

**De uma Filosofia do Corpo a uma
Fenomenologia da Carne:
um estudo a partir de Michel Henry**

Janilce Silva Praseres

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Maria Silva Rosa

Fevereiro de 2022

De uma Filosofia do Corpo a uma Fenomenologia da Carne: um estudo a partir de Michel Henry

Janilce Silva Praseres

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Maria Silva Rosa

Júri

Prof. Doutor Adelino Dias Cardoso
Prof. Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino
Prof. Doutor Américo José Pinheiro Pereira
Prof. Doutor André Barata Nascimento
Prof^a. Doutora Irene Borges Duarte
Prof. Doutor José António Domingues

Fevereiro de 2022

**Ao meu pai Iracy Costa Praseres,
à minha mãe Maria do Carmo Silva
pela graça da vida
à Luciana Camillo
pela «sorte de um amor tranquilo»**

Agradecimentos

«Bem-haja! Bem-hajam!»

Não poderíamos deixar de iniciar com os nossos mais sinceros e profundos agradecimentos sem começar por esta expressão portuguesa (e covilhanense - sobretudo) que nos marcou profundamente durante estes anos de vivência nesta tranquila cidade serrana do interior de Portugal: a Covilhã. Essa expressão, para além de significar agradecimento, ecoa no mais íntimo de nós convocando o desejo de continuar a agir bem, de prosseguir com boas ações - e também de refletir sobre elas.

As primeiras palavras vão ao professor José Maria Silva Rosa, orientador deste trabalho, que foi nosso *mestre*... Ao qual pedimos que receba no fundo do coração os nossos mais sinceros agradecimentos como que de um filho, ao qual o pai deu a mão durante a caminhada. Agradecemos pelas lições valiosas de filosofia (antiga, agostiniana, henryana, fenomenológica...) e lições de língua francesa, pelos debates, seminários, congressos e eventos. Agradecemos pelo apoio incondicional, pelos conselhos, pelo acolhimento, pela paciência, pela amizade, pela humanidade..., pela partilha da sabedoria da *Vida*. Pela formação ubiana, em que de facto ser ubiano é estar/estudar entre e com os melhores.

Ao professor Doutor Joaquim Paulo Serra que fora o primeiro «rostro ubiano» que nos deu as boas-vindas à Covilhã.

Aos mestres e professores: José Manuel Santos (coordenador do curso na época em que ingressei no doutoramento), André Barata (atual coordenador), António Bento, António Amaral, Ana Leonor Serra Morais dos Santos e José António Duarte Domingues.

Aos colegas e amigos desta jornada do doutoramento: Albano Pina, Luís Mendes, Raquel Loio, Vanessa Martins, Rosangela Romualdo de Lorena e, em especial, Rafael Lando Lau com quem pude perceber por algumas conversas o verdadeiro sentido de «lutar» pelo conhecimento.

À minha família que, mesmo com a distância, fisicamente sempre se fez presente em apoio, consolos e incentivos. Aos meus irmãos e a minha irmã Janete Silva (que são os melhores presentes que os meus pais poderiam dar-me nessa vida), aos meus sogros, primos e sobrinhos pela alegria da vida.

Aos amigos: Ana Vitória, Jaqueline, Germanno Teles, Whana Fechine, Milena Albuquerque, Ana Carolina Coimbra, Nisia Rizzo de Azevedo, Lilian Débora, Cláudia Brito, Freud, Patrícia Serra, Miguel Pimenta, Liliana Fidalgo, Hélder Esteves.

Ao CEFi - Centro de Estudo em Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.

Aos professores Carlos Morujão, Cassiano Reimão, Samuel Simas, Américo Pereira, Adelino Cardoso e Ana Paula Rosendo.

Ao Grupo de Fenomenologia da Vida.

Ao Marcelo Ramos Saldanha, Nilo Ribeiro, Karin Wondracek.

Ao professor Doutor Silvestre Grzibowski pelo despertar do pensamento henryano.

À professora Doutora Maria Marize Duarte pela amizade e ingresso nas pesquisas científicas.

Ao GMSECA, grupo de pesquisas da Universidade do Estado do Pará - UEPA, pela iniciação científica e por nos acolher desde 2009.

Ao professor Doutor Luís António Umbelino pela generosidade, compartilhamento e envio da obra *Somatologia Subjectiva: apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*.

A Dr^a Mércia Cabral pela ajuda e apoio académico.

«À Covilhã que brindou a nós!»

Janilce, não te esqueças dos padeiros! (fala do senhor Rui)

À Padaria Dias.

Ao senhor Dias, Fernando Santos, José Carlos Santos, João Santos, José Luís, Mário Casteleiro, Rui, José Reis. Sinto verdadeiramente grata por todo aprendizado no fabrico de pães e a *alkimya* do fazer o pastel de nata.

Ao Café Estrela de Cortes.

Ao Natura Glamping.

A cada cidadão brasileiro que possibilita e fomenta a pesquisa brasileira por meio do trabalho e pagamento de impostos.

Aos professores Flávio Ribeiro Senra e Nythamar Oliveira, coordenadores da área de Filosofia e Teologia da Capes, pelo apoio à finalização do trabalho.

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro.

Ao júri pela leitura e avaliação da investigação.

À Universidade da Beira Interior - UBI e a Faculdade de Artes e Letras - FAL, pela formação académica.

A todos que de alguma maneira «seguraram em minha mão» e disseram: «vai, você consegue!»

Resumo

Michel Henry (1922-2002), filósofo francês, tendo investigado a fundo e com afinco a abordagem fenomenológica e efetuado inversão da Fenomenologia, desenvolveu a *Fenomenologia Material* ou *Fenomenologia da Vida*, que prioriza a vinda originária da própria *Vida* a si mesma na constituição de uma *Arqui-inteligibilidade*. Mas, em que consiste esta Vida? Esta vinda a si da Vida? Esta *Arqui-inteligibilidade*? Estas são questões e implicações que permeiam e formam o quadro da filosofia do corpo e a fenomenologia da carne, do filósofo. O corpo na investigação henryana é tomado como um *corpo vivo*, mostrando como é que na fenomenologia desse corpo vivo dá-se a subjectividade enquanto «transcendental concreto» implicada na modalidade fundamental da experiência humana: a modalidade do seu experienciar, vivenciar. Neste sentido, nosso filósofo põe em causa o corpo enquanto corpo exterior e analisa a transformação radical da concepção do corpo que passa de *objeto de experiência* a ser entendido como *princípio de experiência*, que revela a nossa corporeidade originária despojada da exteriorização do caráter mundano, mas provida da sua fenomenalização na vida. Michel Henry insiste que a revelação da vida é uma autorrevelação, que se trata de um *experimental-se a si mesmo originário e puro*, no qual o modo fenomenológico de revelação em que a vida se dá é um *pathos* cuja matéria fenomenológica é a afetividade, a impressionabilidade que se dá de maneira radicalmente imanente em nossa carne. A intuição henryana compreende que a carne é justamente o modo como a vida se faz Vida.

Palavras-chave

Michel Henry; Vida; Corpo; Carne.

Abstract

Michel Henry (1922-2002), French philosopher, having thoroughly and with strong dedication investigated the phenomenological approach and having done the inversion of Phenomenology, developed the *Material Phenomenology or Phenomenology of Life*, that prioritises the original coming of Life to itself in the constitution of an Arch-intelligibility. But, in what does this Life consist? This coming to itself of Life? This Arch-intelligibility? These are questions and implications that permeate and form the framework of the philosopher's philosophy of the body and the phenomenology of the philosopher's flesh. The body in the Henryan research is taken as a living body, showing how in the phenomenology on this living body there is subjectivity as a «concrete transcendental» implied in the fundamental mode of human experience: the modality of its experiencing, living. In this sense, our philosopher questionis the body as an external body and analyses the radical transformation of the conception of the body that goes from *object of experience* to be understood as *principle of experience*, which reveals our original corporeality stripped of the externalization of the mundane character, but provided with it phenomenalisation in life. Michel Henry insists that the revelation of life its a self revelation, that it is a matter of *experiencing oneself as original and pure*, in that the phenomenological mode of revelation in which life occurs is a *pathos* whose phenomenological matter is affectivity, the impressionability that occurs in a radically immanent way in our flesh. The Henryan intuition understands that the flesh is precisely the way in which life becomes Life.

Keywords

Michel Henry;Life;Body;Flesh.

Índice

Introdução	1
1. Biografia de Michel Henry.....	13
PARTE I – FENOMENOLOGIA DA VIDA - A ideia da fenomenologia em Michel Henry.....	25
Nota Prévia	25
1. A henryana crítica fenomenológica da fenomenologia.....	39
2. O sentido de uma fenomenologia não-intencional.....	60
3. Vida ou Élan Vital?.....	75
PARTE II – FILOSOFIA DO CORPO - A Subjetividade do Corpo em Michel Henry.....	93
Nota Prévia.....	93
1. Dos «Ideólogos» a Maine de Biran.....	99
2. Apercepção: uma leitura henryana.....	111
3. Elucidação do ser do <i>ego</i> : a necessidade de uma análise ontológica e análise ontológica do conceito de subjetividade.....	121
4. Do Corpo subjetivo ao corpo do esforço.....	133
5. Movimento e sentir a partir de Maine de Biran	143
6. Dualismo em Maine de Biran?.....	156
PARTE III – FENOMENOLOGIA DA CARNE - A questão da Encarnação .	173
Nota Prévia.....	173
1. Regresso do pensamento biraniano.....	177

2.	Esforço e afetividade.....	196
3.	Passividade e Passibilidade.....	213
4.	A <i>Encarnação</i> , a partir de Michel Henry.....	227
5.	Arquipassibilidade e Arqui-inteligibilidade.....	242
	Considerações finais.....	259
	Bibliografia.....	265

Introdução

Uma investigação de doutoramento em filosofia, como é de esperar, deve ter envergadura reflexiva e obrigar-nos ao rigor e à exigência do trabalho científico. A dada altura no meio deste *longo* trabalho (para nós, no tempo), confessamos, tivemos momentos de desânimo, mas também o contentamento de nos sentirmos conduzidas, em analogia com o que recitam os fragmentos do Poema de Parménides, *Da Natureza*¹, pelos «corcéis» até ao «portal que separa os caminhos da Noite e do Dia», e que «não fora um mau destino» que nos induzira a viajar e trilhar por estas paragens «tão pouco frequentadas pelos mortais». Um caminho dedicado ao conhecimento, um longo período de isolamento, de reorganização intelectual e de pensamento que almeja sistematização mais madura da *questão* que da investigação persegue. Por vezes vimos-nos quase imersas no desespero de uma via não-trilhável; por outras tivemos o grato contentamento de vermos aclararem-se os caminhos da investigação que, pensamos, *separam o saber do não-saber*, e nos quais «as palavras são as pedras com que [se] constrói [a nossa] morada pessoal»².

A atividade filosófica, como diria K. Jaspers (embora ele considere que a fenomenologia é um caminho perigoso, conducente a becos sem saída, afilosóficos), é condição por excelência do *ser humano a caminho*, em qualquer tempo ou lugar, de tal modo que uma investigação em filosofia deve traduzir-se numa decisão pela racionalidade, uma *escolha* e uma *thesis* que se ergue para dar a ver tanto quanto nos é dado saber. Neste sentido, recordamos também as palavras de Maria Leonor Xavier: «quanto mais referências filosóficas tivermos, mais livres e capazes seremos de construir as nossas próprias posições filosóficas»³. Assinalamos assim o nosso horizonte de referências e procuramos constituir as bases da nossa de auto-determinação em filosofia, pois numa investigação deste teor há que mover-se em um quadro mais amplo, procurando

¹ PARMÉNIDES. *Da natureza*. B1. Trad. José Trindade Santos. Queluz: Alda Editores, 1997, p. 15.

² Paul LEBEAU, *Etty Hillesum: um itinerário espiritual Amesterdão 1941 - Auschwitz 1943*. Tradução Alberto Júlio Silva. Braga: Editorial A. O., 2014, p. 99.

³ Maria Leonor XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 15.

no caso desvelar as chaves e as portas de entrada num autor (Michel Henry), isto é, o seu pensamento, nas noções, questões e indicativos que, no percurso, se irão tornar também os nossos.

A *translatio* na História da Filosofia não é somente, nem sobretudo, investigar o que já foi pensado, mas, principalmente, o que podemos pensar de novo a partir do *princípio*, como se tudo ainda estivesse por meditar. Nesse sentido, torna-se essencial definir o domínio de temas e questões. A este respeito temos sempre diante de nós umas das obras-ícone da história da arte que para nós possui um significado especial, por ter sido singular objeto de análise e explicação minuciosa num momento da parte letiva do doutoramento. Trata-se de uma entre as mais famosas obras pintadas pelo mestre renascentista Rafael Sanzio: *A Escola de Atenas*⁴ (1511-12) que se encontra no Museu do Vaticano, em Roma.

