



Corpo e Afetividade

Colóquio Internacional
Michel Henry

coord.

Ana Paula Rosendo
Carlos Morujão



Título Corpo e Afetividade
Colóquio Internacional Michel Henry
Coordenação Ana Paula Rosendo e Carlos Morujão
Coleção Colóquios

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/FIL/00701/2013

© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial Helena Romão
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Europress, Lda.
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 422613/17
Data março 2017

ISBN 9789725405383

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



COLÓQUIO INTERNACIONAL MICHEL HENRY, Lisboa, 2015
Corpo e afetividade : atas / Colóquio Internacional Michel Henry ; coord. [por] Ana Paula Rosendo, Carlos Morujão. — Lisboa : Universidade Católica Editora, 2017. — 232 p. ; 23 cm. — (Colóquios). — ISBN 9789725405383
I — Tit. II — ROSENDO, Ana Paula, coord. III — MORUJÃO, Carlos, coord. IV — Col. CDU 1 Henry, M.

Corpo e Afetividade

Colóquio Internacional Michel Henry

coordenação Ana Paula Rosendo
Carlos Morujão

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

Índice

Introdução	7
<i>Ana Paula Rosendo, Carlos Morujão</i>	
Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios	11
<i>Jean Leclercq</i>	
Subjetividade absoluta, cogito, afetividade e intencionalidade (Estudo inicial)	29
<i>Américo Pereira</i>	
Os afetos constroem-se na relação	42
<i>Ana Paula Rosendo</i>	
Michel Henry e o Pensamento Científico Contemporâneo	52
<i>Ângela Lacerda Nobre</i>	
Corpo e finitude, em Michel Henry	62
<i>Cassiano Reimão</i>	
Que é uma Fenomenologia Material?	76
<i>Carlos Morujão</i>	
Fenomenologia da Afetividade: um estudo a partir de Michel Henry	89
<i>Janilce Silva Praseres</i>	
A sabedoria da carne: corporalidade e ética em Michel Henry	108
<i>João Elton de Jesus</i>	
Michel Henry e a psicanálise	126
<i>José Manuel Heleno</i>	
“Haverá uma carne sem corpo?” Releituras de <i>Incarnation...</i> de Michel Henry	149
<i>José Maria Silva Rosa</i>	

- HENRY, Michel, *Autodonation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004.
- HENRY, Michel, *Entretiens*. Sulliver, 2007.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome V, Paris: PUF, 2015.
- JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Folio/essais, 2009.
- LAOUREUX, Sébastien, «De l'autoaffection à l'autoaffection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de M. Henry». In *Alter*, N.º 7, 1999.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.
- NICHOLLS, Angus and LIEBSCHER, Martin (eds.), *Thinking the unconscious. Nineteenth-century German thought*. Cambridge: University Press, 2010.
- PHIL, Mollon, *The unconscious*. United Kindom: Icon Books, 2000.
- RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997. Trad. port., *Dicionário de psicanálise*, Lisboa, Editorial Inquérito, 2000.
- WITTGENSTEIN, *Lectures and conversations, psychology and religious belief*. Cyril BARRETT (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, *Vermischte bemerkungen/Remarques mêlées*. Trans-Europ-Repress, 1990.

“Haverá uma carne sem corpo?”

Releituras de *Incarnation...* de Michel Henry

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Universidade da Beira Interior

Resumo: Nesta comunicação, a partir da pergunta que Emmanuel Falque pôs de viva voz a Michel Henry, no Instituto Católico de Paris, em 2001 «Y a-t-il une chair sans corps?», procura-se questionar o «abismo» que ele foi cavando entre o «corpo» inscrito no mundo e o *pathos* da «carne originária», dualismo que aprofundou especialmente nos seus últimos escritos sobre o cristianismo. Fazendo nossas algumas das questões de E. Falque, notamos como, apesar dos seus protestos em sentido contrário, a releitura que Michel Henry faz do prólogo de João, recusando a «criação» genesíaca e resolvendo-a na «encarnação» no Verbo, não deixa de se inscrever *volens nolens* no sulco das muitas metamorfoses da gnose, a qual sempre precisa de condenar o mundo («condamnation de l'extériorité», *ipsis verbis suis*) para valorizar a descoberta Vida divina transcendental e invisível.

I. Considerações Introdutórias

A questão que escolhemos como título desta intervenção não é originalmente nossa, mas assumimo-la aqui por inteiro. «Y a-t-il une chair sans corps?»¹ é uma interrogação que Emmanuel Falque pôs de viva voz a Michel Henry, no âmbito de um Colóquio no Institut Catholique de Paris, no dia 19 de janeiro de 2001 (no seguimento da publicação, no ano anterior, de *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*), e à qual o autor teve oportunidade de responder de viva voz. Posteriormente, todos os textos desse encontro (juntamente com os de um colóquio anterior, realizado no dia 23 de maio de 1997, também no ICP, e no seguimento da publicação, em 1996, de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*), incluindo as respostas de M. Henry, foram editados por Philippe Capelle, ficando assim disponíveis para leitura, estudo e apreciação crítica. Estamos em crer que, no quadro do tema do colóquio que nos reúne na UCP, a pergunta então feita continua a ser pertinente e mesmo uma das mais decisivas que temos de fazer a M. Henry no arco temporal que vai desde 1949, quando terminou de redigir *Philosophie et phénoménologie du corps* (editada em 1965), até

¹ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2014, pp. 95-133.

à publicação último volume da sua conhecida 'trilogia' sobre o cristianismo: *Paroles du Christ*, em 2002, ano também da sua morte (a 3 de julho).

O quadro mais amplo desses debates promovido pelo Institut Catholique de Paris era o da eventual convergência (evidente para uns, possível para outros, forçada ou mesmo impossível para muitos) entre a *Fenomenologia radical da vida* e o *Cristianismo*, tema central desses derradeiros escritos, e o modo como o autor interpretava tal (pretensa) confluência ou mesmo identificação. M. Henry pensa a relação a partir dos textos neotestamentários, muito em especial o evangelho de São João, opondo radicalmente o *Logos* do Prólogo deste evangelho ao *Logos* grego *tout court*, no ciclo que vai de Heraclito aos estoicos, e suas posteriores expressões em toda a filosofia ocidental até à contemporaneidade (Husserl, Heidegger, M.-Ponty, etc.).

M. Henry, como se sabe, vê nesse *lógos do mundo* (*lógos tou kosmou*) uma falsa luz e um falso poder de dar a ver, não mais que uma *intencionalidade mortífera* como o olhar da Medusa, orientação contra a vida que teria contaminado e infetado de *voyeurisme* todo o pensamento ocidental, no seu conjunto, salvo raras exceções. Sabemos que este dito *tournant théologique de la phénoménologie française*, criticado por Dominique Janicaud², e que M. Henry entre outros protagonizaria à *outrance*, incomodou e incomoda bastante aqueles que veem na Fenomenologia exclusivamente um método de investigação e de elucidação do *como* do aparecer em geral (v.g., Jean-François Courtine, Marc Richir, etc.), e não um compromisso ou posição existencial face a conteúdos eventualmente transcendentes, e muito menos a adesão religiosa (embora legítima noutro plano) e a uma doutrina de fé, como é evidente na trilogia henryana, muito especialmente em *Paroles du Christ*.

