas representações. Pois a re-representação é sempre a tentativa de transpor a vida para uma idéia externa, para então poder contemplá-la. Mas ela nunca se deixa contemplar, pois ela apenas está aí para ser vivida, pois em si é invisível.

Ao afirmar que “não consigo mais” eu mostro que vivo na representação de que “eu não posso mais”. Vivo num conflito, pois a vida segue “se” vivendo. Esta experiência é uma violência que pertence, junto com a alegria, ao mais originário da vida. Antes de abordar esta violência como o sofrer mais externo da vida, cabe aqui apenas apontar que também a “impossibilidade de viver” é um sentimento, que em sua imediatez se mostra tão absoluto como qualquer outro sentimento. Pois ele *se experimenta [se prova]* como sentimento, e este provar do sentimento é sua vivacidade, também e justamente quando se mostra como uma impossibilidade no nível da representação. Topamos aqui com a primeira conseqüência importante de nossa reflexão, ou seja, de

---

<sup>43</sup> Capítulo 2 *Das reine Tun*. In: *Leben: eine Besinnung*. München: Alber, 2004, p. 25-31. Traduzido por Karin Wondracek.

<sup>44</sup> Filósofo. Doutor em filosofia pela Universidade Paris-Sorbonne. É membro da Société Internationale Michel Henry.

que necessitamos separar nitidamente representação e certeza, (gewißheit) uma da outra. *Certeza só se tem na vida e nunca na representação.* Se for bem-sucedida a separação entre o “eu não posso mais” como representação e a ainda mais abrangente certeza como prova da vida, se realiza aqui o mais decisivo de nossa meditação como práxis.

Também podemos formulá-lo assim: se a vida é precariamente realidade, então só há vida nesta absolutidade, e tudo deve ser feito para não errar o alvo. Mas uma representação, como, por exemplo, o atual plano de vida como vocação ou relação, ainda não é a autofruição da vida por si, mas uma maneira de desenvolvê-la existencialmente. Em outras palavras, eu encerro a vida em um determinado horizonte e partindo de fora dela reitero como ela deve se mostrar, embora *nenhum* horizonte possa alguma vez ser a própria vida. Horizonte sempre é recorte, perspectiva de uma opinião ou alvo delimitado. Horizontes se preenchem com evidências ou são desfeitos em sua possível decepção ou até riscados para darem lugar a outros horizontes. Por isso a evidência nunca é certeza, mas sempre é relativa, como as análises fenomenológicas de Husserl mostram claramente. Treinar-se nesta relatividade preenche o conteúdo da maioria das visões de vida hoje, porque todas as utopias históricas e visões de mundo abrangentes desapareceram. Mas a “adaptação” a incertezas da vida e o aprendizado de mantê-las à distância não suspende a força do sentimento como puro afeto pelo qual a prova da vida *como* vida se dá sempre de novo. Nesta medida a simples busca de sentido nos fragmentos de vida assim modificados se torna um labirinto, no qual posso novamente me perder, como o sabia Kafka.

Por isso o “Eu não posso mais”, incluídos seus traumas, ressentimentos e desejos de morte, é, na violência de sua vivência, a confrontação com a nudez da vida. Pois aqui ela comparece em sua verdade como *pura* experiência. A chance de se deixar levar até a certeza da própria vida como o constante *poder*-experimentar, é única e não deveria ser desperdiçada. Pois o ponto central seria o se ancorar prioritariamente na práxis interna da própria vida, para então só viver desta autoação da vida. Mas se o experimentar for a constante práxis da própria vida, então a vida em si é um constante *agir* (Tun) – também lá onde eu descanso ou imagino não mais estar fazendo nada. Nos deparamos assim sobre um segundo acontecimento importante em nossa reflexão: nunca se pode, de fora, meter na vida sentido ou valor.

Em outras palavras, que uma representação queira dizer à vida, de longe, o que ela como vida deve fazer ou deixar de fazer. Quando a Vida momentaneamente diz que ela “não pode mais”, este não-poder é justamente o seu poder expresso de outra forma.

Esta mudança para o “puro agir da vida” não é por conseguinte um mero acréscimo em sua autocerzeza, da qual falamos. Pois esta certeza não é teórica, mas um experimentar [provar] prático da própria vida. Sendo este experimentar um agir como práxis interna da vida em sua fruição, então a vida sempre está “em ação”. Ela se modifica constantemente em suas impressões e sentimentos. Este ritmo das transformações internas é o primeiro arranjo na direção de formas (gestaltungen) que então podem ser novamente captadas, na existência, como formas de vida. Com isso está sinalizada uma linguagem interna própria do sentimento, que é mais clara que cada fala por palavras ou conceitos, porque nestes sentimentos está manifesto o autoprocesso da vida, no qual todos os nossos processos se tornam realidade. O puro agir da vida, portanto, é a certeza de que também o próximo instante ainda se dará na vida – mesmo quando tudo o mais se modificar, mesmo quando nada mais no mundo corresponder a minhas expectativas.

Para dar um exemplo, cada um sabe como nossas expectativas podem ser carregadas por temores de catástrofes. Não apenas dizemos “*agora* eu não posso mais”, mas antecipamos a sentença de que nas próximas horas, dias, semanas e anos “a isso eu não sobreviverei!”, “minhas forças não serão capazes disso!” Se aqui eu puder olhar apenas para o instante atual, apenas para o intervalo do agora, ele me parece possível de viver. Tal como num túnel completamente escuro, surge um pequeno ponto de luz ou se revela a direção a seguir rumo à saída. O que se mostra como passível de viver para a consideração do tempo ou para a possibilidade do agir, por menor que seja, ainda permite um aprofundamento: no tempo deste curto intervalo que percebi como passível de viver se realiza *toda* a vida em sua plenitude, isto é, com *todas* as suas possibilidades ou potencialidades.

Neste caso eu vou ainda antes de cada tempo em direção ao puro viver que se sustenta a si; ao qual eu não posso nem devo acrescentar nada a partir do exterior para ele seja. E neste su-porte [Er-tragen] da vida, na medida em ela própria se suporta, ela suporta a todo o restante consigo: o tempo e os propósitos e projetos que derivam deste. Na medida em que posso nomear este suportar que a vida faz de toda

realidade como seu puro agir, me deparo, no próprio centro do “eu não posso mais” com um muito mais profundo “eu posso”, que é a própria vida. Esta libertação da representação do não-poder permite a partir disso um “salto” único na certeza absoluta da vida, que é a efetivação prática de seu ininterrupto poder [können]. Na medida em que vive, [a vida] é força ou energia que abriga em si cada momento como vivo, para que seja. Captar isso na sua profundidade se constitui na chance [fecunda] de cada experiência-limite, na qual sou confrontado com uma impotência aparentemente invencível. Ser abandonado por tudo e todos, e ter de abandonar tudo é o modo de chegar à pura autofruição da vida como centro de tudo.

Como essa experiência é vista em conexão com a anteriormente citada alegria da vida como sua própria alegria, estamos muito distantes de qualquer rabujice ou mau humor. Destacamos uma lei imanente da vida, sua “necessidade interna”, como o pintor Kandinsky expressou, ou seja sua lenta transformação de dor em uma nova suportabilidade. A diferença desta para a observação diária de tais mudanças está no reconhecimento de que a vida *na sua própria essência* está ligada a esta mais íntima transformação. Pois sofrimento e alegria são os dois pólos da própria fruição da vida. Todas as impressões e sentimentos da vida, também o prazer ou desprazer vital se ordenam em torno destas polaridades fundamentais, que mais adiante abordaremos como pathos da vida, ou em outras palavras, como a lei mais íntima da sua afetividade.

Captar, no aparente não-poder, o invencível poder da vida como a obra de sua transformação afetiva, acontece dentro do nosso mergulho na pura vida, do lado de cá de toda representação. Como viventes, já estamos desde sempre mergulhados nessa vida, de uma forma tão originária que em sentido estrito nascemos apenas na vida - e não no mundo. Pois o ser-nascido-no-mundo também se refere a pedras e outras coisas que não são seres viventes. Em todo caso, apenas em nu desespero é que tomamos isso como realidade, apenas na angústia cabal e nas decepções intermináveis. Da mesma forma na pura alegria, na sorte do sucesso e do amor imerecido. Trata-se daquele estar mergulhado no puro fruir do qual a vida é constituída. Fruir-se desta forma é a fonte do puro “Eu”, pois na ligação à sua subjetividade, este Eu não afirma outra coisa que este fundamental poder-fruir-se. E este puro fruir, que eu sou para sempre, é a auto-fruição da vida – é seu agir subjetivo como práxis interior, da qual tudo surge.



# Sexualidade originária

Eros, gênero e ética na fenomenologia de Michel Henry

João Elton de Jesus<sup>45</sup>

## Introdução

Não pretendemos fazer aqui uma história da sexualidade, visto que outros já o fizeram com muita propriedade. No entanto, optamos por resgatar, ainda que de forma incipiente, algumas teorias da sexualidade presentes no percurso do pensamento humano ocidental para evidenciar que a fenomenologia radical propugnada por Michel Henry, que não se enquadra exclusivamente em nenhuma das abordagens que serão apresentadas, aparece como um novo ponto de vista para um maior entendimento sobre a temática do sexo e do eros.

Podemos afirmar que a concepção essencialista ou naturalista foi umas das primeiras abordagens sobre a sexualidade e que, ainda hoje, tem muita influência no imaginário social. Esse enfoque, defendido primeiro pela religião, principalmente as denominações de matriz judaico-cristã, e posteriormente, pelas ciências, em especial as biológicas e exatas, afirma que a sexualidade é determinada, estática e

---

<sup>45</sup> Bacharel em Administração, Licenciado em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Teologia – FAJE e Especialista em Juventude e Mundo Contemporâneo pela FAJE. Participou de Pibic FAJE / Fapemig e é membro do Grupo de Pesquisa Filosofia do corpo a partir da Fenomenologia e do pensamento analítico arqueogenealógico da FAJE/CNPQ. E-mail: joao.elt@gmail.com.

imutável, com finalidade basicamente biológica, visando quase que exclusivamente a procriação.

Quando falamos sob o aspecto religioso ocidental, observa-se uma forte influência do livro do Gêneses, cujas histórias, que começaram a ser escritas durante cativeiro dos Hebreus na Babilônia no século VI a.C (CRB, 2000, p.13), demarcam categoricamente a função do sexo, (procriação), a dualidade dos gêneros (homem e mulher) e o comportamento sexual (feminino e masculino). No Pentateuco, até mesmo as questões de aparência são determinadas tais como o uso de barba pelos homens e o de véu pelas mulheres. A relação sexual, por sua vez, só era permitida em relações matrimoniais, monogâmicas e heterossexuais.

O catolicismo, herdeiro da cultura judaica e fortemente pautado pela hermenêutica dos textos paulinos, continuando com uma visão essencialista e naturalista do sexo, buscou reprimir ou sublimar o desejo sexual, principalmente daqueles que se dedicavam à vida religiosa consagrada. Contudo, mesmo aos leigos, muitas ideologias católicas contribuíram para uma visão pejorativa do sexo. O jansenismo, concepção que existiu na Igreja no século XVI afirmava que “a união física é bestial se não for para gerar prole e sob a pressão do desejo sensual” (RANKE-HEINMANN, 1996, p.280).

Contudo, embora Foucault em a *História da sexualidade* enfatize a importância da Religião nas concepções e controle da sexualidade, podemos observar que mesmo após o Renascimento e posteriormente o Iluminismo e o Positivismo, muitas vezes avessos à religião, a visão de sexualidade ainda estava restrita aos seus fundamentos biológicos e objetivos. Inspirados na redução de Galileu Galilei (1983, p.130) onde “o universo está escrito em língua matemática” e que sentimento, afetos e emoções, “não nos proporcionam a ordem racional que é a única capaz de nos fornece a explicação desejada (Galileu apud BURTT, 1983, p. 64), o sexo, a relação sexual, como criticaria Henry seria reduzido à um “bombardeamento de partículas” (HENRY, 2010, p.4).

Com o advento das ciências humanas, embora ainda utilizando técnicas objetivadoras e reducionistas, a concepção de sexualidade avançou para além de um essencialismo e naturalismo. Nessas abordagens proporcionadas principalmente pela sociologia e pela antropologia no séc. XX, foi-se desenhando aquilo que chamamos de concepções construtivistas, onde a sexualidade passa a ser um

constructo social fortemente influenciado pela cultura. Nesse arcabouço, destacam-se a teoria da construção social e a teoria da influência cultural.

A teoria de influência cultural traz a sexualidade como “um material básico –uma espécie de massa de modelar – sobre a qual a cultura trabalha, uma categoria naturalizada que permanece fechada à investigação e análise.” (VANCE, 1995, p.18). Nessa abordagem, o termo sexualidade abrange diversos elementos como as relações sexuais, orgasmo, preliminares, fantasias, as diferenças de sexo e organização de masculinidade e feminilidade. O essencialismo e universalização da sexualidade são rejeitados por essa perspectiva, de modo que através do aprendizado, influenciado pela cultura, emergem variações e diferentes julgamentos em relação aos atos sexuais: “o contato oral-genital pode fazer parte da expressão heterossexual normal em um grupo, mas ser tabu em outro; a homossexualidade masculina pode ser severamente punida em uma tribo, mas tolerada em outra (VANCE, 1995, p.19).

Os defensores da teoria da sexualidade como construção social adotam a visão de que “atos sexuais fisicamente idênticos podem ter importância sexual e significado subjetivo variáveis, dependendo de como são definidos e compreendidos em diferentes culturas e período históricos” (VANCE, 1995, p. 16). Nessa perspectiva a direção do interesse erótico e do objeto sexual são construídos a partir de possibilidades extrínsecas ao indivíduo, sendo que alguns dos adeptos mais radicais à essa teoria, apontam que impulso, pulsão e apetite sexual não existem, pois para eles o desejo sexual é construído pela cultura e pela história.

Embora antropologia e sociologia tenham contribuído no avanço do entendimento sobre sexualidade, percebe-se que perguntas essenciais sobre sexualidade como desejo, gênero e comportamentos sexuais, por exemplo, ainda ficam sem respostas satisfatórias. Diante de tais desafios, a filosofia tentou empregar a sua amizade à sabedoria para melhor entender tais questões, tendo em vista o seu espanto em relação à existência humana.

Ainda na Antiguidade Clássica, Platão já abordava a temática da origem do sexo e dos sexos através do mito contado por Aristófanes, em que Zeus divide seres andróginos em dois indivíduos com sexos complementares de modo que “o amor de um pelo outro está

implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana.” (PLATÃO, 1972, p. 30).

Já nos filósofos medievais, destacamos Agostinho de Hipona que, seguindo os fundamentos religiosos de sua época, afirmava a subordinação da mulher perante o homem e a deontologização do sexo para a continuação da espécie. Tomaz de Aquino, inspirado na lógica aristotélica, segue a mesma ideia de Agostinho. Para o professor jesuíta Vincent Genovezi (2008, p. 119-120), “Tomaz identifica de uma maneira um tanto indiscriminada a sexualidade humana imediata, e o faz primordialmente com sua dimensão biológica ou física (...) Para Tomaz as respostas são óbvias. A visão é para ver, a fala é para falar, a faculdade sexual é para procriar”.

Na modernidade, chamamos atenção para a concepção de sexualidade oferecida por Schopenhauer em *Metafísica do amor, metafísica da morte*, onde apresenta a sexualidade e o amor sexual, como uma vontade da vida em continuar a existir através da procriação. Para o chamado por Nietzsche de Cavaleiro Solitário, o impulso sexual é a “meta final de quase todo esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes pondo em confusão por momentos até mesmo as maiores cabeças.” (SCHOPENHAUER, 2000, p.7)

Dentre os clássicos da filosofia contemporânea, destaca-se a reflexão de Jean-Paul Sartre (1902-1980) em *O Ser e o nada*. Esse filósofo faz a pergunta: “a sexualidade será um acidente contingente vinculado à nossa natureza fisiológica ou uma estrutura necessária do ser-Para-si-Para-outro?” (SARTRE, 2011, p. 478). Nesse escopo, o esposo da filósofa feminista Simone de Beauvoir, analisa a temática da sexualidade numa ótica existencialista e com questionamentos inovadores no mundo filosófico de sua época.

Malgrado a tentativa da filosofia em aprofundar as temáticas sobre sexualidade debatidas primeiramente pela Religião e Ciências e, posteriormente pelas Humanidades, observa-se que esta permanecera numa indeterminação, pois não respondeu de forma radical os vários elementos que a compõe. Fazia necessária uma abordagem ainda mais radical, uma reflexão que pudesse ir às origens dessa realidade do ser humano. É portanto, a partir desse contexto que o pensamento de Michel Henry com a sua inversão fenomenológica pode, então,

apresentar alguns horizontes na reflexão sobre a tão discutida sexualidade humana.

### **Sexualidade originária**

Michel Henry faz uma inversão na chamada fenomenologia histórica inaugurada por Edmund Husserl. Para o filósofo franco-vietnamita, antes do aparecer ao mundo, aparecemos a nós mesmos. Há portanto, uma fenomenalidade do fenômeno, um aparecer cuja fenomenalidade já não seria a do “lado de fora” desse pré-plano de luz que é o mundo” (HENRY, 2014, p. 58). Trata-se de uma realidade escondida ao ver, invisível à toda representação no mundo visível.

Assim, no pensamento de Henry, o corpo é um fenômeno vivido interna e exteriormente, ou seja, para o corpo “existem dois modos fundamentais e irredutíveis de aparecer: o do mundo e o da vida” (HENRY, 2014, p. 140). Esse aparecer da vida, se dá numa carne, numa corporeidade originária. Trata-se do corpo subjetivo transcendental que, como a vida, não pode ser coisificado por nenhuma ciência reducionista e objetivadora.

O corpo subjetivo, a carne, o aparecer da vida, é um “eu posso”, pois é provido de poderes como o ver, sentir, tocar, ouvir, mover e mover-se. Trata-se de um corpo sujeito, de um corpo *a priori*, condição de possibilidade e fundamento do corpo objetivo, esse corpo que aparece no mundo. Dessa forma, Michel Henry propõe o que ele chama de dualismo ontológico, onde o corpo traz consigo uma “autorreflexibilidade, autointeligibilidade”. (HENRY, 2014, p. 127), sendo, portanto, condição de possibilidade para toda sensibilidade, afecção, movimento, memória e pensamento e, portanto, da sexualidade.

Destarte, a sexualidade e o Eros (sexo) são realidades da existência humana e, portanto, sua origem acontece a partir do poder dado pela própria vida, ou seja, pela carne, pelo corpo subjetivo. Por conseguinte, uma investigação radical da sexualidade deve buscar “reconhecer sua essência, a relação, entre a vida transcendental, absolutamente imanente, absolutamente subjetiva, (...) com este corpo, com sua característica sexual”.

Dessa maneira, a partir da inversão fenomenológica e do dualismo ontológico propugnado por Henry, levamos a sexualidade para a radicalidade da vida, uma sexualidade originária, que pautada pelo “eu posso” do corpo subjetivo, é uma sexualidade imanente, transcendental e uma “relação dinâmica e patética que se cumpre num plano de imanência absoluta e tem lugar na vida”, no corpo subjetivo, condição de toda ação humana no mundo.

## **Fenomenologia da sexualidade**

Ao se apresentar como manifestação da vida, a sexualidade se diz de várias formas. Dessa maneira, buscando uma investigação que avance para além das concepções biológicas ou puramente anatômicas e utilizando os pressupostos fenomenológicos propostos por Michel Henry, faremos uma fenomenologia da sexualidade levando em consideração aspectos como: identificação sexual ou de gênero, comportamento e as performances sexuais, desejo e o ato sexual e as patologias da sexualidade.

Como pressuposto de uma fenomenologia da sexualidade originária, é necessário entender uma categoria henryeriana fundamental, que é o conceito de angústia. Conforme vimos acima, através de um corpo subjetivo, temos o poder, o “eu posso” de realizar diversas ações, como tocar, pegar, acariciar, beijar etc. Todavia, esse processo não se dá de uma forma tão fluida, pois segundo Henry, quando empoderados pelo “eu posso” passamos a ter a liberdade de realizar ações ou de não fazê-las e essa liberdade de ação desperta o sentimento de angústia. Trata-se da angústia da liberdade de poder tornar o poder de fazer efetivamente um ato. Henry parafraseando Kierkegaard, afirma que trata-se da “angustiante possibilidade de poder” (HENRY, 2014, p. 282)

A angustia diante das possibilidades de ação, não é visível aos olhos, pois é afetividade transcendental. Ela se caracteriza pela “mistura de atração e de repulsão diante do desconhecido” (idem) é, portanto, uma “liberdade vertiginosa”. Tendo em vista o desprazer de estar angustiado, o homem dotado de um poder dado pelo “corpo subjetivo” buscará a todo momento se livrar de tal angustia. Essa tentativa de se desvencilhar, embora inútil pois a angústia sempre volta, é o gatilho

para a ação, “lança para a única saída, para a única possibilidade que lhe resta, e passa ao ato” (HENRY, 2014, p. 283).

Porque, dando-a a si mesma, a afetividade é a essência da força, suas diversas tonalidades afetivas [a angústia] não são somente os motivos de todas as ações que nossa carne é suscetível de cumprir: levam em si e constituem identicamente a possibilidade originária de poder cumpri-las e, assim a realização de todas as ações. (HENRY, 2014, p. 298)

Desta maneira, para Michel Henry “o ato procede de uma liberdade radical conferida ao indivíduo no próprio processo de sua geração na Vida Absoluta, a título de Si transcendental ao qual sua liberdade é, assim, consubstancial” (HENRY, 2014, p.284). Portanto, quando falamos de sexualidade originária, afirmamos que a sua efetivação, os atos que a caracteriza, são pautados por um “eu posso” derivado da vida e do corpo objetivo, mas também de uma angústia, que nasce diante das possibilidades de realizar ou não realizar os atos ao qual temos o poder de efetivar.

## **Gênero e comportamento sexual**

Um dos aspectos que se tornam latentes na fenomenologia radical da sexualidade é a questão de gênero e identificação sexual, ou em palavras henryerianas, a identificação do corpo subjetivo, com o corpo objetivo<sup>46</sup>. Para Henry, inicialmente vivemos em um estado de inocência (e, portanto, certa ignorância) quando no processo de desenvolvimento, acreditamos que todos os corpos objetivo são iguais. Nesse momento “as propriedades do corpo objetivo sob o aspecto do

---

<sup>46</sup> É importante destacar que quando falamos de Corpo objetivo e Corpo subjetivo não estamos fazendo um dualismo do ser, pelo contrário, embora o corpo subjetivo seja totalmente imanente e o corpo objetivo seja totalmente transcendente, ambos fazem parte do dualismo ontológico. O dualismo ontológico não é uma dualidade entre corpo objetivo e subjetivo, cindindo nosso corpo em duas partes opostas, pelo contrário, o dualismo ontológico “satisfaz antes às condições gerais que constituem a possibilidade ontológica da unidade da experiência. O ser originariamente subjetivo de nosso corpo e corpo transcendente, o poder e o órgão, não são (...) ‘dois fatos’, mas ‘duas ordens de fatos’, dos quais a dualidade, como expressão particular do dualismo ontológico, não é senão a determinação da estrutura ontológica fundamental sobre a qual repousam a unidade e a possibilidade de nossa experiência.” (HENRY, 2012, p.147)

qual se mostra a nós nossa carne invisível, são homogêneas entre si: são todas propriedades objetivas, precisamente” (HENRY, 2014, p. 288).

No entanto, proporcionados pelos nossos poderes de ação, vemos e tocamos outros corpos e nesse sentido aquele que tem o pênis percebe que há corpos que possuem vagina e vice-versa. Em consequência, Henry (2014, p.288) afirma que “desvela-se uma diferença, tão mais surpreendente para quem faz pela primeira vez a descoberta de si mesmo: trata-se de um corpo de homem ou de mulher.” Percebe-se, portanto, que outros seres são diferentes de mim.