De 1509 a 1512, nos aposentos privados do papa Júlio II, a *Stanza della Segnatura*, Rafael pintou toda uma sala dedicada ao Conhecimento. Era aqui que o *Papa* assinava os documentos pontifícios. Funcionava também como biblioteca particular, tinha diversas obras, em suma, era espaço de cultura e de dedicação ao ato do pensar. Aqui, com grande liberdade de espírito, Rafael representou as quatro grandes áreas clássicas do conhecimento humano: a filosofia (que na época do renascimento englobava as ciências), a teologia, a poesia e a justiça. A «personificação da filosofia antiga e pagã está colocada em frente da adoração do Santíssimo Sacramento da Disputa (Teologia). Ao centro de uma grande sala abobadada cuja disposição supõe o conhecimento das termas antigas, pode ver-se Platão e Aristóteles»⁵. De entre as muitas figuras célebres que estão, ou se movem, no fresco, ressaltamos (como ele queria) as duas figuras centrais e principais representantes da filosofia antiga.

Ao centro d'*A Escola de Atenas* temos, pois, estes dois grandes filósofos da Antiguidade, Platão e Aristóteles. O primeiro aparece naturalmente como um homem mais velho, a lembrar-nos talvez que foi mestre e professor do segundo. Aristóteles, por sua vez, é mais jovem. Na pintura, Platão segura o seu livro

⁴ Ingo F. WALTHER (dir.), *A pintura do renascimento*. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Taschen, 1997, p. 102.

⁵ Ingo F. WALTHER (dir.), *A pintura do renascimento...*, p. 102.

*Timeu*⁶ numa das mãos, e com o indicador da outra está a apontar para o céu das Ideias, para o *divino medida de todas as coisas*.

Aristóteles aparece-nos a segurar a obra *Ética*⁷, remetendo-nos para o domínio da ação do homem, daquilo que está em seu poder; a outra mão, com palma virada para baixo, parece a indicar o domínio do «sensível», o domínio daquilo do acesso ao mundo pela sensibilidade... Nesta pintura, as vestes de ambos os filósofos também muito nos aproximando domínio das filosofias de cada um. As cores do vestuário de Platão são o vermelho e o roxo, em referência ao ar e ao fogo. Observemos ademais que nenhum destes dois elementos *têm* peso. Aristóteles tem vestes com as cores azul e castanho que remetem para a água e a terra; já estes elementos *têm* peso, sofrem a ação da gravidade. De modo que, neste fresco temos simbolizado magistralmente os campos em que se «*divide*» a filosofia: a *theoria* e a *práxis*, divisão que vai marcar praticamente toda a história da filosofia.

Esta obra passou a figurar no mais íntimo de nós como um momento de partida do exercício do filosofar. Explicamos melhor: cada detalhe minucioso e cheio de sentido que compõe esta pintura traduz-se para nós como que o percurso que deve ser descoberto, como um caminho que se põe a trilhar. Como o qual nos propomos com esta investigação, na qual devemos identificar o quadro geral para sobressair o fio condutor do conjunto reconstruído ou redesenhado, como se, à luz do todo, cada parte e capítulo ganhassem novas pertinências hermenêuticas, as quais, isoladamente, se perderiam ao olhar do leitor.

Quando dirigimos o olhar mais atentamente ao conjunto da obra henryana — *filosofia e literatura* — identificamos, logo à partida, que o autor se propõe a questões do campo da fenomenologia, que compreendem a necessidade de uma investigação sobre a *Vida*, o *corpo* e a *carne*. Chamou-nos particularmente a atenção o modo, podemos dizer *fenomenológico*, como Michel Henry procurava esclarecer a questão da Vida, tão em causa em toda a sua obra. E, de facto, o incansável esforço henryano é dado na tentativa de elucidação da *Vida*, que

⁶ PLATÃO, *Timeu-Critias*. Tradução do Grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução e notas António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2004.

estrutura todo o seu pensamento, e que procura remontar às condições «transcendentais» de revelação daquilo que se revela e *como* se revela.

Neste sentido, a filosofia henryana foi progressivamente alargando os horizontes de suas investigações e aprofundando a originalidade das suas intuições. Quando Michel Henry se dedica à crítica ao *aparecer e conteúdo do mundo* opõe-se ao aparecer *ek-stático* do mundo e postula a *inversão da fenomenologia*, resultando assim no movimento do pensamento que compreende o que vem antes dele; ou seja, compreende a autodoação da Vida absoluta em que ela advém a si mesma em si. Para tanto, o nosso filósofo conhecia em profundidade a Fenomenologia Transcendental husserliana e foi com o amplo saber desta que traçou a exposição da inversão da fenomenologia para apresentar a concepção da sua Fenomenologia da Vida.

Ao propor-se constituir uma Fenomenologia da Vida, Michel Henry estava consciente de que esta só seria possível se determinasse o que seria esta *Vida* (tão comum a todos nós) de modo radical, no qual o pensamento daria a primazia à vida sobre o pensamento, elevando assim esse primado fenomenológica da Vida. Contudo, nos perguntamos: comportará a *Vida* o sentido e análise suficientes para que dela se possa extrair uma «lei», uma regra, uma norma de valor universal? Ou, ainda, suportará uma determinação fenomenológica e ontológica tão radical quanto rigorosa?

As páginas que vão seguir-se pretendem sublinhar, e mais que isso, pretendem acompanhar todo esse esforço de Michel Henry na tentativa de surpreender a mútua implicação da *vida*, do *corpo* e da *carne* no seio de *uma filosofia do corpo* que depois se abalança a *uma fenomenologia da carne*. A ideia de uma fenomenologia da carne a partir de Michel Henry começou por nos inquietar. Era preciso, então, averiguar as possibilidades fenomenológicas admissíveis para tal.

Neste sentido, propomos-nos reler Michel Henry e o caminho trilhado pelo seu pensamento com intenção de enraizar nele as nossas reflexões, e cuidar sempre por *separar o trigo do joio*. É nos estudos sobre a *Fenomenologia* que as reflexões e textos henryanos traduzem grandemente o esforço que o autor teve pelo apuro da «verdade» da vida com todo rigor, se é que esta permite tal rigor pretendido. Ou, como ele diz, para podemos dizer e saber o que é a vida, é preciso, primeiramente - e quiçá apenas -, *vivê-la!* Como nos diz Michel Henry

em um dos seus romances (*O cadáver indiscreto*), será que se pode viver virado de costas para a verdade? Não reside ela misturada com a nossa carne? No sopro, de tal modo que se tornaria impossível respirar se ela nos abandonasse um segundo que fosse? É necessário compreender esta ruptura, esta convergência, e situá-la com precisão. Noutros domínios, no quiasma entre corpo e carne a tensão revela-se ainda mais profunda.

A escolha desta investigação parte do pressuposto de que o sujeito não é só atividade intencionante, mas também «sujeito» padecente, passivo e interpelado. Michel Henry, no desenvolvimento de seu pensamento, inicia as investigações sobre o corpo em 1945. E reata essas questões (embora o tema do corpo permeie toda a sua filosofia e até mesmo a sua literatura) de maneira explícita, mais tardiamente, a partir dos anos 1990, quando volta a retomar alguns dos aspetos do seu próprio itinerário acerca deste tópico.

Todavia, antes de nos aventurarmos nessa imensa seara, apresentaremos uma versão simplificada do exame da fenomenologia de Husserl realizado por Michel Henry com intuito de estabelecer a *inversão da fenomenologia* e não só, mas sobretudo, de fixar a revelação originária da Vida em sua experiência patética. Queira-se ou não, o problema da *Vida* é um problema universal e inadiável; constitui uma perspectiva privilegiada para o entedimento dos problemas sobre o corpo e a carne. Michel Henry insiste no propósito, que o guiou, de constituir uma Fenomenologia capaz de abraçar a *Vida* dada originariamente e em si, em nossa carne real aqui-inteligível.

Com a presente investigação procuramos também salvaguardar a compreensão da grandeza filosófica desta filosofia, várias vezes posto em causa. E é preciso dizer de antemão que se Michel Henry insiste que Fenomenologia da Vida, tal não quer dizer a aplicação do método fenomenológico a esta realidade particular chamada *Vida*. Não é a fenomenologia que abre acesso à vida. Muito pelo contrário, é a vida que se revela a si mesma e que pela autorrevelação nos possibilita acedermos-lhe. Entendemos que por experiência transcendental se compreende a revelação originária a si mesma do vivido, tal como se cumpre na esfera da imanência radical, isto é, conforme o processo ontológico fundamental da autoafecção. Com Michel Henry, que foi e é o mestre de nosso caminho, chegamos à leitura e às concepções henryanas sobre Maine de Biran, mas também à nossa própria leitura do filósofo de Bergerac. Fomos e seremos, de tal

forma, levados a tentar traçar uma linha de demarcação clara entre o que há de passivo e de verdadeiramente ativo ou livre na nossa natureza.

Neste universo, a questão problemática primordial que nos acossou e constitui o âmago desta investigação deu-se na seguinte interrogação que se pôs: qual o «*laço*» entre *corpo* e *carne*? Ainda: qual a «conexão» entre estas duas realidades? Trata-se de um vínculo indissolúvel, substancial ou de mero acidente exterior? Qual a natureza e origem do corpo e da carne? Possuem a mesma origem o mesmo estatuto? E mais: o que pode um corpo? O que pode a carne? De que elementos dispomos para conhecer o corpo e definir a carne? De onde parte Michel Henry para a conceção de um e de outro?

Estas são indagações que procuramos situar no decorrer da investigação e respondê-las sem cessar nas suas possibilidades de interpretação. Elas serviram de alicerce e foram luz para a compreensão de que cada um de nós sente a vida (a sua vida mesma) na própria carne. Daqui arranca e se estabelece a nossa tese fundamental: A carne significa a interioridade do corpo vivo, subjectivo, o qual o traço fundamental é a sua afetividade e passibilidade. Uma carne afetiva que não cessa de se autoimpressionar no *pathos* de sua «*noite*», sendo que a sua impressionabilidade e afetividade dão-se tão-só da afetividade da própria vida. O nosso corpo-carne nos propõe assim a experiência crucial em que é atestada, de modo decisivo, a dualidade do aparecer.

Neste sentido, Michel Henry recria os conceitos de *Arqui-carne*, *Arqui-phatos*, *Arqui-inteligibilidade* entre outros, ao mesmo tempo que estabelece um debate contemporâneo em torno da Vida e da sua primazia. Para o nosso filósofo, a busca da Verdade reside no começo e isto constitui algo uno: verdade e começo; é preciso compreender que somente a Vida fenomenológica transcendental absoluta e única pode definir a realidade humana enquanto essencialmente fenomenológica; esta Vida que se revela a si mesma a si em sua autoafecção patética.

Procedendo a uma análise preliminar, mas não menos atenta, *corpo* e *carne* são, por conseguinte, maneiras de compreender a Vida. Isto tem importantes consequências do ponto de vista metodológico, como iremos ver no decorrer da investigação. O «dizer» patético, ou seja, a auto-manifestação da Vida em nós é nada mais que a *prova* que a Vida faz dela mesma ao gerar um *Si*

singular, ao gerar o indivíduo vivo que somos em nossa alegria, em nossa dor, em nossos esforços determinados, etc.

Esta *prova*, para o pensamento henryano, significa uma experiência por natureza inacessível à «re-flexão», pois o que é dado como real nesta *prova* é a própria Vida invisível enquanto Doação fenomenológica absoluta: o que é dado, o conteúdo, implica a mesma coisa que o acto que dá, de maneira que existe uma identidade originária nesta afecção pela qual a Vida se prova e se dá a si mesma. Simplesmente, esta identificação não é nunca abstracta ou ideal como, por exemplo, a identidade de mim na representação que eu tenho de mim próprio através da introspecção. Esta identidade da vida é concreta e sem mediação exterior, já que a prova da vida enquanto emoção, sensação ou impressão traz de cada vez uma tonalidade particular que faz a minha subjectividade "material" passível de ser entendida como sensibilidade carnal na sua autoimpressionabilidade intransponível.

O pensamento de Michel Henry tem sido objeto de significativa atenção no meio filosófico português⁸ e exercendo cada vez mais influência no meio académico brasileiro. Todavia, podemos dizer que a fenomenologia de Michel Henry ainda segue sendo, no Brasil, uma filosofia relativamente desconhecida em sua profundidade e devido a isto (mas não só!), gostaríamos, sobretudo, de assinalar e justificar algumas escolhas metodológicas fundamentais que foram tomadas no decorrer da investigação. Primeiramente, sem abdicar nunca da profundidade do conjunto da obra henryana, optamos por nos debruçarmos essencialmente sobre as seguintes obras capitais de Michel Hery: *L'essence de la*

⁸ Adelino CARDOSO, Apresentação. In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Heny*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 9: «A este respeito, deve realçar-se o trabalho persistente de Florinda Martins nos seus trabalhos académicos de mestrado e doutoramento e em múltiplos estudos e traduções.»

*manifestation*⁹, *Philosophie et phénoménologie du corps*¹⁰, *Incarnation une philosophie de la chair*¹¹.

Conforme estas obras e a fim de atingir e chegar mais profundamente ao meio acadêmico filosófico brasileiro, optou-se por trabalharmos as duas traduções brasileiras das duas últimas obras supra, sem desmerecer o mérito da tradução portuguesa do livro *Incarnation une philosophie de la chair*, de Florinda Martins, com a cuidadosa revisão científica e apresentação realizada por Manuel Barbosa da Costa Freitas. Apesar desta grandiosa tradução, optou-se também pela tradução brasileira, visto que a presente investigação teve durante todo o seu decorrer apoio e financiamento da Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Fundação vinculada ao Ministério da Educação do Brasil, que atua na expansão e consolidação da Pós-Graduação *stricto sensu* em todo território nacional.