Por outro lado, se o interesse da *fenomenologia radical da vida* pelo cristianismo neotestamentário não deixou de suscitar reservas em muitos teólogos cristãos, provocou sobretudo, como veremos, grande apreço e simpatia nos círculos católicos franceses, onde a (suposta) conversão de um intelectual de renome ou de um filósofo importante à religião cristã era já um tropo clássico (desde as conversões de Maine de Biran, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Paul Claudel, Charles Péguy, Léon Bloy, René Girard, etc.) de que certa apologética apressada e precipitada logo procurava tirar partido *pro domo de la France toujours catholique...* Não é, porém, por esse viés cultural ou pela 'psicologia da conversão' que o pensamento de Michel Henry nos interessa, mas antes pela coisa mesma de

² JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991. Cf. igualmente Peter Jonkers & Rud Welten, *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2005.

que trata, ou seja, a relação que aí possa haver entre *corpo*, *carne* e *vida* nas suas manifestações.

É nesse sentido que a interrogação de E. Falque vai direta o coração do problema, colocando a partir de dentro sérias ressalvas ao pensamento do autor neste particular. Antes de mais, a pergunta «Y a-t-il une chair sans corps?» traz para o centro debate com M. Henry um muito antigo confronto, diremos mesmo: um imenso *conflito de interpretações*, que, entre os sécs. II e V da nossa era, opôs a ortodoxia e a tradição eclesial confessante que pretendiam salvar a realidade verdadeira do corpo de Cristo gerado nas entranhas de Maria de Nazaré, contra a plethora de movimentos gnósticos e docetistas, para os quais, como para Manés, fundador do Maniqueísmo, o corpo do Salvador era apenas uma aparência e uma ilusão (*dóxa*) com que na *via crucis* Jesus tinha acabado por enganar Simão de Cirene (que o substituíra na crucifixão...), ou Apeles e Valentino para quem a carne da encarnação do Verbo era uma «carne sideral ou especial» de tipo angélico, ou ainda Marcião de Sínope que afirmava simplesmente que «o corpo é um saco de excrementos» e este mundo «uma prisão» para a alma celestial. Por isso, agoniados com o absurdo teatro do mundo material, procuravam refúgio, evasão e salvação no *pathos* da Vida íntima no seio do Pai e na Luz pura que vinha do alto e que, de golpe, invadia inteiramente a alma do *gnostikós*, à margem e contra o *kerigma* e a pedagogia da fé das comunidades. Aliás, tal angústia e ansiedade com a salvação da alma não eram exclusivas do *gnostikós* cristão, mas atingia igualmente os pagãos, como viram aprofundadamente E.R. Dodds, H.-C. Puech, M. Tardieu, S. Pétrement, entre outros. Para alguns, o fascínio dos cristãos pela luz gnóstica (contra a *santa gnose* de Clemente de Alexandria) seria fruto de uma deletéria influência da filosofia grega, observação a que precisamente o evangelho de João dava o flanco. E não deixa de ser um dado curioso que aquele evangelho que os Padres e autores cristãos antigos, bem como estudos recentes, sempre consideraram o mais helenizante seja, afinal, o que M. Henry considera nos antípodas do *lógos* grego.

Com efeito, o pensamento grego em geral sempre sentira grande incómodo e dificuldade com o estatuto inteligível do corpo e da matéria. Referem Jean-Pierre Vernant e Bruno Snell que, já nos textos homéricos, v.g., o termo *sōma* era reservado para o *cadáver* e para o *corpo morto*, não para o *corpo vivo* (*tò démas*³), oposição que se aprofunda no dualismo pitagórico mediante a homonímia entre *sēma* (túmulo) e *sōma* (corpo) recolhida por Platão no *Fédon* e no *Fedro*, ideia que depois se metamorfoseará positivamente no neoplatonismo (com Plotino e

³ Cf. CUNHA CORRÊA, Paula da, *Armas e Varões. A Guerra na Lírica de Arquiloco*, Editora Unesp, São Paulo, 1998, p. 32; H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 378, afirmam que *tò démas* se aplica propriamente *to the living body*, embora também se refira por vezes a *corpse*.

Proclo) na ideia de corpo-veículo (*okhēma*), de corpo astral⁴ feito de matéria inteligível, etc. Mas para Platão, o *sōma* parece participar da resistência mais funda e mais arcaica da *khōra*, tal como nos aparece no *Timeu* (52 a8, b4, d3, 53 a 6), como se fora um espaço informe, um sorvedouro ou território vazio e exterior, fora da *polis*, qual impossível recetáculo (*upodokhē*) para o inteligível, reino da antiga necessidade (*anankē*) que Aristóteles (*Metisifica* 7, 1049 a25) designa como matéria-prima (*prōtē hylē*), e que os Padres da Igreja chamarão *regio dissimilitudinis* em razão da *lectio* cruzada com a «região longínqua» do filho pródigo (*in regionem longinquam*, Lc 15, 13). Em suma, a matéria parece ser o que resta depois que se pensou tudo o que havia a pensar. Esgotada a inteligibilidade, esse princípio de exterioridade surge assim como um «não se sabe o quê» quase indiscernível do nada, ou a tender para ele sem nunca o atingir; mas trata-se de um *nada* resistente, obstaculizante e não um *nada* de ausência.

Tal questão é recorrente, como se sabe, na história do pensamento ocidental e não há pensador que, de um modo ou de outro, não se tenha confrontado com ela. Pense-se em Agostinho, Descartes ou Pascal; ou o espanto de Maurice Blondel, em páginas de *L'Action*, com a simples possibilidade de mover um dedo: «*Pour mouvoir de moi-même le petit doigt il faut que j'ébranle ce plein du système des phénomènes.*»⁵ M. Henry recolhe o problema por via da redução fenomenológica husserliana no seu intento de ver claramente, sem sombra, na luz da evidência racional (sem qualquer interposição entre a consciência desencarnada e o mundo), motivo por que importava pôr a existência real entre parêntesis e suspender o juízo (*epoché*) até tudo ficar reduzido à apodicticidade do *ego* na sua certeza absoluta. A pergunta que resta fazer à Fenomenologia e a M. Henry, porém, é esta: é possível reduzir o corpo?⁶

II. Filosofia e Fenomenologia do corpo

A obra *Philosophie et phénoménologie du corps* (escrita em 1948-49, e editada em 1965) inscreve-se deliberadamente sob o signo do *resgate* da subjetividade real contra o dualismo cartesiano das *Meditações Metafísicas*. Na leitura de Henry, tal dualismo expulsara a vida, ou seja, a ação, o movimento, o desejo, as moções vitais, do seu *milieu* próprio: a subjetividade da experiência interna transcendental, e deixara-se *dehors*, lá fora, como meras determinações da *res extensa*.

⁴ Cf. FERNANDES, Edrisi, «A interação naturante entre o demiurgo e o mundo, a questão dos “dois tipos de matéria” e a natureza da “implantação” da alma no corpo», In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 122, Dez./2010, pp. 617-635; Plotino, *Enn.* II, 4, fala de matéria inteligível.

⁵ *L'Action*. Tome II, *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Félix Alcan, Librairie-Éditeur, Paris, 1937, p. 164.

⁶ Cf. FALQUE, Emmanuel, «Peut-on réduire le corps?», in *Archivio di Filosofia*, 83, 1-2 (2015), pp. 91-107.