Nesse processo, revela-se a crise da liberdade de poder, pois conforme Henry (2014, p.288) “qualquer que seja o momento em que tal descoberta intervenha, esse momento é o de angústia”, uma vez que a partir dessa descoberta, o corpo subjetivo se defronta agora não só com uma, mas com duas possibilidades: a de identificar-se com o sexo que já traz consigo em seu corpo objetivo e a de identificar-se com o “novo” sexo que acaba de descobrir. Essa situação de conflito, dada a sua insuportabilidade, possibilita que o angustiado passe à ação e de fato “identificar-se” com uma das possibilidades.

É importante destacar que todo esse processo não é algo objetivado, não acontece de forma deliberada e intencional no sentido da representação. Na fenomenologia proposta por Henry, todas as nossas ações têm sua origem no *pathos* e na afetividade da vida, que por sua vez, se manifesta num corpo subjetivo se apresentando como um “eu posso”. Portanto, toda atividade humana, a intencionalidade não vem de algo externo, mas como a vida, é imanente e transcendental, nunca faz parte do “lado” do mundo, ao qual ela em si, nunca tem contato de forma imediata.

O critério para a identificação produzida pelo corpo subjetivo (pois só a carne é capaz da ação de identificar) é aquele em que a vida, manifestada naquela ipseidade e naquela subjetividade única e específica, poderá ser mais plena e mais inteira. A vida segue o seu *conatus* onde “apoiada em si mesma e buscando seu ser no sentir que tem de si, ela não deixa de ser e de ser vida” (HENRY, 2012, p.150). Por conseguinte, podemos afirmar que na fenomenologia da sexualidade originária não são aspectos extrínsecos que vão definir a identificação do gênero dos indivíduos humanos, pois essa é uma ação possibilitada pela vida, imanente e transcendental, e que, portanto, não é influenciada por nada que não seja ela mesma.



Além da identificação objetiva de gênero, ou do corpo subjetivo e objetivo, há também a manifestação da vida num corpo subjetivo capaz de dar movimento e ação ao corpo objetivo. Assim, os chamados trejeitos, comportamentos e performances dos indivíduos têm sua origem na própria vida, de modo que não podem ser interferidos por nada que seja extrínseco à ela.

Dessa maneira, podemos inferir que não existe um único comportamento, jeito ou performance seja para aqueles que possuem pênis, sejam para aqueles que possuem vagina. Todos os comportamentos do ser humano serão manifestações da vida e um poder que temos de identificar com aquilo que a sociedade, de forma objetivadora e redutora, tem por características femininas ou masculinas. Assim, para a vida e para o corpo subjetivo, não importa se o comportamento será mais próximo daquele tido pela sociedade como “de mulher” ou “de macho”, o que ela busca é ser ela mesma, é uma vida que busca a plenitude de viver.

Diante de tais pressupostos, Michel Henry afirma que a barbárie em relação ao gênero e ao comportamento sexual acontece quando há um controle externo, baseado em pressuposto objetivadores e reducionistas, que cruelmente definem como os corpos devem ser-nomundo. Para ele a determinação sexual que marca o indivíduo o diferencia radicalmente e, muitas vezes, o insere “numa categoria específica de indivíduos, machos e fêmeas, definindo-os por uma função – a de “gerador” ou a de “mãe”, de “mãe grávida”, eventualmente - com a qual ele não tem, enquanto espírito [ou corpo subjetivo], nada que ver” (HENRY, 2014, p.289) tomando emprestado as palavras de Kierkegaard, Henry afirma que “o sexual exprime essa contradição monstruosa que é o espírito eterno como *genus*’.

Nesse sentido de crítica da definição impositiva de gênero e de comportamento sexual, podemos associar o pensamento de Henry com as reflexões de Judith Butler, que traduzida para palavras Henryrianas, diz que a barbárie de forçar um enquadramento da vida à uma série de ditaduras comportamentais e sexuais é demasiado forte na sociedade que alcançou o status de definir aquilo que é humano e aquilo que não é humano.

Para Judith Butler a materialização do sexo é imposta por práticas altamente reguladas por leis e normas que “trabalham de forma performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais

especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (BUTLER, 1999, p.154). Assim, “definidos” pela heterossexualidade e pelo padrão binário de homem e mulher, macho e fêmea, uma criança com pênis, por exemplo, está fadada a ser do sexo masculino, ter comportamentos esperados de menino e sentir atração por meninas.

No pensamento da filósofa estadunidense, o gênero “é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 1999, p.155). Assim, somente é considerado humano uma pessoa que possui uma performance sexual de acordo com os padrões esperados pela sociedade para o seu sexo. Assim, as leis que determinam a materialidade do sexo apresentam-se como extremamente cruéis e excludentes: são cruéis pois para ser sujeito e humano, terá de se adaptar às performances ditadas por tais leis; e excludentes pois tira a possibilidade de humanidade àqueles que não se enquadram em tais normas de conduta.

Diante de tamanha segregação, a fenomenologia da sexualidade originária se mostra como um pensamento que valoriza a vida e as suas várias manifestações. Na sexualidade originária, que não se deixa pautar por regras heteronormativas criadas a partir de uma objetivização do corpo, a verdade a vida e o poder do corpo subjetivo são valorizados e protagonistas no desenvolvimento da pessoa humana.

## **Desejo e ato sexual**

Dado um maior entendimento sobre o gênero e o comportamento sexual a partir da fenomenologia radical da sexualidade, podemos avançar para dois temas fundamentais em nossa empresa: o desejo sexual e o ato sexual. Nesse escopo, é de fundamental importância a seguinte afirmação de Henry (2014, p. 293): “O corpo objetivo de outrem traz igualmente em si esses poderes invisíveis de seus sentidos e de seus movimentos [capacidade de sentir, tocar, sofrer] – essa carne originária em que esses poderes são dados a eles mesmos no ‘eu posso’ que esse outro é tanto quanto eu mesmo”. Assim, o mesmo poder que eu tenho, os outros também têm, ambos temos um corpo objetivo que é “animado” por um corpo subjetivo.

Dessa maneira, empoderado pelo “eu posso” aparece a mim a possibilidade de poder tocar, beijar, acariciar o corpo de outrem, de “senti-la ali onde ela própria se sente, onde sua sensualidade é a mais viva, em sua diferença sexual” (HENRY, 2014, p. 295). Dessa possibilidade de tocar o corpo síntese do outro, nasce a angústia. No entanto, essa angústia é redobrada, pois tanto o eu com o outro possuem a possibilidade do poder tocar um ao outro e, também, sentem a angústia dessa liberdade de poder.

Henry afirma que “o momento do redobramento da angústia é o nascimento do desejo” (HENRY, 2014, p. 297) Para ele, o desejo não está relacionado a um fenômeno natural ou algum processo biológico ou químico. Não se trata, também, de uma atração exclusiva pelo corpo objetivo, mas é um poder tocar o outro que não é um corpo cósico, mas uma síntese de corpo subjetivo e objetivo em seu dualismo ontológico. Assim a ideia de desejo e o próprio ato sexual propugnado por Henry, quebra os paradigmas essencialistas e naturalistas da sexualidade. Para Henry (2014, p. 297):

Se a angústia nasce diante da presença enlouquecedora do espírito no estar-  
aí de um objeto sensual, provido de todos os seus atributos sexuais que levam  
essa sensualidade a seu limite, de maneira que se poderia tocar cada um deles  
aí onde ele é suscetível não apenas de ser-tocado, de ser sentido, mas de ele  
mesmo sentir - e se essa angústia se redobra na angústia que se eleva da  
possibilidade vertiginosa de poder cumprir todos esses gestos, todos esses  
toques e todas essas carícias - , não é preciso perguntar então: o desejo é  
outra coisa além do desejo de fazer tudo isso?

O desejo causado pela angústia da possibilidade de sentir o outro que tem, também, o duplo poder de sentir e ser sentido, é o movimento que leva ao ato de fato. Pois assim como a angústia, o desejo pede para ser satisfeito, visto que “quando uma modalidade qualquer de nossa vida se experimenta subitamente como pesada demais para carregar e, assim, já não se suporta, surge então, nesse insuportável, o querer irreprimível de se desembaraçar dele” (HENRY, 2014, p. 298).

Para Henry tal angústia e tal desejo de sentir o outro nunca são desembaraçados, pois dado o fato de que sempre exista a possibilidade de tocar e sentir o corpo de outrem, a angústia sempre voltará, na possibilidade de futuro de modo que “eu o poderia cumprir novamente e sempre novamente, pois a capacidade de cumpri-lo, esse eu-posso fundamental que sou, permanece em mim” (HENRY, 2014, p.299).

Cria-se assim um desejo constante, uma perene busca por alcançar a vida do outro, naquilo onde a vida toca a si mesma. Em uma fenomenologia do ato sexual Henry faz a seguinte descrição:

Na cópula, as duas pulsões entram em ressonância, cada uma se desdobrando e cedendo alternadamente. Todavia, a situação fenomenológica permanece esta: cada pulsão, na alternância de suas modalidades ativas e passivas, só se conhece a si mesma, só conhece seu próprio movimento e sensações sentidas (...) A impotência, para cada uma, de atingir a outra em si mesma exaspera a tensão do desejo até sua resolução na sensação paroxística do orgasmo, de tal modo que cada uma tem o seu sem poder experimentar o do outro tal como o outro o experimenta. (HENRY, 2014, p. 309)

Nesse sentido Henry afirma que a relação erótica nunca cumpre a função de atingir a própria vida do outro pois ainda que o meu corpo com seus poderes, toca o corpo de outrem que também é dotado de poderes, o sentir sentido por outrem nunca será sentido por mim, assim como o meu sentir ao sentir outrem, nunca será sentido por ele, pois como Henry diz “o outro está do outro lado de um muro que os separa para sempre”.

Essa impossibilidade de atingir a vida do outro em sua plenitude é demonstrada pelo fato de que os amantes, através de gemidos, contrações, espasmos buscam mostrar um ao outro o que está se sentindo, ainda que seja uma manifestação limitada e não completa de tal sensação. O ápice de sentir a capacidade de sentir outrem se dá no orgasmo, quando mesmo não sentido o outro em plenitude, o corpo subjetivo sente-se a si mesmo em sua plenitude, pois executou ao máximo a sua possibilidade de sentir-se.

Nesse sentido, a fenomenologia do ato sexual nos mostra que, apesar dos padrões heteronormativos e muitas vezes machistas colocarem a posição sexual ativa num nível acima da posição sexual passiva, para a vida ser ativo ou passivo na relação não importa. O que realmente é fundamental é a busca por sentir-se a si mesmo e a tentativa, ainda que vã, de sentir o que o outro está sentindo. Ora, se ser passivo no ato sexual é o modo pelo qual o desejo e a angústia serão diminuídos, e isso se dá através do orgasmo, então não há uma postura sexual que seja melhor ou mais “nobre” do que a outra.

Portanto, na fenomenologia radical da sexualidade, até o ato sexual, onde pressupõe o corpo biológico, não está restrito e reduzido ao corpo

objetivo. Trata-se de uma busca da vida de sentir-se em seu corpo subjetivo e na tentativa dessa de sentir a vida que também está no corpo de outrem, que por sua vez, também tem o desejo de sentir a vida daquele com quem partilha “a noite dos amantes”. Assim, “a relação erótica se desdobra, então, para uma relação afetiva pura, estranha à copulação carnal [objetiva], relação de reconhecimento recíproco (...) daquele ou daquela que produziu ou permitiu esse apaziguamento [da angústia e do desejo], ainda que provisória” (HENRY, 2014, p. 311)

Henry, invertendo a realidade do ato sexual, trazendo-o para a fenomenologia da vida, em seu *pathos*, em sua afetividade, convida a um repensar filosófico que restringia a sexualidade à forma objetiva do existir humano. Para ele a angústia, o desejo e o ato sexual só existem pois provém de um corpo subjetivo dotado de “eu posso” diante de outro corpo subjetivo empoderado pela vida. Não é a aparência física objetiva, não é a estrutura biológica ou mesmo a necessidade de procriação que vai fazer com que os dois amantes se unam e gozem a plenitude da vida juntos.

A partir da chamada fenomenologia do ato sexual, também podemos inferir que embora a cópula seja uma busca de sentir a vida do outro que como vimos é imanente e não pode ser acessada em sua plenitude, a união dos amantes faz com que a vida do sujeito seja sentida por ele em sua plenitude, pois exerce ao máximo a sua capacidade de sentir, o seu *pathos*, a sua afetividade. Dessa maneira, desde que haja o reconhecimento do outro, desde que o outro possa também sentir a plenitude de sua própria vida a posição, o lugar, a forma e a quantidade de corpos envolvidos no ato sexual não pode ser visto como fundamentais.

Esse pressuposto de liberdade diante do poder sentir a vida e reconhecimento diante da liberdade do outro de também sentir a sua própria vida, aparece como argumento contra algumas das barbáries objetivadoras do sexo, onde as relações não heteronormativas e não-monogâmicas são consideradas com extrema repulsa pela sociedade. Tais visões que ignoram a vida, geram diversas violências para as pessoas que não se enquadram nesses parâmetros.

As consequências dessa barbárie podem ser vistas no trabalho desenvolvido por Gayle Rubin que apresenta a tese de que nas sociedades ocidentais se criou uma valorização hierárquica dos atos sexuais. Nesse escopo, define-se como “bom sexo” aquilo que é

“normal, natural, saudável e seguro”, ou seja, os atos sexuais heterossexuais, realizados dentro de casa, em um casamento monogâmico e com fins reprodutivos. No oposto dessa hierarquia, está o “mau sexo”, considerado anormal, não-natural, doentio e pecaminoso, neste grupo encontram-se “indivíduos abjetos” como os travestis, transexuais, fetichistas, sadomasoquistas, prostitutas e pedófilos.

Nessa valorização hierárquica dos atos sexuais identificado por Rubin, a maioria dos casos de homossexualidade são colocados em uma área intermediária entre o bom e o mal sexo. No entanto, há uma subdivisão, em que aproxima-se do “sexo bom” os casais não-heterossexuais que realizam seus atos sexuais dentro de relações de longo prazo e o fazem em casa e aproxima-se do “mau sexo” os homossexuais considerados promíscuos, como as chamadas “lésbicas de bar” ou “homens gays na sauna ou no parque”.

Para Rubin, as ideologias que definem a sexualidade humana a partir de matrizes heteronormativas fazem com que as pessoas que não se enquadram “positivamente” na hierarquia dos atos sexuais sejam consideradas inumanos, corpos abjetos, vergonha da humanidade e por isso devem ser eliminadas, excluídas, invisibilizadas.

Nesse sentido, mais uma vez a proposta de uma fenomenologia da sexualidade originária apresenta-se como uma forma não excludente e não moralizante, de modo que as várias manifestações sexuais possam ser vistas de forma positiva desde que respeitada a liberdade do outro e realizadas em consenso.

### **Considerações finais**

No decorrer desse estudo, podemos identificar que a fenomenologia da sexualidade inspirada nos pressupostos de Michel Henry apresenta um caminho inovador pois não se insere em nenhuma das concepções sobre sexualidade que inicialmente buscamos brevemente apresentar. Desta maneira, a sexualidade originária não pode ser considerada essencialista, pois esta é um processo dinâmico proporcionado pelo movimento e poder da vida; não é naturalista, pois não se prende às determinações pautadas pelas ciências biológicas; também não é construtivista, pois afirma que todos os aspectos que compõem a sexualidade humana são manifestações da vida que é imanente e

transcendental, o lado invisível da humanidade que nunca é visto na ótica representativa do mundo.

Embora a sexualidade originária se apresente como uma resposta contra à redução da sexualidade em níveis estritamente moralistas, biológicos, fisiológicos e objetivos, é importante ressaltar que não se trata de uma ação ou de um poder de ação que não tenha limites. Não é nosso intuito dizer que a sexualidade originária pressupõe uma performance sexual inconsequente.

Malgrado a experiência sexual seja uma experiência patética e afetiva do corpo subjetivo individual, esta deve pressupor o respeito à vida, o consentimento e adesão do outro para sua execução, pois como dissemos acima, trata-se de uma relação de reconhecimento recíproco. Dessa forma casos de estupro, pedofilia, necrofilia, por exemplo, podem ser indicados como uma doença da vida ou “patologias sexuais”, pois visam somente a visão objetiva do sexo, o possuir um prazer a qualquer custo sem levar em consequência o sentir e o corpo do outro.

No caso de relações sexuais com seres não-humanos a questão se apresenta ainda mais delicada, pois diferente do que pretendemos apresentar aqui (que a relação sexual constitui uma busca da vida em alcançar sua plenitude, através de um sentir-se a si mesmo e da tentativa de sentir a vida presente no outro) essas relações buscam somente uma busca por prazer egoísta e que não leva a vida do indivíduo ao seu conatus de plenitude.

Conforme já apresentamos em artigo intitulado *A Ética Fundamental: a vida original como fundamento da ação humana* “somente a vida pode ser a norma para a existência humana, e nada mais” (JESUS, 2016b, p.60). Dessa maneira, toda conduta humana, seja qual for o seu “eu posso”, ou seja, a sua ação, deve, portanto, levar em consideração a vida dos outros, que também se manifesta num corpo subjetivo, condição de possibilidade para o ser-aí do corpo objetivo.

Em um mundo pautado pela ideologia positivista e objetiva, herdeira da modernidade inaugurada por Galileu Galilei, a inversão fenomenológica concebida por Michel Henry, se apresenta como uma alternativa filosófica mais profunda, pois busca responder de forma mais evidente os aspectos da sexualidade, ao mesmo tempo que apresenta um argumento para as violências e tantas mortes causadas por uma visão de mundo que não leve em consideração o aparecer da

vida, a invisível, mas fundamental, condição de possibilidade para toda a existência do homem, que se diz não só como um composto de moléculas de DNA e células, mas como um corpo que sente, que sofre, que deseja e que é o único capaz de agir e de ser efetivamente carne.

## Referências

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

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivo do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução Tomas Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL – CRB. *A formação do povo de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

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

GENOVEZI, V. *Em busca do amor, moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *As ciências e a ética*. Covilha: Universidade da Beira Interiori, 2010. Disponível em [http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry\\_michel\\_as\\_ciencias\\_e\\_a\\_etica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf). Acesso em 20. jul. 2015

JESUS, João E. A Ética Fundamental: a vida original como fundamento da ação humana. *Revista Investigação Filosófica*, Vol. 6, Edição Especial I Encontro Investigação Filosófica (EIFIL). p.53-61. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/292147447/5-Jesus-A-Etica-Original-a-Vida-Fenomenologica-Como-Fundamento-Da-Acao-Humana>. Acesso em: 18.fev.2016



\_\_\_\_\_. *A sabedoria da carne: corporeidade e ética em Michel Henry*. Revista Pensar. v. 6, n. 2, p. 229-247. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. 2015. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/article/view/3427/3541>. Acesso: 18.fev.2016.

PARKER, R. Cultura, economia, política e construção social da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Tradução Tomas Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Sousa. Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora abril, 1972.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

RUBIN, G. *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*. Disponível em: [https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin\\_pensando\\_osexo.pdf?sequence=1](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_osexo.pdf?sequence=1). Acesso em: 20.jan.2016.

SCHOPENHAUER. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VANCE, C. S. *A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico*. Physis [online]. 1995, vol.5, n.1. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v5n1/01.pdf>. Acesso em: 26. jan. 2016.



# Uma clínica psicanalítica sensível

resgate e refúgio aos afetos exilados contemporâneos

Marina Lucia Tambelli Bangel<sup>47</sup>

## Considerações iniciais

O estudo das ideias de Michel Henry tem ocupado profissionais de diversas áreas do conhecimento, pois, o resgate da afetividade proposto pelo autor, que coloca em destaque a fenomenalidade do sentir, conforme bem pontua a filósofa Florinda Martins, oferece importante contribuição ao cenário contemporâneo onde, coloca a autora:

Os fenômenos afetivos irrompem por entre os limites da redução fenomenológica impondo-se ou vivenciando-se de forma irrepresível, e tão só por isso, legitimando todo um campo de investigações cujo interesse põe, hoje, ao redor de um mesmo tema fenomenólogos, clínicos, terapeutas, investigadores das várias áreas das ciências, agentes culturais (MARTINS, 2014. p. 47).

Como psicanalista, e tendo a clínica com crianças e seus pais como minha área de especial interesse e pesquisa, tais ideias tornaram-se fonte de reflexão para mim. A escrita deste capítulo é uma forma de

---

<sup>47</sup> Psicóloga/Psicanalista. Mestre em Teologia pela Faculdade EST (Escola Superior de Teologia), Membro Pleno e docente e supervisora clínica na Formação em Psicanálise e no Estágio de Psicologia Clínica na Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Membro dos Grupos de Pesquisa: Fenomenologia da Vida das Faculdades EST e Constituição do Psiquismo e Patologias Graves na Infância da Sigmund Freud Associação Psicanalítica. E-mail: marinabangel@hotmail.com.

sentir-me inserida ao redor dessa grande mesa estudando e contribuindo para novas investigações.

Ancorada em questões que se descortinam a partir do cotidiano, do trabalho em escolas e da clínica, pretendo apresentar os motivos pelos quais considero importante estudar e escrever sobre a afetividade. Em seguida apresento a crítica que tece Michel Henry sobre a ideologia associada ao discurso científico abordando como esta tem afetado a infância. Finalizo com uma proposta de escuta e de intervenção psicanalítica para o sofrimento infantil contemporâneo que se expressa através do corpo nas patologias graves da infância. Uma clínica psicanalítica sensível que resgata e concede um refúgio aos afetos, esses grandes exilados contemporâneos.

### **Um cenário desconcertante**

Em minha pesquisa de mestrado (BANGEL, 2015) destaquei minha solidariedade com o afeto de “constrangimento” de Carvalho e Maia (2009, p. 19) diante do “profundo descuido” com os vividos humanos, com a “falta de cuidado” – expressão de Leonardo Boff (1999, p. 18) - enquanto “descaso”, “descuido” e “abandono” para com a vida, especialmente com a vida sensível, questão com a qual coincidem várias áreas do conhecimento – psicanálise, filosofia, teologia, entre outras.

O desamparo diante dos afetos é hoje uma marca imperativa do cenário contemporâneo e permeia as relações entre adultos e crianças. Em minha prática, tanto em escolas quanto na clínica, observo o desconcerto dos pais para conversarem com seus filhos sobre a vida, a morte, os afetos. Exemplifico essa questão com a seguinte situação apresentada por um casal numa palestra: Seu filho lhes pediu que o levassem para conhecer onde os dinossauros moram. Afetivos, tais pais se preocupavam sobre o que ele sentiria se soubesse que os dinossauros não existem mais, e, especialmente, que já morreram. Como não sabiam o que fazer, não lhe responderam. Deixaram para o futuro.

Outro exemplo vem da escuta frequente de frases tais como – “Tu não podes ficar brabo.”. Atenta, fui percebendo que as mesmas eram pronunciadas diante de situações nas quais a criança, ao sentir raiva/tristeza ou qualquer outro afeto, expressou seu sentimento de forma atrapalhada - gritando, chutando, batendo, entre outras. Minha preocupação se deve ao fato de que, com esse enunciado, tais frases

atingem o cerne, pois acabam inibindo o próprio sentir ao invés de contribuírem para a reorganização da manifestação afetiva atrapalhada. Isso coloca a criança diante de uma situação bem difícil: O que ela pode fazer, se sente-se sentindo – raiva, tristeza e outros afetos –, tendo ou não motivos (de acordo com a lógica adulta) para senti-los? O aspecto mais intrigante para mim era escutar tais frases de pais amorosos! Com isso dei-me conta de que o motivo para a reação dos adultos tanto no primeiro quanto no segundo exemplo era a falta de recursos para sentirem eles próprios os seus afetos! Assim, não conseguem ajudar o filho a fazer também ele essa travessia.