Procuramos assim também valorizar, difundir e fomentar a filosofia e o pensamento de Michel Henry, e levar outros a «descobri-lo» e a conhecer em profundidade o seu pensamento, tão relevante para o momento atual em que vivemos. E do facto de termos em conta essencialmente o público brasileiro (mas não só, é claro!), justifica-se a utilização das notas de rodapé em francês (a dar a conhecer a obra original) e a sua respetiva tradução para a língua portuguesa no Brasil (conforme a obra brasileira).

Ainda com o intuito de «dar a conhecer» o autor, ao iniciarmos a nossa investigação consideramos por bem apresentar uma breve Biografia sobre Michel Henry. É excrescente e feita *de fora*, reconhecemos. Todavia, destina-se apenas ao leitor não-especialista, embora interessado e culto, aos estudantes de segundo grau (em português do Brasil) e nível superior, e a todos os que se interessam por filosofia e literatura, visto o nosso filósofo por vezes ser mais

⁹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*. 3. ed. Paris: Épipiméthée Presses Universitaires de France, 2003. 1^a édition (en 2 tomes) 1963.

¹⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.
Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

¹¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
Michel HENRY, *Incarnation une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2001.

conhecido pela sua literatura (romances) que até pela sua filosofia. A Biografia que se segue oferece uma apresentação e uma interpretação simples do que compreende a vida e obra do filósofo. Expõe dados históricos que fazem referência aos seus escritos e dar a conhecer aspetos importantes de sua vida e trajetória de seu pensamento.

Apesar da breve Biografia de Michel Henry apresentada a seguir, esta traduz-se como um valioso instrumento de trabalho para a pesquisa filosófica sobre este filósofo, visto que expõe dados históricos estruturados que versam sobre a sua produção filosófica. Apresenta, ainda, mesmo que brevemente, o recorte temporal das obras e a ligação entre as mesmas, que nos permitem reconhecer as possíveis lacunas temporais entre elas, o que compreende também a maturação dos temas. Esperamos também com essa breve Biografia apelar ao público em geral o interesse a leitura do pensamento henryano e reunir relevantes informações bibliográficas.

As páginas que se seguem procuram pensar o corpo à luz das investigações henryanas, como «passagem» para uma fenomenologia da carne. Mas reconhecemos que, desde as linhas iniciais, esta «passagem» é polémica, justamente porque no interior da filosofia escrita do filósofo deparamo-nos com um quiasma sempre em *porvir*, (é difícil – impossível? – escrever e coincidir com a Vida) que nalguns momentos assume mesmo a expressão de «abismo» (expressão de *Incarnation...*) no interior do seu próprio pensamento.

Da problemática crítica que decorre desse «abismo» que se põe, faz eco o primeiro capítulo sobre a situação e o valor da *Fenomenologia da Vida* de Michel Henry. Começamos, então, por apresentar os temas e nexos do percurso de cada Parte, sem esquecer que há entre elas um diálogo íntimo. Assim, o nosso interesse visa a apropriação rigorosa de Michel Henry e, em seguida, das suas interpretações e influências no decurso da história da filosofia.

O primeiro capítulo, que de seguida se esboça, assenta sobre uma inquietação henryana fundamental e que também não deixa de ser primordialmente nossa: o que é isto que chamamos *vida*? Acontece que, logo que se tenta focar mais precisamente de que é de que se trata quando se trata da «*vida*», nota-se que a «*vida*» é um «processo», o eterno processo no qual constitui uma vinda a si e também um processo de «posse» de si, de experiência

de si mesmo, de um movimento radicalmente imanente no qual a *vida* se revela e se dá a si mesma sem desfazer-se de si.

Para Michel Henry, não há vida sem um Si vivo no qual esta vida se experimenta a si mesma, todavia, também não há um Si senão na vida que o engendra, como aquilo no qual este si se torna vida. De tal forma, notamos que este «processo» deve, antes de mais, ser entendido como um processo da vida, como algo originário que se cumpre sob a forma de uma modalidade diversa, cujo teor, cuja essência não é mais racional, mas afetiva. E é nesta vida imanente da *vida* em seu «experimentar-se a si mesma» em que se edifica uma *Iipseidade* sem a qual nenhuma experiência de si é possível, é que o nosso filósofo se inquieta de tal forma que procede uma crítica a *fenomenologia histórica* e coloca a questão fundamental sobre o objeto da fenomenologia: a questão do «aparecer».

Neste sentido, a partir do momento em que o nosso filósofo estabelece e coloca em jogo a definição da *fenomenologia*, que faz surgir uma hesitação que por um lado diz respeito a sua definição como método e, por outro, a definição pelo seu objeto, edifica o sentido, o sentido henryano, de uma de uma *fenomenologia não-intencional*, ou seja, que parte de algo anterior à intencionalidade.

Nos segundo e terceiro capítulos em causa, pretende-se satisfazer o objetivo de traçar e fixar os trajetos fundamentais da nossa investigação: o da emergência da pergunta sobre a possibilidade *de uma carne sem corpo*. Desenvolvem-se assim aspetos que vão ao encontro de uma literatura que substantivamente caracteriza o pensamento henryano de uma filosofia do corpo para uma fenomenologia da carne. Nestes pontos da reflexão, sentimos a análise de uma radicalidade dramática que compreende a *Vida* como uma silhueta vacilante e quase «inacessível». A *Vida* que é «invisível», pela qual compreendemos o homem enquanto preso a si, esmagado contra si, carregado de si e suportando-se a si mesmo na sua corporeidade patética e na sua carne que não se consegue rasgar.

Neste aspeto, no segundo capítulo, nossa atenção volta-se essencialmente para as análises henryanas sobre o corpo. É na base do que foi traçado no primeiro capítulo que é esboçada a linha de transição e de progressão em direção à questão do corpo. Com efeito, o corpo enquanto exterior também é um

corpo sensível, que pressupõe assim o corpo que sente. Neste capítulo, no qual debruçamo-nos essencialmente sobre a obra *Filosofia e Fenomenologia do Corpo...*, ressaltamos a interpretação henryana sobre a questão do corpo partindo dos pressupostos filosóficos da análise biraniana.

Se Maine de Biran figura para o nosso filósofo como o único e fiel herdeiro do *cogito* de Descartes, considera-o ainda como o primeiro a esclarecer o ser do ego ao determinar a necessidade de compreender originariamente o corpo como um corpo subjetivo. Michel Henry mantém um diálogo com o pensamento biraniano mesmo após a obra *Filosofia e Fenomenologia do Corpo...*, retomando-o na escrita da *Encarnação...* na qual recolhe conceitos-chave deste filósofo.

A inegável questão da fenomenalização originária da vida, da qual o nosso filósofo não se liberta e que configura a questão filosófica por excelência primordial, da qual arrancam todas as outras também fundamentais, a exemplo, a problemática do corpo como veremos no segundo capítulo. O corpo é uma realidade extraordinária que nos é dada de maneira interior e exterior, em que há «fusão», uma continuidade interiormente possível dada na subjetividade pela qual a Vida se representa, onde o corpo «cede» lugar a carne, pois a revelação originária do corpo a si mesmo é, precisamente a vida. Há uma corporeidade patética na qual o corpo se experimenta a si mesmo imediatamente enquanto corpo vivo.

O corpo antes de ser intencional ou intencionalizável, é patético em relação a unidade de si mesmo. Nesta todos os seus poderes estão parcialmente ligados à vida e a carne em sua «autoimpressividade»; aqui a carne representa nada mais do que a passibilidade de uma vida finita que tem a sua possibilidade na Arquipassibilidade da Vida infinita. O que buscamos neste capítulo é, pois, *verificar* o conceito de *corpo subjetivo* na sua estrutura interna e quais os possíveis desdobramentos, que por um lado, legitimam ambiguidades textuais que surgem quando está em questão o corpo e, por outro, apuram a compreensão henryana da descrição do processo de autoengendramento da Vida Absoluta.

Se o corpo é a «morada» da vida e conseqüentemente o lugar da sua encarnação, ou seja, se se trata da «morada» em que a matéria da vida é a sua carne patética e viva, o nosso terceiro capítulo busca dar conta dessas

dimensões. Ao procedermos juntamente com o nosso filósofo a uma análise ontológica do corpo contribuimos para tornar mais manifesta a natureza desse conhecimento do absoluto que é a Vida. Desta maneira, as análises henryanas sobre o corpo são conduzidas em conformidade com as condições que lhe prescrevem *a priori* a estrutura da subjetividade absoluta com a qual o ser originário do corpo se identifica. Isto nos ajudou a formar uma ideia mais precisa dessa estrutura fundamental que é a subjetividade. O nosso filósofo esclarece que a subjetividade não é um meio impessoal e vazio: no interior da análise ontológica do corpo que compreenderá o ser do movimento subjetivo bem como o *sentir*, a subjetividade é determinada como pertencendo a um indivíduo concreto.

Se o nosso corpo objetivo mundano é animado de significações que fazem dele um corpo vivente, como diz M. Henry: *Leibkörper*¹², em que os olhos são olhos que veem, que os ouvidos são ouvidos que ouvem, em que os membros são móveis e se movem, essas significações todas são tomadas em nossa carne originária, pela qual essas significações visadas encontram sua realidade. É somente pela nossa carne viva que é conferido o caráter de ser vivente do corpo.

A tese que se segue não tem a pretensão de deixar definitivamente respondidas as perguntas; tudo o que faz, na verdade, é proceder a um levantamento ou a um registo de algumas das estruturas fundamentais do pensamento henryano a partir da problemática da vida. E, como se espera deixar claro, visa procurar as respostas a partir da conceção henryana da vida, que não é algo acidental ou fortuito. O que se procurará apurar é se não haverá tal laço de afinidade ou continuidade entre *corpo* e *carne*, liame no qual todas as operações próprias da carne estão vinculadas e subordinadas às estruturas fundamentais da vida (estruturas autoafetivas) e que, assim também, o corpo participe, de raiz, no modo como nela somos levados e conduzidos à Vida.

¹² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 292; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 285.

Biografia de Michel Henry

Michel Henry nasceu em Haïphong, Indochina Francesa, atualmente correspondente ao Vietname, no dia 10 de janeiro de 1922. Seu pai era comandante da marinha em um posto na Indochina, acabou por vir a falecer após um acidente de carro quando M. Henry ainda era criança. Sobre seu pai declara que nada sabe, a não ser o que sua mãe relatava. Ao ser questionado por Roland Vaschalde acerca de sua vinda ao mundo no Extremo-Oriente, M. Henry responde que: «você observa que eu nasci num país distante. É o que me disseram (...). Para mim, eu nasci na vida, da qual ninguém ainda encontrou a fonte em algum continente»¹³.

A mãe de M. Henry, por sua vez, era pianista e decidiu retornar a França a seguir à morte do marido, em 1929, acompanhada de seus dois filhos, M. Henry, na época com 7 anos de idade. Com esse regresso à França a infância de Michel Henry desenvolve-se na cidade de Lille em um ambiente familiar bastante intenso e marcado pela arte. A música fazia-se presente constantemente pela figura materna de M. Henry que tocava para ele continuamente. «A música também escapa ao mundo. Ela nos atinge para sempre. Minha mãe, que se preparou para uma carreira de pianista antes de se casar, tocava para mim frequentemente. A emoção que eu experimentava, então, não passou»¹⁴.

M. Henry teve ainda outros importantes encontros com a arte por meio da música, que o marcaram sobremaneira. Seu avô era maestro e diretor de Conservatório. Depois em Paris, mais precisamente no V^o arrondissement, M. Henry permanece rodeado pela arte, em especial pela música. Nosso filósofo terá sobretudo sido marcado por um elemento estético em sua vida e pensamento. Como resultado dessa confluência, desse encontro com a música no decorrer de sua vida ressaltamos o texto *Dessiner la musique: théorie pour l'art de Briesen*¹⁵, publicado pela primeira vez em 1985, que depois veio a

¹³ Michel HENRY, Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Tradução Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 215.

¹⁴ Michel HENRY, Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde..., p. 216.

¹⁵ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie tome III: de l'art et du politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 241.

compor o terceiro tomo da obra *Phénoménologie de la vie*. No referido texto, M. Henry irá abordar a obra de August von Briesen e sua exploração pictórica de obras musicais, da transcrição da música para o grafismo. M. Henry ocupar-se-á dos trabalhos de Briesen na Ópera de Paris, em particular os desenhos sobre o Concerto para violinos - À Memória de um Anjo, de Alban Berg.

No tocante a filosofia, o espírito, a vocação filosófica de M. Henry aflora durante os seus estudos no Lycée Henry-IV, no qual tem a imensa contribuição de seu professor René Bertrand. O nosso filósofo guarda-lhe um reconhecimento especial pelas lições, que num primeiro momento afirmara terem sido inteiramente abstratas, mas depois entrara no mundo fascinante das ideias. O interesse pela filosofia só cresceu, vindo a tornar-se o empenho e dedicação exclusiva de M. Henry a classe superior do liceu e depois ao nível superior, para entrar na Escola Normal Superior.