Não observava Merleau-Ponty, significativamente, que *um cartesiano nunca se vê ao espelho*? Assim, no *cogito* cartesiano a vida real morre porque não passa aí de uma figuração e uma ideia pensada. O desejo real torna-se nele «ideia de um desejo», uma ação real, na «ideia de uma ação», um movimento real, na «ideia de um movimento»⁷, etc. O «*je pense*» é como o ecrã ou palco onde se encenam e projetam representações vazias, exangues. Não é também o século XVII um século do teatro *par excellence*? O século de Cervantes e de *Quijote*, de Shakespeare e de Hamlet? Será o *Discurso do Método* também um possível manual de encenação teatral onde o *cogito*, qual *Quijote*, vai montando os seus *dispositivos* em demanda de uma ‘Dulcineia’ que afinal sempre lhe escapa (restando tão-só a sua distorção mental)?

Urge, portanto, de acordo com o projeto filosófico de M. Henry, resgatar a vida real que, na esteira de uma longa tradição, Descartes erroneamente remetera para onde ela nunca poderia estar: numa representação externa, ficando assim abandonado no mundo *au dehors* (como Galileu fizera, aliás, ao admitir apenas as chamadas «propriedades primárias» como únicas reais, não interessando as «secundárias» porque «subjetivas»). Com este intento redentor, e fazendo um percurso reflexivo com «le prince de la pensée» que foi Maine de Biran, M. Henry vai aprofundar a descoberta biraniana do nosso corpo como «um corpo subjetivo»⁸, não algo quimérico e idealizado pela *res cogitans*, nem algo perdido na transcendência representada da *res extensa*, mas a esferal real e originária da nossa experiência imanente que comporta o que há «de mais humilde, de mais banal e de mais comum»⁹ Tal *corpo subjetivo* não é, também, apenas o «corpo vivo» da nossa experiência natural, mas deve ser chamado «o corpo humano»¹⁰ como tal e «corpo vivido» (*corps vécu*) que se sente a sentir fome e sede e desejo e cansaço e se sacia e depois descansa. Em suma, um «corpo do esforço» onde a ipseidade do *moi* é imediatamente dada a si mesma numa proximidade fenomenológica sem falha. Visa-se deste modo, com ajuda do *mélancolique philosophe du Bergerac*, uma sólida «*théorie ontologique du moi*», ou uma ontologia da subjetividade como imanência radical, procurando escapar quer à exterioridade da *coisa* quer à transcendência do *ego cogito* e às suas representações mentais¹¹. No dualismo cartesiano revela-se, pois, como «a metafísica» se tornara a «irmã do realismo materialista mais grosseiro»¹², pois «semelhante aos mortos que, nas

⁷ Cf. HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris, 2011, p. 71.

⁸ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 12.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

¹² *Ibidem*, p. 69.

mitologias antigas, erram sem cessar à procura de um lugar em que possam tomar forma e de novo saborear, sentir e abraçar, a alma da metafísica é sem consistência e sem ser, é ligeira e vaporosa, e se está em todo o lado e se intrmete até nos sonhos dos vivos, é porque, na realidade, não está em lado nenhum; incapaz de ser o que quer que seja, como a pseudo-subjetividade dos modernos, a alma [da metafísica] aspira à existência, mais é apenas um nada [*elle n'est que le néant*]: ser-lhe-ia preciso ter um corpo [*il lui faudrait avoir un corps*].»¹³

Ter um corpo ou ser um corpo? Mas e que corpo? — perguntamos nós ato contínuo. Naturalmente, M. Henry explicitará: não um «corpo objetivo» porque este «é precisamente como o universo» da *res extensa*, isto é, com componentes físicos, químicos, ossos, sangue, músculos, nervos, «massas transcendentais»¹⁴, etc., onde a vida real se perde de vez. Ora tal corpo material, di-lo já Michel Henry em 1948, «é aquilo em que a alma não pode encarnar.» Nesse microcosmo material, a alma não pode encontrar «nem habitação nem morada.»¹⁵ Vê-se que, apesar que M.H. lutar contra o dualismo, fá-lo de forma tão radical que o recupera como que pelo lado oposto, sem conseguir escapar de todo à agenda e à pertinência das suas questões. Não que ele não aceite a distinção real entre *res extensa* e *res cogitans*; mas para ele o dualismo cartesiano não reside aqui porque quer uma quer outra não passam de representações. Por isso para a ele a subjetividade viva e real não está, nem pode estar, nem numa nem noutra: nem no pensamento nem na extensão. É nessa demanda de um outro *milieu* que encontra Maine de Biran e a afirmação de um «corpo subjetivo» contra a ideia de «corpo objetivo». Veremos mais à frente, se, como já alvitrámos, o dualismo não apenas se subtilizou e mudou de lugar.

O que é, pois, o «corpo subjetivo» apresentado e determinado ao longo do capítulo segundo de *Philosophie et phénoménologie du corps*? Fenomenologicamente, começa por aparecer com um «poder» real de produção (*pouvoir de production*¹⁶), um «esforço deliberado» (*effort voulu*), uma força, uma vida, um ato¹⁷. Manifestando-se assim *in actu exercitu* como *ação que modifica o mundo*, o ego apresenta-se assim antes de tudo como um «eu posso» (*Je Peux*) antes de ser um «eu penso». São os poderes primordiais da Vida que o corpo subjetivo patenteia, por exemplo, nos gestos banais quotidianos espontâneos e naturais, na brincadeira das crianças antes de elas pensarem nisso e muito antes de 'conhecerem' objetivamente o seu corpo¹⁸. Neste caso, pode dizer-se com rigor que

¹³ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 70.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 87.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 74-75.

esses movimentos são *impressões ativas* (opostas às *impressões kantianas*, observa M. Henry) que coincidem ou se confundem com o *corpo subjetivo* porque não sobram nunca reflexivamente dele para o tentarem constituir ou compreender de fora como *objectum*. Foi por via deste movimento imanente e subjetivo que Maine de Biran avançou para a conceção de uma «teoria ontológica do corpo», ou, por outras palavras, «arrancou o ser e a realidade do movimento à esfera do ser transcendente [i.e., à ideia cartesiana], e definiu o corpo real (...) como um ser subjetivo e transcendental.»¹⁹

Bem consciente da torção semântica que imprime aqui ao termo 'corpo', M. Henry alerta para o facto de que uma filosofia que concebeu a subjetividade e a verdade originária como um ser real (e não como uma ideia), «não deve recuar perante esta aparente absurdidade que consiste em dar ao conhecimento ontológico e originário o nome de corpo.»²⁰ Pois se a essência da subjetividade transcendental se manifesta como *«Je Peux»*, e se «o nosso corpo é o conjunto dos poderes que temos sobre o mundo»²¹, o saber disso mesmo é-nos dado na imediatez do movimento que se conhece por si mesmo, na sua vivência imanente, e pelo «sentimento do esforço» que se constitui a partir de si e não a partir do mundo, dando como exemplo aquela mão que, antes de ter o mundo à mão, se tem a si própria como aquilo que lhe está mais à mão, num «saber primordial» sem distância²². «O movimento da mão nada tem a ver com uma deslocação no espaço objetivo ou num meio transcendente qualquer, o movimento originário e real é um movimento subjetivo.»²³ O que quer dizer: «o ego age diretamente sobre o mundo. Não age por intermédio de um corpo (...), é ele próprio este corpo [itálico nosso], ele próprio este movimento, ele próprio este meio. Ego, corpo e movimento são senão uma e a mesma coisa.»²⁴ Não, portanto, *ter* um corpo, mas *ser* um corpo. Fixemos a clareza da tese e da resposta henryana, aqui, porque ela é essencial para a contraposição que à frente queremos fazer.