Envolvida com a necessidade de compreender esse desconcerto diante dos afetos, tive a oportunidade de conhecer as ideias de Michel Henry ao ingressar no Projeto de Investigação *O que pode um corpo?*<sup>48</sup>, bem como dos diálogos afetivos com Karin Wondracek<sup>49</sup> e Florinda Martins<sup>50</sup>. Desse movimento nasceu minha pesquisa de mestrado na qual destaco a crítica de Michel Henry à ciência moderna pela trágica ruptura que essa efetua entre o conhecimento científico e o conhecimento sensível bem como pela desconsideração dada ao último. Cabe ressaltar que sua crítica não visa ao conhecimento científico em si, mas à ideologia associada ao mesmo que o aponta como o único e verdadeiro saber rejeitando os saberes pautados em outros critérios que não sejam a objetividade, a universalidade e a visibilidade. Para Henry, nesse “objeto purificado”, tudo que lembra a Vida, que é “sensível e afetivo, foi excluído, eliminado, desautorizado, desvalorizado” (HENRY, 2012, p. 117).

Não é pouco o impacto que causam as palavras de Henry – excluído, eliminado, desautorizado, desvalorizado – pois elas descortinam o fato

---

<sup>48</sup> O Projeto de Investigação - *O que pode um corpo?* - ocorreu numa parceria entre o CEfi – Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, o Instituto de Psicologia da USP de São Paulo, a Sigmund Freud Associação Psicanalítica de Porto Alegre e as Faculdades EST de São Leopoldo, para o estudo das ideias de Michel Henry.

<sup>49</sup> Karin Wondracek é psicanalista. Em sua tese de doutorado apresenta um estudo aprofundado da obra de Michel Henry e tece uma articulação com a clínica psicanalítica que tem servido de inspiração para muitos trabalhos, inclusive minha dissertação de mestrado da qual foi orientadora.

<sup>50</sup> Florinda Martins é filósofa. Foi coordenadora científica do Projeto de Investigação “O que pode um corpo?”

de que, como efeito dessa ideologia, os afetos tornaram-se os grandes exilados contemporâneos!

Henry, por sua vez, reforça a existência de outro tipo de conhecimento, sensível, afetivo, que considera anterior à forma através da qual as coisas do mundo se dão à consciência. Refere-se ao aparecer originário considerado como o aparecer em si mesmo, e destaca a afetividade como a força que origina todos os fenômenos, à qual denomina “a vida”. Diz:

Quanto a mim emprego esse termo para designar a vida fenomenológica, isto é, ‘o que se vivencia a si mesmo’ pelo simples motivo de que a nossa vida é tão-só isso e nada mais. Ela não é somente e apenas um sentir, o sentir de tudo o que sentimos, mas antes um ‘sentir-se a si mesmo’, nessa imediação absoluta e patética, tal como esse medo, por exemplo, e que faz com que tudo o que assim se experiencie seja habitado pela certeza de ser, seja vivo. Então viver quer dizer provar-se (HENRY, 2014).

Conforme se observa, há por parte de Henry a intenção de diferenciá-la da vida como biologia. Ele não deixa de considerar a existência de um sentir ligado às coisas do mundo, ao exterior. Apenas defende, conforme é possível perceber claramente na citação acima, um sentir, que é anterior a esse, e que não poderia ser a consciência, pois essa também está ligada a um conhecimento ancorado na visibilidade do aparecer, ou seja, numa relação sujeito-objeto, uma vez que ter consciência refere-se a ter consciência *de* algo. A preposição *de* já é o indicativo dessa tomada de distância.

Henry parte do medo sentido no sonho como exemplo para demonstrar o caráter imanente da Vida. O afeto do sonhador dá-se a si mesmo e é fenomenologicamente real, ou seja, sentido/experimentado independente da veracidade da cena no mundo.

Para resgatar esse outro tipo de conhecimento, sensível, afetivo, Henry toma a proposição cartesiana *Videre Videor* - “No mínimo, parece-me que eu vejo, que eu ouço, que eu me aqueço, sendo isso o que em mim propriamente se denomina sentir e, considerado de modo mais preciso, não é nada mais do que pensar.” (DESCARTES apud HENRY, 2009, p. 59)<sup>51</sup> - apontando já em Descartes, nas suas primeiras

---

<sup>51</sup> Para Henry, o par *videre videor*, “parece-me que eu vejo”, é equivalente à proposição “*sentimur nos videre*”, como “sentir-se vendo”. Baseado nisso, para a fenomenologia

meditações, a intuição de um conhecimento primeiro, interior, sensível (videor) ancorado no sentir-se - dos poderes do corpo- sentir-se vendo, ouvindo, e das paixões (sentir-se sentindo alegria, sofrimento, angústia). Esse é tão importante e precede sempre ao outro tipo de conhecimento (videre) da exterioridade, da representação, da objetividade, no qual o conhecimento científico se ancora.

As questões apresentadas acima são a base para destacar que, para Henry, é importante considerar os fenômenos nessa duplicidade do aparecer – do aparecer a si mesmo e do aparecer na exterioridade uma vez que há uma relação intrínseca entre os dois. Referindo-se a essa questão, Canullo (2014) tece uma analogia interessante ao propor a relação entre esses dois tipos de conhecimento/aparecer como um bordado. Videor, o lado avesso, invisível e Videre o lado direito, o que aparece na exterioridade. Assim, os saberes não se excluem, ao contrário, precisam ser considerados numa relação de contiguidade!

Para a autora, é da Vida fenomenológica enquanto essa força invisível que a práxis clínica retira seus recursos. Ela coloca: “ a transferência, característica da terapia psicanalítica nos ensina que a repetição da transferência é ‘especial’ porque sua essência não é nada menos que a vida. A partir de então, a relação terapêutica manifesta isso que é o fundo de toda a relação e que permanece, todavia, irrepresentável, a saber, esse afeto que é, ao mesmo tempo, Força” (CANULLO, 2014).

Isso porque, para Henry (2010), os fenômenos psíquicos, entre eles os sintomas, são manifestações da Vida, dessa força capaz de formá-los, nem visível diretamente nem passível de quantificação, irrepresentável, mas extremamente eficiente a ponto de produzi-los. Henry encontra essa força –Vida - descrita na obra de Freud através do conceito de pulsão<sup>52</sup> e nasce da “intuição” freudiana de que a essência da psique não está nem no visível do mundo nem no objeto. Assim, ao conferir potência a uma força que não é visível, Freud rompe com a ideia vigente

---

da Vida, ver é um modo de sentir como também é o tocar, o ouvir. (HENRY, 2009, p. 56, 58 e 60).

<sup>52</sup> A palavra em alemão com a qual Freud designa a pulsão é *Trieb* e tem o sentido de impulsão. A pulsão, que se situa no limite entre o somático e o psíquico, é uma força que parte das excitações endógenas de forma constante e, por esse motivo, diferente do que ocorre com o estímulo externo, dela não é possível fugir. Sendo assim, atua como um “fator propulsor do aparelho psíquico”. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2008, p. 395).

na época de que não estar sob o primado da representação significaria a não eficiência fenomenológica.

Para propor o enlace Vida/pulsão Henry ancora-se na afirmação freudiana de que o ego se encontra sem defesas contra as excitações pulsionais. Sendo assim, a fuga não é possível, pois, diz Freud, “não se pode fugir de si mesmo” (FREUD, 1976, p. 161). Aqui se dá o encontro entre afetividade/pulsão e angústia. Para Henry, a angústia decorre do sentimento de não poder escapar de si, dessa afecção endógena, interna, constante. Destaca:

O que se sente a si mesmo em um imediatismo sem escapatória, na angústia de ser si mesmo, o que se encontra carregado de si em um sofrer que pode chegar até ao sofrimento extremo, quer, frente a tudo isso, fugir de si, fugir de seu sofrimento, de qualquer forma quer transformar-se, transformar-se em algo mais suportável, atuar para se desfazer desta carga demasiadamente pesada que é a carga de si mesmo. O que atua com este sentido e deste modo é a pulsão freudiana. A pulsão é o que é sobre o fundo do afeto e da essência da afetividade – sobre o fundo da essência da vida.<sup>53</sup>

Como sofrimento extremo Henry refere-se à “libido acumulada” citada por Freud (FREUD, 1980, p. 476), “uma libido que em suma, está aí, que se pode sentir em todas as partes de seu ser, a ponto de não mais se poder sentir nem suportar-se a si mesma.” (HENRY, 2009, p. 254). Freud e Henry coincidem ao considerar esse sofrimento como aquele que aciona a tentativa de fuga de si, mas, como bem reforça Martins (2012), tentar desistir ou fugir de si ao invés de anular a angústia, ao contrário, a redobra. Sendo assim, o mais importante a ressaltar não é a tentativa de fuga de si, já que essa será sempre falida pela impossibilidade de fugir de si mesmo, da Vida/pulsão, mas o fato de que esse movimento é também, e acima de tudo, uma tentativa de transformação, de tornar essa força em si mais suportável.

Entretanto, como apresentei no início desse capítulo, o afastamento da vida sensível decorrente do paradigma moderno ao

---

<sup>53</sup> Lo que se siente a sí en una inmediación sin escapatoria, en la angustia de ser si mismo, lo que se encuentra cargado de sí en un sufrir que puede llegar hasta el sufrimiento extremo, quiere ante todo huir de sí, huir de su sufrimiento, en todo caso quiere transformarse, transformarse en algo más soportable, actuar para deshacerse de esta carga demasiado pesada que es la carga de sí. *Lo que actúa con este sentido e de este modo es la pulsión freudiana.* La pulsión es lo que es, sobre el fondo en ella del afecto y de la esencia de la afectividad - sobre el fondo de la esencia de la vida (HENRY, 2010, p.146). Tradução de Luciana Lopez Silva.



prejudicar a travessia dos adultos e das crianças pelos afetos, contribui significativamente para dificultar essa transformação. Sendo assim não é a toa que, com o passar dos anos, observamos na clínica um aumento significativo das manifestações do sofrimento (adulto e infantil) através do corpo. Considerando-se esse fenômeno especificamente a partir da clínica psicanalítica nos tempos da infância, nos deparamos com um corpo infantil que transborda na “falta de limites”/hiperatividade, na masturbação compulsiva, na agitação motora generalizada.

Para Birman (2006), há um consenso entre os profissionais das diversas áreas do conhecimento acerca do fenômeno acima. A diferença se dá no terreno das causas que cada uma das áreas aponta para tal sofrimento o que não deixa de ser uma questão relevante, pois é nesse fator que se ancoram as propostas terapêuticas oferecidas e é sobre esse aspecto que me detenho agora para abordar como o discurso científico foi adentrando o terreno do sofrimento psíquico infantil promovendo efeitos que merecem reflexão.

Conforme aponta Sibemberg (SIBEMBERG, 2011, p. 94), até 1999 o discurso psiquiátrico e o discurso psicanalítico mantinham uma relação de proximidade cujo efeito podia ser verificado na forma como era apresentada a classificação das doenças mentais propostas pela Associação Psiquiátrica Americana (APA) através do DSM (Manual Diagnóstico e estatístico de Transtornos Mentais). Entretanto, ressalta o autor, a partir da terceira versão desse manual (DSM III) inicia-se um afastamento entre esses dois discursos, a classificação psiquiátrica das doenças mentais passa a ancorar-se em critérios “objetivos” e “claramente definidos” e o diagnóstico “essencialmente comportamental”. A quarta e a quinta versão seguem os mesmos princípios, a “descrição objetiva e atórica dos sintomas” (SIBEMBERG, 2011, p. 94). Aqui, com Henry, percebe-se a ruptura entre os dois tipos de conhecimento – sensível e científico. O diagnóstico passa a ancorar-se exclusivamente a partir do comportamento, do que aparece na exterioridade - do Videre - e a relação causal, restrita ao biológico/ questões neuroquímicas, desconsidera a Vida fenomenológica.

Tais mudanças tem tido efeitos significativos para a infância. Com a popularização da ideologia científica no discurso psiquiátrico - através do DSM - crianças desde muito cedo tem sido “diagnosticadas” por profissionais de diversas especialidades como “hiperativas” (TDAH

- Transtorno por Déficit de Atenção com Hiperatividade) e a terapêutica proposta tem sido essencialmente a medicação.

Com relação a este aspecto, afirma Kupfer:

A medicalização da infância, é hoje uma denúncia frequentemente associada ao modo como a indústria farmacêutica apropriou-se de um certo recorte de manifestações discursivas (e não comportamentais) infantis tipicamente modernas: o TDAH. Trata-se de entender algumas manifestações como a agitação, 'não permanecer quieto na cadeira', fazer 'algazarra excessiva' etc, como efeitos exclusivos de disfunções neurológicas ou bioquímicas, sem nenhuma relação com aspectos psicossociais (KUPFER, 2011, p. 143).

E podemos acrescentar: Sem relação com a Vida. Assim, a medicalização da infância, como fenômeno contemporâneo, tem um aspecto preocupante tanto pelos efeitos químicos indesejáveis que acompanham as substâncias quanto pelos efeitos humanos indesejáveis – a destituição afetiva dos adultos (educadores/pais) como bem aponta a autora.

Pensar nas manifestações do sofrimento infantil através do corpo como efeito de desequilíbrios neuroquímicos retira a troca afetiva tanto da origem quanto da ação terapêutica. Perde-se assim a importância da relação e do envolvimento afetivo necessário por parte dos adultos cuidadores – educadores, pais e profissionais – para a transformação de tais dificuldades. Sob a ótica de uma ideologia biologizante a terapêutica visa à supressão/silenciamento dos sintomas/comportamentos, do que aparece na exterioridade.

Já para Henry, “a partir desta essência da vida que é pulsão se torna fácil compreender o conjunto de fenômenos da Psiqué e, sem dúvida, também os fenômenos da cultura e da civilização em geral.”<sup>54</sup>. Sendo assim, num encontro entre fenomenologia da Vida e psicanálise proponho uma leitura das manifestações do sofrimento infantil através do corpo a partir da duplicidade do aparecer, considerando-se os dois lados do “bordado”, ou seja, que os comportamentos que aparecem na exterioridade são manifestação dessa força que é a Vida/pulsão.

---

<sup>54</sup> “A partir de esta esencia de la vida que es pulsión se torna fácil comprender el conjunto de fenómenos de la Psiqué y, sin duda, también los fenómenos de la cultura y de la civilización em general” (HENRY, 2010, 146). Tradução nossa.

Para Henry, nosso corpo - através dos seus poderes, movimentos e sentidos - nos abre o mundo! Mas, para isso, é necessário que nos sintamos coincidindo com a afetividade/pulsão: “experimentamos uma força com a qual coincidimos e por esse motivo podemos por em ação.”<sup>55</sup> Quando isso não ocorre, ou seja, se para uma criança sentir-se sentindo essa força em si gerar um sofrimento extremo, o que se aciona é a angústia, colocada anteriormente como a tentativa de fuga de si.

Para a psicanalista Pereda<sup>56</sup> “a angústia é movimento. Uma criança angustiada move-se. O adulto o diz, percebe-se angustiado...Já a criança nem sempre percebe, atua. Move-se, masturba-se, desborda-se em gestos, atos ou sintomas.”.

Claro que o movimento gerado pela angústia é desesperado e muito diferente da ação advinda da corporeização como efeito da adesão à Vida/pulsão<sup>57</sup>. Apesar disso, é preciso lembrar que esses movimentos não são apenas comportamentos indesejáveis que precisam ser suprimidos/silenciados através de medicações, ações constritivas ou de reeducações. A anestesia ilusória, diz Henry (2012, p. 161), acaba por gerar um mal-estar ainda maior. O alívio imediato enquanto desperdício da vida/pulsão que não pôde ser investida para a transformação, com o tempo, acaba por produzir o efeito contrário: explosão e transbordamento. As questões apresentadas reforçam a importância da capacidade de adesão à vida, explicitada por Gély (2010) como consentimento, como possibilidade de uma pessoa deixar-se afetar-se por tudo o que lhe acontece. A adesão à vida, como coloca o autor a partir de Henry, depende de ter vivido experiências de partilha com pessoas que possuíam elas próprias essa capacidade. Sendo assim, ressalta o autor, há sim ambiências que são decisivas tanto para facilitar quanto para dificultar esse processo de aderir à vida em si

---

<sup>55</sup> “Experimentamos una fuerza com la que coincidimos y que, por tal razón, podemos poner em acción” (HENRY, 2010b, p. 141). Tradução Luciana Lopez Silva.

<sup>56</sup> “La angustia es movimiento, un niño angustiado se mueve... El niño no siempre lo percibe, lo actúa. Se mueve, se masturba, se desborda en gestos, actos o sintomas” (PEREDA, 1999, p. 35). Tradução nossa.

<sup>57</sup> Questão trabalhada por Florinda Martins no Curso de Extensão: A fenomenologia da vida em Michel Henry: como fenomenologia do padecer humano em suas expressões de mais íntimos desejos. Ministrado na Faculdades EST em 16 de setembro de 2016.

o que recoloca as relações afetivas entre vivos tanto no cotidiano quanto na clínica diretamente no centro da questão.

Considerando-se os aspectos citados nesse capítulo - o desconcerto diante dos afetos, a “falta de cuidado” com a vida sensível, o aumento das expressões do sofrimento através do corpo, as terapêuticas pautadas em critérios exclusivamente objetivos - é fácil concluir que não temos sido uma ambiência que facilite a adesão à Vida. Sendo assim, foi com satisfação que acompanhei o sucesso da película *Divertidamente*<sup>58</sup> que, com leveza lúdica, mas com muita seriedade, põe em cena o tema dos afetos. Oferece a eles uma corporeidade e permite que “nojinho”, “raiva”, “felicidade” e “tristeza” possam dialogar dentro de cada um dos personagens afetados pelas situações que vão atravessando. Que trágico seria ancorar-se apenas na objetividade do aparecer na exteriorização/comportamento da menina Riley e dos seus pais, propondo-os como efeito de um desequilíbrio neuroquímico e desconsiderando o sofrimento de todos ao sentirem-se sentindo seus afetos na importante mudança que a família inteira estava atravessando.

Que importante ver esse filme sendo trabalhado em algumas escolas que percebem a urgência de que se possa conversar com as crianças sobre os afetos. Esse filme apresenta uma proposta diferente do movimento “para fora de si”, de “ex-pulsão” onde as imagens “diante do olhar” não mobilizam, segundo Henry (HENRY, 2012, p. 169), um acréscimo de sensibilidade. Um exemplo recente dessa falta de acréscimo é o lançamento de um aplicativo que rapidamente passou a ser utilizado intensamente por adultos e crianças e que tem como proposta a caça de personagens na exterioridade virtual, fora de si, bem como a realização de uma série de manobras (externas) para que eles possam evoluir. Com isso, em seu tempo livre nos recreios ou em casa - que permitiria o ócio, o brincar, a emergência da criatividade acerca de como ocupar o tempo, o devaneio – crianças e adultos tem passado na busca do que está fora de si. Muitos professores inclusive já lutam para que o aplicativo não seja utilizado no próprio horário de aula. Juntos pelo pátio, condomínios, ruas, mas desconectados de si e do outro humano, capturados, aprisionados pela imagem fora de si.

---

<sup>58</sup> Filme de Pete Docter – *Inside out*, traduzido em português como *Divertidamente*. (Aqui podemos constatar através da palavra ‘mente’ o efetiva redução galileana da mesma forma que nos textos freudianos também a palavra alma foi traduzida para o inglês como mente para dar maior cientificidade.) Ano 2015.

## Resgates e aproximações possíveis:

Diante de um cenário contemporâneo que promove o distanciamento/fuga de si na exteriorização, o movimento de inversão fenomenológica realizado por Henry resgata a Vida/pulsão sentida em si, ancoragem para o sentimento de existência, da prova de si. Isso está em concordância com uma clínica psicanalítica sensível e é ponto de aproximação vital entre a psicanálise e a fenomenologia da Vida.

Em minha dissertação de mestrado destaquei a importância do envolvimento afetivo para as transformações psíquicas ampliando as contribuições do encontro entre a psicanálise e a fenomenologia da Vida, desenvolvidas por Wondracek (2010), para a clínica psicanalítica com crianças e seus pais. Isso aponta diretamente para a sensibilidade do analista, ou seja, para sua capacidade de permitir-se afetar e ser afetado em sua prática.

Pretendo compartilhar nesse momento algumas reflexões tanto a partir da minha prática clínica quanto de vinhetas da psicanalista Silvia Bleichmar<sup>59</sup>, autora que fez parte da minha formação e que, ao mostrar tanto em seus cursos/seminário quanto em seus livros o seu fazer clínico, ensinou, com profundidade e seriedade teórica, o valor da sensibilidade, de uma analista afetando e deixando-se afetar no encontro analítico. Ter essa leitura sensível da clínica psicanalítica como parte da minha formação e da minha prática rapidamente me permitiu perceber a riqueza desse encontro com a fenomenologia da Vida.

Em seus escritos, Bleichmar com frequência registra momentos em que se sente profundamente comovida pelo afeto dos seus pacientes e tece uma crítica importante à posição asséptica por parte do analista. Diz:

[...que solidão sente o paciente diante da ausência emocional do analista! Sobretudo quando compartilha algo prazeroso ou o humor, não somente a dor. A solidão é maior quando o paciente conta algo divertido e o analista tem o aspecto de quem joga pôquer, do que quando conta algo triste e o

---

<sup>59</sup> Disponível em: [www.silviableichmar.com](http://www.silviableichmar.com). Acesso em 10 jan. 2011.

analista se abstém. Nesse momento, a solidão de não poder compartilhar o prazer é maior do que a de não poder compartilhar a dor.<sup>60</sup>

É possível ver o efeito do cientificismo moderno nesse ideal, que a autora critica, do analista colocar-se na clínica como se estivesse em um jogo (pôquer) onde seus afetos não podem participar da sua prática. Um posicionamento que confunde neutralidade - não direcionar seu paciente através de sugestões ou conselhos - com uma posição que muitas vezes beira a desumanidade e que se distancia de uma ética pautada no cuidado, pois, conforme abordei em minha dissertação a partir de Boff (1999, p. 18), a ocupação, a preocupação e o envolvimento afetivo com o outro são aspectos essenciais para que uma intervenção possa ser considerada como cuidado e não meramente um exercício de procedimentos técnicos. Bleichmar (2010, p. 64) amplia a questão ao afirmar que a resposta mecânica, estereotipada, bem como uma posição de não resposta frente à necessidade do outro, tem o efeito de uma violência silenciosa.

Na clínica psicanalítica com crianças e mais especificamente aquelas que chegam com dificuldades psíquicas que hoje, por um olhar exclusivamente pautado na exteriorização, no comportamento, seriam apontadas como crianças com “falta de limites” (e nesses casos muitos pais tentam exercer pautações a partir de castigos) ou diagnosticadas como “hiperativas” (e nesse caso medicadas), algumas das expressões que mais comumente utilizam os pais para me contarem como seus filhos eram quando bebês demonstram que já desde muito cedo é possível perceber sinais de dificuldades: “Era um bebê diferente.”, “Chorava 24 horas por dia.”, “Não dormia quase nada.”, “Vomitava muito.”. Tais frases são sempre acompanhadas de tristeza pela lembrança da sensação de impotência que sentiam por não conseguirem acalmar ou ajudar o seu bebê.

É constrangedor que ainda hoje ocorram situações onde esse sofrimento, como um conhecimento, sensível, dos pais, não é escutado

---

<sup>60</sup> “En ese sentido! qué soledad siente el paciente ante la ausencia emocional del analista! Sobre todo frente a la ausencia cuando hay que compartir algo placentero o el humor, no solamente el dolor. Es mayor la soledad cuando el paciente cuenta algo divertido y el analista tiene aspecto de jugar al pôquer que cuando cuenta algo triste y el analista se abstiene. En ese momento la soledad de no poder compartir el placer es mayor que la de no poder compartir el dolor” (BLEICHMAR, 2001, p.48). Tradução nossa.

ou valorizado. Alguns pais que recebo em minha clínica afirmam que, ao relatarem aos parentes e/ou profissionais de diversas especialidades, o fato de observarem dificuldades nos seus bebês, escutaram frases semelhantes a estas: “Mas não te disseram que bebês choram?”. “Isso não é nada, vai passar!”. Esses pais sentem e, se ressentem, por naquele momento, onde a dificuldade era inicial, não terem encontrado uma escuta sensível que pudesse respeitar essa informação pautada no *videor*, nesse conhecimento sensível a partir do sentir-se, a ponto de encaminhá-los para uma avaliação mais aprofundada da situação.