No inverno de 1942-1943, na cidade de Lille, M. Henry dedicou-se a redação de uma memória sobre *Le bonheur de Spinoza*¹⁶, sob supervisão de Maurice de Gandillac, para aquisição do grau superior. «Ce travail, «[a été] préparé et rédigé en six mois dans l'étroite de la guerre et la perspective d'un départ imminent pour les maquis», précise Anne Henry (qui deviendra son épouse en 1958)»¹⁷.

Ainda no ano de 1943, M. Henry junta-se à Resistência, à qual seu irmão já se havia engajado. Assim que despontou a declaração de guerra, em 1939, seu irmão dirigiu-se para a Inglaterra num primeiro grupo de franceses. Este facto fora bastante marcante na vida de M. Henry, principalmente com a possibilidade e angústia de não ver o irmão regressar. Além de acompanhar estupefacto os seguimentos que eram tomados e o avanço do hitlerismo sem freio.

Durante a Resistência, M. Henry era conhecido pelo codinome «Kant» por andar sempre com a *Crítica da Razão Pura*¹⁸. Esta experiência da Resistência

¹⁶ Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

¹⁷ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 10.

¹⁸ Immanuel KANT, *Crítica da razão pura*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

marcou-o profundamente em sua relação sobre a concepção da vida: «durante todo esse período, foi preciso dissimular o que se pensava e, mais ainda, o que se fazia. Graças a esta hipocrisia permanente, a essência da verdadeira vida se revelava para mim, a saber, que ela é invisível»¹⁹. M. Henry declara, ainda que, «nos piores momentos, quando o mundo se fazia atroz, eu o experimentava em mim como um segredo a ser protegido e que me protegia»²⁰.

A vivência de nosso filósofo durante a Resistência e a clandestinidade também não poderiam deixar de o ter marcado em sua visão «político-ideológica»²¹ os acontecimentos colocavam a história em primeiro plano, antes mesmo da existência, da fome e do medo, as vidas e morte dependiam a cada instante do que passava na história, a precariedade das condições de existência era sentida como interminável. «O mito da sociedade - Cidade grega na qual cada um encontra a realização de seu ser - recebia uma espera irreparável»²². O que se via e vivia era o temor da violência das armas, a tortura, a traição, a morte iminente. Ao final da guerra nosso filósofo separa-se de seus camaradas combatentes. No tocante ao viés ideológico, muitos de seus colegas aderiram ao Partido Comunista; outros com maiores esclarecimentos pressentiam o surgimento de novos totalitarismos.

Após o final da Guerra, Michel Henry retoma a sua dedicação à investigação filosófica: «-Eu passei pela agregação de filosofia em 1945 e retornei, com efeito, à investigação, decidido a encontrar, com efeito, o sentido da minha vida, exceto na praça pública»²³. M. Henry aceitou o cargo de professor em Casablanca (durante um ano). Descreve a classe com setenta alunos que assim como ele, também retornavam da guerra. Neste período relata, ainda: «eu redigi ali o meu primeiro livro sobre o corpo e Maine de Biran. É somente depois deste período feliz que as dificuldades materiais vieram.

¹⁹ Michel HENRY, Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde..., p. 217.

²⁰ *Ibidem*, p. 217.

²¹ *Ibidem*, p. 217.

²² *Ibidem*, p. 217.

²³ *Ibidem*, p. 218.

Renunciando quase sempre a ensinar, eu prossegui no isolamento durante dez anos»²⁴.

Temos, assim, em 1945, a meditação sobre o pensamento de Maine de Biran, que culminou na obra *Philosophie et phénoménologie* du corps, publicada somente em 1965, mas terminada e escrita em 1948. Nos anos seguintes Michel Henry prosseguiu com a redação da sua obra capital, *L'Essence de la manifestation*, que durou dez anos. «A experiência da solidão e da pobreza - mas constantemente sustentada pela escrita e motivada por ela - é, ao mesmo tempo, difícil, próxima da exclusão, e exaltante, porque você não tem mais ocupação a não ser o que lhe parece essencial»²⁵.

No período que compreende 1946 a 1960, o nosso filósofo, que encontrava-se «en tant qu'allocataire de recherches à la Fondation Thiers, puis chargé de recherches au CNRS, M. H. enseigne au cours de cette période pendant deux ans seulement. Il se consacre pleinement à l'élaboration de sa philosophie»²⁶. Durante algumas semanas do ano de 1948, o nosso filósofo escreve seu primeiro romance com o título *Le jeune officier*²⁷, que será publicado em 1954, neste romance «il s'agit d'un conte philosophique sur le rôle du mal, qui reflète l'admiration que M. H. porte à l'oeuvre de Kafka et de Kierkegaard. Ce roman sera publié chez Gallimard en 1954.»²⁸

Longe do centro parisiense, afastado de todas as teses, que neste período, se concentravam na Sorbonne, a estabelecer assim um distanciamento tanto geográfico quanto um certo isolamento filosófico dos grandes movimentos teóricos e hegemônicos nas universidades, Michel Henry, em 1960, opta livremente por ser professor na Universidade Paul Valéry, em Montpellier:

«de préférence à celui de la Sorbonne que souhaitait lui voir prendre Jean Hyppolite. Anne Henry explique: "*Plus soucieux*

²⁴ *Ibidem*, p. 218.

²⁵ *Ibidem*, p. 218.

²⁶ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 11.

²⁷ Michel HENRY. *Le jeune officier*. Paris: Editions Gallimard, 1954.
Michel HENRY. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

²⁸ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 11.

de continuer sa recherche que de promouvoir son oeuvre, il avait préféré une institution aux obligations plus légères, située dans une région alors aussi belle que la Grèce et où il pouvait sans perte de temps pratiquer les sports indispensables à ses habitudes de travail. Refusant presque chaque année la possibilité de rejoindre la Sorbonne, il a exercé à Montpellier jusqu'à sa retraite en 1982".»²⁹

Já casado com Anne, em 1963, em Montpellier, Michel Henry termina a redação de *A Essência da manifestação* e apresenta-a perante o júri constituído por Jean Hyppolite, Jean Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier. Júri que M. Henry afirma ter tido uma receção e acolhida calorosa, declara anos depois que:

*«A Essência da manifestação não é um começo, é o resultado de uma longa investigação. Os dez ou doze anos consagrados à sua elaboração foram seguidos pelos quatro anos do CNRS e, portanto, pela redação de *Filosofia e fenomenologia do corpo* que constituía, inicialmente, um capítulo. A dimensão do livro se explica pela insatisfação da qual eu acabo de falar. Husserl me tinha ajudado a definir o quadro fenomenológico de meu trabalho. O que eu não tinha encontrado nele - o reconhecimento da dimensão fenomenológica originária própria à vida transcendental -, eu a procurava em vão através da tradição filosófica ocidental. Isolando nela análises que me pareciam cruciais, eu mostrava cada vez a subordinação delas a uma mesma pressuposição fenomenológica (o que eu chamava, então, o monismo ontológico e que conviria melhor denominar um monismo fenomenológico) que ocultava o essencial. Daí a extensão excessiva (mas que teria podido crescer indefinidamente) de uma vasta antítese que ocupa mais da metade da obra. (...) *A Essência da manifestação* não teve nem precursor nem inspirador. É a razão pela qual sua redação foi tão difícil para mim. Quando foi preciso passar de todas estas antíteses para a tese, eu não dispunha de sistema algum de conceitualização nem de terminologia alguma apropriada ao que eu queria dizer.»³⁰*

O nosso filósofo não deixa a outros o trabalho de se exprimirem em seu lugar, mesmo depois de ter procurado em «todo» o lado a confirmação daquilo que nele fermenta e age. É em e por suas próprias «palavras» que teve que ver com clareza aquilo que procurava para alcançar e atingir os outros através de

²⁹ *Ibidem* p. 11.

³⁰ Michel HENRY, *Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde...*, p. 220.

sua investigação. Aquilo que talvez lhe fosse tão pesado, queria ele que fosse leve: escrever a respeito do que é essencial, esvaziar as querelas inúteis, e colocar a Vida como emergente.

No ano de 1965, após a escrita de sua obra capital, Michel Henry prepara, como ele mesmo afirma, ocasionalmente, um texto para o uso de seus alunos que se organizavam e preparavam-se para as agregações. Uma de suas alunas fora indagada pelo júri acerca de uma passagem do livro que suscitou o espanto do júri (declarou ela a M. Henry), ainda assim ela foi aprovada. Após este acontecimento, nosso filósofo dedica-se à leitura e aos estudos sobre Marx (durante dez anos³¹), dos quais resultou a preparação de um curso de agregação sobre:

«*L'Idéologie allemande*, il découvre l'importance et la profondeur de l'auteur du *Capital*, ainsi que l'extension que sa philosophie de la réalité et de l'économie peut offrir à la phénoménologie de la vie. Il faut dire, par ailleurs, que «les voyages que M. H. avait effectués dans les pays communistes, Tchécoslovaquie, Hongrie, Allemagne de l'Est, l'avaient convaincu sans peine de l'échec de ce qui était *a priori* une initiative aussi neuve que catastrophique: fonder autoritairement une société sur des bases rationnelles sans se soucier des individus» (A. Henry)»³²

Das investigações sobre Marx resultaram ainda, outras coisas: «se nos lembramos da conclusão de *Filosofia e fenomenologia do corpo* que dava como tarefa futura a compreensão de Marx e do "materialismo" à luz da teoria do corpo subjetivo»³³. De tal forma que o corpo é o lugar em que se cumpre a «práxis» dos «indivíduos viventes», concebida como subjetiva. Em 1976, temos a publicação dos dois tomos sobre Marx³⁴ e no mesmo ano, também pela Gallimard, M. Henry vem a lume com a publicação de seu segundo romance

³¹ Michel HENRY, *Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde...*, p. 221.

³² Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 11.

³³ Michel HENRY, *Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde...*, p. 221.

³⁴ Michel HENRY, *Marx*. Paris: Tel Gallimard, 2009.

*L'Amour les yeux fermés*³⁵, que ganhou o prêmio *Renaudot*, «par de nombreux côtés, ce roman préfigure l'analyse du dévoiement de la culture que M. H. donnera onze ans plus tard sous le titre *La Barbarie*»³⁶.

O terceiro romance henryano, *Fils du roi*³⁷, escrito em 1981, no qual Michel Henry coloca no nível da ficção a questão da imanência e da verdade da vida subjetiva absoluta por meio da história de um doente que, em um asilo de loucos, afirma ser o filho de um rei. Ainda nesta década, em 1983:

«M. H. se rend au Japon, au Centre de philosophie française d'Osaka, pour une série de séminaires et de conférences, invité par son traducteur, Yorihito Yamagata. Durant ce séjour de trois mois, il commence à élaborer ce qui deviendra, en 1985, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Après son interprétation apologétique de Marx, M. H. prend pour objet d'analyse les deux autres grands maîtres du «soupon» de la modernité: Nietzsche et Freud.»³⁸

No seguimento desse espaço temporal, em 1987, Michel Henry concebe a análise da crise da civilização ocidental, fomentada pelos efeitos de ideologia dominante na época, em favor da hegemonia do saber científico, análise que culmina em uma obra de grande sucesso: *La Barbarie*³⁹. Já no ano de 1988, nosso filósofo volta-se para o campo das artes, a exprimir seu amor pela música e pela pintura, sobretudo, em seu livro *Voir l'invisible sur Kandinsky*⁴⁰, dedicado à sua apreciação da obra pictórica e teórica do pintor Wassily Kandinsky. Nesse livro, a obra do pintor de origem russa é analisada sob a dimensão cultural e espiritual, como um artista capaz de pintar o invisível, fugindo da representação característica da exterioridade.

³⁵ Michel HENRY. *L'amour les yeux fermés*. Paris: Editions Gallimard, 1976.

Michel HENRY. *O amor de olhos fechados*. Tradução Helena Brasão. Estoril: Principia, 2001.

³⁶ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 12.

³⁷ Michel HENRY, *Le fils du roi*. Paris: Editions Gallimard, 1981.

³⁸ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 12.

³⁹ Michel HENRY, *La barbárie*. Paris: Bernand Grasset, 1987.

Michel HENRY, *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

⁴⁰ Michel HENRY, *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*. 2. ed. Paris: PUF, 2010.

Michel HENRY, *Ver o invisível: sobre Kandinski*. Tradução Marcelo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.

Para Michel Henry, a surpreendente tarefa de pintar o invisível só é possível quando o artista desloca o ato criativo da fenomenalidade do mundo para a fenomenalidade da Vida. Dessa forma, os elementos da pintura, cor e forma, devem também emergir da vida invisível, já que «toda forma é uma força em si mesma e toda cor uma impressão, ela mesma interior, radicalmente subjetiva»⁴¹. A partir dessa concepção, M. Henry entendeu que toda grande pintura, mas de forma mais específica a pintura abstrata, funda-se «exclusivamente sobre as forças e impressões que correspondem às formas e às cores, as quais estão dispostas sobre o quadro em virtude do dinamismo emocional que expressam e não em função de significações objetivas»⁴². Vemos, também, nesta obra a significação da abertura da arte à corporeidade original e à afetividade transcendental do *si vivido*. Na década seguinte, em entre 1990 e 1996,

«prenant acte de la chute du Mur de Berlin et de la nouvelle donne politico-économique qui s'instaure désormais en Occident, M. H. écrit en 1990 *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, où il rejette pour ainsi dire dos à dos les deux «modes de production» dans la mesure où ils conduisent tous deux à la destruction de la dignité humaine. M. H. revient à la phénoménologie *stricto sensu* en publiant en 1991, *Phénoménologie matérielle*, recueil des textes où il s'explique durement avec Husserl. Il s'agit jusque-là de l'affirmation la plus vive de son ambition de renouveler de fond en comble la phénoménologie. Durant toutes ces années, M. H. connaît une activité intense de conférencier en France et à l'Étranger.»⁴³

Ainda em 1996, Michel Henry aborda um novo período de sua fenomenologia com a publicação de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*⁴⁴, sobretudo, a respeito do *Evangelho segundo São João* que será objeto de atenção filosófica constante, na qual o nosso filósofo opera o aprofundamento da questão de fundo sobre:

⁴¹ Michel HENRY, *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005, p. 90.