Enfim, poder-se-ia continuar a reler cuidadosamente e com muito proveito toda a obra *Philosophie et phénoménologie du corps* de modo a tornar mais pertinente a recusa de M. Henry em considerar o movimento corpóreo como algo intermediário e instrumental, ou a ideia de corpo como o «veículo»²⁵ entre a

¹⁹ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, pp. 77-78.

²⁰ *Ibidem*, p. 78.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² Cf. *Ibidem*, pp. 80-81.

²³ *Ibidem*, p. 82. Já na obra *Incarnation*, M. Henry interrogat-se sobre este espaço intencional, distância física, entre a mão que se desloca no intervalo de um espaço a fim de agarrar um copo afastado.

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

subjetividade e o mundo, mas antes como um órgão de conhecimento ontológico «parce que, dans sa propre révélation à soi, c'est aussi l'être du monde que lui sera manifeste.»²⁶ Os capítulos seguintes sobre *Le mouvement et le sentir* (pp. 107 e ss), a crítica ao dualismo e ao mecanicismo cartesianos (*Le dualisme cartésien*, pp.189 e ss), e, muito especialmente, a Conclusão sobre «*Le problème de l'incarnation: La chair et l'esprit*» mostram isso à saciedade

O que nos interessa notar, para já, é como este rasgado elogio e o reconhecimento do *corpo* e da *encarnação* como tangência imediata de si a si e com o *ser no mundo* manifesto parece perder-se, mais tarde, na segunda metade dos anos noventa, no *ébloui* leitor de São João. É que, de algum modo, nesta *démarche* «a carne» foi perdendo o «corpo», i.e., foi-se desincorporando. Mas ainda em março de 1987, na «Advertência à 2.^a Edição» da obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, afirmava que nada tinha a alterar: «Aujourd'hui je n'ai rien à changer à ce texte.» Ou seja, para nos entendermos: que o termo «corpo» continuava a prestar-se perfeitamente à fenomenologia da vida. Todavia, o que vemos aparecer nos últimos escritos sobre o cristianismo é cada vez mais um desconforto com esse mesmo termo «corpo», ficando-se aí preferencialmente pela «carne» e pela vida no seu *pathos*. Onde outrora dizia «corps», dirá agora preferencialmente «chair» (em *Incarnation...*, *C'est moi la vérité*, ou em *Paroles du Christ*). E não se diga que é apenas uma ligeira flexão semântica ou uma pequena distinção terminológica, porque a «carne», como veremos, surge agora em oposição total e radical ao «corpo», concebido este como realidade exclusivamente mundana, exterior, objetiva. O que sem dúvida legítima inteiramente a pergunta que lhe foi e continua a ser feita por Emmanuel Falque e por nós.

III. “Y a-t-il une chair sans corps?”

Esta interrogação, aparentemente abrupta, compreende-se melhor à luz da afirmação *tranchante* com que M. Henry abre e termina a obra *Incarnation...*: «definida por tudo aquilo de que um *corpo* se encontra desprovido, a *carne* não poderia confundir-se com ele; a carne é antes o exato contrário dele. (...) O nosso corpo não é um *corpo*, mas uma *carne*.»²⁷

Por mais hermenêutica que se faça, as adversativas não deixam margem para dúvidas: a cisão e o corte (*coupure*) entre corpo e carne é agora radical. O que outrora, comentando M. Biran, ainda era tão-só uma «aparente absurdidade», isto é, a expressão «corpo subjetivo» com a intenção de dar conta da experiência interna transcendental (o movimento e o sentir), mostrou-se agora em todo o seu absurdo real. Naturalmente, sabemos (como E. Falque nota) que, na tradição fenomenológica husserliana de onde M. Henry partiu, *Leib* e *Körper* eram

²⁶ *Ibidem*, p. 99.

²⁷ HENRY, Michel, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, pp. 9-365.

também duas entidades distintas. Mas o que visava a Fenomenologia não era cavar ainda mais o abismo de uma maior separação entre ambos, mas ao invés demandar a correlação originária (*leibhaft gegeben*), o quiasma da subjetividade transcendental não apenas com a fenomenalidade do fenómeno no seu aparecer, mas também com esse “x” enigmático e transcendente que resistia à redução, e muito em especial ao *outro*. E nessa demanda, recorda E. Falque, Husserl inclusive chegara a falar de *Leibkörper*, «um corpo de carne»²⁸, que seria a forma possível, «para nós», de referenciar a unidade entre o corpo que *tenho* e que, neste sentido se inscreve no mundo à maneira das coisas (como dirá P. Ricoeur em *Soi-même...*), e o corpo *que sou*, isto é, a carne senciente de todos os dias, na sua dimensão patética, vivencial, incorporada, reconhecendo a tensão entre a identidade-*idem* e identidade-*ipse*, mas sem jamais operar o rasgão segundo o qual uma (a carne) nada tem a ver com outro (a corpo). Aliás, num manuscrito de 1921 (*Hua*, XIV, p. 77), citado por E. Falque, Husserl chegara a reconhecer que «é, pois, um problema fundamental que é preciso pensar a partir do fundamento, [i.e.] elucidar como a carne se constitui como *carne física*.»²⁹

Sabemos muito bem as críticas que M. Henry tece a Husserl, em *Incarnation...*, por, supostamente, não só não ter cumprido a melhor promessa da Fenomenologia e ter recuado do *vivido* para as essências, mas por ademais a ter traído ao não avançar para o *pathos* da carne na sua autorrevelação acósmica e extramundana. Uma questão pertinente a fazer seria perguntar se, dentro da metodologia fenomenológica, tal ainda pode ser filosoficamente tematizável. No fundo, e dito de forma mais simples: é possível dizer a experiência?

Deste modo, como pensar, como ter acesso à vida? M. Henry bem pode dizer que «o acesso à vida só se dá nela, por ela e partir dela.»³⁰ Mas, nesse caso, esta mesma proposição não estará já a mais? A partir de onde, de que lugar, pode o filósofo M. Henry dizer isto, escrever isto, trazê-lo à luz do dia, em palavras ditas e impressas a negro numa folha branca, senão já como uma espécie de tardio apólogo ‘evangelizador’, a recordar a doxologia confessante do «por Cristo, com Criso e em Cristo»? Não há aqui uma desadequação fundamental entre método e objeto (i.e., fenomenologia e *pathos* invisível da vida) e que percorre os textos de M. Henry? Por outro lado, a aporia do idealismo transcendental, que critica em Husserl, não acaba por ser, afinal, a sua própria aporia, exponenciada?³¹

²⁸ Cf. COURVILLE, Denis, «L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair», In: *Pharos. Revue philosophique étudiante de l'Université Laval*, 9 (2009), pp. 62-79.

²⁹ *Apud* FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 124.

³⁰ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 123.

³¹ GREISCH, Jean, “Le monde à l'envers”. Quel renversement, quelle phénoménologie?, In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 73.