Ao mesmo tempo, nas situações em isso aconteceu, é comum relatarem que foram conduzidos à realização de uma série de exames e avaliações exclusivamente orgânicas do bebê que culminaram ou na medicação do mesmo, ou na conclusão de que estava tudo bem. Geralmente, tanto em uma quanto na outra situação os pais e o bebê foram enviados ao lar. Esse procedimento está em consonância com uma leitura pautada no paradigma moderno que desconsidera a subjetividade. No primeiro caso, essa influência levou à desconsideração do impacto afetivo que tanto os procedimentos (exames muitas vezes invasivos, hospitalizações, etc.) quanto a revelação do diagnóstico de determinadas doenças costumam gerar no bebê e/ou nos pais. Mesmo após anos, há pais que chegam com as lembranças dolorosas desse momento difícil como uma ferida afetiva ainda aberta. No segundo caso, conduziu à conclusão de que a inexistência de doenças orgânicas indicaria que está tudo bem, que os pais e o bebê não precisam de ajuda, desconsiderando o fato de que tais dificuldades frequentemente podem advir também de questões emocionais. É importante ressaltar que, nos dois casos, não houve a acolhida do sofrimento e especialmente do desamparo tanto do bebê quanto parental. Assim, quando os pais e a criança chegam à minha clínica em momentos mais tardios, a situação já está num nível de sofrimento intenso para todos da família. “Nossa vida está um verdadeiro inferno” é uma frase que escuto com frequência geralmente acompanhada de dor e desalento por parte dos pais depois de já terem tentado “de tudo” para “pôr”, “impor” limites, sem sucesso.

Inspirada nas contribuições de Wondracek (2010), vou apresentar alguns interrogantes importantes para o psicanalista ao receber a criança e seus pais: Como essa criança sente-se sentindo essa força que é a Vida/pulsão em si? Pode brincar? – considerando-se o brincar como

indicador importante da capacidade de adesão à Vida, pois uma criança brinca com todos os vividos, prazerosos e desprazerosos.

Alguns questionamentos são importantes também acerca dos pais: Como se sentem para atravessarem os complexos movimentos de adesão à Vida para poderem auxiliar a criança, ela própria, a sentir-se sentindo os afetos como expressão dessa força que é a Vida/pulsão em si? Os pais podem fruir o encontro com seu corpo vivo e com o corpo vivo da criança? As respostas a esses questionamentos são importantes para que possamos ajudar os pais neste momento difícil no qual precisam consentir em sentirem-se afetivamente implicados na relação com seu filho (a), o que significa aceitarem a sua participação tanto nas capacidades dele (a) quanto nas dificuldades e, especialmente, no trabalho que será realizado. Essa é uma condição essencial para que as transformações a partir da clínica psicanalítica possam ocorrer.

Nesse processo, o psicanalista será convidado a se deparar com o sofrimento dessa criança sem poder coincidir com a Vida/pulsão para colocar seu corpo em ação para a abertura do mundo. Um corpo que transborda, agita-se, bate, morde, perde-se de si. Sendo assim, o psicanalista também precisará questionar-se sobre o seu consentimento em afetar e deixar-se afetar diante de momentos de sofrimento profundo de pacientes ainda tão pequenos! Ilustro com uma vinheta de Bleichmar. Refere-se ao seu trabalho com Alberto, um menino de cinco anos:

Um dia, em um desses exercícios de violência nos quais com a careta de “pinypon” estereotipada e sorridente que descrevi aproximava suas mãos ao meu rosto com esse movimento de pássaro que arremedava o movimento da babá sádica, e tendo-o segurado com minhas mãos para que não me machucasse, desatou em pranto: ‘Silvia te suplico – dizia – não posso mais..’ Encolheu-se contra mim, desesperado, a situação era de uma intensidade dramática inédita; era o sofrimento profundo, adultificado de um ser humano desolado. Disse-lhe que ele não era um boneco, que às vezes queria ser um boneco porque sofria muito, mas era um ser humano e que eu iria ajudá-lo para que pudesse ser um menino (BLEICHMAR, 1994, p. 111).

E complementa a autora em nota de rodapé: “E abracei-o com ternura enquanto lhe falava.”

Essa vinheta exemplifica bem o quanto a criança tem um conhecimento sensível acerca de si mesma. O “não posso mais” de Alberto é o dramático pedido de ajuda de alguém que está sem poder



sobre seu corpo e que, nessa compulsão, avança sobre o corpo do outro podendo machucar as pessoas que ele ama. Assim como Alberto, muitas crianças nos dizem que não podem mais, que se sentem muito cansadas diante de um corpo que se agita.

Do lado dos adultos, cuidar de crianças como Alberto produz nos cuidadores (pais, educadores e também no psicanalista) um esforço intenso. Muitos pais descrevem que se sentem atordoados, irados, cansados e nos pedem ajuda assustados, pois temem serem vencidos pelo desgaste vivido na relação com o seu filho e que isso os faça “largar de mão”. Desinvestir, afastar a criança são riscos apontados por Botella (BOTELLA et al., 2002) diante das “duras provas” aos quais fica exposto o psiquismo dos cuidadores diante do que a que a criança com dificuldades psíquicas convoca.

É comum, quando perguntamos aos pais o que fazem quando seu filho se desorganiza e tenta bater, morder, jogar ou quebrar as coisas que respondam como a mãe de Javier respondeu à Bleichmar<sup>61</sup> - que o mandam para o quarto “até que se tranquilize” (ou colocam de castigo, na cadeirinha para pensar, entre outras possibilidades com as quais nos deparamos atualmente). Delicadamente a analista ajuda-lhe a compreender o esforço extremo ao qual Javier fica exposto para dar conta sozinho do afeto que está sentindo. Também ajuda a entender seu movimento de afastá-lo, compreendendo que é difícil para ela vê-lo quando está assim – “melhor não ver, afastá-lo”. Entendo que, nesses momentos, afastar seus filhos, é uma tentativa dos pais de afastarem-se do que eles próprios estão sentindo - impotência e raiva. Mas como bem reforça a autora, o efeito na criança ao ficar só e sem recursos para transformar o que sente é o de ter que oscilar entre a “rigidização” e o “estouro” perpetuando suas dificuldades em tramitar pelos afetos em si.

Como ajudar? Bleichmar diz à mãe: “proponho que assim como agora ela o rodeou com seus braços e seu corpo o sustenta, tratem de contê-lo da mesma forma quando Javier se torne ‘incontido’.” (BLEICHMAR, 1994, p. 189), restituindo e reforçando o valor do contato humano e humanizante diante dos afetos, oferecendo-lhes refúgio e proporcionando a possibilidade de que possam voltar a habitar sua morada, legítima.

---

<sup>61</sup> Javier é um menino que chega para tratamento com Silvia Bleichmar com a idade de dois anos e oito meses. (BLEICHMAR, Silvia, 1994, p. 189).

Ao mesmo tempo com Javier: “Digo-lhe então que algo o queima dentro, quando começa a correr, a morder, a atirar coisas; que não sabe como acalmar isso que queima dentro” (BLEICHMAR, 1994, p. 189). Nesse enunciado vemos uma intervenção que acolhe ao mesmo tempo em que se propõe a auxiliar a criança a sentir-se sentindo a raiva em si, primeiro passo para que a Vida/pulsão possa ser investida para uma transformação.

Ao oferecer um espaço de acolhida ao sofrimento, tanto da criança quanto dos pais, bem como ao trabalhar as questões emocionais em jogo, o psicanalista auxilia-os a tornarem-se mais atentos e próximos dos seus afetos. Com isso observa-se uma ampliação, tanto na criança quanto nos pais, dos recursos para a fruição dos afetos amorosos, e, também, para o atravessamento dos afetos considerados mais difíceis e penosos, entre eles especialmente a tristeza e a raiva, inevitáveis nos encontros entre humanos.

Isso vai ao encontro da proposta de Henry de que a adesão à vida enquanto possibilidade de atravessar a todos os vividos, passa pela relação com pessoas que apresentavam elas próprias essa capacidade. No caso da clínica psicanalítica, o analista, através dos seus estudos e especialmente das vivências afetivas em sua análise pessoal, procura manter-se aberto para o complexo exercício de afetar e ser afetado para auxiliar a criança e seus pais nessa trajetória afetiva.

## **Considerações finais**

As questões apresentadas nesse trabalho apontam para a urgência de que se possa falar e escrever sobre os afetos restituindo-lhes um lugar de direito do qual eles têm sido afastados pelo paradigma moderno. São a minha contribuição a partir da minha prática em escolas e na clínica psicanalítica com crianças e seus pais.

A fecunda aproximação entre a psicanálise e a fenomenologia da Vida demonstram a riqueza da interdisciplinaridade e o resgate do conhecimento sensível da criança, dos pais bem como do próprio analista permite destacar que a experiência de cuidado ocorre em relações complexas de colaboração e de afetação mútua.

Nesse capítulo procurei descortinar que esse processo de afetação produz um sofrimento que perpassa a todos os envolvidos no processo

analítico. Por isso, há o perigo constante de um desinvestimento da criança, do processo de tratamento ou mesmo uma hipervalorização de um conhecimento teórico-técnico, asséptico, como defesa frente ao sofrimento que o processo de afetação produz inviabilizando que se possa cuidar com inventividade e pondo em risco as transformações terapêuticas.

As vinhetas clínicas auxiliaram na ilustração de uma clínica sensível e que promove adesão à vida. Meu desejo é que possam ser uma inspiração para novas pesquisas vivas!

## Referências

BANGEL, Marina L. T. *O resgate dos começos (sensíveis) perdidos: a dimensão sensível do cuidado na clínica psicanalítica com crianças e seus pais numa perspectiva entre a teologia, a fenomenologia da vida e a psicanálise*. (Trabalho de Conclusão de Mestrado Profissional). São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. Disponível em:

[http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=571](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=571).

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

BLEICHMAR, Silvia. *A fundação do inconsciente: destinos de pulsão, destinos de sujeito*. Tradução de Kênia Ballvé Behr. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

BLEICHMAR, Silvia. *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

BLEICHMAR, Silvia. *Violencia social, violencia escolar: de la puesta de limites a la construcción de legalidades*. Buenos Aires: NOVEDUC-Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, 2010.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BOTELLA, César et al. *Irrepresentável: mais além da representação*. Tradução de Maria Elizabeth Judice do Nascimento Schneider, Patricia Chittoni Ramos e Vanise Dresch. Porto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul/Criação Humana, 2002.

CANULLO, Carla. Conferência realizada no II Congresso Internacional de Teologia da Faculdades EST - Simpósio temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura: reflexões a partir de Michel Henry. São Leopoldo, setembro de 2014. Tradução de Alexei Indursky, revisão de Florinda Martins e Karin Wondracek. Apoio Proex-CAPES.

FREUD, Sigmund. (1916-1917). Conferências introdutórias sobre psicanálise. Parte III. Teoria Geral das neuroses. Conferência XXV. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. v. XVI.1916-1917.

FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Original publicado em 1926.

GÉLY, Raphaël. A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo. (Tradução de Florinda Martins). In: MARTINS, Florinda; PEREIRA, Américo (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. 87-117.

HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Tradução de Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia, 2010. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/henry\\_michel\\_as\\_ciencias\\_e\\_a\\_etica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf). Acesso em: 01 fev. 2014.

HENRY, Michel. *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

JERUSALINSKY, Alfredo. Gotinhas e comprimidos para crianças sem história. Uma psicopatologia pós-moderna para a infância. In: JERUSALINSKY, Alfredo; FENDRIK, Silvia (Orgs). *O livro negro da psicopatologia contemporânea*. São Paulo: Via Lettera, 2011. p. 4 – 11.

KUPFER, Maria Cristina. Educação terapêutica para crianças com Transtornos Globais do Desenvolvimento: uma alternativa à medicalização da educação. In: JERUSALINSKY, Alfredo; FENDRIK,

Silvia (Orgs). *O livro negro da psicopatologia contemporânea*. São Paulo: Via Lettera, 2011. p. 141-150.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MAIA, Marisa Schargel (Org.). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

MARTINS, Florinda. A volúpia e o incômodo na configuração da certeza. 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. 47-80.

MARTINS, Florinda. O que pode um corpo em depressão? In: WONDRACEK, Karin H. K.; HOCH, Lothar C.; HEIMANN, Thomas (Orgs.). *Sombras da alma: tramas e tempos da depressão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

PEREDA, Myrta. *Casas de Pereda*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

SIBEMBERG, Nilson. Autismo e psicose infantil. O diagnóstico em debate. In: JERUSALINSKY, Alfredo; FENDRIK, Silvia (Orgs). *O livro negro da psicopatologia contemporânea*. São Paulo: Via Lettera, 2011.

WONDRACEK, Karin H. K. *Ser nascido na vida: a contribuição da fenomenologia da vida de Michel Henry para a clínica*. Tese de doutorado. São Leopoldo: EST, 2010.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. Jornada de um afeto em busca de seus fios. In: WONDRACEK, Karin H. K.; HOCH, Lotar C.; HEIMANN, Thomas. *Sombras da alma: tramas e tempos da depressão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.



# Afetividade na fenomenologia da vida e na psicanálise.

Compreensões frente a uma estrutura psicótica.

Maria Aparecida da Silveira Brígido<sup>62</sup>  
Lia Dauber<sup>63</sup>

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho, buscamos realizar um diálogo interdisciplinar entre a fenomenologia da vida, teoria do filósofo francês Michel Henry que, por ora estudamos, com aportes teóricos psicanalíticos freudianos para pensar, especificamente, sobre a psicose. Apresentaremos algumas vinhetas clínicas de um paciente com estrutura psicótica, para ampliarmos o que se observa na prática clínica com indivíduos atendidos em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS)<sup>64</sup>. O enfoque

---

<sup>62</sup> Psicóloga e psicanalista; Mestre em Psicologia Clínica pelo Instituto Superior Miguel Torga – Coimbra - Portugal; Sigmund Freud Associação Psicanalítica. Pesquisadora Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida, Faculdades EST, São Leopoldo. É membro do Círculo fenomenológico da vida e da clínica - USP. E-mail: masilveira@sinos.net.

<sup>63</sup> Psicóloga Clínica -Mestre em Psicologia da Saúde e Comportamento Social pela Universidade Católica Dom Bosco-Campo Grande, MS. Psicóloga do CAPS-Centro/NH-RS de 2011 a 2017. Pesquisadora Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida e Grupo de Pesquisa em Aconselhamento e Psicologia Pastoral da Faculdades EST, São Leopoldo/RS e Membro do Círculo Fenomenológico da Clínica e da Vida, USP/, São Paulo/SP. e-mail: lia@dauber.com.br.

<sup>64</sup>. BRASIL. Ministério da Saúde. *LEI 10.216/2001*. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial

nos incita a buscar além das técnicas de intervenção, a discussão sobre a ampliação do conhecimento sobre as histórias de cada pessoa que é atendida.

### **Michel Henry: Os fenômenos da vida**

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 auto-afecção são os fenômenos primordiais da existência, do existir, do viver. Viver significa ser e ser deve ser compreendido como idêntico a vida. Em sua obra *Ver o Invisível: sobre Kandinsky* (HENRY, 2012), ao examinar detalhadamente as obras teóricas do pintor, Henry se detém nos termos interior e exterior e desenvolve seus pensamentos sobre o invisível e o visível. É por estas construções teóricas que ele afirma: “Que todo fenômeno possa ser vivido de duas maneiras, exteriormente e interiormente, experimentamos constantemente com um fenômeno que nunca nos abandona: nosso corpo” (HENRY, 2012, p.13).

Henry dá um estatuto ao corpo a partir do afeto, dizendo que o corpo subjetivo se confunde com o ato de sentir, sendo mais do que uma imagem ou um esquema corporal. O corpo se apresenta e é visível, mas este é somente o corpo aparente. O corpo real é o corpo vivo, no qual se está colocado e por onde perpassa uma gama de poderes: “[...] eu vejo, ouço, cheiro, movo as mãos e olhos, tenho fome e frio de tal modo que eu sou esse ver, esse ouvir, esse cheirar [...]” (HENRY, 2012, p.13). Todas as sensações e percepções são manifestações de pura subjetividade e aponta para a existência de uma subjetividade originária, que não é constituída por redes representacionais, mas como disponibilidade afetiva, mesmo no adoecimento psíquico ou mental e se revela pela afetividade do sentir, por meio da qual ocorre a revelação do si mesmo.

Para Henry, a afetividade é a revelação do ser em si mesmo, portanto, dois modos do aparecer quando examina a questão do exterior e do interior. O interior é invisível e jamais se mostrará e não é uma reprodução internalizada do exterior, do que está na visibilidade.

---

em saúde mental. Brasília: Planalto, 2011. BRASIL.Ministério da Saúde. *Saúde mental no SUS: Os Centros de Atenção Psicossocial*, Secretaria de Atenção à Saúde. Brasília: Planalto, 2004.



Neste ponto ele afirma que a revelação do interior é a própria vida sentida e experienciada imediatamente. Aqui podemos apresentar a importante formulação do filósofo: o interior é igual à interioridade que é igual à vida que é igual ao invisível que é igual ao *pathos*. A vida, para Michel Henry é a capacidade de se sentir, ser afetado em si próprio e ser percebido nesta afetação. Esta afetação é o *pathos*, é interior, é a capacidade de sentir, ao perceber algo em si.

Wondracek (2010) escreve que, para Henry, o corpo subjetivo é uma condição de possibilidade, o princípio da experiência e o poder que tem de se sentir a si justapondo-se ao corpo objeto que é sentido. A categoria de visibilidade não explica a capacidade de sentir do corpo, pois o corpo que sente é corpo-sujeito e o corpo sentido é o corpo-objeto. Segundo a autora as capacidades humanas advêm da doação originária e, por este viés é que afirma ser a Vida doadora até do pensamento, sendo que a origem do pensamento não está no corpo visível.

Encontramos no texto de “Corpo, fruição e sofrimento: a partir da fenomenologia de M. Henry”, de Proença (2017), que a afetividade é a força oriunda de uma *arquifenomenalidade* invisível inerente à auto-afecção da vida. Existe um saber sem representação ou um saber antes da representação e de acordo com o autor, um saber secreto de qualquer representação, que tem o poder de saber o que vai representar. Há, portanto uma dimensão silenciosa de nossas relações. São relações corpóreas de um corpo próprio que nunca ninguém viu.

Em seu texto, o autor afirma que esta é uma das significações da vida que precede a consciência, dando forma aos seus conteúdos e, acrescenta, mesmo que sejam perceptivos. Encontra-se na doação originária, no *pathos*, a vida e a afetividade transcendentalmente constituída de tal forma que *pode* sentir e que se *pode* transformar por meio de sentimentos. Assim, “na dor, na angústia, na vergonha, no desgosto, no pavor, no desamparo ou na rejeição, mas também nos prazeres, nos desejos e nas grandes felicidades de que são feitas as nossas vidas, encontramos esta auto-doação originária da vida” (PROENÇA, 2017, p. 7). Eventos do mundo como um acidente, a violência ou o luto podem dar lugar ao sofrimento devido a esta constituição.

Para podermos aliar nossas reflexões sobre a teoria henryana e a teoria psicanalítica, compreendemos a importância da experiência

prévia para Henry e, para Freud, a importância dos efeitos das relações primordiais na construção do psiquismo. Conforme Brígido (BRÍGIDO, 2015, p. 110) ao ampliarmos estas concepções da origem da vida é possível afirmar que alguns conceitos como *pathos*, autoafecção, passibilidade, são pontos importantes que possibilitam fazermos uma discussão entre a fenomenologia da vida e as origens psíquicas no enlace das concepções freudianas e a psicose.

### **Psicanálise: psicose, um conceito e uma estrutura psíquica**

A psicanálise não se ocupa com a teoria ou enigma da vida, mas sobre a vida vivida e se interessa pela vida aqui e agora com suas implicações culturais, com a história do sujeito e sua dinâmica psíquica. O objeto da psicanálise é o sujeito no tempo de sua história onde quer que ele esteja. Na clínica, tempo e a história são da pessoa que está sendo atendida.

Para a psicanálise de Freud, a constituição psíquica tem sua origem na relação com o outro humano tendo como consequência as possíveis falhas, como é o caso nas psicoses, cuja discussão vamos propor.

Desta forma, no texto “Psicose e Neurose”, Freud (FREUD, 1979, p. 187-196) discorre sobre as estruturas neuróticas e psicóticas como organizações psíquicas constituídas como formas para lidar com a frustração frente à realidade da vida, aos demais ou aos fatos vivenciados que se apresentam e requeiram uma solução.

O psiquismo inicia com a possibilidade de perceber imagens e sons que são registrados internamente como satisfatórios ou como insatisfatórios, ou seja, sentir algo agradável ou desagradável. Estes registros ficam marcados desde a mais tenra idade e sobre estes registros vai construindo-se a memória. Desta forma, o conhecimento e reconhecimento de algo da realidade já passam pelo juízo, pela ideia de algo que fica, então, memorizado.

O desejo do ser humano é construído a partir do predomínio de vivências prazerosas, agradáveis, de um sentimento de acolhimento ou aconchego. Entretanto, nos casos das psicoses, não há predomínio de registros de satisfação do vivido e isto torna a realidade muito frustrante e dolorosa.

No texto de Freud escrito em 1914 (1980, p. 89-12), o narcisismo pode ser compreendido como o complemento libidinal do egoísmo o que contribui fazendo parte da pulsão de autoconservação do sujeito psíquico. A questão narcísica, nas esquizofrenias (psicoses), é a de que toda a libido que seria direcionada a outra pessoa volta-se para o ego.

Freud esclarece que esta dinâmica já seria um narcisismo secundário fundado sobre um narcisismo primário existente previamente. Portanto, a libido está inicialmente em um ego primitivo, nas primeiras construções egóicas para depois dirigir-se para as pessoas do mundo externo. É neste texto que Freud afirma que o ego não existe desde o início e é uma ação específica que provoca o narcisismo. Inicialmente esta libido do ego é auto-erótica.

O narcisismo é uma fase intermediária entre o auto-erotismo e o amor a outra pessoa. Nas esquizofrenias (psicoses), a libido direcionada ao outro retorna ao ego ocorrendo um distanciamento na relação com os demais. Enquanto em uma pessoa com uma construção psíquica neurótica, a libido retirada dos objetos é direcionada para suas fantasias, não se desligando dos demais. Nas psicoses esta libido é direcionada ao ego ocorrendo um distanciamento das pessoas e engrandecimento dos processos de pensamento que é o caso das alucinações, ilusões e megalomanias. A pessoa psicótica fica relacionada consigo mesma, indiferenciado-se do outro.

Freud assinala que a auto-estima é o amor a si mesmo que é construído a partir do retorno do amor do outro a si mesmo. O ego se desenvolve a partir de um afastamento do narcisismo primário, ou seja, quando a pessoa se dirige ao outro sendo este processo muito satisfatório. Amar alguém é deixar fluir a libido que existe em si em direção à outra pessoa, mas este processo compreende suportar que a pessoa amada possa ser reconhecida como outra pessoa, com uma individualidade própria.

A estabilidade psicológica depende de o indivíduo perceber o outro como estando ali para garantir conforto e segurança para si permitindo a ele dar conta das decepções, frustrações e sofrimentos decorrentes do contato com a realidade. Quando a realidade externa é por demais frustrante, a alternativa é o indivíduo usar a si próprio – introversão - como substituição da relação marcada pela falta.

Nos casos graves, diz Bergeret (1998, p. 70) “[...] o ego jamais está completo, encontra-se de saída fragmentado, independente dessa fragmentação ser aparente, ou que os fragmentos permaneçam colados entre si (se não houver descompensação), enquanto o “cristal” aguentar”. Salienta que o conflito é com a realidade podendo levar ao delírio se a recusa for de grandes partes da realidade, como forma de manutenção da vida e reconstrução, ainda que aberrante.

Frente a situações de ameaça à frágil organização de identidade, poderão ocorrer comportamentos agressivos, como forma de obter domínio e um sentimento de existência frente ao olhar do outro. As relações são vividas de forma dependente em que a angústia narcísica revela mais do que angústia de abandono ou de perda do objeto. A perda do objeto significa angústia de aniquilamento do ego, o *eu* perde a si mesmo quando perde o objeto de identificação narcísica (BERGERET, 1998).