⁴² Michel HENRY, *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005, p. 90.

⁴³ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 13.

⁴⁴ Michel HENRY, *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

«le rapport immanent du vivant à la vie, pensé cette fois-ci en terme de «génération» du vivant par la vie. En septembre se déroule à Cerisy-la-Salle, sous la direction de Jean Greisch et d'Alain David, un très important colloque international consacré à M. H. et regroupant, en la présence du philosophe, une centaine de participants de diverses nationalités. C'est l'occasion pour M. H. de mesurer directement la force d'impact et la rayonnement de sa pensée. 2000: Parution d'*Incarnation. Une philosophie de la chair*, qui complète la réflexion de M. H. sur la «vérité» du christianisme. L'enjeu du livre est, comme toujours chez M. H., strictement philosophique (il ne cesse pas d'être philosophe dans ses romans); il s'agit maintenant de montrer pourquoi et comment, en raison même de son immanence principielle, la chair est en son pathos la «Parousie de l'Absolu», dont M. H. avait commencé à nous révéler la teneur dans son *Hauptwerk*, paru en 1963, *L'Essence de la manifestation.*»⁴⁵

A sofrer com um mal incurável, nosso filósofo não teve tempo suficiente para realizar as correções das provas da sua última obra, *Paroles du Christ*⁴⁶, vindo a falecer em 3 de julho de 2002, na cidade de Albi, em França.

Apesar de o nosso filósofo ter afirmado em uma de suas entrevistas⁴⁷ que se sente desfavorecido com a ideia mesma de uma biografia, é a partir da data dos primeiros textos e biografia de sua trajetória que dispomos do seu itinerário enquanto filósofo e romancista. Compreenderemos melhor seus conceitos e questões se entendermos primeiro o seu percurso filosófico e com quem M. Henry dialoga na tradição filosófica, ainda que de modo velado. À presença do pensamento de Mestre Eckhart, Descartes, Maine de Biran, Kierkegaard, Marx, Husserl, entre outros, é notável no percurso filosófico henryano e quando questionado a designar os precursores e inspiradores do seu pensamento e filosofia, Michel Henry é explícito e diz-nos:

«Se eu lanço um olhar retrospectivo sobre o conjunto de meu trabalho, parece-me que ele revestiu de um duplo aspecto. Por um lado, a elaboração destas pressuposições fenomenológicas

⁴⁵ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 14.

⁴⁶ Michel HENRY, *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
Michel, HENRY, *Palavras de Cristo*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

⁴⁷ Michel HENRY, Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde..., p. 215.

fundamentais que definem a duplicidade do aparecer. Por outro, colocar em operação estas pressuposições e sua aplicação a diversos problemas ou a diversas filosofias: ao corpo (Maine de Biran), à economia (Marx), ao inconsciente (a psicanálise), à arte (Kandinsky), ao problema da cultura (*A Barbárie*), à fenomenologia husserliana (*Fenomenologia material*), enfim, ao cristianismo. A elaboração das pressuposições, seguramente, nunca está totalmente separada de sua "aplicação". Elas são contemporâneas no primeiro livro. A este respeito, apenas Maine de Biran me ajudou. Minhas outras obras são, sobretudo, a ocasião de verificar a fecundidade destas pressuposições. O último ensaio sobre o cristianismo foi exceção e prossegue a tarefa de *A Essência da manifestação*.»⁴⁸

A trajetória filosófica de nosso filósofo implica um trabalho significativo de referências, que resulta na escolha rigorosa de um imenso *corpus* para dar conta de suas inquietações, reflexões e análises conceituais. No decorrer deste trabalho veremos, não todas, mas como algumas das questões citadas acima, nas palavras do próprio Michel Henry, são trabalhadas em «duplo» aspeto, ou melhor, resultam numa duplicidade, numa dualidade, a exemplo o tema do corpo e da carne. De tal forma, que o aprofundamento da perspectiva cronológica mostra-nos o quadro em que se situa a questão do corpo no pensamento henryano (nossa questão primordial), posto que, na obra sobre o corpo temos o corpo colocado de uma maneira (veremos isto no decorrer da investigação) e na obra tardia *Encarnação...*, o quadro modifica-se, mas não por completo: um corpo/carne que se revela na encarnação, uma vez que o verbo se faz carne.

A tarefa arriscada de escolher o tema do corpo e da carne como matéria central de um projeto de investigação deu-se devido, desta há algum tempo nos ocupâmos da obra deste filósofo, sobretudo de sua fenomenologia - material ou da vida, à qual alguns investigadores e tradutores nomeiam de Fenomenologia «invertida», como a tradutora das obras deste filósofo para o idioma italiano, Carla Canullo. É, no entanto, esse desafio que tentamos cartografar no seio da filosofia henryana, a fim de abrir horizontes que ampliem uma visão que vá de uma filosofia do corpo à uma fenomenologia da carne por um viés henryano. Poder-se-ia advertir, com efeito, que tal questão comparece, de uma maneira ou de outra, na história da filosofia, e deixa-se abordar, mais direta ou

⁴⁸ Michel HENRY, Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde..., p. 220.

indiretamente, por diversos filósofos desde o mundo grego, que perspectivaram a questão o corpo desde diferentes pontos de mira, enriquecendo, sem dúvida, o seu sentido profundo.

PARTE I – FENOMENOLOGIA DA VIDA - A ideia da fenomenologia em Michel Henry

Nota Prévia

Reza a antiga lição aristotélica que *todos desejamos por natureza conhecer*. Uma das marcas mais evidentes desse desejo é a interrogação que brota em nós. Por isso, nenhuma indagação, por mais despreziosa ou despreocupada que possa parecer, deixa de comungar das interrogações mais fundamentais que nos movem. Os problemas verdadeiramente filosóficos, mesmo quando estão claramente enunciados e apresentados, não são de fácil e simples resolução. E decerto muitos deles não têm, nem podem sequer ter resolução porque são ‘enigmas’ que nos envolvem por dentro, no mais secreto de nós mesmos. E é bom que não a tenham, porque assim alimentam o nosso percurso pensante. Além de que, no plano hermenêutico, para cada problema ou questão, encontramos sempre linhas de respostas e objeções concorrentes, e não é possível segui-las todas nem sequer compará-las a partir de pretensas evidências primeiras.

A imagem que pesamos melhor configurar esse séquito que, à frente ou atrás, acompanha quem se põe a pensar e procurar orientar-se em ordem a possíveis respostas, é de uma árvore imensa (imagem aliás, bem presente na tradição filosófica, v.g., porfiriana ou cartesiana, mas não só) cujos galhos a partir do tronco se ramificam para o alto, em todas direções, constituindo uma copa, e cujas raízes seguem o mesmo perfil, mas agora para baixo, constituindo como que uma ramagem invertida. Por vezes, as questões tocam-se umas às outras, outras afastam-se e distanciam-se. Num vendaval, os ramos podem roçar no chão, ou então as raízes podem romper-se e ser arrancadas. E para se poder compreender todas estas possibilidades é preciso estar aberta e recetiva ao que a vida nos vai trazendo.

Neste sentido, quer a temática do sujeito quer a da razão, tornaram-se a partir da modernidade requisitos preferenciais da reflexão filosófica. A fenomenologia, desde Husserl, encarou as questões relativas ao sujeito, a subjetividade e racionalidade de um modo original, com exigências de

verdadeira fundamentação. Na tentativa de situarmos nosso filósofo que, conforme Jean Leclercq⁴⁹, possui uma posição complexa no espaço da filosofia de expressão francesa, quer pela conceção de sua filosofia quer pela sua criatividade concetual, o pensamento henryano simboliza uma das viragens mais fecundas e arrojadas no interior do movimento fenomenológico⁵⁰ inaugurado por Edmund Husserl, num esforço de radicalidade e procura de sentido. A partir do posicionamento das questões,

«os pontos de viragens são múltiplos. O primeiro e mais decisivo deles consiste na subalternização da noção de intencionalidade, que para Husserl constituía o traço fundamental da consciência: a consciência é sempre consciência de alguma coisa. No domínio do conhecimento como no do sentir, a consciência visa sempre algo: a *noesis* tem como correlato algum tipo de *noema*. Ora, M. Henry não nega a realidade da intencionalidade, mas questiona o seu estatuto, ou melhor, a pretensão de lhe conceder um lugar principal. A intencionalidade ajusta-se plenamente à apreensão dos fenómenos exteriores, que são dados no plano do mundo exterior e objectivo, visível (...). No entanto, há fenómenos, como por exemplo a alegria e o sofrimento, que são radical e irreduzivelmente invisíveis, já que eles se dão na esfera da imanência subjectiva: não se vêem, experimentam-se na relação imediata de si consigo.»⁵¹

O pensamento henryano situa-se, assim, no perfil fenomenológico de «denúncia» das chamadas filosofias da consciência, filosofias «histórico-transcendentais» voltadas unicamente ao pendor teórico-abstractivo. Em contraponto com a fenomenologia (husserliana) voltada ao *ego transcendental*, a fenomenologia henryana buscou seguir em «outra direção» quando se propôs atender não ao «pericarpo da fenomenologia», aos fenómenos já constituídos no mundo, digamos assim, antes ao «caroço», i.e., à fenomenalidade dos fenómenos, a isso que ele chama o seu «inverso esquecido», como se fora aquele raizame da árvore a que não atendemos porque só olhamos para a copa,

⁴⁹ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 11-28, p. 11.

⁵⁰ Veja-se a respeito das mais variadas vias e até mesmo «heresias» acerca do movimento fenomenológico: DUPONT, P., CURNARIE L. *Phénoménologie: un siècle de philosophie*. Paris: Ellipses, 2002.

⁵¹ Adelino CARDOSO, Apresentação. In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 9.

procurando assim estabelecer uma fenomenologia não-intencional que não «deixe escapar os modos originais e fundamentais como a fenomenalidade se fenomenaliza.»⁵². Esta *inversão da fenomenologia* é a coluna vertebral de todo o projecto filosófico de Michel Henry e que ele procurou defender rigorosamente ao longo dos anos.

O pensamento henryano, ao salvaguardar e defender aquilo que imediatamente nos é mais certo – *estamos vivos!* –, ou seja, a Vida⁵³, põe à prova o que e o modo como a Ciência moderna fala da vida, denunciando aí o que ele chamou de «redução galileana»⁵⁴, já que Galileu terá sido o precursor de um certo «desprezo» epocal pela Vida, ao afirmar que era preciso não atender às «propriedades secundárias» dos objetos (sons, sabores, cores, odores, impressões tácteis) ou seja, deixar de lado e desconsiderar as impressões sensíveis e as sensações, não matematicamente controláveis, em suma, por fora do circuito do saber certo tudo aquilo que era relativo à esfera da subjetividade humana. Mas, insiste M. Henry, o ser humano determina-se em primeiro lugar por essa subjetividade «absoluta», no sentido em que não se deixa dissolver em nada, e por esse conjunto impressões que decorrem da nossa condição material

⁵² Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura*. Tradução José Rosa. Covilhã: LusoSofia:press, 2006, p. 1.

⁵³ Michel HENRY, O que é isto a que chamamos vida? In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 199: «A vida é uma noção bem vaga com significações múltiplas, haja vista que se refere tanto aos fenômenos elementares, como os da nutrição ou da reprodução, que se encontra em todos os seres tendo atingido um grau mínimo de organização, quanto à atividade quotidiana dos homens ou, enfim, às suas mais altas experiências espirituais. O “conteúdo e significação encomiástica” da palavra “vida”, os prestígios dos filósofos românticos que exaltaram a sua expansão não repousariam simplesmente nesta confusão? Vincula-se ainda à ideia a da espontaneidade que desvaloriza, de uma só vez, o mecanicismo, a lógica, a pálida abstração e a própria razão. É para se esquivar da irrealidade de produções ideais que nos mergulhamos na vida, quer seja ela instintiva ou inconsciente, sobrenatural ou mística. Entretanto, se uma filosofia rigorosa erigia a conta exata destas diversas significações, ela reencontra sem dúvida, em cada uma delas, uma mesma essência misteriosa, visada para si mesma ou por analogia, a que faz com que, nós também, sejamos viventes. Daí porque quando, abrindo o velho livro, nós lemos: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”, quando Kierkegaard escreve que “a Verdade é aquilo pelo qual se gostaria de viver ou morrer”, ou quando Marx declara: “Não é a consciência dos homens que determina suas vidas, mas suas vidas que determinam sua consciência”, nós somos, apesar dos progressos da análise da linguagem, atingidos no fundo de nós mesmos e abalados em nosso ser mesmo. O que é, então, isto a que chamamos vida?» Tradução de Rodrigo V. Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977.