Claro que M. Henry conhece bem as críticas à *hýbris* hegeliana e não quer aparecer como uma espécie de «secretário da Vida». Por isso, propõe a inversão da Fenomenologia e responde que «não é o pensamento que dá acesso à vida, mas é a vida que permite ao pensamento aceder a si.»³² Aceitemo-lo, embora o problema seja «como?». Mas ainda assim, filosoficamente, a afirmação que pretende dar conta disso também está de novo a mais. Uma fenomenologia radical da vida (genitivo subjetivo) não se pode desdobrar em viver e dizer *que vive*, *que permite*, *que pode*, *que diz que...*, etc. A Vida, no sentido que M. Henry lhe dá, não tem *que*, não pode ter metalinguagens nem distanciar-se de si a si para *se ver ao espelho*. Nesse sentido, a expressão «*vida enquanto vida*» (*la vie en tant que vie*), por exemplo, não nos aparece tão rebarbativa quanto a criticada fórmula do «*ser enquanto ser*» da metafísica? A fenomenologia radical da vida de M. Henry não se enreda, afinal, naquele paradoxo próprio de todos os místicos: falar acerca daquilo sobre o qual nada se pode dizer? Face a esse indizível e inefável *secundum nos*, não seria mais coerente concluir com a proposição (a mais...) de Wittgenstein, no final do *Tractatus Logico-Philosophicus*: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*»? Mas M. Henry não pretende fazer mística, mas filosofia...

Outra questão ainda é se, depois desse mergulho místico na *Noite da Vida*, pode ainda haver qualquer acesso ao corpo a partir do *pathos* da carne. Por outras palavras, e continuando a citar E. Falque: «Tudo se passa como se a carne, isto é, *l'épreuve* da nossa própria vida, se tornasse aqui de tal modo invasiva que lhe aconteceria chegar a esquecer que possui e mesmo se experiencia materialmente, e visivelmente, em e através de um corpo.»³³ M. Henry responde menos com o esquecimento da carne que com a «duplicidade do aparecer» no horizonte do mundo e no *pathos* da vida³⁴, situação que E. Falque não deixa reconhecer de algum modo análoga à da doutrina averroísta da «dupla verdade» com que Tomás de Aquino se confrontava na *Summa Contra Gentiles* (I, 7.9). Porque, com efeito, «que haja carne e corpo numa dualidade do aparecer, não diz efetivamente como *da carne se acede ao corpo*.»³⁵ Daí a razão por que, no que respeita à afirmação teológica e confessante da Encarnação divina no seio de Maria, M. Henry evite identificar «l'incarnation charnelle» de Deus com «a sua humanização histórica e corporal na figura do Verbo encarnado.»³⁶

As críticas a que, deste modo, o pensamento de M. Henry dá o flanco são muito evidentes. A primeira, desde logo, embora de ordem exterior, é o facto de rejeitar quer o judaísmo quer o helenismo em bloco face à autorrevelação

³² HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 129.

³³ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 96.

³⁴ HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 137-160, et passim.

³⁵ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 98.

³⁶ *Ibidem*, p. 97.

da vida³⁷. No fundo perdem-se inteiramente nele as ideias de *sementes do verbo* de Justino de Roma ou a de *preparatio evangelica* de Eusébio de Cesareia, o que implica lançar os Padres da Igreja contra os judeus e contra os gregos. Daqueles, em primeiro lugar, porque no *Livro do Génesis* Adão fora criado não apenas do sopro divino (*nefesh*), mas igualmente do *pó da terra*, do barro primevo, o que seguindo M. Henry será inadmissível, pois tal «coisificaria» o homem como ser do mundo (e nisto não deixa de lembrar certos discursos gnóstico-maniqueus contra Adão, o *terroso*, o *feito da terra*). Além do mais para o judaísmo, como bem refere H. Arendt no capítulo V de *A Condição Humana*, «a natalidade é o *mistério* que salva o mundo» (ao invés de o condenar; a procriação mantém o mundo aberto, em estado nascente; o nascimento no mundo não é uma catástrofe, ao invés). Ora, contra essa criação do homem *a Deo de limo terrae* (por Deus a partir o pó da terra), M. Henry relê o *Génesis* através do *Prólogo* de João, afirmando sem margem para dúvida que «*criação* significa agora *geração* da Vida absoluta» no Verbo. A noção de «criação» foi, portanto, recriada e reconfigurada exclusivamente como «geração» conforme a exegese do prólogo joanino. «*O homem nunca foi criado. Veio na Vida.*»³⁸ A cisão entre criação e geração não podia ser mais cortante. Mas o Concílio de Niceia, em 325, deixara bem claro, contra os arianos (para os quais o próprio Cristo era uma criatura), que tal não pode ser afirmado: apenas o Filho é gerado e não-criado (*gennēthēnta ou poiēthēnta*); e que, inversamente, o homem é criado e não-gerado (*poiēthēnta ou gennēthēnta*), tornando-se filho apenas por adoção. O mundo, por seu turno, é igualmente criado, e não-gerado, mas nem por isso é desprezível ou menos bom, tal como o corpo não é execrável³⁹, como acontece de novo no juízo da gnose e do maniqueísmo⁴⁰. Em São João tanto a *sárx* como o *kósmos* são polissémicos e não unívocos. É a crítica de M. Henry de que a língua grega de Niceia, helenizante, teria traído o sentido genuíno da encarnação cristã não é hoje mais sustentável: a helenização do cristianismo foi outrossim uma cristianização do helenismo⁴¹. Naturalmente, M. Henry jamais cede isso à Teologia (ela mesma considerada um simples *ver de fora*, embora ele próprio não deixe de pensar como um teólogo *nolens volens*), pois reduz toda a história da Filosofia e da Teologia ao modelo e ao «império» do

³⁷ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 7.

³⁸ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 327: «*L'homme n'a jamais été créé. Il est venu dans la Vie.*»

³⁹ Cf. FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 101.

⁴⁰ Cf. ROSA, José Maria Silva, «Da fealdade e da beleza do/no mundo. Gnose, antignose e monstros em Santo Agostinho», In: Fuertes Herreros José Luis y Poncela González Ángel (Eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Volumen I, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Edições Húmus, Lda., V.N. Famalicão, 2015, pp. 183-209.

⁴¹ Cf. SESBOÛE, Bernard e MEUNIER, Bernard, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IVe siècle*, Cerf, Paris, 1993.

ver (desde a homérica *aurora de róseos dedos* até fenomenologia husserliana, salvo Ireneu de Lião, Mestre Eckhart, algumas passagens de Descartes sobre a *cogitatio* e o *at certe videre videor*, na segunda *Meditação Metafísica* e no § 26 das *Paixões da Alma*, Maine de Biran, ...). E mesmo aqueles filósofos, como M. Merleau-Ponty, que procuraram substituir o paradigma ótico pelo paradigma do toque e do contacto senciente, não se conseguiram livrar da crítica de andarem perdidos «lá por fora», numa carne anónima⁴², como expectadores na exterioridade, vítimas de um imenso e persistente *complot* contra a Vida na sua autorrevelação. Em suma: não há nem pode haver nunca qualquer *verdade do mundo*⁴³.