Nas patologias narcísicas, como nas psicoses, não ocorre estabelecimento de relações como suprimento de funções protetoras, mas como forma de suprir as falhas estruturantes (BERGERET, 1998).

Ao deparar-se com a realidade de muita frustração, o sujeito enfrenta uma situação frente a qual terá um dispêndio de energia em si que irá mobilizá-lo para fazer uma “tomada de decisão”. Desta forma, Freud (1923/1979) afirma que nas psicoses, o indivíduo se afasta da realidade e cria internamente um mundo de tal forma que possa suportar esta condição de extrema frustração. É uma forma de criar uma espécie de defesa na qual este mundo interno irá, supostamente, minimizar a dor causada pela realidade vivida.

Tem-se que as alterações das percepções do mundo externo, no caso das psicoses, referem-se a uma necessidade de realizar uma alteração para que o mundo possa ser menos frustrante e que as possibilidades de realização sejam mais próximas de uma experiência satisfatória de viver e conviver. Entretanto, frente ao mundo tão particular e tão intenso em querer ter satisfação, o indivíduo com psicose não consegue alcançar sua satisfação, pois sempre terá que realizar algo que é alterar o que está fora para preencher uma lacuna em sua estrutura interna que está em aberto.

Assim, as alucinações, as ilusões e os delírios são alterações da realidade para preencher uma falha instalada decorrente do trauma e da dor frente a uma realidade frustrante e sentida como muito cruel.

No texto “A Perda da Realidade na Neurose e na Psicose”, Freud (1979. p. 227-236) afirma que nas afecções psicóticas o indivíduo se afasta da realidade e nas formas mais graves se afasta da vida real. Novamente, o autor traz a questão da frustração frente a uma realidade muito sofrida e que não pode ser alterada pelo próprio indivíduo, ao que restam duas dinâmicas psíquicas: afastar-se da realidade sentida como muito dolorosa ou recompor a realidade criando outra, interna, reparando o dano psíquico causado pelo sofrimento.

### **Um caso: Jeremias, o invisível**

Passamos a apresentar Jeremias, paciente de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS, 2004), de 25 anos, com aparência de 16 anos, imberbe, em tratamento há nove anos, quando teve o primeiro surto psicótico, com alucinações visuais e auditivas, retraimento e delírios persecutórios. Nesta época, estudava no segundo ano do ensino médio e trabalhava em um supermercado.

Foi adotado com quatro meses de idade, desnutrido e doente, abandonado em um hospital. O casal que o adotou não tinha filhos e foi também adotada, na ocasião, uma menina, com dois anos. A mãe adotiva suicidou-se quando ele tinha dois anos. O pai casou-se novamente, constituindo uma família de quatro rapazes e uma menina: Jeremias e a irmã; um menino, filho da segunda esposa e dois meninos do casal. Na adolescência de Jeremias, o casal separou-se e a madrasta deixou os filhos com o ex-marido. Nesta época, a irmã adotiva também se separou da família por incompatibilidade com o pai. Hoje, em novo casamento, moram juntos o casal, com um filho de cinco anos e Jeremias. O pai e a madrasta dividem-se nos cuidados com Jeremias, sendo muito atenciosos com ele.

Jeremias tem seguido em acompanhamento diário, no serviço de saúde mental, desde que aconteceram episódios de agressão física à madrasta. Justifica seus atos com as queixas de que ela deveria “*ser mãe, não madrasta*” e que não lhe dá atenção como o faz com suas amigas ou ao seu pai e irmão. Em casa, segue a madrasta para todos os lugares e se ressentido com o irmão de cinco anos que julga ter privilégios que

ele não tem (sic). Queixa-se que na família não tem liberdade para algumas coisas que ele quer como sair sozinho, cozinhar, ficar todo o tempo no computador, não considerando a rotina, interesses e limites dos demais familiares. Até janeiro deste ano, só se relacionava quase que exclusivamente com familiares, saindo de casa para o tratamento, uma vez por semana. Com a permanência diária no serviço de saúde mental, mantém contato com todos os técnicos da equipe e com os demais usuários, participando de oficinas e do Ambiente de Convivência.

Geralmente adota uma atitude cordata, agradecendo e desculpando-se por tudo, perguntando, com frequência: *“Eu estou bem? Estou melhor? A medicação me faz bem?”* E, com muita frequência: *“Eu sou querido?”* Vem demonstrando interesse em várias atividades/oficinas, gosta de dançar e de estar no Ambiente de Convivência, mas também, cada vez mais, tem demonstrado reações agressivas, reclamando quando algo não o satisfaz ou quando constata inabilidade em realizar uma tarefa. Também mantém uma atenção vigilante, “cuidando” de tudo o que acontece, prestando atenção às conversas ou invadindo espaços destinados a equipe.

Seu olhar está sempre atento ao olhar da equipe, manifestando desejos de ser fotografado, filmado e aplaudido. Quando participa de atividades coletivas, como no teatro, percebe-se que incessantemente busca o olhar de aprovação, o aplauso e o elogio. Também é com o olhar que manifesta uma agressividade belicosa, franzindo o cenho, deixando antever, na transformação de seu rosto, a raiva contida.

Quando iniciou o tratamento, só mantinha contato com a psicóloga e recusava-se a sair da sala de atendimento. Hoje, mostra-se efusivo e é notória sua intensa necessidade de abraçar e tocar indiscriminadamente conhecidos e desconhecidos, assim como cumprimentar com um aperto de mão, interpretando como rejeição se alguém se nega a corresponder.

Usa neologismos e demonstra desagregação do pensamento. Permanece com alucinações visuais e auditivas constantes, o que denomina “os invisíveis”, dos quais recebe ordens para levantar-se, ajoelhar-se, abrir e fechar a boca, levantar e abaixar os braços e ameaças de castigo. Diz: *“vão me bater...”*, *“preciso ficar ajoelhado por longo tempo”*, *“me mandam levantar da cama, à noite e ajoelhar”*. Estabelece diálogos com “os invisíveis”, respondendo em voz alta ou dando

gargalhadas. Assim se refere: “O invisível *está me dizendo que tu não sabes nada e não estás entendendo nada!*”, “*Não posso te contar o que dizem*”, com uma expressão maliciosa. “*Eles não me deixam...*”, “*Eles me mandam abrir e fechar a boca... ajoelhar... levantar e sentar... e falam coisas que não posso contar...coisas ruins...*” e coloca as mãos nos ouvidos, com uma expressão de angústia.

## **Discussão**

A partir das vinhetas apresentadas, discutimos o caso Jeremias à luz da psicanálise freudiana e da fenomenologia da vida de Michel Henry. Acompanhando Jeremias em sua trajetória e buscando compreender suas reações, temos como característica principal a necessidade de ser reconhecido, legitimado na necessidade de ser desejado, querido. As primitivas vivências, extremamente frustrantes e a intensidade do sofrimento levaram a ausência de mediação simbólica, resultando em um distanciamento do mundo e ao ensimesmamento. Em Jeremias, as impressões do mundo se apresentam com registros falhos, com a consequente falha na construção da subjetividade.

Trata-se de um “homem-menino-invisível” que busca, junto à família e à equipe do CAPS, um olhar que lhe possibilite começar saber quem ele é, que lhe dê um “um lugar” no mundo. Na falha deste olhar, não consegue construir uma imagem coesa de si e só lhe resta se recolher em um mundo muito particular, no qual se refugia como forma de proteção.

Para a psicanálise, com o cuidado no início da vida ocorrerá uma construção na interioridade do ser, gerada pela inter-relação com outro ser humano. Brígido (BRÍGIDO, 2014, p. 299-306) afirma que escutar as narrativas dos pacientes é considerar os fenômenos invisíveis, pois ali poderá estar a essência da dor.

Jeremias nos comunica, através de sua expressão verbal (com sua maneira particular de usar as palavras, com seus neologismos) e corporal (com o agachar-se constante, a necessidade de toque, a agitação e agressividade) que a construção psíquica, as pulsões e os afetos se organizaram em decorrência do predomínio de vivências desprazerosas, que provocaram o rompimento, de forma traumática, em suas estruturas psíquicas. Assim, em um modelo psíquico aberto

que busca metabilizar o que nele ingressa se configurou uma menor capacidade de conseguir resolver o sofrimento provocado pela dor.

No caso de Jeremias, que passou por privações extremas no início da vida e por circunstâncias repetidas de perda (a mãe biológica que o abandonou, a mãe adotiva que se suicidou, a irmã que foi embora e que ele diz estar morta, a primeira madrasta que os abandonou), organizou-se uma estrutura psicótica, que objetiva afastar a realidade sentida como dolorosa criando outra, delirante e alucinatória. O paciente estabelece uma relação singular com o que está dentro e o que está fora. Vivencia uma realidade própria criando as alucinações e delírios: convive diariamente como se fossem pessoas reais, com os “invisíveis” que opinam, dão ordens, criticam e falam sobre as pessoas, como projeção e materialização de seus desejos. No cotidiano, manifesta-se superficial e repetitivo, cordato e sem senso crítico, falando de um vazio interno. Ele não existe.

Para Freud é uma recomposição da realidade criando outra, devido ao dano. O afastamento da realidade é por conta deste ser frustrante e doloroso. Desta forma, Jeremias apresenta falha na organização do pensamento, distorções temporais, uso particularizado da linguagem, baixa tolerância à frustração, alucinações e não reconhecimento do outro como sujeito. Quando Jeremias quer fazer algo com outra pessoa ele não reconhece a vontade do outro. A questão narcísica é não se aproximar afetivamente ou não reconhecer os limites em relação à outra pessoa, pois não organizou em si os aspectos de alteridade.

Na medida em que o ambiente se tornou mais exigente (a madrasta fica em casa, o irmão cresce e faz solicitações, tomando-lhe o lugar de atenções, inicia a frequentar um ambiente fora de casa) a frágil organização psíquica ameaça romper. Os comportamentos agressivos são repostas a estas ameaças, como meio de manter um sentimento de existência ao olhar do outro. Jeremias diz: *“...ela (a madrasta) não me dá a atenção que dá as amigas... fica só falando no celular, não comigo... não tira fotos de mim...”* A madrasta afirma que decidiu se ocupar somente com os cuidados básicos de Jeremias, pois ela tem receios das reações dele em relação a ela. Entende-se que o paciente exige dela o que lhe faltou: o olhar de uma mãe que deveria ter lhe proporcionado um sentimento de ser querido e ser amado em um mundo seguro e confiável.



Ao pensarmos sobre Jeremias observamos que se ele não estabelece um contato com o olhar do outro, se não for aplaudido, fotografado, abraçado não fica confirmada sua existência. Seus rompantes agressivos, suas manifestações solicitando atenção buscam obter domínio e um sentimento de existência. A angústia narcísica surge revelando o desamparo. Verifica-se, então neste caso, que suas relações se estabelecem fechadas em si mesmo, auto referenciadas. Tudo que anseia é uma presença que o assegure, que lhe inspire confiança em si e no mundo. Para dar conta da angústia decorrente da dor, o ambiente é solicitado permanentemente. Ao não ser atendido suas reações tornam-se extremamente perigosas porque frustrado, é ameaçado de “não-ser”, de aniquilamento total.

Abrimos espaço para pensar em Jeremias a partir da teoria de Michel Henry. Sabemos que, na psicose, as defesas rígidas, a introversão, o desligamento da realidade e a formação de alucinações e delírios, não são suficientes para impedir o sofrimento, que rompe as frágeis estruturas psicológicas e se impõe sobremaneira.

Para Henry, o sofrimento é uma afecção da vida e o corpo irá manifestar uma dor, que pode ter sido até aquele momento, irreconhecível. Na fala de Proença, “no sofrimento, o corpo que temos e o corpo que somos é o lugar desta auto-afecção, onde é revelada a passividade inerente ao dinamismo que nos constitui” (PROENÇA, 2015, p. 5). Diz que o sofrimento pode diminuir a possibilidade de agir e de expressar-se, pelas dores que fazem a vida e o corpo se estranharem.

Pelos sentimentos de exclusão da comunidade através da qual a vida adquire sentido se reduz a uma ausência de mediação simbólica e “[...] parece reduzir consideravelmente a abertura para algo que não nós próprios [...] em que a novidade de um encontro não parece ser possível [...], acompanhado pelo sentimento que os outros não nos podem compreender nem nos podem ajudar” (PROENÇA, 2015, p. 5). Vemos Jeremias, revelar através do corpo, suas afecções, que transbordam em sua angústia, no andar incessante, no agachar-se e ajoelhar-se, a ponto de ter calos nos joelhos, no toque ao corpo do outro, no abraço invasivo, que se torna constrangedor.

Proença também aponta que “[...] as possibilidades que o mundo me abre, é também uma forma de padecimento [...] porque implica esforço, cansaço [...] mas que as possibilidades de ação são também [...]

indissociáveis do sentir-me” (PROENÇA, 2015, p. 5). Revela-se, assim, a impossibilidade de distanciarmo-nos da vida. Jeremias fala de sua inabilidade motora, referindo-se que “*parecia ter 20 mãos*” ao ter que costurar. Nesta hora, impõe-se a ele um sentir, até então inominável, porque ainda não experimentado e invisível. Ao referir “ter 20 mãos” fala do estranhamento que é dar-se conta da inabilidade, mas, mais ainda, do que sentiu frente a isto. E é a partir daí que o sentimento, chegando a si e revelado pode ser transformado em fruição, na medida em que encontra ressonância no ambiente.

Na Fenomenologia da Vida, Michel Henry afirma que o corpo subjetivo difere do corpo objetivo. Wondracek (2010) escreve que para Henry, o corpo subjetivo é uma condição de possibilidade, o princípio da experiência e o poder que tem de se sentir a si fica, ou seja, se justapõe ao corpo objeto que é sentido.

É também pelo corpo de Jeremias que extravasam as emoções agressivas – a contração do corpo, o crisper das mãos e do rosto, o olhar intenso, seja na reclamação exagerada à colega que arrastou uma cadeira, seja na reação agressiva, que ameaçou fisicamente a madrastra. Parece ser nesta hora, a única em que se sente vivo – que ele pode experimentar-se. Frente ao teste da realidade, revida: “*Não posso não gostar?... “eu não quero”. “Posso ter opinião?!”*”. Nestes momentos, frente a inabilidade motora, aparece o provar-se a si mesmo, revelando-se no *pathos* todo sentimento e toda a forma de vida, do qual ele não pode fugir. Entretanto, com isto, a angústia aumenta e o sofrimento se torna intolerável, perpassando o corpo, surgindo como única possibilidade, o agir, o risco da violência - a passagem ao ato – como se só assim, pudesse se fazer ouvir.

É através do corpo que parece possível manifestar as verdadeiras emoções (sejam pelo abraço invasivo ou pela agressão física ou verbal). Nestas horas aparece o autêntico Jeremias com todas as tonalidades afetivas, plenas de vida: as ternuras, a vivacidade, as frustrações, formas caóticas agressivas e transbordantes, na tentativa de dar-se a ver, ao mesmo tempo na esperança de afetar ao outro para prestar atenção em si.

## Considerações finais

Partindo da ideia de que não sabemos de nós mesmos, de que nossas motivações e ações são fruto do desconhecido, podemos abrir espaço para estudar e discutir teorias que provocam produção e construção de saberes.

As questões do sofrimento e dor que são demandas para atendimento psicológico na atualidade remetem a dor como o resultado de um excesso de estímulos, de energias e vibrações que se intrometem no ser vivo. Ouvir os pacientes e compreendê-los a partir de sua ressonância afetiva é se deixar ser afetado, tocado pela vida que se dá como afeto.

Assim também para aquele que sofre, 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 (WONDRACEK, 2010).

A busca do indivíduo psicótico, como no caso de Jeremias, que extravasa seus excessos pulsionais e por vezes só pode fazê-lo através do corpo, manifestando-se em ato, requer a escuta de algo que inicia a ser falado. Na medida em que Jeremias encontra ressonância, na família e na equipe que o acompanha e, pode falar sobre si, abre-se a possibilidade de começar a estabelecer uma relação com o outro, construção de uma alteridade. Assim se expressa, como foi apresentado acima: “não posso não gostar? Dizer que não?”. Para a fenomenologia da vida, assim como o temor, a angústia é uma afecção da vida nos modos da vida subjetiva. Apontamos que na dor, no *pathos*, está a forma como a vida se expressa e “decifrar começa pela atenção ao sentir, pois por esta acederemos ao processo da vida do sentir e nele à sua modalização” (BRÍGIDO, 2014, p. 302).

A passividade é pensada na relação com o outro já que é na inter-relação que a construção do ser e do sentir que acontece. Proença (2015) refere que entre a *práxis* e o *pathos* é construída a alteridade e acrescenta que o sentir é uma passividade originária e que ao manifestar-se no corpo, na sua dimensão subjetiva, é por onde aparece o sofrimento. Nesta perspectiva é que compreende que os poderes do corpo se confundem entre “eu posso” e “eu sou”.

A impossibilidade de desenvolvimento de recursos intrapsíquicos suficientes para viver e participar no mundo com os demais denota

vulnerabilidade psíquica e desenvolvimento psicopatológico. Torna-se relevante buscar maneiras que efetivem e melhorem a vida das pessoas com sofrimento e dor psíquica e que potencializem estes sujeitos para a produção de projetos de vida, no sentido da ressocialização.

Ao buscar respostas em Michel Henry, encontrou-se em Florinda Martins (2012) que o invisível manifesta-se pela afetividade. Assim é com Jeremias, que só poderá existir na “tessitura de afetos” entre ele e o outro, na afecção a si da vida, partilhada num mesmo sentimento de existência.

## Referências

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. *Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial*. Brasília: Planalto: 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Lei 10.216/2001*. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Brasília: Planalto, 2011.

BERGERET, J. *A personalidade normal e patológica*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

BRÍGIDO, M.A.S. 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. As Correlações da Psicanálise com Conceitos da Fenomenologia da Vida em Michel Henry: Pesquisa Bibliográfica. *Anais do II Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia e IV Congresso Sul-Brasileiro de Fenomenologia. Pensar e Fazer Fenomenologia no Brasil*. 27 a 29 de julho de 2015, Curitiba – PR, p. 110.

FREUD, S. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: STRACHEY, J. (Ed. & Trad.) *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. 14, 1980, p. 89-122.

FREUD, S. (1924[1923]). Neurose e Psicose. In: STRACHEY, J. (Ed. & Trad.) *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19, 1979.p. 187-196.

FREUD, S. (1924/1979). A Perda da Realidade na Neurose e Psicose. In: STRACHEY, J. (Ed. & Trad.) *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19, 1979.p. 227-236.

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

HENRY, M. *Fenomenología de la vida*. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

MARTINS, F. Abordagem fenomenológica de feição das depressões: do diagnóstico à terapia. In: WONDRAČEK, K; HOCH, L.; HEIMANN, T. (org.) *Sombras da alma, tramas e tempos da depressão*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

PROENÇA, N. M. Corpo, fruição e sofrimento: a partir da fenomenologia de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJÃO, Carlos. *Corpo e afectividade na fenomenologia material de Michel Henry*. Lisboa: CEFI, 2017. p. 189- 206.

WONDRAČEK, K.H.K. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.



# A arte dá-nos a sentir o que somos

uma aproximação fenomenológica à arteterapia

Karin H. K. Wondracek<sup>65</sup>

## Introdução

A arte dá-nos a sentir o que somos.  
*Florinda Martins*

A frase da professora Florinda Martins (2007, p. 246)<sup>66</sup> dá voz ao nosso título, propondo a estreita relação entre arte e revelação de si. O subtítulo quer apontar o ponto de partida: a fenomenologia da Vida que foi objeto de pesquisa doutoral e a partir disso fecundou a clínica. Gostaria de compartilhar algo deste caminho.

Enquanto psicanalista, me inquietava a alternância de momentos fecundos de trabalho clínico com momentos estéreis. Dentro destes, via

---

<sup>65</sup> Psicóloga e psicanalista em Porto Alegre, RS; doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, RS, Brasil), onde também é professora de psicologia e aconselhamento pastoral. Sua pesquisa se situa na interface entre teologia, fenomenologia e psicanálise. É coordenadora do Grupo de pesquisa em Fenomenologia da Vida das Faculdades EST; coordena com o psicanalista Sérgio de Gouvêa Franco o Grupo Independente de Pesquisas em Psicanálise e Religião. Membro pleno e docente da Associação Psicanalítica Sigmund Freud e do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos - CPPC. Foi investigadora do projeto *O que pode um corpo?* Coordenado pela Professora Florinda Martins, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CEFi). É membro e co-fundadora do Círculo fenomenológico da vida e da clínica.

<sup>66</sup> A respeito da relação arte e fenomenologia da Vida, ver Projeto de Estética e Ergoterapia na Galeria Símbolo <[www.simbolo.net](http://www.simbolo.net)>.

que a compreensão teórico-técnica, tão importante na formação e supervisão, por vezes nublava a relação terapeuta-paciente, ao invés de ajudá-la a avançar. Na pesquisa sobre a correspondência entre Sigmund Freud e o pastor e psicanalista Oskar Pfister, objeto da dissertação de mestrado, recolhi diálogos e reflexões que alertavam para causas de esterilidade na clínica, em contraposição à toda riqueza que os achados da psicanálise trouxeram para o tratamento do sofrimento psíquico (Cf. WONDRACEK, 2005).

Nesta caminhada, por vezes pensava que a esterilidade estava em mim ou na teoria escolhida; mas nas incursões em que me lancei – outras abordagens terapêuticas, inclusive arteterapia – também encontrei a mesma alternância entre fecundidade e esterilidade. Em todas sentia o mesmo problema: parece que o processo terapêutico, depois de ter avanços significativos, perdia-os quando buscava por maior precisão. Uma idéia que sentia presente nas diferentes abordagens é que sem este “processo final” de simbolização ou representação, a terapia não havia chegado ao “alvo” terapêutico. No entanto, justamente esta preocupação por vezes parecia afastar do mais profundo e essencial, ou seja, da cura. O ideal de clareza e de sistematização permeia nosso mundo ocidental, e justamente as reservas expressas por Pfister a respeito dos avanços da modernidade ressoavam nesses impasses (PFISTER, 2003, p. 17-56)<sup>67</sup>.

Esta inquietação foi levada para a pesquisa de doutorado (WONDRACEK, 2010), com o objetivo de repensar a condição humana a partir das inquietudes de Pfister a respeito da antropologia científica de origem da psicanálise, na qual os pressupostos positivistas são fundantes, e na qual a questão da representação define o mais elevado da condição humana, sendo alvo final de todo processo.

Na abordagem do filósofo Michel Henry (1922-2002) encontrei minha preocupação sistematizada em uma análise profunda da racionalidade ocidental. Para Henry, a exigência do excesso de luz desbotou as cores da vida, e atualmente sofremos dos efeitos da doença da própria vida nas suas conexões mais essenciais. E essa doença afeta a estética, a ética, e também as terapias. Como expressam Florinda Martins e Cândida Teixeira:

---

<sup>67</sup> Também cf. nessa obra o artigo da autora: *Freud, Pfister e suas ilusões: que ciência? Que religião?*



Quanta cegueira na nossa lucidez! Quanta cegueira na lucidez das nossas evidências, certezas, representações! Existencialismos que deixam cadáveres sem sepultura, condenando-os à eternidade *dos* fantasmas. Existencialismos sem céu nem terra! (MARTINS, TEIXEIRA, 2007. p. 15).

Gostaria de resumir o pensamento deste autor e partilhar alguns aspectos de minha clínica, enriquecidos com as suas idéias, e desta forma contribuir para os debates da arteterapia.

### **Entre a paixão e a geometria: a redução galileana e seus efeitos no pensamento ocidental<sup>68</sup>**

Michel Henry inicia sua análise do pensamento ocidental com a afirmação de Husserl, em seus últimos escritos<sup>69</sup>, de que a crise da ciência ocidental deriva de uma decisão intelectual tomada por Galileu Galilei que acarretou a transformação da concepção tradicional de mundo, de ciência e de corpo.