⁵⁴ Michel HENRY, *As ciências e a ética*. Tradução Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia: Press, 2010, p. 4.

e corpórea. «O que assim está posto em questão é, então, a interpretação ontológica da redução galileana (...) ao considerar o humano, com tudo o que pensa e experiencia, determinado por elementos que lhe são estranhos: partículas microfísicas.»⁵⁵

O diagnóstico henryano assinala, num arco mais amplo, a crise do sujeito moderno (crise paradoxal, já foi na Modernidade que o *cogito* mais foi exaltado em todas as suas expressões, das psicológicas às transcendentais), crise afinal do humanismo, notando uma contradição na cultura em que «racionalidade ética», colocada como «uma ética com pretensões a ser ciência da ação, depende de sempre uma “metafísica representativa” que determina finalidades e objectivos exteriores, fora da subjectividade radical da vida»⁵⁶. Denuncia ainda a supremacia da abordagem «técnica», da utilização do saber «laboratorial» da vida em detrimento da valorização da vida ela própria na sua auto-fruição, i.e., do *Lebenswelt*.

A reflexão filosófica de Michel Henry ajuda-nos a pensar sobre o nosso tempo e a nossa condição. A pós-modernidade aparece-nos labiríntica, todas as bússolas parecem girar desorientadas, a metáfora orgânica e tranquilizadora da árvore não serve mais como princípio organizador dos saberes. Cabe, pois, a seguinte pergunta: haverá ainda uma saída que nos permita restabelecer algum sentido para humano e que seja capaz de guiar a nossa ação? Tal como outrora, e tomo como exemplo do *Mito de Teseu*⁵⁷, haverá ainda um «fio de Ariadne» amarrado a entrada do nosso labirinto que nos reconduza à saída? Ou só saímos de um para entrarmos noutra? Para irmos «além» precisamos remontar e reativar qualquer originária que ficou esquecida. O que é que nos permite vivenciarmo-nos a nós próprios como sujeitos: evidência do *cogito* cartesiano? O *Ich denke* kantiano? O *saber absoluto* do Espírito? O que é que nos permite experienciar o mundo? O nosso corpo? A nossa sensibilidade? A nossa condição psicossomática? Ou estaremos definitivamente a girar para todos os

⁵⁵ Michel HENRY, *As ciências e a ética...*, pp. 9-10.

⁵⁶ José Maria Silva ROSA, *O 'ethos' da Ética na Fenomenologia radical de Michel Henry*. Covilhã: LusoSofia: Press, 2006, p. 4.

⁵⁷ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*. Volume III. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1987, p. 149: «TESEU, em grego *Θησεύς* (Theseús) / Theseus talvez provenha de um elemento indo-europeu *teu*, "ser forte" > *teues*, "força" > *te(u)s-o* > *teso* > *theso*, isto é, "o homem forte por excelência", que libertou a Grécia de tantos monstros.»

lados, sem alto nem baixo, sem direita nem esquerda, sem nada saber, como diagnostica o louco no fragmento 125 de *A Gaia Ciência* de Nietzsche?

Embora esta investigação se proponha tocar em temas próprios do pensamento de M. Henry, este é para nós o ponto de encontro de outras leituras que convergem para ele e dele partem, como se verá no decorrer desta investigação. O nosso intento é pensar, repensar e meditar sobre a possibilidade de uma *fenomenologia da carne* e de uma *filosofia do corpo*, socorrendo-nos para tal de Michel Henry, visto ele ser, a este propósito, uma referência incontornável no que se refere aos muitos movimentos que encontraram na fenomenologia husserliana o seu ponto de partida.

O nosso filósofo se apresenta explicitamente como um crítico radical de toda a tradição filosófica ocidental (que toda ela fala grego, conforme o famoso §7 de *Ser e Tempo*⁵⁸), mas mais proximamente da «fenomenologia histórica»⁵⁹ (husserliana e heideggeriana) que tornaram sua aquela orientação grega: dar a ver tudo o que há para ver apenas no horizonte do mundo e da consciência. Michel Henry, ao interpelar a fenomenologia de cariz intencional, no caso de Husserl, assume a possibilidade de fundar outros modos de aparecer que os da intencionalidade constituinte⁶⁰ e de estabelecer, assim, uma fenomenologia não-intencional. A análise e a discussão desta questão serão pontos da investigação que se segue. É nosso intento acompanhar a demanda henryana em direção ao tal *avesso esquecido*.

O ponto de partida de Michel Henry reconhece que «a fenomenologia de Husserl⁶¹ não ignorou o não-intencional, mas designou-o de *hylé* [matéria]⁶²,

⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Parte I. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002, p. 56: «§7. O método fenomenológico»

⁵⁹ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional...*, p. 5: «numa linguagem que revela a estreita afinidade de tal fenomenologia histórica com a filosofia clássica, «toda a consciência é consciência de alguma coisa». Por um lado, temos o aparecer (a consciência) e, por outro, temos alguma coisa, o ente.»

⁶⁰ Adelino CARDOSO, Apresentação. In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p.9: «Num gesto típico de Henry, no seu modo de afrontar verdades estabelecidas, o Fenomenólogo pergunta pelo modo de apreensão da própria intencionalidade: se a intencionalidade revela tudo, como é que ela própria se revela?»

⁶¹ S. CROWELL. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, H. L; WRATHALL, M. A. (Orgs.) *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 24: «Edmund Husserl nasceu no dia 08 de abril de 1859, em Prossnitz, Morávia (região da Europa central que constitui atualmente a parte oriental da República Checa), de família judia, mas batizado como luterano em 1886. Foi, inicialmente, matemático, somente decidindo-se pela filosofia depois de conhecer Franz Brentano, um de seus

uma sedimentação fundamental da consciência.»⁶³ Isto significa que esse sedimento material, entregue a si mesmo, se perde caso não seja configurado por uma forma. Por outro lado, «quanto mais o princípio do que vemos escapa ao ver, mais fortemente se faz sentir a necessidade de uma fenomenologia não intencional e mais se imporá o seu poder.»⁶⁴

Na pegada destas intuições de Henry, a questão que procuraremos estudar e aprofundar passa pelo fenómeno da “interioridade” e da «exterioridade», sobre esta ambiguidade de simultaneamente se *ser* e se *ter* um corpo, sem se conseguir dissolver uma dimensão na outra. É um dado imediato da nossa experiência que nos *sentimos* na nossa própria *carne*, que nos damos a nós mesmos nas nossas vivências subjetivas, que o nosso corpo é também um *corpo subjetivo*. «Ora, a carne significa a interioridade do corpo vivido, subjectivo, cujo traço fundamental é a sua passibilidade»⁶⁵. Essa problemática pode ser assim enunciada:

«Que todo fenómeno possa ser vivido de duas maneiras, exteriormente e interiormente, experimentamos [isso] constantemente como um fenómeno que justamente nunca nos abandona: nosso corpo. Pois, de um lado, vivo interiormente esse corpo, coincidindo com ele e com o exercício de cada um de seus poderes: eu vejo, ouço, cheiro, movo as mãos e olhos, tenho fome, frio, de tal modo que *eu sou esse ver*, esse ouvir, esse cheirar, esse movimento, essa fome, que eu me precipito inteiro em sua pura subjetividade, a ponto de não poder me diferenciar deles – fome, sofrimento, etc. – em nada. De outro lado, e ao mesmo tempo, eu vivo exteriormente esse mesmo corpo por ser capaz de vê-lo, tocá-lo, representá-lo a mim

principais mestres. Com a morte de Husserl, em 1938, toda a sua produção foi ameaçada de destruição pelas mãos dos nazistas, mas um clérigo belga, H. L. van Breda, contrabandeou-a para fora da Alemanha e estabeleceu o arquivo de Husserl em Leuven (na Bélgica).»

⁶² Michel HENRY, *Fenomenología Material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 41: «En el §85 de *Ideas I* Husserl propone una definición explícita de lo que entiende por «fenomenología hylética» - definición que pone en juego los hallazgos decisivos de la fenomenología y, en cierto modo, los fundamentos de sus tesis esenciales -. En el flujo de la subjetividad absoluta, o de la conciencia, han quedado disociados los momentos reales y los irreales.»

⁶³ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 13.

⁶⁴ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 18.

⁶⁵ Adelino CARDOSO, Apresentação. In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 11.

mesmo como objeto, realidade exterior próxima aos outros objetos.»⁶⁶

Ora, mas como falar de «fenómeno» da interioridade se «fenómeno» (*phainomenon*) «para os gregos designa o que brilha, o que se mostra sempre sob um horizonte de luz, de tal modo que *mostrar-se* significa *mostrar-se sob a luz*. O que mostra, o que faz ver, é a própria luz. Ver é participar da luz, penetrá-la, ser iluminado por ela – é ser mundo.»⁶⁷ Esta afirmação acerca do fenómeno conduz explicitamente a um conjunto de pistas que expõem, desde já, algumas implicações desta investigação no interior da fenomenologia henryana.

«A questão da fenomenalidade do corpo, do corpo que eu sou, é imprescindível para a compreensão da determinação do corpo, um qualquer corpo, dado que a compreensão deste é feita por aquele que a si se reconhece enquanto encarnado. Não admira que esta questão atravesse a história da filosofia moderna e contemporânea, como que em contraponto com outras posições que lhe denunciam as pretensões.»⁶⁸

Reconduzir a questão do corpo e da carne à encarnação, i.e., à fenomenalidade aquém dos fenómenos, é esgueirar-se destramente ao binómio corpo-carne constituído por uma proposição como «ser corporal»⁶⁹, consistindo apenas em *ter* um corpo. Todavia, o que se quer com isso é ir mais fundo, mais longe, onde lateja uma dualidade «originária» de outra ordem, que quer ir do propriamente exterior ao interior, e deste àquele sem perder nada pelo caminho; ou para o formular em termos henryanos vai da *carne viva* (de *ser carne*)⁷⁰ ao corpo que padece, à vida se que sofre e se frui num único abraço. A

⁶⁶ Michel HENRY, *Ver o invisível sobre Kandinsky*. Tradução Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, p. 13.

⁶⁷ Michel HENRY, *Ver o invisível sobre Kandinsky...* p.16.

⁶⁸ Florinda MARTINS, «O que pode um corpo? Apresentação do Projecto» In: MARTINS, Florinda, PEREIRA, Américo (Coord.). *Michel Henry: o que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2010, p. 13.

⁶⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 13; Michel HENRY, *Incarnation une philosophie de la chair...*, p. 9: «être corporel».

⁷⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 13; Michel HENRY, *Incarnation...*, p. 9.

nossa tarefa, pois, é investigar como estão ambos cingidos um ao outro, como se dá a correlação originária entre *corpo* e *carne*, mas também como de algum modo se «opõem» no sentido de uma tensão que nunca se deixa de todo objetivar ou ultrapassar, desde logo presente no modo como apareço e me declino na linguagem: «tenho um corpo», «sou um corpo».

Para começar, procuraremos familiarizar-nos com o modo como Michel Henry pôde *pensar o corpo* ao investigar as instâncias reflexivas que suportam as suas análises para, assim, colocar em forma questão as nossas inquietações: qual é, afinal, o *laço entre* corpo e carne? Por que esse «laço» tem de existir? A nossa experiência atesta-o? Terá Michel Henry explorado essa correlação de forma constante ou intermitente? Percorremos o percurso com ele ou, a partir, dele exploramos novos possíveis para a sua reflexão? Qual o ponto nodal de Michel Henry, na sua receção crítica da fenomenologia histórica, que o conduz a uma releitura radical, quase quebrada, da subjetividade a partir do corpo? E sob que variados registos a noção de encarnação é abordada? Haverá solução de continuidade para o pensamento? Escutemos o autor:

«Queremos falar dos seres encarnados que somos nós, os homens, desta condição singular que é a nossa. Mas esta condição, o fato de ser encarnado, nada mais é que a encarnação. Sucede, porém, que a encarnação não consiste em ter um corpo, em se propor desse modo como um “ser corporal” e, portanto, material, parte integrante do universo a que se confere o mesmo qualificativo. A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mais, talvez de ser carne. Seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si mesmos nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, *que começa e termina com o que experimenta*. Definida por tudo aquilo de que um corpo se acha desprovido, a carne não poderia confundir-se com ele; ela é antes, por assim dizer, o exato contrário. Carne e corpo opõem-se como o sentir e o não sentir – o que desfruta de si, por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, por outro. Tão radical é essa diferença, que por mais evidente que pareça, nos é muito difícil, e até impossível, pensá-la verdadeiramente.»⁷¹

⁷¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 13; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 9: «Nous voulons parler des êtres incarnés que nous sommes, nous les hommes, de cette condition singulière qui est la nôtre. Mais cette condition, le fait d'être incarné, ce n'est rien d'autre que l'incarnation. Seulement l'incarnation ne consiste pas à avoir un corps, à se proposer de la sorte comme un «être corporel» et à ce titre matériel, partie intégrante de l'univers auquel on décerne le même qualificatif. L'incarnation consiste dans le fait d'avoir une chair – davantage

A propósito destas afirmações densas e graves é importante dizer apenas por ora que são naturalmente essenciais e ilustram bem o problema, pelo que serão retomadas naturalmente mais adiante, no decorrer da nossa investigação. Na obra *Philosophie et phénoménologie du corps* (escrita nos anos de 1948-1949 e originalmente redigida como parte de *L'essence de la Manifestation*⁷², mas que, afinal, ganhou autonomia e foi publicada somente em 1965⁷³ devido a regras acadêmicas em vigor), Michel Henry realiza um estudo aprofundado sobre as concepções biranianas de *corpo* com o escopo de erigir o *caráter concreto* da subjetividade. É por aí que termos de passar também com o nosso autor.