Acontece, porém, na história do pensamento que a rejeição tão forte de uma doutrina (veja-se o caso do Agostinho antimaniqueu) acabe por reativar subtilmente em si mesma aquilo que quereria rejeitar. Isto é, quando um pensamento se constitui fundamentalmente *contra* (e é em muito o caso de M. Henry *contra* a Fenomenologia que ele chama histórica), torna-se muito difícil não ficar preso ou 'contaminado' pela pertinência daquelas teses ou doutrinas que se negam e refutam. E é esta precisamente também, como já tínhamos antecipado, uma crítica arrolada por E. Falque: o retorno do dualismo contra o qual fora paladino. A sua leitura de São João deixa isso claro: «João não diz que o Verbo tomou um corpo (...) mas que Ele se fez carne. (...) Trata-se de carne, não de corpo.»⁴⁴ Não assumiu, pois, o pó da terra, não assumiu o corpo orgânico, não tomou para si a corporeidade material, a extensão, mas tão-só *sárx* patética. Consequentemente, é preciso «dissociar aquilo que desde sempre esteve em conjunto, [é preciso] separar a carne do corpo.»⁴⁵

Observa com pertinência E. Falque que «operar uma tal rutura é precisamente reinjetar no cristianismo aquilo mesmo que tinha sido rejeitado no helenismo: (...) o dualismo *tout court*, presente no mundo grego na distinção da alma e do corpo (*psyché* – *soma*). Por outras palavras, suprimir o dualismo helénico não basta para lhe rejeitar o impulso (*ressort*) mais potente: um pensamento em forma de oposição transferido desta vez da alma-corpo para a carne-corpo. Abandonando a filosofia grega, Michel Henry não lhe conservou menos o que era a sua origem, e de que toda a Fenomenologia, pelo menos desde Husserl, tenta desembaraçar-se: um pensamento em forma de oposição ou de separação.»⁴⁶ Inconciliáveis, pois: o mundo e corpo para um lado – a carne e a vida para o outro, já que o «corpo é objeto de experiência» e a carne é o «princípio

⁴² Cf. FALQUE, Emmanuel, "Y a-t-il une chair sans corps?", p. 113.

⁴³ Cf. esteticamente *a contrario* Hans Urs von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985.

⁴⁴ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 26

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 180.

⁴⁶ FALQUE, Emmanuel, "Y a-t-il une chair sans corps?", pp. 102-103.

de experiência.»⁴⁷ «Que [esta] a oposição corta no vivo é o mínimo que se pode dizer, no seio de uma conceção mais clássica (Tomás de Aquino) que não cessou de reconhecer uma real positividade ao mundo e ao corpo em virtude da impossível identificação, operada por Michel Henry (*Incar.* p. 263), entre a criação e a geração. A visão grega do mundo, minada desde o começo da *Encarnação*, não disse porventura a sua última palavra, se realmente o autor reinvestiu aqui um pensamento tanto mais paradoxalmente dualista (carne-corpo) quanto rejeita, contudo, a sua formulação mais helénica (alma-corpo).»⁴⁸

Naturalmente, tendo consciência do possível retorno desse dualismo, M. Henry procura escapar-lhe mediante a regressão para uma instância de unidade anterior (porque a *unidade* permaneceu sempre como horizonte teleológico de M. Henry), um «monismo carnal» capaz de pretensamente cerzir a rutura introduzida: uma «terceira carne», uma «carne originária», «autoimpressional», «mais anterior agora à simples oposição entre a carne (dita intencional) e ao corpo (coisificado ou simplesmente material): «uma teoria da constituição deveria ter em vista não dois elementos – o corpo constituinte *correntemente chamado carne*, e o corpo constituído *ordinariamente dito corpo* – mas antes três, sendo o terceiro elemento a carne originária na qual se concentrou toda a nossa reflexão».»⁴⁹

M. Henry chama inclusive a esta «carne originária» um «novo corpo» que esquece o antigo corpo⁵⁰. É de que «carne» pode ser ele feito? É a «arquicarne», sem intencionalidade nem distância, dada a si mesma num *pathos* primordial, num aquém acósmico a que a *hýle* husserliana jamais pode fazer justiça, e que se nos dá como fenomenalidade radical da Vida na sua *parousia*, ou como «jouissance», por exemplo, na sexualidade da «noite dos amantes», na pura moção da dança do dançarino, ou ainda mais humildemente nas mãos mudas que se estreitam, na singularidade (*haecceitas*) da «fome de Pedro» e na «angústia de Yvette»... Seria caso para perguntar se a categoria fundamental de *L'Essence de la manifestation e da Fenomenologia Material*, a imanência, não se transformou aqui, sub-repticiamente, numa transcendência tal⁵¹ que «condena a exterioridade» («la condamnation de l'extériorité»⁵²) e a que apenas *anjos* e dificilmente homens de

⁴⁷ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 163.

⁴⁸ FALQUE, Emmanuel, "Y a-t-il une chair sans corps?", p. 103.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104, citando *Incarnation*, pp. 222-235.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125; cf. *Incarnation*, p. 211.

⁵¹ *Idem*, «Michel Henry théologien (à propos de C'est moi la vérité)», In: *Laval théologique et philosophique* 57, 3 (2001), p. 533: «Tant le paradoxe de C'est moi la vérité est donc selon nous que l'immanence radicale qu'il développe dans la ligne de L'essence de la manifestation se retourne subrepticement, et peut-être à son insu, en une transcendence plus radicale encore.»

⁵² HENRY, Michel, «Phénoménologie de la chair, philosophie, rhéologie, exégèse. Réponses», [à Emmanuel Falque], In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 174; cf. *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2004, p. 7.

carne e osso podem aceder; ou então, inversamente, conforme a crítica de Jean Greisch, se não regressámos àquilo que Hegel chamou simplesmente as «aporias do saber imediato.»⁵³

Face a essa *ultima solitudo* — «l'irréductibilité de chacun» —, M. Henry sente que se impõe uma observação de ordem metodológica: pede que seja o leitor a sentir e a julgar por si mesmo o valor do que nos diz, relacionando-o cada um com os fenómenos que experiencia na sua própria vida íntima. Tal *tournant* metodológico é muito significativo: seria contraditório, de facto, continuar a querer *dar a ver* fenomenologicamente, mediante a palavra e a escrita, o *pathos* originário, pois não é o pensamento que permite aceder à vida, mas esta *que* permite aceder ao *soi-même*, conforme já se disse⁵⁴. Mas insistamos outra vez: como alguém pode dizer 'não sou eu que falo da Vida', ou 'não sou eu que falo sobre a Vida', negando que esta possa ser um objeto, e afirmar que, ao invés, 'é a Vida que fala e se frui em mim como experiência de si mesma'? Não é praticamente a mesma coisa? Se a Vida é apenas esse *pathos sem falha*, como abraço trinitário *ad intra* e sem *oikonomia ad extra*, então nunca pode sobrar de si para se dizer em linguagem humana, muito menos em tautologias⁵⁵. Mas será a Vida um eterno Silêncio? E se há apenas uma só *Fenomenologia da Vida* (genitivo subjetivo) então nunca ninguém pode dizer *que* é a vida que fala em mim. Só ela se diria; só Cristo poderia dizer em Paulo: «Já não sou eu que vivo...». Ou então neguemos de vez o *principium individuationis* e avancemos decididos para o panvitalismo, panzoísmo, ou um panteísmo de uma só Vida...

Todavia, e inversamente, se esse «vivido primordial» não fica mudo e extático, e quer vir à palavra, não será porque os «gemidos inenarráveis» ou, por exemplo, o inferno da angústia, da depressão, da melancolia e da acédia, o grito sufocado do Getsêmani querem mesmo vir ao espaço do mundo e articular-se nele em voz com sentido? A subjetividade da Vida não tem necessidade de *se falar* para se compreender? Se não, a dualidade fundamental do aparecer⁵⁶ não se tornou assim rutura insanável, oposição, separação? E ao invés não diz o Apóstolo que a própria *criação inteira geme e sofre as dores de parto?* (Rm 8, 22)⁵⁷ E não é isso também que diz a Teologia da encarnação? Ou seja, que o Getsêmani não é uma

⁵³ GREISCH, Jean, «Paroles du Christ», un testament philosophique», In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 206.

⁵⁴ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 78-129.

⁵⁵ Cf. *Paroles du Christ*, p. 102: «O sofrimento diz o seu sofrimento, a alegria diz a sua alegria...»; *Incarnation...*, pp. 244-245.