A afirmação categórica de Galileu é que este corpo sensível que nós tomamos pelo corpo real – este corpo que se pode ver, tocar, sentir, ouvir, que tem cores, odores, qualidades tácteis, sonoras, etc. – é só uma ilusão e o universo real não é composto por corpos deste gênero (PLANCK apud HENRY, 2007. p. 194).

A sensibilidade subjetiva como apreensão da realidade foi posta em dúvida, e universo pode ser conhecido e reduzido ao corpo material extenso delimitado por figuras e formas. A geometria, a ciência de figuras e formas que privilegia a construção ideal do universo é alçada a paradigma, levando a afirmações como a de Max Planck: “É real o que pode ser medido” (HENRY, 2001, p. 105).

Este conceito de realidade passa a se referir não apenas ao universo das coisas, mas também ao que toca o ser humano: seu corpo passa a ser apreendido geometricamente, e também seu padecer, como nos mostra a sofisticação das ciências da saúde na atualidade. Michel Henry expressa que esse conhecimento, forjado em campos estranhos

---

<sup>68</sup> O que segue foi extraído em grande parte do capítulo 2 da tese de doutorado, disponível no site [www.est.edu.br/biblioteca](http://www.est.edu.br/biblioteca) e a ser publicada em breve.

<sup>69</sup> Henry baseia-se na crítica de Husserl, especialmente em *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1936).

ao humano, passa a ter a pretensão de “*fornecer a verdadeira aproximação ao homem*, de o procurar no mais íntimo do seu ser, até no prazer, no coração do seu sofrimento ou do seu desânimo – da sua vida ou da sua morte” (HENRY, 2001, p. 105).

Como falar de saúde integral neste contexto? As terapêuticas que objetivam garantir a permanência da vida são perpassadas pelos saberes auferidos nesse processo de geometrização da vida: a técnica incrementa seu alcance de modo exponencial, mas, como Pfister já ponderava a Freud, há grandes dúvidas de que isso tornaria os humanos mais felizes e melhores<sup>70</sup>.

O filósofo Michel Henry aponta que a redução galileana tornou os humanos mais instrumentados tecnicamente, mas infelizes e piores, porque abriu as portas para uma barbárie diferente de todas as anteriores. Nessa nova barbárie convivem lado a lado o desenvolvimento técnico acelerado e eficaz e o achatamento da vida e seu desrespeito (HENRY, 1997). Nesta nova barbárie, as impressões e características do humano são tratadas como simples “aparências”, sem correspondência na realidade, desqualificadas porque atreladas às propriedades sensíveis de quem as percebe. “Com efeito, é nada menos do que a natureza sensível deste mundo assim como a dos corpos que o compõem que é posta, brutalmente, em causa e rejeitada” (HENRY, 2001, p. 105).

Por isso o abalo aos fundamentos da condição humana: “É toda a nossa vida, tal como a experienciamos, que vacila, de um só golpe, na ilusão – as nossas sensações, as nossas emoções, os nossos sentimentos, os nossos desejos, as nossas renúncias e os nossos amores” (HENRY, 2001, p. 108). Um dos resultados desse movimento está na progressiva ênfase à formulação quantitativa de tudo o que se refere ao humano, com duas consequências:

1. “A nossa vida já não se pertence, já nada é de autônomo, que possua em si o seu fundamento, as suas razões, as suas leis.” Essas

---

<sup>70</sup> Carta de Pfister a Freud de 24.1.1927: “Tenho que confessar que, apesar de toda alegria pelos progressos da ciência e da técnica, não creio na suficiência e sustentabilidade desta solução para os problemas da vida. É questionável se, em suma, o avanço científico tornou os homens mais felizes e melhores. Pela estatística moral há entre os letrados mais criminosos que no nível intelectual médio, e as esperanças depositadas na educação generalizada evidenciaram-se como ilusórias.” (FREUD, MENG, 1998).

pertencem à realidade cega, independentes do ser humano. “E assim, o princípio da sua acção, as suas modalidades, a significação que lhe confere, escapam-lhe ao mesmo título que aqueles seus prazeres, angústias ou tristezas” (HENRY, 2001, p. 109).

2. Nossa realidade verdadeira e nosso destino passam a ser “este mundo do qual a vida se retirou, despida de toda a qualidade sensível, estranha a qualquer impressão” (HENRY, 2001, p. 109). Henry analisa as consequências dessa inteligibilidade do mundo:

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

No entanto, com o filósofo Descartes acontece uma virada de resgate da vida. Ele nunca duvidou do saber da ciência, mas sua genialidade pressentiu que esse saber não era autossuficiente e que havia um outro saber mais originário anterior a esse HENRY, 1988, p. 33, “porque nos situa onde ele [o fenómeno] se nos dá, onde se efectiva em nós, manifestando-se imediatamente” (MARTINS, 2002, p. 114).

Este conhecimento imediato de nós mesmos, ou esta imanência afectiva da consciência de si permite-nos uma compreensão de nós mesmos a partir deste investimento originário da vida em nós como nós e já não na relação com algo exterior a nós, quer esta exterioridade se refira às coisas quer à divindade. E esta relação originária de si consigo, em que o eu se reconhece com o dado a si na efectuação fenomenológica da vida como si, está todo um outro humanismo que sendo embora, tal como no renascimento, a compreensão de si a partir de si, não fecha o homem em si mesmo, uma vez que ele é originariamente esse enredo primordial do si com a Vida na qual advém como si (MARTINS, 2010, p. 17).

Na apresentação do livro *Fenomenologia Material*, Florinda Martins traz a investigação de Henry em Descartes a respeito da realidade dos sonhos, interessante para nosso tema: “Mas Henry vai mais longe na fenomenalidade dessa revelação imediata da vida na vida do cogito e pergunta se ‘alguma vez, uma única que seja, Descartes designou a substância fenomenológica da aparição [aparição dos

sentidos] como auto-atestando-se a si mesma, como auto-apresentando-se a si mesma, tal como é [...] na sua fenomenalidade [...]?” E a resposta é afirmativa:

No parágrafo 26 das *Paixões da Alma*, Descartes mostra a mesma certeza do sentir, em relação à tristeza ou outra emoção, quer se esteja a dormir quer se esteja acordado. Isto é quer a sinta acordado quer em sonho! *Se a sentir é real! A afecção em si da Vida, a impressionabilidade é o seu tecido fenomenológico; tecido do qual faço prova até durante o sonho!* [...] Fazer prova da matéria ou do tecido fenomenológico da vida é coincidir com eles, ser parte integrante do processo gerador da vida. Esta não é residuo inacessível, cujo olhar jamais apreende. *A vida não se dá ao olhar, mas isso em vez de ser uma falta é possibilidade de participarmos nos seus enredos e criações*” (MARTINS, 2010, p. 6).

Henry comenta que a profundidade e o alcance do conceito cartesiano inicial de consciente não foram percebidos nem puderam ser preservados – nem por Descartes nem pela fenomenologia contemporânea que os pretendeu retomar. “Será que se prestou suficiente atenção ao fato, incansavelmente repetido, de que o *cogito* se cumpre apenas com a *epoché* do mundo, com a retirada não só de tudo o que é, mas da fenomenalidade do mundo como tal?” (HENRY, 2010, p. 37)<sup>71</sup>. Fenomenalidade do mundo que obstaculiza a ida à essência, pois remete ao modo de constituição do pensamento desde a filosofia grega, da qual Descartes se descolara num primeiro momento.

No entanto, Henry aponta que na passagem da *Primeira* para a *Segunda Meditação*, ao procurar estabelecer o método para o conhecimento objetivo, Descartes desfaz a primazia da afetividade originária, do “sentir sentindo” ou “sentir vendo”. O privilégio dado anteriormente à impressão afetiva passa agora para a percepção efetiva: “Nesse meu primeiro conhecimento, não se encontra nada mais que uma *percepção clara e distinta* daquilo que conheço [...] Por isso *são verdadeiras todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente*” (DESCARTES apud HENRY, 2010, p. 86)<sup>72</sup>. A luz da

---

<sup>71</sup> A próxima também, e na qual Henry segue: “O que Descartes buscou com tanta paixão, não se obtém, então, nem como a abertura de um Aberto outorgada por uma Natureza originária, nem sob a forma da Idea de Platão, de sua percepção dita cartesiana ou da representação dos modernos – mas precisamente pela recusa deles e como o seu totalmente outro, o totalmente outro da ek-stasis”.

<sup>72</sup> O grifo é meu.

*ratio* proporcionará a consistência e substituirá sub-repticiamente a imediatez do aparecer, ocupando seu lugar.

En Descartes –al comienzo de sus *Meditaciones*–, *yo pienso* significaba *la vida*, es decir *el alma*. Pero esta revelación a la que se llega por la *epojé del mundo* se perdió y el pensamiento, al volverse conocimiento objetivo, se alejó de la vida para convertirse en el correlato de un yo desmembrado (BALLBÉ, 2001).<sup>73</sup>

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

O ‘progresso’ realizado primeiro por Kant e que consiste em identificar as condições da representação do objeto com as condições mesmas do objeto, e seguido por Husserl com a afirmação de que o ser alcançado pelo olhar intencional é o ser em si mesmo e tal como é – tal progresso é talvez ilusório, uma vez que o ser dado na representação, quer dizer, em sua própria exterioridade com relação a si, precisamente, não pode mais constituir o ser tal como é em si mesmo, quer dizer, em sua realidade (HENRY, 2010, p. 59).

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

...porquanto são eles [os afectos] que, enquanto os experienciámos, nos instruem acerca de nós mesmos [...] supõem esta doação fenomenológica originária do sentimento, sem a qual nenhuma representação, nenhuma teorização, nenhuma terapia da existência afectiva seria concebível (HENRY, 2010, p. 20).

Henry lamenta o fracasso de uma fenomenologia radical com capacidade de discernir “no seio mesmo do puro aparecer e sob a

---

<sup>73</sup> Ballbé é psiquiatra, por isso seu artigo nos interessa ainda mais.

fenomenalidade do visível, uma dimensão mais profunda na qual a vida se alcança a si mesma antes do surgimento do mundo”, na qual o conceito de consciência abarcava o visível e o invisível, essa revelação mais antiga tornada possível pela *epoché* do mundo (HENRY, 2010, p. 38).

Ao invés do conhecimento imediato via afetividade, o conhecimento mediato via instalação de uma distância de “objetividade”. A redução da vida subjetiva a uma consciência reflexa e representativa recebe vários nomes no decorrer da história: transcendência, distância fenomenológica, alienação, diferença (LIPSITZ, 2004, p. 34)<sup>74</sup>. A partir disso, o Ser será pensado sempre na exterioridade transcendental, em um *ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega.

Na base do pensamento ocidental está a presença do *monismo ontológico*<sup>75</sup>: o conjunto de supostos que fundamenta, no pensamento tradicional, o processo de conhecer. Em sua base está a ideologia grega que sustenta a preeminência da luz no ser e no conhecimento. É esse marco que tornou possível a oposição – clássica a partir de Descartes – entre a *consciência* e a *coisa*. Conhecer é sempre conhecer *a* algo, nessa distância tomada como necessária.

O afeto deixa de ser considerado como meio de revelação do Si a si mesmo, e a consciência passa a ser considerada “um reflexo de si, um reflexo que constringe a afetividade a um inconsciente irredutível à consciência”<sup>76</sup>. O *cogito* reduzido ao pensar não é proposto apenas como “uma” verdade, mas como critério de toda verdade possível.

---

<sup>74</sup> A próxima também. Também MORATALLA apud HENRY, 1988, p. 9ss.

<sup>75</sup> Monismo ontológico se refere ao modo de apresentar o fenômeno mantendo a “distância fenomenológica”, que afirma que o fenômeno se nos apresenta distinto de nós e separado de nós. A partir disso, o Ser será pensado sempre na Exterioridade transcendental, em um *Ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega. Monismo é a forma de conhecer que só se estabelece numa relação da interioridade (subjetividade) para com a exterioridade; isto é a própria interioridade só se compreende nessa relação com o exterior.

<sup>76</sup> “A dissociação fenomenológica estrutural do *videor* e do *videre* é o prévio teórico indispensável ao debate clássico concernente ao que, na filosofia de Descartes, convém entender por pensamento” (HENRY, 2010, p. 68).

“Los pies de la filosofía de luz que hasta ahora dirigió el destino del pensar occidental han progresado tapando el suelo que ésta buscaba y sobre el que estaba parada” (LIPSITZ, 2004, p. 28)<sup>77</sup>. A via aberta em direção ao Começo foi abandonada e não participou do desenvolvimento cultural do Ocidente, pois neste o ser humano passa a ser definido pela razão e pelos dados na exterioridade do aparecer. Se a vida reaparece em Schopenhauer e Nietzsche, mostra-se reduzida ao escopo do anônimo, selvagem, impessoal, e assim transmitiu esse tom sobre a filosofia e a cultura, abrindo “as vias da força bruta, da violência e do niilismo” (HENRY, 2000. p. 23).

### Consequências para a antropologia e a clínica

As consequências desse ocultamento da vida ainda não foram suficientemente consideradas: para compreender nosso tempo, é necessário relacioná-lo com esse processo histórico (HENRY, 2010, p. 77)<sup>78</sup>. A amplitude requerida para isso foge a nosso objetivo presente. Apenas apontamos que a crítica henryana ao desenvolvimento filosófico subsequente indica como o pensamento ocidental carrega consigo o *historial do desvio*, que levou a privilegiar apenas o reino da representação, o reino do visível e do aparecer. A indeterminação da subjetividade do sujeito afetou o sujeito filosófico moderno, mas também as críticas a esse sujeito moderno, pois essas padecem da mesma genealogia (LIPSITZ, 2010).

Trata-se da afirmação decisiva e tão mal compreendida pela posteridade filosófica, segundo a qual o conteúdo representativo da idéia, a saber, sua realidade objetiva, *nunca se identifica com a realidade e não poderia dá-la nunca em si mesma, mas somente na imagem*. Descartes: “As idéias são em mim como quadros ou imagens” – de tal modo que esta lacuna ontológica definitiva e insuperável do ser visto depende de ser visto como tal, da representação e do ek-stase (HENRY, 2010, p. 59)<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> E segue: “En efecto, la esencia – piensa Henry – no es producto sino comienzo. Si la filosofía es posible, es porque la esencia de la manifestación ya se ha manifestado”.

<sup>78</sup> Também Hanna Arendt e Giorgio Agamben tratam desse processo de ocultamento, aos quais remetemos.

<sup>79</sup> A citação de Descartes: FA, II, p. 440; AT, IX, p. 33.

A pergunta que nos acompanha é: Qual o alcance disso para nosso diálogo com as terapias? Para Henry, ao se privilegiar a distância fenomenológica para a busca da verdade, se oculta o acesso direto à vida. Em se perdendo o acesso ao fundamento da vida, também se perde em grande parte a eficácia da clínica. Este o viés que a psicanálise e também as outras terapias herdaram da sua genealogia ocidental, e que talvez explique seus momentos estéreis.

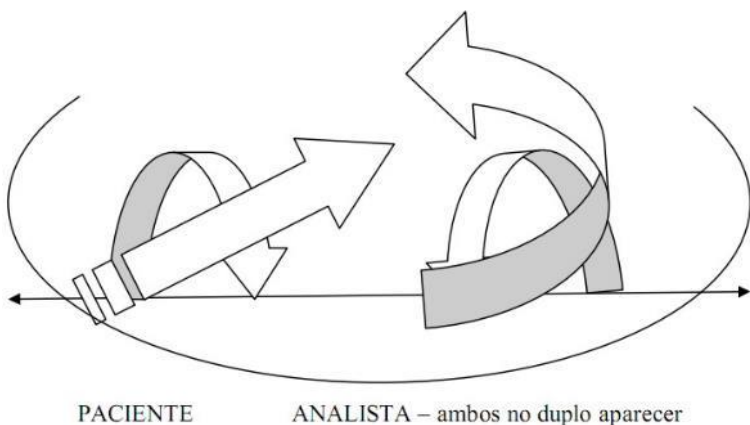
Em sua conferência *Souffrance et vie*, Henry expressa para filósofos e psiquiatras que a clínica remete a uma dimensão noturna que habita o ser humano: ali onde ele não se chama eu, ali onde ele não vive na ordem da representação. Por isso a importância de fazer a inversão fenomenológica em direção à experiência de vida – seja esta experiência dada como dor, angústia ou prazer. Em outras palavras, não considerá-la apenas significativa quando passar para o registro da representação – seja na psicanálise ou em qualquer outra terapia.

Dor e prazer são as modalidades afetivas originárias nas quais a vida se nos manifesta, e a fenomenologia da Vida propõe que se possa acessá-las sem a distância sujeito-objeto, sem a necessidade de representar ou simbolizar. Não que estes últimos deixem de acontecer, mas que eles não sejam tributários ao monismo ontológico como único passível de verdade.

Em contrapartida, Henry propõe o *dualismo* ou *duplicidade do aparecer*, no qual afirma que a verdade se apresenta em dois movimentos complementares e não excludentes: 1. por um lado, o movimento para fora, como o ver, ouvir, sentir que leva ao representar e simbolizar; 2. por outro lado, o movimento para dentro, investigando o poder que constitui o ver (ver-se vendo; ouvir-se ouvindo; sentir-se sentindo), sem a distância sujeito-objeto.

Aqui está uma das contribuições mais significativas da fenomenologia da Vida para a clínica: tornar-nos atentas para a presença destas duas dimensões. Ao escutar o paciente, simultaneamente ao processo de simbolizar, sentir nele e em nós, terapeutas, o movimento não em direção à exteriorização, mas na direção contrária – movimento para dentro de nós, e com Henry diria para dentro da carne, até um núcleo do puro afetar, do jorrar da vida. A figura a seguir pretende ilustrá-lo:





As duas flechas mostram dois movimentos – um em direção a verbalizar o que está se passando – em direção à *ex-pressão*, e outro em direção a este sentir, este sentir-se sentindo dor, tristeza, alegria, espanto – a palavra que me vem é em direção à *im-pressão*, para lá onde a vida está sendo gerada e continuamente doada. Simultaneamente! Em termos da fenomenologia da Vida, estes são os movimentos do duplo aparecer: o do nascimento na vida que a todo momento me é doada, e o movimento de expressão, de *ek-stasis*, de representação do que se “expressa”. Um da noite, outro do dia. Ambos complementares, mas de ordens diferentes.

Há mais um elemento nesse desenho: ambas as flechas nascem no chão comum, doador de toda vida e de todo pensamento. A flecha *do dia* nasce ali, recebe a doação do pensamento, do afeto, e vai em direção à expressão na exterioridade. A segunda flecha, a *da noite*, nasce também nesse “chão comum” da Vida absoluta, mas a ele retorna na qualidade de fruição, de *pathos*. E é nesse chão comum a ambos que se dá o encontro mais profundo, pois ambos estamos sendo gerados e doados na vida, não como organismos que apenas querem perpetuar sua vida biológica ou psíquica, resultantes de uma evolução gradativa, mas como filhos na Vida absoluta.

Essa flecha que se volta para dentro reencontra o poder que doa a vida, ou com Kierkegaard, o poder que pôs a vida. Nesse encontro, o afeto é qualificado como doação desse poder, e não como instinto mais primitivo. Isso não precisa sequer ser verbalizado, mas faz grande

diferença se está no fundamento do meu ser terapeuta. O movimento do dia leva à biografia, à memória infantil, berço de Narciso e Édipo, figuras paterna e materna, e tudo o que o gênio de Freud descobriu e teorizou, libertador para tantas dores e padeceres. O segundo movimento, o da noite, leva para um “mais além” da memória infantil, para o irrepresentável, para um outro espelho que o de Narciso e um outro Pai, que não o de Édipo – para o nascimento na Vida, na qual somos doados, juntamente com os pais visíveis, na qual somos abraçados para além da nossa biografia visível, no eterno que doa o instante e a memória.

Esse movimento da “noite” é da ordem do afeto e sua invisibilidade, na não-obediência ao representacional e linguajeiro. Inconciliável com a clínica? Não nos parece: em Freud vemos a grande importância do afeto no início de sua obra, depois a criação da cura pelo amor de transferência, e na última virada teórica novamente retorna o primado da afetividade. Em Ab’Sáber (2005), pesquisador dos sonhos, lemos a indicação para que a clínica saia do campo representacional para o da experiência ambiental significativa. Aqui está uma possibilidade de pano de fundo comum em todas as terapias, base para futuros diálogos.

Como tudo é muito recente, apenas observo em mim que a mudança está ocorrendo, e não o considero “desvio”, mas aprofundamento da clínica, alicerçada nos caminhos entrevistados e já apontados. Sinto-me (a flecha para dentro) e simultaneamente sinto-me encorajada a fazer essa aproximação com a fenomenologia da Vida, com o principal objetivo de ampliar a possibilidade clínica de acesso ao afeto do paciente (a flecha para fora). Com Henry aprendi que a vida – minha própria e a dos pacientes – é o fundamento inegável, doação prévia sobre a qual se assenta cada pensamento, fantasia e associação. A vida é primária, única certeza, que não vem a nós pela ideia, mas como revelação, como afeto de vida: “A vida é para si a única certeza, e isso não em uma frase pensada representativamente, mas na vivência dessa certeza como aquele sentimento que prevalece (KÜHN, 2004, p. 23)<sup>80</sup>. Por isso a possibilidade da fenomenologia radical levar à raiz do humano.

---

<sup>80</sup> Indicamos a já extensa pesquisa de R Kühn, G. Funke e R. Stachura (já doze volumes da Coleção Seele, Existenz und Leben) sobre as aplicações terapêuticas da fenomenologia da Vida.

Usando a metáfora da fronteira, coloco-me mais receptiva para aquilo que a atravessa sem necessitar do visto dos “guardas” do recalque, pois não é da ordem do visível e linguajeiro (ideias e representações). Tal qual *sons, cheiros, cores, borboletas e pássaros*, os afetos não são detidos na fronteira entre consciente e inconsciente, no máximo são alterados pelas condições que encontram. Recebo-os como sinais **de** vida que me vêm da margem invisível e impensável, sinais do nascimento contínuo **na** Vida que se doa a todo momento, no paciente e em mim. Unidos às ideias e associações que comparecem, constituem o material vivo que me visita.

### Travessias para os arteterapeutas

Proponho travessias, no sentido de atravessar pontes e possibilitar ressignificações. Coerente com o exposto, estas não se dirigem para a arteterapia em si – esta não existe de forma abstrata, mas apenas encarnada na vida dos arteterapeutas e seus pacientes. Algumas linhas para nossa discussão e 3 pistas para futuros desenvolvimentos, a partir dos 3 elementos do título desta jornada:

#### *Arte*

A arte é considerada uma forma de representação, uma representação plástica. Como tal, é definida por Païn e Jarreau como “um processo de construção do pensamento, fundado sobre a objetivação das representações” (PAÏN; JARREAU, 1996, p. 42)<sup>81</sup>. Pelo exposto anterior, vemos nesse conceito a presença das reduções galileanas e cartesianas, que privilegiam a representação. “A representação própria às artes plásticas é uma tentativa de *tornar visível* uma forma, de *chamar um olhar, dar a ver, de realizar um objeto*” (PAÏN; JARREAU, 1996, p. 42). O monismo ontológico está presente, colocando a arte apenas na sua relação com este processo de exteriorização. Sabemos que este não é o único conceito de arte vigente na arteterapia, mas serve como ilustração da presença da genealogia do pensamento ocidental nas suas concepções.

A fenomenologia da Vida não quer excluir este aspecto, mas debaixo da duplicidade do aparecer propõe o movimento

---

<sup>81</sup> Os grifos são nossos.

complementar, no qual a arte é revertida e de representação no exterior, passa a ser acesso ao pathos, à doação da vida na imanência, prévia à mediação representativa.

Henry o ressalta na sua obra *Voir l'Invisible* (1988), na qual elabora sua estética fenomenológica a partir da obra do pintor Wassiliv Kandinsky, pois encontra grandes correspondências entre a obra do pintor e a fenomenologia da Vida. A sua pintura abstrata é vista como tentativa de superar o objetivismo galileano, permitindo ao ser humano recuperar-se a si mesmo (MORATALLA In: HENRY, 2006. p. 12). Kandinsky relaciona cada traço e cada cor a uma impressão subjetiva, à sua sonoridade íntima ou valor íntimo. Com isso, o ponto de partida e o ponto de chegada da arte são conectados com a imanência afetiva na qual a vida se revela.