Michel Henry, refletindo aprofundadamente sobre o corpo e as significações do corpo no quadro filosofia de Maine de Biran, mas num arco temporal que vai de Descartes a Husserl, passando por B. Espinosa, D. Hume, E. Condillac, e outros, põe em diálogo a afetividade, a subjetividade, o movimento, o sentir, o esforço, a memória e o desejo, inscrevendo todos os temas no âmbito da imanência da Vida.

A leitura de Maine de Biran feita por Michel Henry mostra à evidência que «o nosso» corpo não é apenas «nosso», conforme o determinante possessivo, mas que «somos» realmente o corpo que «temos», e que isso se exprime nele como envolvimento num campo vital primordial como vínculo transcendental de todas as nossas percepções externas e internas. Pelo que, aquém da dimensão material objetiva, o corpo humano é também enquanto tal, e talvez sobretudo,

peut-être: d'être chair. Des êtres incarnés ne sont donc pas des corps inertes qui ne sentent et n'éprouvent rien, n'ayant conscience ni d'eux-mêmes ni des choses. Des êtres incarnés sont des êtres souffrants, traversés par le désir et la crainte, ressentant toute la série des impressions liées à la chair parce que constitutives de sa substance – une substance impressionnelle donc, commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve. Définie par tout ce dont un corps se trouve dépourvu, la chair ne saurait se confondre avec lui, elle en est bien plutôt, si l'on peut dire, l'exact contraire. Chair et corps s'opposent comme le sentir et le non-sentir – ce qui jouit de soi d'un côté; la matière aveugle, opaque, inerte de l'autre. Si radicale est cette différence que, pour évidente qu'elle paraisse, il nous est très difficile, voire impossible, de la penser véritablement.»

⁷² Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*. 3. ed. Paris: Épipiméthée Presses Universitaires de France, 2003. 1^a édition (en 2 tomes) 1963.

⁷³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.
Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

um corpo subjetivo, um «corpo de esforço» que se revela originariamente numa esfera de imanência absoluta. Obviamente, tal afirmação irá desembocar num conjunto de considerações ulteriores que necessitam de ser e serão investigadas com todo o rigor ao longo deste trabalho.

A originalidade e a importância de Maine de Biran não reside apenas na primazia que atribuiu ao corpo, mas sobretudo em determinar a edificação de uma *ontologia da subjetividade*, de uma «consciência corpórea do eu», i.e., da presença irremissível do corpo na gênese da própria consciência, bem em arrepio da celebrada oposição *res cogitans / res extensa*. «É por ter descoberto o estatuto subjetivo do corpo próprio, a partir da experiência do movimento, que Maine de Biran tem na história da filosofia o lugar que é o seu»⁷⁴, afirma F. Azouvi. O reconhecimento da originalidade do tratamento filosófico do corpo, por parte de Maine de Biran, não foi pois apontada apenas por Michel Henry⁷⁵. Assim, também

«Merleau-Ponty, que meditou a filosofia de Biran nas suas aulas na *École Normale Supérieure* dedicadas ao tema clássico da “união da alma e do corpo”⁷⁶. Apesar de um desacordo de princípio – marcado por um preconceito em relação à análise *reflexiva* e, eventualmente, pela noção biraniana de “interioridade” que, numa primeira análise pelo menos, é sem dúvida muito difícil de conciliar com a tese de que “não há homem interior, o homem está no mundo, é o mundo que se conhece” -, Merleau-Ponty não deixou de notar, com lucidez, a originalidade e fecundidade das propostas filosóficas do autor du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Sublinhará,

⁷⁴ François AZOUVI, «La Triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain*, 1-2 (2005), p. 6.

⁷⁵ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva: apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2010, p. 2: «A garra do pensamento biraniano foi celebrada por Bergson que, mesmo tendo escrito pouco sobre Biran, não permite grandes dúvidas sobre a sua opinião nas poucas linhas que dedicou ao pensador de Bergerac. Em *La philosophie française* declarou: “Desde o começo do século, a França teve um grande metafísico, o maior que produziu depois de Descartes e Malebranche: Maine de Biran (...). Pouco notada no momento em que surgiu, a doutrina de Maine de Biran exerceu uma influência crescente: podemos perguntar-nos se a via que este filósofo inaugurou não é aquela pela qual a metafísica deve avançar definitivamente”. F. Ravaisson – cujo modo de acolhimento do biranismo merece ser estudado – celebrará também a singularidade da obra de Biran ao reconhecê-la, no contexto da história da filosofia francesa, como promessa de um “realismo ou positivismo espiritualista, tendo por princípio gerador a consciência que o espírito toma nele próprio de uma existência, reconhecendo que desta deriva e depende toda e qualquer outra existência, e que mais não é do que a sua acção”.»

⁷⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002, pp. 46-81.

desde logo, a profundidade de uma filosofia que não parte de um ser encerrado na consciência que tem de si próprio, mas de um ser que está “em vias de tomar consciência de que existe, que luta contra uma opacidade prévia, um ser que procura ‘tornar-se eu’”. Nesta evidência, que diz respeito ao sujeito do esforço, lê Merleau-Ponty o gesto de regresso a um aquém fundador de todas as construções abstractas, a um vivido de si, que merece ser saudado como precursor da fenomenologia. Neste sentido, declarará: “antecipando-se à fenomenologia, Biran parece orientar-se aí para uma filosofia indiferente à distinção entre interior e exterior”»⁷⁷

Assim como Merleau-Ponty⁷⁸ leu, meditou, objetou e reconheceu a importância de Maine de Biran, Michel Henry reconheceu-o igualmente e, por outro lado, não foi nada parco nem reservado quanto aos elogios que lhe faz. Distinguiu-o pela coragem em assegurar e erigir o que está implicado no estatuto da realidade humana, o estatuto da subjetividade do corpo e do sentido interior. M. Henry adverte que «o pensamento biraniano não tem nada a ver com introspecção, com a vida interior *tal como podiam compreendê-la os neokantianos*, nem tampouco com a intuição de Bergson»⁷⁹. Para M. Henry é sobre este halo biraniano, interior e original, que deve mover-se a *filosofia primeira* para uma análise ontológica do corpo.

Todavia, será possível a uma filosofia da interioridade reflexiva aspirar a ser uma ciência rigorosa e, além disso, ser considerada ao mesmo título que a metafísica ao assentar os seus fundamentos não num *eu transcendental*, mas num *eu concreto* e existencial? Nesse caso, de que modo a interioridade subjetiva, que constitui como que a nossa *morada pessoal*, será elevada ao estatuto de método e, por conseguinte, poderá aspirar ou ter pretensões à universalidade e, além disso, ainda atribuir a si o estatuto de fundamentação da universalidade do próprio mundo objetivo? Assim, é a própria noção de subjetividade que é questionada quer no seu afã de fundamentação ontológica quer no seu desígio de destinação ética.

⁷⁷ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 5.

⁷⁸ Joseph DUCHÊNE, «Merleau-Ponty lecteur de Biran: a propos du corps propre», in *Revue philosophique de Louvain*, 1-2 (2005), pp. 42-64.

⁷⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 19; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 12: «La pensée biranienne n'a rien à voir avec l'introspection, avec la vie intérieure *telle que pouvaient la comprendre des néo-kantiens*, et pas davantage avec l'intuition de Bergson.»

Numa obra relativamente tardia, publicada no ano 2000, *Incarnation: une philosophie de la chair*⁸⁰, Michel Henry afirma que «análise do corpo jamais poderá tornar-se a [análise] de nossa carne (...). Ao contrário: só a nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por essa pressuposição incontornável, algo como um ‘corpo’»⁸¹. A primazia da relação a partir da carne está estabelecida. É a elucidação dessa relação enigmática entre carne e corpo, é sobre este quiasma fulcral, que temos de nos debruçar.

«Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne et Incarnation. Une philosophie de la chair. Ce dernier ouvrage peut être considéré à bien des égards comme une reprise et un approfondissement des thématiques qui étaient élaborées dans Philosophie et phénoménologie du corps. Un «approfondissement» à travers lequel se jouerait l'évolution de plus en plus marquée vers l'«hyper-transcendentalisme» dont nous avons parlé plus haut⁸². Dans Philosophie et phénoménologie du corps, seul le corps subjectif, comme l'illustre «la théorie des trois corps», appartiendrait à la sphère d'immanence. Incarnation, en revanche, présente clairement la possibilité de retrouver ces trois corps au sein même de la sphère d'immanence. Le concept biranien de continu résistant tel qu'il est exploité par Henry reflèterait exemplairement cette évolution. Dans Philosophie et phénoménologie du corps, il apparaît comme le critère de l'extériorité et donc de l'être transcendant. Dans ce sens, il est pensé comme l'intentionnalité la plus profonde de la vie de l'ego. Dans Incarnation, au contraire, il renverrait à l'immanence et à elle seule. Le continu résistant désignerait une résistance interne à l'immanence. Dans l'immédiat nous commencerons par replacer la problématique telle qu'elle se présente dans Philosophie et phénoménologie du corps, pour prendre en considération progressivement les développements propres à l'Incarnation.»⁸³

⁸⁰ Michel HENRY, *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

⁸¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 14; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 10: «Loin donc que l'analyse du corps puisse devenir celle de notre chair et le principe, un jour, de son explication, c'est le contraire qui est vrai: seule notre chair nous permet de connaître, dans les limites prescrites par cette présupposition incontournable, quelque chose comme un 'corps'.»

⁸² Sébastien LAOUREUX, «§ 13. L'hyper-transcendentalisme et l'impossibilité de fonder l'intentionnalité.», In: LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Les Éditions du CERF, 2005, pp. 113-117.

⁸³ Sébastien LAOUREUX, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Les Éditions du CERF, 2005, p. 119.

Deparamo-nos, assim, com o amadurecimento e edificação da reflexão sobre o corpo em momentos distintos, como fomos tentando sugerir até aqui, neste sobrevoo breve e esquemático. As questões são claramente formuladas nas obras expoentes sobre a filosofia henryana do corpo: *Philosophie et phénoménologie du corps* e mais tarde temos a publicação do livro *Incarnation: une philosophie de la chair*. Neste último, o autor abandona pelo menos parcialmente o horizonte da filosofia biraniana, mas não se aparta de todo, pois «cada homem e cada mulher, em cada instante de sua existência faz a experiência imediata de seu próprio corpo, experimenta o esforço que lhe causa a subida desta ruela íngreme ou o prazer de uma bebida fresca no verão, ou ainda o de uma brisa no rosto»⁸⁴.

O nosso filósofo caminha de algum modo para um «abismo»⁸⁵, para o almejado quiasma da encarnação, já anunciado no final da primeira obra, *Philosophie et phénoménologie du corps*, na *Conclusão*, e em *A teoria ontológica do corpo e o problema da encarnação: a carne e o espírito*⁸⁶. Temos, assim, delineadas as questões fundamentais, e, mais que isso, inscritas também «na carne viva», expressão henryana que tornamos nossa apenas para sublinhar que não se trata apenas de questões pensadas (embora aqui a disciplina da *forma debita* tenha de ser escrupulosamente respeitada) mas também questões vividas e sentidas na primeira pessoa.

Michel Henry, sem muitas delongas, estabelece a diferença entre corpo e carne no preâmbulo da obra *Incarnation*, análise que veremos mais pormenorizada na segunda parte desta investigação. Para além desta temática, a partir da trajetória do pensamento de Michel Henry buscamos, ainda, esclarecer e questionar o significado (sentido e orientação) de um dos temas, que foi para ele o mais central, ao qual, dependendo do contexto, chamou de «eu transcendental» ou «ipseidade», sendo que o lugar dessa ipseidade é o presente

⁸⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 11; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 07: «chaque homme et chaque femme, à chaque instant de son existence fait l'expérience immédiate de son propre corps, éprouve la peine que lui procure la montée de cette ruelle en pente ou le plaisir d'une boisson fraîche l'été, ou encore celui d'un vent léger sur le visage.»

⁸⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 12; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 08: «C'est ici que se creuse l'abîme.»

⁸⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 223; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 253: «Conclusion, La théorie ontologique du corps et le problème de l'incarnation: la chair et l'esprit.»

vivo da vida subjetiva absoluta⁸⁷. De tal forma que, se em Michel Henry «toda questão encontra a sua resposta na e pela vida, é preciso fazer desta vida a própria Origem e Começo daquilo a que chamamos *ipseidade*, *eu* ou *indivíduo* na sua singularidade»⁸⁸. Este será, então, o mote que se desenvolverá a primeira parte desta investigação para situarmos e estabelecermos a nossa problemática central do corpo/carne na segunda e terceira partes deste trabalho.