⁵⁶ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 160.

⁵⁷ Note-se: não estamos a disputar com M. Henry a partir de afirmações de fé, mas apenas a partir de dentro da própria autocompreensão do cristianismo, na qual ele situa a sua argumentação.

fuga mundi para regressar solitariamente ao seio do Pai, mas a radical assunção da condição humana em tudo, exceto no pecado? Será o corpo 'pecado'? Exaltando fenomenologicamente (apologeticamente?) o *Verbo encarnado* do evangelho de João, e evitando cuidadosamente passos essenciais dos sinóticos (v.g., de Marcos) bem assim qualquer contributo propriamente «teológico», acontece a M. Henry pouco se referir ao sofrimento propriamente humano de Jesus de Nazaré, o filho de Maria. Mas para a Teologia e experiência cristãs é precisamente na finitude e na humanidade deste galileu, nascido numa manjedoura, que *Dieu s'éprouve lui-même jusque dans sa véritable humanité*⁵⁸, como igualmente o "suspeito" Tertuliano de Cartago insistira no *De carne Christi*, ao identificar a *carne* de Cristo ao seu *corpo* que se mostrava no mundo, uma vez que, diz Tertuliano, o Salvador *tinha uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, sustida por ossos, sulcada por veias*. E este, como bem vinca E. Falque⁵⁹, é o problema central da cristologia no que respeita à chamada união hipostática. Mas a este nível, a leitura de M. Henry nunca hesita sequer...

Há, porém, um momento inesperado, no § 42 de *Incarnation...*, ao analisar o fenómeno erótico, concretamente, a relação sexual entre homem e mulher, e bem ao invés das premissas de *L'Incarnation...*, ou até em contraposição com o conjunto de pressupostos desta obra, em que M. Henry comete uma espécie de «parricídio» ou mesmo um «suicide idéologique» (a expressão é de E. Falque⁶⁰). Com efeito, afirma nesse passo que a redução à esfera da imanência radical que dá acesso «à descoberta de uma carne originária (...), não evitará, contudo, o solipsismo» que, parece, apenas a relação sexual pode superar. Compreende-se aqui dificuldade: o fenómeno erótico é o fenómeno relacional por excelência. A não ser assim, face a imanência radical da vida na sua autoafeção, toda a relação sexual estaria condenada ao onanismo ou fracasso de corpos eternamente a chocar contra corpos (à maneira da mecânica exterior do Marquês de Sade), em que a subjetividade transcendental da vida não poderia participar, de modo que as relações sexuais não passariam de masturbações solipsistas praticadas a dois. Ou, ao invés, ser-se-ia forçado a reconhecer que a diferenciação sexual não é um qualquer acidente da Vida absoluta e transcendental (como defendem a gnose, o neoplatonismo, etc.), mas antes uma sua determinação essencial. E assim «o outro, subitamente e como que numa inexplicada inversão, dá-se desta vez (e por fim, ousaríamos dizer) no aparecer do mundo e no seu corpo.»⁶¹ Eis as muito inesperadas palavras de M. Henry: «Estender a mão, apertar, acariciar uma pele, aspirar um odor, um sopro, é abrir-se ao mundo. É no mundo, no seu aparecer

⁵⁸ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 111.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 111-112.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁶¹ *Ibidem*, p. 120.

que o outro aí está efetivamente, é aí que o seu corpo, a que o amante se uniu, é aí bem real (...). Este 'dentro' (*en dedans*) esquivo do corpo coisal do outro, é o seu fora (*dehors*) que mo mostra... (...) Que esta possibilidade constitutiva da relação erótica encontre o seu lugar de realização (*accomplissement*) no mundo e lha deva, eis o que, parece, proíbe circunscrever uma tal relação [i.e., sexual] à esfera da imanência da vida.»⁶² Podemos, pois, reconhecer que «a verdade da relação erótica» e sensual implica a renúncia «desta vez definitivamente ao solipsismo»⁶³ a que a *carne* patética dava azo. É no fenómeno erótico e nas relações sexuais que se mostra, em todo o seu resplendor, que antropologicamente *não pode haver uma carne sem corpo*. A acribia fenomenológica de M. Henry conduziu-o a regiões que não esperava⁶⁴? Mas verdade se diga que, ato contínuo, logo no mesmo parágrafo, recua notando outra vez a realidade de uma (*a carne*) e a irrealidade do outro (*o corpo*), como se, perante a impossibilidade de uma carne sem corpo que a relação erótica patenteia, brotasse ao mesmo tempo um paradoxal e alógeno lamento por que assim tenha de ser, viesse a nostalgia de uma sexualidade angélica. Mas não reza o mito que, outrora, os anjos invejaram os homens justamente por estes serem corpo?

Enfim, apenas anotação colateral, diga-se que muitas das considerações de M. Henry a propósito do corpo e do mundo, não deixam de trazer à mente as ideias de *massa damnata*, *massa perditionis* de Santo Agostinho e que nele, naturalmente, eram réstias de gnose e dos *mistérios de Manés*, já que um e outro (corpo e mundo), não passavam de armadilhas diabólicas dispostas com o intuito de nos fazer esquecer o nosso nascimento transcendental na Vida divina. Como em Simão, Basíledes, Valentino, Manés, no jovem Agostinho, etc., há em M. Henry angústia e ansiedade face ao mundo; nota-se-lhe o mesmo sentimento de uma imemorial *catástrofe* bem assim a *urgência soteriológica* dos neófitos conversos. Em diálogo com Mireille Calle-Gruber («Narrer le pathos»), à pergunta: *não teremos saída?*, M. Henry responde: sim, temos «*l'issue d'une salve intérieure, mystique.*»⁶⁵

IV. Observações finais

Que breves conclusões tirar daqui fazendo uma releitura *à rebours*? Anotamos algumas segundo a ordem do próprio E. Falque. a) Que reconhecer a dificuldade, por exemplo, de subir uma rua muito inclinada implica ao mesmo tempo ter de constatar o peso do seu próprio corpo, com os seus quilos, a sua inscrição física no mundo; e que a rejeição de M. Henry de uma certa ideia galilaica de

⁶² HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 306-307.

⁶³ FALQUE, Emmanuel, "Y a-t-il une chair sans corps?", p. 121.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 122.

⁶⁵ HENRY, Michel, "Narrer le Pathos", In: *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et le politique*, Paris, PUF, 2004, p. 319.