Henry viu no abstraccionismo de Kandinsky essa força que destrói toda a exterioridade e faz chegar nela mesma a vida, actualiza a vida, revela um novo conhecimento e não só uma representação do real ou da impressão, mas a novidade que é a Vida escondida e manifestada na abstracção; toda a verdadeira arte é abstracta porque só assim deixa de ser uma cópia do real e fala da vida na novidade em que ela se manifesta (MAGALHÃES, 2008, p. 86).

Ou seja, a arte atualiza a vida; e a arteterapia pode ser campo de atualização da vida, na sua imanência, complementar ao processo de simbolização ou representação. Que a arteterapia desenvolva a possibilidade do acesso direto à vida como afeto, e que mantenha presente o alcance de poder ser este momento privilegiado de revelação da vida.

### *Saúde integral*

O que é saúde integral? A redução galileana, com seu monismo ontológico, nos engana ao querer induzir um conceito de saúde baseado em índices de normalidade em exames laboratoriais ou em listas de traços que fornecem classificações diagnósticas, pois isso implica na negação da própria condição sofrente da vida humana, bem como da dimensão da morte que também a integra.

Saúde precisa ser considerada no paradigma do duplo aparecer, para que não seja negado o sofrer originário que faz parte da própria

vida, ou seja, o modo como a vida se doa a nós. Saúde integral, no sentido da fenomenologia da Vida, seria acolhimento do *pathos* – essa mescla de paixão e sofrer originário que define a nossa condição. Voltamos a nossa tese:

Tanto na passibilidade como na atividade, o si vivo implica um padecer de si, e esse é possível se houver uma adesão interna ao si, “enlaçando-se, recolhendo-se, consentindo em ser a pura experiência de si” (GELY, 2014, p. 111). Apenas há vida subjetiva se houver esse padecer de si, “padecer esse que inscreve em si nada mais do que a *dignidade radical do indivíduo*” (GELY, 2014, p. 111)<sup>82</sup>.

“Assim a minha dor advém na vida como revelação da vida em mim. O poder de a conhecer está nela e não num qualquer processo de objectivação, como naturalmente a referimos a uma parte específica do nosso corpo. *É sempre a vida que é a originária*, ela é a doadora de todos os demais processos, como os do pensamento e da objectivação. Ou seja, a chave está com ela, e *confundir os planos é razão de muitas das falhas nas terapias*” (MARTINS In: HENRY, 2009, p. 25)<sup>83</sup>.

Incluir todas as dimensões da vida – seu sofrer e seu fruir, daria conta da integralidade da saúde. “Integral” seria, nesse caso, um poder dar-se conta de que fruimos e vivemos nessa fragilidade, nessa doação – ou seja, sermos íntegros no aceitar que vivemos entre sofrimento e prazer, e também morremos. Ou seja, aprendermos a viver e rezar como Winnicott: “Deus, quero estar bem vivo na hora da minha morte” – paradoxalmente, integralidade de vida na hora da sua extinção visível, afirmando com Kierkegaard que a morte não é doença mortal, mas o desespero o é (KIERKEGAARD, 2001).

### *Autossustentabilidade*

A fenomenologia da Vida convida a ver uma dimensão complementar na *autossustentabilidade*; não considerar a vida na esfera da autonomia pura, mas na da doação pura. Henry afirma que um dos equívocos resultantes da redução galileana é a ilusão de que somos nosso próprio fundamento. Concordando com Kierkegaard, é necessário colocar-nos perante o fundamento que nos pôs – que não

---

<sup>82</sup> O grifo é meu.

<sup>83</sup> O grifo é meu.

somos nós nem nossos pais – mas aquilo que Henry chama de Vida absoluta – a única que tem poder de gerar vida a partir do nada.

Que a autossustentabilidade do eu reconheça, ou na linguagem de Henry, recorde que recebeu a vida na passibilidade – até com violência ao não perguntar-nos sobre isso – e que assim recebida, possa ser acolhida como dádiva, para que até a sua dor possa ser revelatória de um poder maior sobre o qual repousa nossa vida. “Que tens tu que não tenhas recebido?”, palavras de São Paulo que Henry propõe como recordadoras da nossa passibilidade, e que assumidas nos sustentam em nossa fruição mais profunda.

autossustentabilidade seria, então, o processo de “adesão” a essa passibilidade – isso sim, está a nosso alcance (KÜHN In: MARTINS; LOURENÇO, 2006). Articular o sofrer (passivo) constitutivo com nossa autonomia, é o desafio “tema de casa” que nos propõe a próxima afirmação de Raphael Gély:

Na perspectiva da fenomenologia radical da vida, (...) um certo sofrer é constitutivo do poder que temos de nos experienciar a nós próprios assim como de experienciar o que encontramos no mundo. Esse sofrer mais originário do que os sofrimentos que vêm entrar o movimento da nossa auto-realização no mundo é mais originário ainda do que experiência que fazemos da nossa facticidade. O sofrer que aqui está em causa é, com efeito, interno ao próprio poder de experienciar da vida. Está no coração de toda a experiência como sua condição.

O sofrer originário faz parte da condição humana, e o caminho da saúde integral e da autossustentabilidade é assimilar esta condição fundante, para a partir dela viver criativamente.

Em outras palavras, as terapias – as baseadas nas palavras e também as baseadas na ação - precisam estar alertas para que não repitam simplesmente o caminho do pensamento ocidental, de ter como alvo principal o antigo ideal de aclaramento das representações. Como complementar a esse, são convidadas a se colocarem na direção da doação da vida e seu pathos, a serem tempo e espaço de chegada desta vida na imanência, criadora de gestos e palavras, pintura e poesia.

Henry não quer subestimar a dimensão linguajeira nem o seu importante papel nas terapias, mas chama atenção que “esta linguagem tão somente é o Logos do mundo, e se esse recebe a exclusividade da atenção, *obscurece o que se encontra atrás dele, antes do mundo, do*

*qual aquele Logos esgota a luz*” (PhPsy, p. 119)<sup>84</sup>. Em *Pathos et language*, Henry expressa que é preciso buscar um falar primordial, que “nunca está ao lado do falado, ou seja, do mostrado; ele é aquilo que mostra”. “Dar a aparecer o Ser, é dar a ver outra e mais elevada coisa, ou seja, a *presença na qual o Ser vem a nós*” (HENRY, 2005. p. 69).

Neste sentido, o afeto e sua dinâmica são manifestação mais originária que a linguagem, “eles formam no sentido estrito a realidade ontológica da qual a linguagem apenas é uma formulação posterior” (HENRY, 2005. p. 119)<sup>85</sup>. Uma interpretação que prioriza a linguagem – principalmente quando a realidade é compreendida a partir dela e lhe é dado o poder de negá-la ou matá-la – impede, na verdade, o acesso aos fenômenos que são o eixo da problemática das terapias, bem como da nossa vida. Por isso a necessidade de voltar ao afeto e à pulsão, pois esses são os pilares para esclarecer a vida, e não a linguagem.

## Conclusões

A arteterapia, tal como as demais terapias, é desafiada a considerar seu caminho na direção do afeto, no qual a vida se manifesta. Para Henry, compactuamos com a barbárie quando a obra de arte fica reduzida à materialidade do suporte físico ou do seu alcance representacional, esquecendo-se o imaginário e a espiritualidade que lhe estiveram na origem. A ausência desses elementos atrofia o caminho aberto na terapia em direção ao sentir a vida como paixão, amor ou angústia, nossa condição mais profunda (HENRY apud MARTINS, 2006, p. 247).

As terapias, quando se concebem como caminho do afeto, convidam a que se volte a essas fontes profundas, tal como Pfister reconhece em Freud e testifica em si. Concluímos resignificando a frase de Florinda Martins da abertura: *a arte dá-nos a sentir o que somos*: a arte e a arteterapia possibilitando encontrar, no fundo de si, a vida se doando. Que a arteterapia também viva desta dádiva, e a potencialize em seus caminhos fecundos!

---

<sup>84</sup> Tradução própria. O grifo é nosso.

<sup>85</sup> Tradução própria.

## Referências

- AB'SÁBER, T. *O sonhar restaurado*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- BALLBÉ, Raul. *Fenomenología de la vida de M. Henry*. Universitas Philosophica. n. 37, p. 113-126, dez. 2001.
- FREUD, E.; MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 1998.
- GELY, Rafael. Sofrimento e atenção social à vida – elementos para uma fenomenologia radical do cuidado. In: ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. *Fenomenologia de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014. p. 107-136.
- HENRY, M. *Affekt und Subjektivität*. Tradução de Rolf Kühn. München: Karl Alber, 2005.
- HENRY, M. *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.
- HENRY, M. *Fenomenologia Material*. no prelo. ed. Lisboa: s.n., 2010.
- HENRY, M. *Genealogia da Psicanálise*. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, 2009.
- HENRY, M. *La Barbarie*. Tradução de Tomas Domingo Moratalla. Madri: Caparrós, 1997.
- HENRY, M. O conceito do ser enquanto produção. *Phainomenon*, n. 13, p. 191-214, abril. 2007.
- HENRY, M. *Phänomenologie des Lebens*. Munique: Alber, 2000.
- HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003. v. 1.
- HENRY, M. *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.
- KIERKEGAARD, S. *Kierkegaard: O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- KÜHN, R. *Leben: eine Besinnung*. Freiburg/Munique: Alber, 2004.
- LIPSITZ, M. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- LIPSITZ, M. Michel Henry y la crítica del Intuicionismo. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, v. 10, p. 1-5, 2010.
- MARTINS, F. O outro e o limite na propriedade de si. *Phainomenon*, Lisboa, n. 13, p. 119-140, 2007.
- MARTINS, F. *Recuperar o humanismo: Para uma filosofia da Alteridade em Michel Henry*. Estoril: Principia, 2002.



MARTINS, F.; LOURENÇO, O. (Orgs.). *A felicidade: Fênix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

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

PAÍN, S.; JARREAU, G. *Teoria e técnica da arte-terapia*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro. In: WONDRAČEK, K. (Org.) *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 17-56.

WONDRAČEK, K. H. K. *Ser nascido na vida: a contribuição da fenomenologia da Vida de Michel Henry para a clínica*. São Leopoldo: EST, 2010.

WONDRAČEK, K. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. Série Teses e Dissertações. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.



# Educação e Barbárie

Desafios para uma educação encarnada<sup>86</sup>

Marcelo Ramos Saldanha<sup>87</sup>

Necessitamos hoje uma nova cultura para um mundo novo. Por que não? Mas, uma cultura não se fabrica, não se constrói como um computador. Ela vem de longe, ela está lá desde sempre, incluída na vida como o *logos* que ela carrega em si desde o princípio, como a vontade de viver, de se revelar e de realizar a si mesma – como esta atividade primordial de autotransformação e de autocrescimento, que não é senão um com ela e que se denomina “trabalho”.

Michel Henry (HENRY, 1993, p. 4)

A 46ª edição do Fórum Econômico Mundial em Davos estima que a denominada quarta revolução industrial<sup>88</sup> extinguirá 5 milhões de empregos nos próximos cinco anos. Esse quarto momento da revolução industrial tem se caracterizado por uma mudança drástica no modo de produção. A título de exemplo, podemos citar a evolução das

---

<sup>86</sup> Esse artigo é uma síntese de alguns argumentos apresentados no livro “A barbárie e o roubo da fala”, no prelo.

<sup>87</sup> Teólogo e artista visual. Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior, Portugal. É vice-coordenador do Grupo de pesquisa em Fenomenologia da Vida das Faculdades EST. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4200614346009205>.

<sup>88</sup> A primeira revolução ocorreu com o aparecimento da máquina a vapor, a segunda com a eletricidade e a cadeia de montagem, e a terceira com a eletrônica e a robótica. A quarta revolução industrial já não se baseia num recurso tecnológico, mas na combinação de diversas possibilidades técnicas unidas à *internet das coisas* e à manipulação de um grande conjunto de dados armazenados para alterar modelos de negócios e de produção industrial.

impressoras em três dimensões que, em 2016, chegaram ao ponto de ser capazes de construir 10 casas em um dia, ao valor de US\$ 5.000 a unidade, o que inviabiliza a produção baseada em mão de obra humana. Empresas como Google e Facebook, por meio de análises automáticas geradas por algoritmos, conseguem traçar perfis e analisar riscos com maior eficiência, com menor custo e em menor tempo que equipes inteiras de analistas profissionais. Outro exemplo, ainda mais terrífico, nos é apresentado pela recepção cientificamente ideologizada do projeto “The Next Rembrandt”<sup>89</sup> no meio artístico e tecnológico. O projeto reuniu, num período de 18 meses, historiadores da arte, desenvolvedores de softwares, cientistas, engenheiros e analistas de dados para analisar as mais de 300 obras de Rembrandt e, por meio de escaneamento 3D de alta resolução, criar um algoritmo capaz de recriar o estilo do pintor holandês. Embora seja inegável a existência de algoritmos (padrões) na criação artística, quando a leitura dessa impressionante empreitada tecnológica deixa de lado o espírito humano e sua capacidade criativa, transmite uma equivocada mensagem dando a entender que a genialidade de Rembrandt pode ser resumida ao uso de um banco de dados visual, de forma que temos não a criação de uma obra de arte ao estilo do mestre holandês, mas a destruição da própria arte, pois retira da criação artística o que há de mais humano e vivo.

Embora, em algumas áreas, ainda será necessária uma evolução técnica bastante grande para que a classe de trabalhadores seja realmente ameaçada por essas tecnologias, noutras a mudança já é presente e uma geração está a ser excluída por completa inabilidade de adaptar-se ao novo paradigma. A velocidade da evolução dessas tecnologias é espantosa e proporcionalmente inversa à velocidade com que a educação oferece saídas humanas à mecanização do trabalho. Quando algoritmos e abstrações matemáticas definem o futuro das populações, sempre a despeito da sensibilidade, a escola e outros espaços de educação naturalizam a exclusão do sensível, preparando o humano para a suposta superioridade do saber abstrato sobre os saberes da carne. Sendo a exclusão do sensível a exclusão da própria Vida e, conseqüentemente, da cultura que dela emerge, educadores e educandos são deixados num imenso vazio.

---

<sup>89</sup> Cf. o site do projeto: [www.nextrembrandt.com](http://www.nextrembrandt.com).

Diante do cenário em que a evolução da tecnologia se tornou um instrumento de marginalização daquilo que é mais humano, a nossa carne, a educação desconectada das leis da Vida se converteu num instrumento para naturalização desse modelo assustador de sociedade, no qual somos moldados à imagem de fórmulas matemáticas. Nesse contexto, propomos aqui uma breve leitura do pensamento de Michel Henry, no intento de buscar nele elementos críticos para intuímos uma educação capaz de valorizar os saberes da carne, de modo que a lógica do que é apenas externo ceda lugar ao que nos é interno, num retorno ao educar segundo a medida humana.

### **Um projeto de calúnia do corpo**

Michel Henry, crítico dos rumos do pensamento ocidental, em seu famoso e polêmico ensaio *La Barbarie*, apresenta uma denúncia acerca da catástrofe que atinge a nossa sociedade: a separação entre cultura e vida, num processo de desvitalização sem precedentes na história do mundo ocidental. Sua denúncia tem início com a contundente declaração: “Entramos na barbárie”. Usando uma palavra que remete aos bárbaros do norte em sua invasão ao império romano, Michel Henry demonstra como a atual barbárie devasta os saberes construídos pela humanidade no decorrer de milênios. Já no prefácio à primeira edição de *La Barbarie*, lemos a constatação da luta agônica entre vida e saber quando Henry afirma que a nossa época é:

caracterizada por um desenvolvimento sem precedente do saber, caminhando lado a lado com o desmoronamento da cultura. Pela primeira vez na história da humanidade, o saber e a cultura divergem, a ponto de se contraporem em um enfrentamento gigantesco - uma luta até a morte, a crer que o triunfo do primeiro acarrete o desaparecimento da segunda. (HENRY, 2012, p. 13)

Nessa barbárie, vê-se claramente a “irrupção do mal, dessa vontade louca e, todavia, plenamente inteligível de autodestruição” (HENRY, 2012, p. 207) que nos coloca num estado de regressão social, em que “é possível reconhecer, por trás da evidência das características da estagnação e do declínio, a violência da recusa deliberada da vida de ser si mesma” (HENRY, 2012, p. 207). Não é a barbárie decorrente do decréscimo dos saberes, mas de seu próprio desenvolvimento. Um desenvolvimento que tem como ato proto-fundador o nascimento da

ciência moderna com Galileu<sup>90</sup>. Ato que foi denominado por Henry como redução galilaica, que por meio do monismo ontológico delimitou que:

para se conhecer o universo material não se deve ter em conta as qualidades sensíveis nem as sensações ou então ontológicas e afirma-se que a realidade são os corpos materiais. Todo o resto, as qualidades sensíveis, tudo o que em geral é subjetivo, constitui um mundo de aparências puramente ilusórias, totalmente contingentes e ligadas à nossa constituição de organismo vivo. (2010, p. 4)

A consequência dessa redução é o encerramento do humano em sua definição biológico-cientificista, deformando sua concepção ontológica de tal forma que, como exemplifica Henry, “se considero um homem que toma uma mulher em seus braços e a abraça, a série subjetiva de sensações eróticas, desejos, temores, é uma história fantasmática, já que na realidade de nada mais se trata do que um simples bombardeamento de partículas” (2010, p. 4) temos por resultado a eliminação de nossa sensibilidade, “o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância de nossa vida” (HENRY, 2012, p. 15). Acerca dessa ruptura entre as propriedades primárias e as propriedades secundárias, afirmando a superioridade da primeira sobre a segunda, bem afirmou José Rosa:

A arrogância de tal atitude tomou conta, depois, de quase todo o projeto da Ciência Moderna, transformando um procedimento metodológico num postulado ontológico que se erigiu não só no único saber possível sobre a realidade, mas se arrogou, inclusive, o direito de distinguir a “realidade” da “não-realidade” (2006, p. 4).

O que decorre dessa definição é a abstração da sensibilidade, que só ocorre “porque abstrai, inicialmente, da vida; é esta que ela rejeita, devido à sua temática, e ao fazê-lo acaba ignorando-a totalmente” (HENRY, 2012, p. 71). E na crítica à redução da vida a uma mera aparência, afastando da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis, isso é, a essência da nossa vida, que Henry afirma que, sendo a vida a

---

<sup>90</sup> Aqui, Henry recorre a Husserl em seus últimos escritos, nomeadamente o livro *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*.

fonte exclusiva da cultura, sua exclusão é irremediavelmente a exclusão da cultura.

Esse novo conceito de realidade, tida como um saber universal, está preso ao que é visível, capaz de ser encontrado na frieza dos laboratórios ou demonstrado pela análise crua da ciência geométrica: a essência eidética capaz de servir de escrita para o grande livro do universo. Essa verdade, sobre a qual Galileu buscou construir o sólido fundamento da ciência moderna, foi incapaz de ser dialogal e, assim, comportar saberes de outra ordem. O saber sensível foi tomado por duvidoso, como simples “aparência”, e a arte, religião e ética deixaram de ser fundamentos credíveis nessa nova concepção de saber em que a verdade do mundo suplanta a verdade da vida, de forma que o corpo vivo passa a ser um “corpo científico”. Nessa busca de um conhecimento exato do mundo, “com efeito, é nada menos do que a natureza sensível deste mundo assim como a dos corpos que o compõem que é posta, brutalmente, em causa e rejeitada” (HENRY, 2001, p. 105). É assim que o pensamento moderno se esqueceu da vida como autoafetiva e autoimpressiva, privilegiando o aparecer na exterioridade.

#### Segundo Henry, a ciência galilaica e a que se derivou dela

constitui-se por uma redução maciça, que não apenas deixa de lado alguns aspectos dos fenômenos para centrar a sua atenção noutros. O que ela afasta, globalmente, é o carácter sensível deste mundo em que vivemos, carácter que faz dele um mundo humano, o mundo-da-vida, o *Lebenswelt*. (HENRY, apud ROSA, 2006, p. 5)

Como um aprofundamento do projeto intelectual da modernidade, após a redução galilaica a humanidade passou por um segundo processo, a contra-redução promovida por René Descartes, que, mesmo repetindo palavra por palavra a redução promovida por Galileu, reconduziu o conceito da verdade ao solo da subjetividade. Nas palavras de Michel Henry, como citadas por Florinda Martins na introdução de *Genealogia da Psicanálise*, Descartes “em vez de, pura e simplesmente, excluir da esfera do conhecimento as qualidades sensíveis, isto é, a sensibilidade, as paixões, as emoções, a vontade, numa palavra, a subjectividade em todas as suas modalidades, pelo contrário, recolhe-as [...] dá-lhes o nome de *cogitationes*” (MARTINS, 2009, p. 24). Nas palavras de Henry:

tudo o que a redução galilaica tinha afastado do conhecimento racional do universo real, a título de “aparência” ou de “ilusão”, de “nome” ou de “convenção”, a contra-redução recolhe-o nela para dele fazer o que é mais certo e mais essencial do que a realidade do universo: as *cogitationes*, cristais de certeza absoluta. Mais ainda: estas *cogitationes*, que a redução galilaica pretendia excluir do conhecimento do universo real, tornam-se, por um retorno decisivo, a condição incontornável deste conhecimento e o seu fundamento (2001, p. 112)

Contudo, ainda há, segundo Henry, uma novidade no começo cartesiano que não foi explorada: aquela que interpreta a *res cogitans* também como sentir. Quando assim interpretada, a dúvida hiperbólica torna-se o fundamento para que Descartes perceba-se como “uma coisa que pensa, que duvida, que nega, que pode conhecer coisas, que sabe, ama, odeia, quer dizer, que também imagina e sente-se”<sup>91</sup>, como traduziu Duque de Luynes, o primeiro tradutor das *Meditationes* de Descartes para o Francês. Para Henry, Descartes não deixou de afirmar que sentimos nosso pensamento, sentimos que vemos, que ouvimos, que nos aquecemos. É este sentir primitivo, porquanto é o que é, é esta aparência pura idêntica a si mesma e ao ser que este justamente define. Eu sinto que penso, logo eu sou (HENRY, 2009b, p. 56). É a partir desse Descartes, cuja única certeza é a de ser um sujeito afetivo, que Michel Henry falou do conceito de auto-fruição, onde a ênfase está não num pensar despojado de contexto, mas na experiência imediata de sentir-se pensando, porque a vida se prova na vida, pois ela é um Si dado a si mesmo na vida em sua auto-fruição a nós, e não na representação dela. Para Henry, em sua crítica à incompletude do cogito cartesiano, nas *cogitationes*, passa-se rapidamente do sinto-me ver para o juízo sobre o ver. Essa passagem rápida é cheia de consequências, o que determina, segundo ele, o destino da fenomenologia, deslocando o fenômeno da doação da vida para a representação desta. Esse cogito desencarnado já não fala da vida, mas de um dado supostamente independente dela e, portanto, artificial.

Quando as *cogitationes* são duramente interpretadas, sendo tidas apenas como um pensar desencarnado, sem um corpo sofrente que lhes

---

<sup>91</sup> Tradução de “je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peut de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent”. Texto acrescentado à tradução do latim “ergo sum res cogitans, id es dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans & sentiens” (Descartes, *Œuvres de Descartes*, VII,35).



dê concretude, abre-se caminho para que a educação seja vista como mera automatização da vida, como um saber que já não é cultura. É esse contexto que “a tradição ética e étnica, a cultura e a arte, o espiritual e o saber dos ancestrais já não são considerados fontes de vida” como denuncia Karin Wondracek (2010, p. 275). Nesse hiato cultural emerge também um hiato entre os humanos de forma que:

Os mais idosos, justamente por não acompanharem o saber técnico, são relegados pela sociedade e considerados incapazes de ensinar qualquer conteúdo válido aos mais novos. Com isso se produz um grande hiato entre as gerações, que impede o enraizamento de adolescentes e jovens na sua bagagem cultural. Desta forma, na sua orfandade étnica, ética e estética, tornam-se presa fácil de ideologias consumistas ou totalitárias (WONDRAECK, 2010, p. 274).

Isso porque esse modelo de sociedade criado segundo a face da técnica apenas, que já não investe as forças vitais, gera um mundo que não mais reflete a medida humana, quer na espacialidade quer em sua relação com o tempo. Esse é um mundo criado e que clama por seres simplesmente adaptáveis, já que nega ao humano as ferramentas culturais com as quais ele altera a realidade. Quando a técnica se tornou “fator hegemônico da organização social, o ser humano só mais raramente encontra a medida do seu ser, que permita o estabelecimento do sentido de si a cada um dos níveis de realidade para a constituição e o dever de seu ser” (SAFRA, 2004, p. 10). Assim, a vida erroneamente passou a ser entendida como excêntrica ao ser humanos, tanto que este pode artificialmente separar o saber do viver, de forma que para conhecer não se precisa mais sentir. Somos retirados da singularidade da vida (KÜHN, 2006, p. 175), de forma que a vivência imediata do eu sou, o sentimento, a impressão, a sensação, já não contam para a construção de saber, a menos que passem pelo filtro das objetivações que lhe roubam a subjetividade, retraindo-lhe as raízes, de modo que o momento vivido e sentido é agora apenas um registro conceitual desvitalizado. Essa mediatização não afetiva esquece da Vida, divergindo dela ao ponto de conduzir-nos ao atual estado de mal-estar. Diante disso, “a barbárie surge, não como solução da Vida para o insuportável que é desinvestimento ou a desproporção de si própria” (ANTÚNEZ; MARTINS, 2015, p.14), mas como violência da própria vida, in comportável como é.

Para Henry, e aqui fazemos coro com o filósofo, diferente de outras épocas quando uma civilização levantava-se sobre as cinzas de outras, a atual barbárie nos rouba a possibilidade do nascimento de um renovo na vida, pois toda a força desta barbárie volta-se contra a vida mesma. Esse é o cenário de *L'Amour les yeux fermés*, o cenário de uma cultura destruída sem que outra nasça como proposta alternativa. Toda cultura emerge da vida, no desenvolvimento natural da própria vida e quando esta passa a ser desconsiderada como geradora da cultura, temos a novidade da nossa época, isto é, a impossibilidade de nascer cultura sobre um fundamento estranho a ela mesma. A exclusão da Vida é a exclusão da própria cultura. É dessa forma que Henry opõe cultura e ideologia cientificista, pois vê na ciência nascida a partir de Galileu, com seu sistema de objetividade exclusivista, um saber baseado em representações desconcertadas com a vida, portanto, com a cultura. A objetividade, tomada como sinônimo de verdade, nada mais é que abstração e desenraizamento da realidade, pois desconsidera aspectos fundamentais ao ser humano. Para Henry, a objetividade não é essencialmente verdadeira, tampouco a subjetividade é enganosa.

### **A urgência de um novo caminho**

Quando o mundo é concebido independentemente da subjetividade originária da vida, manifesta no vivo, tal concepção descarta o sensível, gerando um mundo de representações criadas para iniciados, mas cuja iniciação não nos aproxima da Vida. E aqui não se trata da vida biológica, das moléculas e neurônios, mas da vida tal qual essa se nos mostra, “cujo ser em si consiste em experimentar-se a si mesma, sentir-se, atuar, sofrer e gozar” (HENRY, 2011, p. 299). É assim que a vida pode ser entendida a partir de quatro características, nas quais ela é subjetiva, individual, essencialmente ativa e essencialmente necessidade. Somente a partir dessa abordagem que o universo pode constantemente ser transformado pela *práxis* subjetiva de indivíduos vivos e não por ideias maximizadas acerca do que se entende por sociedade ou economia.

Quando escreveu sua extraordinária obra sobre Marx, Henry viu no autor de o *Capital* a valorização do trabalho vivo, o que lhe permitiu encontrar a forma subjetiva de um Marx produtor de um pensamento sobre a vida, capaz de valorizar o vivo em detrimento de abstrações sociais, tais como “a sociedade” e sua análise em “classes”, sua história,

movimento e contradições. Para Marx, a realidade concreta das sociedades não está numa consciência, numa representação dos humanos acerca de si, mas num elemento subjacente constituído pela vida em sua atividade, isto é, por uma *práxis* que nenhum pensamento ou possibilidade de representação pode reduzir. Não há como compreender um sistema econômico, cultural ou pedagógico sem considerar a vida em seu caráter sofrente, como individualidade viva que, motivado por uma necessidade, transforma a natureza para transformar seu sofrimento (HENRY, 2011, p. 110).

Na escrita de *Marx*, Henry dedicou 10 anos de sua vida, nos quais viajou e conheceu algumas experimentações socialistas, o que o levou a concluir que o insucesso dessa ideologia está no fato de esta ignorar os seres humanos em sua vida concreta e subjetiva, substituindo os *indivíduos vivos*, o *trabalho vivo*, a *força subjectiva do trabalho* por abstrações ideais, o que acabou por conduzir os regimes comunistas à deriva política totalitária e, de maneira ainda mais profunda, ao fracasso econômico. Por ignorar a intuição de Marx, no qual a Vida, e consequentemente os indivíduos vivos, possuem força, poder e eficácia, a substituição do vivo por entidades abstratas tem por consequência nada mais que imobilidade que conduz à ruína. Não são sociedades ou classes que fazem algo, como construir casas ou cozer pães, para produzir alguma coisa se faz necessário os seres humanos. Na análise do socialismo, Henry (1990, p. 22) compreende que todo o regime “que situa na fonte da organização social uma abstração deste gênero, uma classe, um partido, está condenado à impotência, à miséria que inevitavelmente resulta da expulsão da única verdadeira força que é a do próprio indivíduo”.

A impotência e a miséria que Henry constatou nos regimes políticos que desconsideram a força viva dos indivíduos podem ser percebidas nos atuais modelos de educação, completamente desencarnados, concebidos sob o paradigma da abstração, no qual o existir fica restrito ao seu aspecto biológico ou mecânico, afinal, se o caráter existencial da vida for valorizado, com toda a dinâmica e fruição característicos daquilo que não é estático, irá por terra toda organização idealizada para converter humanos em autômatos. É por isso que as experiências educacionais ainda hegemônicas nas sociedades ocidentais se pautam num saber desencarnado, que educa em desconsideração do corpo. Essa é uma educação que segue a “substituição do sensível pelo inteligível” (HENRY, 2001, p. 134), tal como foi operada na redução de Galileu.

Assim, se entendemos que o “modo como vivemos o corpo é o modo como habitamos a carne” (FERREIRA, 2015, p. 352), percebemos que a educação a que está submetida a esmagadora maioria de nossas crianças é completamente desencarnada e fantasmática. Esta é uma pedagogia incapaz de perceber que o ato de sentir é, em si mesmo, um puro poder (HENRY, 2007, p. 120). Por não compreenderem o sentir, não compreendem o poder do corpo, e assim educam para outro fim que não o da Vida. Quando essa escola desencarnada pensa o corpo, o pensa enquanto coisa, como uma matéria corporal reduzida a um objeto de estudos, como acontece na exterioridade das ciências biológicas, por exemplo. Esse corpo físico, composto de músculos, tecidos e terminações nervosas, só é capaz de tocar e sentir o que lhe rodeia por ser ele também uma carne. Quando desencarnado, tornado coisa, pode até ser explicado e dissecado, mas nunca sentido, sob pena de se perder a objetividade, “a maior inimiga da vida” (HENRY, 2012, p. 70).

Desencarnado, esse saber nos deixa um cenário de barbárie, tão terrífico e desumanizador, em que a cultura desmorona num mal-estar provocado pelo desinvestimento da própria vida, agudizando a desestrutura social que se manifesta na violência destrutiva e no hiato entre os humanos. Quando formas autônomas de saberes, que já não se relacionam com a vida, arrogam-se os únicos meios de acesso à verdade, como é o caso da ideologia científica em relação aos saberes sensíveis e a universidade em relação aos saberes populares, a arte emerge com a proposta que lhe é própria: a de expressar a vida, no movimento de acréscimo de si, retirando o ser humano dos caminhos do submundo ao qual a barbárie lhe condena a vagar, roubando-lhe a fala e desencarnando a palavra.

Em face de toda alienação promovida pela ideologia dessa barbárie, em que a “essência da vida é excluída e seu poder é usurpado pelo reino cego do que nada sente, nem a si mesmo” (HENRY, 1993, p. 4), cresceu diante de nós a emergência da reabilitação do caminho afetivo como via pedagógica. Emergência no sentido daquilo que é urgente e que, por estar a educação no ocidente submetida à situação grave, já não pode esperar por outra solução, e, também, no sentido daquilo que emerge, pois, o caminho afetivo é fruto mesmo da Vida, emergindo dela como revelação da Vida absoluta a nós. Quando os saberes da vida são diminuídos em relação aos saberes abstratos e as palavras exteriores (das quais pode-se apossar como quem apossa-se de um objeto que a

razão pode controlar) passam a dizer mais que as palavras interiores (aquelas nascidas nas relações de afeto e significação), temos um falar que nada diz e um diálogo de palavras vazias, pois a palavra foi desprovida de seu solo original, a afetividade.

Essa visão de ciência, ideologicamente cega para a verdade da vida, quase obliterou a educação, desligando-a da subjectividade radical da vida, empurrando-a para o solo estranho da abstração pela abstração. Esse modelo de racionalidade dessubjetivada, pautada na herança galilaica, legou-nos um modelo irracional de educação que escolhe quem pode ou não ser criativo. Antonio Faundez, em seu livro falado com Paulo Freire, expõe como exemplo do desperdício de criatividade o caso do operário na fábrica segundo o modelo de produtividade capitalista que, por estar incluído numa racionalidade do trabalho pré-determinada - com passos bem definidos a seguir - exerce o trabalho que por natureza é criativo, sem, contudo, tê-lo como tal, já que não encontra nele espaço de criação, mas de obediência aos modelos pré-estabelecidos. É citando Harry Braverman que Faundez nos mostra como a união entre a ideologia cientificista e a neurose produtivista nos impôs um quadro em que “quanto mais a ciência se incorpora ao processo de trabalho, menos o trabalhador entende o processo; quanto mais a máquina se torna um produto intelectual sofisticado, menos controle e compreensão da máquina tem o trabalhador” (FREIRE e FAUNDEZ, 1985, p. 28). Ou seja, o embrutecimento da força de trabalho e a alienação de seu próprio fazer, onde a técnica encontra-se tristemente sozinha e a criatividade de uma multidão de indivíduos é ignorada, resultam na morte do processo de conhecimento, numa negação da própria educação, no qual a vida é constantemente caluniada e a nossa “co-pertença primitiva do Universo e da vida” (HENRY, 2009, p. 202) é subtraída.

## Conclusão

Se compreendemos que a vida é o *a priori* que torna possível qualquer dado *a posteriori*, notamos que Ela não se subordina ao empirismo (eu não penso para depois viver) e que toda tentativa de inverter essa relação acaba por reduzir a vida à aparência, despojando-a de toda realidade. Afinal, como confirma Enrique Dussel (1998, p. 11), a vida “não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta

da ética e exigência de toda libertação”, portanto, ou educamos nela, na Vida, ou, simplesmente, não educamos vivos.

Foi ignorando a *humanitas* do ser humano, que é “a subjetividade reconduzida à sua dimensão de imanência radical, à sua autorrevelação original e própria, diferente daquela do mundo” (HENRY, 2012, p. 196), que se construiu o império de barbárie capaz de destruir toda cultura erigida até então, remetendo-nos ao submundo de um viver aquém de nossas reais possibilidades. Por isso, quando casas são construídas por gigantes impressoras em três dimensões, fábricas atingem um nível impensável de automatização e até mesmo os trabalhos onde tradicionalmente os seres humanos eram tidos como insubstituíveis estão ameaçados pelo desenvolvimento da capacidade de processamento dos algoritmos, o atual modelo de escola nos tem oferecido um único resultado: a impossibilidade de subsistência no futuro, ao privilegiar os saberes estabelecidos cientificamente em detrimento dos saberes da sensibilidade, esses sim, responsáveis pela nossa diferenciação do humano frente às máquinas.

Se até mesmo a ciência é redimida pelo critério da arte, como Henry nos revela em *Ver o invisível*<sup>2</sup>, compreendemos que é pela realização dos poderes da sensibilidade que a educação poderá reencontrar-se com a vida. É na criatividade que encontramos a superação da barbárie, ou seja, no ato da sensibilização para a Vida, para o modo como ela nos afeta, nos conduzindo a expressar essa afetação por meio da pintura, da música, do teatro, do trabalho, enfim, pelos modos como transformamos e corporeizamos o afeto que nos trespassa. Essa ação criativa, pautada na sensibilidade enquanto “condição transcendental de tudo o que é suscetível de receber a forma de um ‘mundo’” (HENRY, 2012, p. 53), que nos permite pensar que ainda se pode educar para a vida, nessa maestria das energias vitais, permitindo que a violência originária da vida seja transformada em “superiores” formas de cultura, pois, diferente da violência da barbárie, que diz respeito à destruição da

---

<sup>2</sup> Tomemos como exemplo a forma como Kandinsky, após “uma de suas mais vívidas emoções estéticas”, ao contemplar a *Moedeira de feno* de Monet, se apropria da teoria de Niels Bohr e percebe que “a realidade física não tem substância, de certo modo nem realidade, pois os *quanta* se deslocam nela aos saltos sem atravessá-la. Também aí a matéria pulverizada se dissolve na irrealidade, numa espécie de imaterialismo”. Só assim pode questionar: “se o objeto está destruído, deve ser substituído pelo quê?” (HENRY, 2012c, p. 25).

cultura, a violência do *pathos* originário da vida não prescinde do acréscimo da vida.

Concordamos com Rolf Kühn (2010, p. 70) quando este diz que “aquele que ‘educa’ e que ‘cura’ não sabe mais da Vida do que aquele que sofre”: Por isso, propomos a “modalidades da vida da sensibilidade” (HENRY, 2012, p. 56), como caminho que nos conduzirá ao nosso próprio corpo e à carnalidade que nele indivisivelmente habita. Uma carnalidade manifesta no *Kairós* de cada sentir, de cada fecundo sofrimento ou alegria, que nos constitui enquanto humanos e nos abre ao aprendizado que acontece na *autopoiesis* da afetividade, cujas leis são “as da reversibilidade prazer/dor, alegria/sofrimento; amor/ódio; acréscimo/decrécimo” ( MARTINS; PEREIRA, 2010, p. 42). Só assim, em nossas escolas se poderá ouvir o eco da emblemática frase de Charles Chaplin no final do filme *O Grande Ditador*: “Não sois máquina, homem é o que sois” (*O grande ditador*, 1940).

## Bibliografia

- ANTÚNEZ, A.; MARTINS, F. O acompanhamento terapêutico e a semiologia da violência do imprevisível na obra de Michel Henry: articulação entre humanologia e humanoterapia. In: *Diaphora*, [S.l.], v. 15, n. 1, p. 13-18, out. 2015.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, v. IX, 1986.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- FERREIRA, M. V. *Michel Henry e os problemas da encarnação: o corpo doente*. Revista Psicologia USP, São Paulo, v. 26, n. 3, set./dez. 2015.
- FREIRE, P.; FAUNDEZ, A. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HENRY, M. *Du communisme au capitalisme: Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990.
- HENRY, M. *Réinventer la culture*. Le Monde des Débats, n. 11, set. 1993.
- HENRY, M. *Eu sou a verdade*. Para uma filosofia do cristianismo. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Vega, 1998.
- HENRY, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

- HENRY, M. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Editions Beauchesne, 2004.
- HENRY, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran. Salamanca: Sígueme, 2007.
- HENRY, M. *Fenomenología material*. Tradução de Javier Teira e Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró.
- HENRY, M. *As Ciências e a Ética*. Tradução de Florinda Martins. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.
- HENRY, M. *Marx*. vol. I: Una filosofía de la realidad. Tradução de Nicolás Gómez. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011.
- HENRY, M. *A Barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.
- HENRY, M. *Ver o invisível, acerca de Kandinsky*. São Paulo: É realizações, 2012b.
- HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinsky*. Tradução de Marcelo Rouanet. São Paulo: É-realizações, 2012c.
- KÜHN, R. A certeza do viver. In: MARTINS, F.; LOURENÇO, O. *A felicidade: Fênix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. p. 175-188.
- MARTINS, F.; PEREIRA, A. *Michel Henry, o que pode um corpo? contributos em língua portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.
- O grande ditador*. Direção: Charles CHAPLIN. Produção: Charles Chaplin. Intérpretes: Charles Chaplin. [S.l.]: United Artists. 1940. 124 minutos.
- ROSA, J. *O "ethos" da ética na fenomenologia radical de Michel Henry*, 2006. Disponível em: <http://www.lusosofia.net>. Acesso em: 05 mar. 2016.
- SAFRA, G. A fragmentação do éthos no mundo contemporâneo. In: NOÉ, S. *Espiritualidade e Saúde: Da cura d'almas ao cuidado integral*. 2ª ed. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. p.7-14.



## Índice onomástico

- afetividade, 13, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 55, 67, 74, 76, 80, 81, 87, 88, 90, 92, 95, 109, 110, 121, 130, 131, 136, 155, 157
- afeto, 8, 38, 49, 50, 52, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 88, 90, 91, 92, 98, 102, 106, 109, 120, 132, 135, 136, 138, 141, 142, 155, 157
- aparecer, 13, 14, 37, 54, 57, 72, 83, 90, 91, 95, 96, 110, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 141, 149
- arte, 5, 12, 55, 124, 137, 138, 142, 143, 146, 149, 151, 155, 157
- barbárie, 31, 36, 38, 49, 76, 77, 81, 84, 104, 105, 127, 142, 145, 147, 152, 154, 155, 156, 157
- carnalidade, 8, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 157
- carne, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 31, 37, 57, 60, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 83, 84, 134, 142, 146, 147, 154, 158
- ciência, 72, 89, 125, 126, 127, 128, 130, 148, 149, 152, 155, 157
- corpo-orgânico, 16, 19, 20
- Dasein, 18, 19, 21, 23, 24, 25
- Descartes, 41, 49, 50, 51, 56, 57, 63, 91, 128, 129, 130, 132, 133, 149, 150, 158
- distância fenomenológica, 15, 131, 132, 133
- dualismo, 73, 75, 78, 134
- educação, 105, 127, 145, 146, 147, 151, 154, 155, 157
- Encarnação*, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 63, 84, 142
- Espinosa, 56, 57
- Eu-corpo, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
- exterioridade, 20, 26, 27, 31, 54, 56, 91, 94, 95, 97, 129, 131, 132, 135, 138, 149, 154
- Exterioridade, 14, 18, 23, 132
- fenomenalidade, 11, 14, 16, 18, 20, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 72, 87, 129, 131
- fenômeno, 14, 25, 29, 72, 78, 93, 94, 109, 128, 131, 132
- fruição, 12, 20, 21, 24, 25, 34, 41, 66, 67, 68, 102, 110, 119, 122, 135, 140, 150, 154
- galileana  
redução galilaica, 96, 126, 127, 139, 140

Galileu, 69, 83, 84, 126, 148,  
149, 152, 154

Heidegger, 13, 18, 32, 37, 40,  
49, 51, 54, 57, 62, 130

humanismo, 31, 32, 49, 54,  
63, 129, 143

Husserl, 13, 17, 18, 32, 37,  
49, 54, 57, 65, 72, 126,  
130, 148

intencionalidade, 13, 37, 39,  
76, 130

inversão, 8, 13, 15, 49, 56, 72,  
73, 83, 97, 134

inversão fenomenológica, 56,  
72, 73, 83, 97, 134

Kandinsky, 67, 109, 122, 138,  
157, 159

Kant, 52, 57, 130

logos, 12, 13, 141

Maine de Biran, 15, 43, 158

manifestação, 14, 41, 58, 73,  
76, 80, 89, 95, 109, 141

monismo ontológico, 132,  
134, 138, 139, 148

mundo, 7, 12, 13, 14, 18, 20,  
22, 23, 24, 25, 39, 41, 49,  
51, 54, 57, 62, 65, 66, 67,  
72, 73, 76, 77, 82, 83, 90,  
92, 95, 100, 111, 112, 113,  
116, 118, 119, 121, 125, 126,  
127, 128, 129, 130, 131,  
140, 141, 145, 147, 148,  
149, 151, 152, 156, 157, 159

passividade, 13, 17, 18, 21,  
25, 118, 121

pathos, 11, 16, 17, 20, 38, 41,  
42, 67, 75, 80, 81, 110, 111,  
119, 120, 121, 135, 138,  
139, 141, 157

pensamento, 3, 8, 12, 13, 15,  
16, 20, 30, 31, 32, 56, 68,  
72, 73, 77, 78, 110, 112,  
116, 117, 126, 128, 130,  
132, 133, 135, 136, 137,  
139, 141, 147, 149, 150, 153

redução, 13, 52, 59, 62, 69,  
82, 87, 96, 126, 127, 131,  
139, 140, 148, 149, 150,  
154

representação, 14, 23, 25, 26,  
64, 65, 66, 67, 72, 75, 91,  
92, 104, 110, 125, 129, 130,  
131, 133, 134, 135, 137,  
138, 151, 153

Sabedoria, 8, 11, 15

sensações, 12, 13, 31, 79, 109,  
128, 148

sensibilidade, 8, 12, 13, 16, 19,  
20, 21, 22, 24, 25, 27, 28,  
29, 30, 73, 97, 98, 126,  
146, 148, 150, 156, 157

sentimento, 21, 27, 66, 67,  
110, 118, 128

sofrimento, 11, 20, 21, 22, 23,  
25, 26, 27, 28, 29, 30, 34,  
67, 88, 91, 92, 93, 94, 95,  
96, 99, 100, 101, 102, 103,  
110, 111, 114, 116, 117, 118,  
119, 120, 121, 122, 125, 127,  
139, 153, 157

subjetividade, 12, 13, 15, 17,  
25, 30, 68, 76, 99, 109,  
116, 132, 133, 148, 149,  
152, 156

terapia  
terapias, 22, 30, 91, 122,  
125, 131, 134, 142, 143

transcendência, 19, 21, 31,  
38, 39, 56, 57, 63, 131

trauma, 11, 12, 15, 17, 21, 29,  
30, 114

verdade, 12, 23, 28, 36, 40,  
50, 51, 53, 55, 60, 62, 65,

78, 132, 133, 134, 141, 149,  
152, 154, 155, 158  
vida, 3, 8, 11, 12, 13, 14, 15,  
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,  
30, 31, 33, 34, 35, 36, 37,  
38, 39, 40, 41, 43, 44, 45,  
49, 54, 55, 56, 57, 58, 59,  
60, 61, 62, 64, 65, 66, 67,  
69, 71, 72, 73, 74, 76, 77,  
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,  
88, 90, 91, 92, 93, 95, 96,  
100, 103, 104, 105, 106,

108, 109, 110, 111, 113, 114,  
116, 117, 118, 119, 120, 121,  
122, 124, 125, 127, 128,  
129, 130, 131, 132, 133,  
134, 135, 136, 137, 138,  
139, 140, 141, 142, 143,  
145, 147, 148, 149, 150,  
151, 152, 153, 154, 155, 156,  
157  
violência, 17, 25, 29, 38, 64,  
65, 99, 101, 111, 119, 133,  
140, 147, 152, 154, 157, 158

Esse livro mostra as corpropriações que fizeram com que as sementes da fenomenologia da Vida germinassem no solo das nossa práxis profissional, nos muitos saberes e práticas que constituem nossa rede de pesquisa: a clínica psicanalítica, a psicologia em interconexão com saúde pública e saúde mental, a educação e a filosofia. Assim, tanto a semeadura como a colheita foram regadas com afeto e por isso nossas pesquisas encontraram um solo fértil em Henry. Não apenas um aporte teórico, mas um saber da vida e para vida.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ISBN 978-857005027-4



9

788570

050274