mundo, de corpo, das partículas da física, etc., resta ela própria muito prisioneira de uma física moderna que já ultrapassada. Ademais, saberemos nós o que é realmente um corpo feito de matéria física? As neurociências que M. Henry rejeita liminarmente não nos apontam caminhos onde as contraposições espírito — corpo, vida — matéria, sujeito — objeto, etc., não deixaram já de ser operadores fecundos? b) Que a singularidade de «Pedro» e «Yvette» não se dá apenas no *pathos* da fome, da angústia, da relação erótica, etc., mas também pela *materia quantitate signata* (ou seja princípio da individuação, conforme a tradição tomista); c) Que é a solidez da pedra e a solidez de um corpo, e não apenas o «continuum resistente» da nossa carne, que se encontram sempre que tocamos nesta pedra material e neste corpo concreto; d) Que os dramas das relações eróticas que povoam a «noite dos amantes», não arrancam apenas da *pathos* da carne, mas também da diferenciação real, física, dos corpos e dos sexos, na sua prosaica genitalidade. E que tal corporeidade sexuada visível não arrasta (não tem de arrastar) irresistivelmente nem a pornografia, para o espetáculo *voyeur*, etc., como um certo moralismo que perpassa os textos de M. Henry pode fazer crer. Diremos mesmo que há uma *animalidade positiva* na sexualidade humana e na procriação, que não deve nunca ser extirpada nem angelizada porque «*l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête*»⁶⁶ (e quando falamos de animalidade pensamos também no *pathos* de outros seres vivos não-humanos, como os animais, e não só, que M. Henry reconhece como «encarnados», mas que deixa fora da sua investigação⁶⁷). E acrescentemos que há muita *jouissance* em ver um filho sair das entranhas e vir à luz deste mundo, em um corpo, numa manjedoura, num berço, vagindo e tentando abrir os olhos, e não apenas nascente na natalidade transcendental e silenciosa do *Verbum Vitae*; e) Que para a Teologia e a fé cristã, o Verbo divino não assumiu apenas uma carne, mas compartilhou também o nosso corpo físico, crescendo e nascendo do seio de Maria, em Nazaré (e não como Plotino, que tinha vergonha de ter um corpo e não falava dos pais...). Não basta, pois, afirmar a *kenōsis* do Verbo, não chega dizer que Cristo «veio na nossa carne» segundo uma interpretação algo unilateral do prólogo de João. Era ainda preciso «fazer-se corpo» como nós...», reconhecer a doação do «*hic est enim corpus meum*»⁶⁸, ou seja, o primado da incorporação sobre o da encarnação, e que à luz desta o cristianismo não é nem de perto nem de longe um espiritualismo. Ao afirmar taxativamente (dogmaticamente?) que o «*Verbo não veio num corpo, mas numa carne*»⁶⁹ onde se deixa aí o

⁶⁶ PASCAL, Blaise, *Pensées*, L.678 / B.358.

⁶⁷ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 7.

⁶⁸ FALQUE, Emmanuel, "Y a-t-il une chair sans corps?", p. 123.

⁶⁹ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 368.

pathos da cruz⁷⁰? Onde o corpo torturado do Cristo crucificado? Onde a lança, onde o sangue, onde a água? E o corpo morto nos braços de sua Mãe? E as chagas onde Tomé pôs o dedo? E o corpo do Caminho de Emaús que se ilumina e transfigura na fração do pão?

Compreende-se a preferência de M. Henry pela majestade Verbo e a deificação do homem transfigurado na Vida. Mas onde fica o percurso inverso: a humanização de Deus, a *condescensio* e a *dispensatio*, ou mesmo a humildade do Servo de Javé, desfeito, desfigurado, desumanizado, um verme e não um homem? (Sl 22) Ao «desrealizar» o corpo e «desincorporar a carne» M. Henry acaba, afinal, por tornar a sua própria doação quase impossível, não apenas no caso do *corpus Christi*, mas em geral⁷¹. Cristo Jesus, que era de condição divina (Fp 2, 6; se nos colocarmos dentro da fé cristã), não padeceu apenas o eterno *pathos* da Vida intratrinitária, mas sujeitou-se igualmente à corruptibilidade do mundo e do seu corpo mortal, o qual crescia em estatura e em graça, e que, portanto, envelhecia e podia ser objeto de sevícias na Paixão.

E terminemos, divergindo um tudo-nada, mediante uma pessoa na linha-de-fuga:

*Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.*

*Qual porém é verdadeira
E qual errada, ninguém
Nos saberá explicar;
E vivemos de maneira
Que a vida que a gente tem
É a que tem que pensar.*

(Fernando Pessoa, *Pensar*)

⁷⁰ Cf. BRETON, Stanislas, *Le verbe et la croix*, Mame-Desclée, Paris, 2010; *La Passion du Christ et les philosophies*, Paris, Cerf, 2011.

⁷¹ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 128.

Sensibilidade e Carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty

NILO RIBEIRO JÚNIOR

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte

Resumo: A viragem fenomenológica da filosofia iniciada por Husserl e Heidegger significou um passo extraordinário na reabilitação do corpo, na medida em que passaram a considerá-lo como ponto zero da subjetividade e da facticidade do Ser. Nesta linha, Merleau-Ponty e Michel Henry deram novos rumos à fenomenologia ao radicalizarem o pensamento do corpo em torno da Sensibilidade e da Carnalidade. Merleau-Ponty traz para o âmbito da filosofia o corpo-próprio a ponto de considerá-lo como “obra de arte”, concebendo-o como corpo vivido em função do mundo da percepção. O corpo assumiu um caráter eminentemente histórico, já que não se separa do mundo de significações no qual se insere. Posteriormente, o filósofo associa o corpo ao quiasma da carnalidade porque o descobre imerso na *Ek-sistência*, no horizonte de Sentido do Ser, atribuindo à Sensibilidade aquilo que assegura o sentido ontológico do corpo. Entretanto, esse percurso desperta algumas indagações. Primeiro, resta saber se a contextualização do corpo não o aprisiona ao âmbito das representações, transformando-o novamente em corpo-objeto. Em seguida, trata-se de perguntar se, ao remeter o sentido do corpo à invisibilidade da carnalidade, Merleau-Ponty ignora a natureza do “sensível” da carne: a carnalidade não assumiria um caráter eminentemente empirista ao associar-se ao êxtase do Ser? Michel Henry des-ponta nesse cenário como um expoente ímpar que provocou uma inversão na fenomenologia. Apesar de aproximar-se de Merleau-Ponty, sua abordagem se diferencia, porque busca outras fontes de sabedoria além da fenomenologia histórica. Ao compreender a vida como advir, encontrou motivo para afirmar o corpo vivente como um “conjunto de poderes”; como corpo que se sente a si mesmo em sua *ipseidade* absoluta, sem distanciamento de si pelo fenômeno. Com isso seu pensamento da imanência exaltou o corpo como evento que se sincroniza no sentir como fruição, alegria e ao mesmo tempo, como padecimento e do-lência. Depois, fez a teoria do corpo originário, articulando corpo subjetivo, corpo orgânico e corpo objetivo. Mas o pensamento de Henry também suscita algumas indagações se colocado em debate com Merleau-Ponty. Primeiramente pergunta-se se o caráter a-histórico do corpo não inviabilizaria o acesso à vida do corpo e ao horizonte de suas possibilidades. Em seguida, questiona-se acerca da necessidade de uma linguagem que possa dizer, ainda que pelo viés da metáfora, a novidade do corpo vivo. De qualquer forma, a intriga que entre eles se tece em

Os textos aqui recolhidos abordam o pensamento de Henry a partir de vários ângulos de análise. Ora interrogando momentos fundamentais da tradição filosófica à luz do pensamento do autor. Ora recordando a herança de uma filosofia do corpo de matriz merleau-pontyana, que Henry acolhe e prolonga. Ora desenvolvendo aspetos específicos do pensamento de Henry, interrogando, em particular, a sua pertinência para uma abordagem contemporânea da sexualidade e das questões de género. Ora avaliando os contributos de Henry para a análise de aspe-



tos específicos dos saberes contemporâneos, como o conhecimento científico, a Estética ou a Psicanálise. Ora, por fim, explorando alguns equívocos de Henry, nomeadamente na sua interpretação de certos aspetos da fenomenologia clássica.



FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Corpo e Afetividade Colóquio Internacional Michel Henry



Corpo e Afetividade

Colóquio Internacional
Michel Henry

coord.
Ana Paula Rosendo
Carlos Morujão