⁸⁷ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 17: «Pour Michel Henry, le «lieu» de l'ipséité est le Présent vivant de la vie subjective absolue.»

⁸⁸ Rolf KÜHN, «Preâmbulo». In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 13.

1. A henryana crítica fenomenológica da fenomenologia

Partimos para este capítulo com o propósito de compreender o melhor possível o ponto de partida de Michel Henry, e a inversão que se propõe fazer em relação a E. Husserl (1859-1938). A releitura que Michel Henry faz de *A Ideia da Fenomenologia*⁸⁹ merece-nos atenção especial, pois podemos dizer que só um discípulo fiel leitor rigoroso pode infletir orientações de um mestre. M. Henry preza muito, imenso, Husserl. A metodologia do velho professor é o seu ponto de partida. Mas a certa altura ele compreende que, para ser fiel ao que entende ser a orientação radical do autor de *A Ideia da Fenomenologia*, tem de rumar mais fundo, em demanda de um originário que Husserl pretensamente apenas viu ao longe, como Moisés, mas de que não fruiu. A releitura de M. Henry visa, pois, tanto aproximar-se como demarcar-se da fenomenologia histórica. Podemos dizer que *A ideia da Fenomenologia* tem como preocupação fundamental elucidar o modo como nós conhecemos. Ela compreende cinco lições proferidas por Husserl,

«em Göttingen, de 26 de Abril a 2 de Maio de 1907 (...) Seis anos após o aparecimento das Investigações Lógicas, Husserl atravessa uma crise difícil. Na altura, sofre ainda a humilhação de ver recusada pela Universidade de Göttingen a proposta do Ministério da Educação para a sua nomeação como professor ordinário de filosofia (...) Deste desespero brota a decisão de fazer luz sobre si próprio e sobre a sua tarefa»⁹⁰.

Com a ressonância dessa obra em fundo, Michel Henry escreveu «O Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia»⁹¹. Aqui o nosso autor procura operar um recuo e uma inflexão: relendo Descartes pelos olhos de Husserl, M. Henry constata a necessidade de recuar para algo antes do *cogito*, porque este

⁸⁹ Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

Edmund HUSSERL, *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Textos Filosóficos, 2008.

⁹⁰ Walter BIEMEL, «Introdução do editor alemão». In: HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Textos Filosóficos, 2008, p. 9.

⁹¹ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia*. Tradução de Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008.

não é primeiro⁹², não *começa* aí a Fenomenologia como Husserl pretenderia. Uma leitura radicalmente fenomenológica do *cogito cartesiano* depara-se com a necessidade de «compreender o pensamento cartesiano a partir de um outro que chegou mais tarde»⁹³, i.e., do Descartes mais tardio, justamente o das *Paixões da Alma*⁹⁴. Pois:

«Este pensamento ulterior, porventura mais elaborado, sofreu inúmeras influências e apresenta procedimentos, sistemas de conceptualização que não existiam na altura em que se formaram as doutrinas que se intenta esclarecer. Mas, em vez de esclarecer, essa projecção retroactiva não deve antes falsificar aquilo que estava contido nas intuições que se quereria reactivar? Uma leitura fenomenológica do *cogito* pode ser outra coisa que não uma interpretação? Com uma única condição: que o *cogito* de Descartes constitua o acto de nascimento da própria fenomenologia. Nesse caso, um estudo fenomenológico do *cogito* não só é possível como também é o único possível. Que a fenomenologia define a única via de acesso àquilo que é pensado e deve ser pensado no *cogito*, é a minha primeira tese.»⁹⁵

Vemos, portanto, como este ponto de partida tético nos pode encaminhar para o centro da fenomenologia henryana. Apesar da clareza da afirmação («fenomenologia define a única via...») devemos atender desde logo à reserva expressa por M. Henry, quando, ato contínuo, afirma que «a fenomenologia que nos deve servir de guia para chegar à intuição escondida do *cogito* não é aquilo que nós hoje entendemos sob esse título, a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl»⁹⁶. A palavra de ordem da fenomenologia husserliana expressa em sua primeira grande obra, *Recherches*

⁹² Michel Henry deteve-se também sobre esta questão na obra *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985. (HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009). Ainda abordaremos esta obra no decorrer da investigação.

⁹³ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 1.

⁹⁴ DESCARTES, *Discurso do método: as paixões da alma*. Tradução, prefácio e notas de Newton de Macedo. 17. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1992.

⁹⁵ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 1.

⁹⁶ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 1.

logiques (1901)⁹⁷, é o «retour aux “choses mêmes” (*auf die “Sachen selbst” zuruckgehen*)»⁹⁸, à sua *presença* em carne e osso. Com isto visa-se dar alcance transcendental à metodologia fenomenológica, recuperando, aliás, o que já era um intento gorado das «fenomenologias regionais» da modernidade:

«La phénoménologie n'est pas une idée neuve aujourd'hui. La tradition phénoménologique existe depuis bientôt un siècle (1900: la parution *des Recherches logiques*), et a fini par s'imposer comme l'une des au moins deux grandes traditions philosophiques de notre époque, l'autre étant constituée par la philosophie analytique. Elle s'est institutionnalisée, elle a connu son évolution et ses crises propres et s'est enlisée dans ses propres débats scolastiques – c'est le propre de tout mouvement d'idées qui fait école»⁹⁹

O intento transcendental da fenomenologia husserliana está naturalmente voltado para os fenómenos, em dois sentidos: primeiro, no sentido de atender às aparências do que aparece em geral (fenómenos) e, mais importante ainda, no sentido de remontar à fenomenalidade dos fenómenos (ao aparecer daquilo que aparece). Mais adiante, à luz da *fenomenologia material* de M. Henry, iremos esclarecer melhor estes dois sentidos, como se coordenam e como podem divergir no sentido de constituírem «ontologias regionais» (o primeiro) ou uma «fenomenologia transcendental» (o segundo). Para já, atendamos ao referido «Começo cartesiano e a Ideia de Fenomenologia». O ponto de partida é modo como M. Henry analisa e determina a «ideia da fenomenologia» a fim de a mobilizar para o seu pensamento.

Um amplo olhar sobre o itinerário husserliano permite-nos notar, sobretudo, no início do século XX, nos cursos proferidos ainda no período de Göttingen (em especial, nos anos de 1906 e 1907), a apresentação de um quadro

⁹⁷ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*. Trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer. Tome I. *Prolégomènes à la logique pure*. 5. ed. 2002. Tome II, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance: première partie recherches I et II*. 5. ed., 2002, 3 tirage, 2007. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance: deuxième partie, Recherches III, IV et V*. 4. ed., 2002, 2 tirage, 2005. Tome III. *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance: recherche VI*. 4. ed. 2 tirage, 2003. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

⁹⁸ Bruce BÉGOUT, «Edmund Husserl». In: CABESTAN, Philippe (dir.). *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003, pp. 10-35, p. 10.

⁹⁹ Jocelyn BENOIST, *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001, p. 123.

expositivo a partir do qual Husserl fornece a elucidação da posição fenomenológica perante o mundo, bem como a exposição do método adotado pela fenomenologia para evidenciar o que aparece à consciência intencional na qual (e para a qual) as coisas – sob o modo de “coisas intencionadas” – se mostrariam.

Em uma orientação mais abrangente, intencionalidade é a propriedade relacional de ser acerca de algo, em um sentido mais habitual e estrito, é a condição de representar algo. Franz Brentano (1874) concebeu a intencionalidade como o «traço do mental». Edmund Husserl, seu discípulo, por sua vez, fez do conceito de intencionalidade a noção central da *Fenomenologia*, a característica principal da consciência de *ser consciência de* algo. Embora a influência de Franz Brentano tenha sido imensa e ter sido colocada por Stegmüller como: «ele foi mestre de Husserl, sobre o qual exerceu uma influência não desprezível, sendo, dessa forma por assim dizer, o “avô” espiritual de Max Scheler e de Martin Heidegger»¹⁰⁰, apesar disso, e dos horizontes do mestre, Husserl foi além e distanciou-se do psicologismo de Brentano.

A palavra *intencionalidade* deriva do latim «*intentio*»¹⁰¹ intenção, (tensão, esforço, tendência, objetivo) e do verbo infinitivo «*intendere*» que indica, entre várias possibilidades, a ação de puxar a corda de um arco (*arcum intendere*), esticar algo, dirigir-se para certo destino, prestar atenção, visar algo, etc. De tal forma que a palavra intencionalidade será fundamental não apenas para a fenomenologia husserliana, mas henryana também. Situamos que:

«A fenomenologia de Husserl germinou durante a crise do subjectivismo e do irracionalismo (fim do século XIX, princípios do XX). Importará situar este pensamento na sua história, como

¹⁰⁰ W. STEGMÜLLER, *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. vol I. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1977, p. 23.

¹⁰¹ António Gomes FERREIRA, *Dicionário Latim – Português*. Porto: Porto Editora, 1999, p. 621: «*intentiō*, *ōnis* (intendo), *f.* 1. Acção de estender, tensão, compressão, pressão, esforço. 2. Atenção, aplicação (do espírito). 3. Vontade. 4. (*Ret.*). Ataque, acusação. 5. (*Lógica*). A permissa maior dum silogismo.»

António Gomes FERREIRA, *Dicionário de Português – Latim*. 2ª Ed. Porto: Porto Editora, 2000, p. 265: «*esforço s. m.* *conatus*, *usm.*, *laborm.*, *intentiōi.*, *contentiōf. Cic.*, *molimentumn. Caes.*; *fazer esforço (para) → esforçar-se; fazer todos os esforços (por), não se poupar a esforços*»
F. GAFFIOT, *Dictionnaire Latim Français*. Paris: Hachette, 1934, p. 838: «*intentiō*, *ōnis*, *f.* (intendo); ¶ 1 *tension*, *action de tendre*, *de raidir*: *Cic. Tusc. 1, 20* || [fig.] *Cic. Tusc. 2, 54* ¶ 2 *application*: *cogitationum Cic. Tusc. 4, 3*, *l'application de la pensée*, *la tension de l'esprit.*»

ele próprio se situou, história que é aliás, também a nossa. Foi *contra* o psicologismo, *contra* o pragmatismo, contra uma etapa do pensamento ocidental que a fenomenologia reflectiu, buscou apoio, combateu. Começou por ser e continua sendo uma meditação acerca do conhecimento, um conhecimento do conhecimento (...). Por isso, a história envolve a fenomenologia, e Husserl disso teve consciência, da primeira a última linha da sua obra. Mas há uma intenção, uma pretensão a-histórica na fenomenologia.»¹⁰²

Michel Henry inicia a sua reflexão a partir do que ele chama “fenomenologia histórica”, ou seja, remete à husserliana. Nesta linha, a sua análise e a sua definição de fenomenologia, a saber, enquanto método e no que respeita ao seu objeto, são as canónicas: a Fenomenologia é a ciência dos fenómenos, i.e., da fenomenalidade pura¹⁰³, (o aparecer, o *phainestai* grego) e não somente da descrição dos fenómenos (do que aparece, as aparências). Foi assim que, afastando-se das «fenomenologias parciais» que apenas atendiam a certas dimensões circunscritas da manifestação, a fenomenologia intendeu «ser mais radical»¹⁰⁴ e «ir às coisas mesmas», no sentido de aprofundar a sua doação no *Como*, elucidar como se manifesta a manifestação pura¹⁰⁵, ou, por outras palavras, determinar a *essência da manifestação*, conforme determinara a obra homónima de Michel Henry, de 1965. É, pois, primeiro na esteira da fenomenologia husserliana, a seguir na crítica dos seus limites e, finalmente, na sua inversão que a crítica de M. Henry se foi construindo e se constituiu progressivamente como condição de possibilidade da sua própria fenomenologia (pretensamente mais) radical.

A fenomenologia é, pois, como foi afirmando sucessivamente, a doutrina universal das essências¹⁰⁶ no que se refere à possibilidade do seu conhecimento, em geral, e da sua efetiva realização como tal. Deste modo, se a fenomenologia tradicional é posta em questão, porque não é suficientemente radical em relação

¹⁰² Jean-François LYOTARD, *A fenomenologia*. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 7.

¹⁰³ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 2.

¹⁰⁴ *Ibidem...*, p. 2.

¹⁰⁵ *Ibidem...*, p. 2.

¹⁰⁶ Edmund HUSSERL, *A ideia da fenomenologia...*, p. 20.

a certo tipo de «aparecer» (o da vida), cabe analisar por que razão Michel Henry, inicialmente, coloca

«de lado a definição da fenomenologia como método, a saber, um método de elucidação intencional que pratica a redução fenomenológica e pretende, dessa maneira, chegar a resultados sólidos. Com efeito, tal definição da fenomenologia pelo seu método e em especial pela redução já tomou posição sobre o objecto da fenomenologia; considera este como um objecto de pensamento e, portanto, como aquilo que deve ser pensado e se encontra susceptível de ser pensado. Ora, tal concepção do objecto da fenomenologia já é uma desnaturação do mesmo.»¹⁰⁷

Interrogamo-nos, então, ao pé de nosso filósofo, acerca do objeto da fenomenologia. O que compreende o objeto da fenomenologia? É este o caminho que aqui queremos encontrar e trilhar; é esta relação que queremos caracterizar, visto que, como já foi referido, a *Fenomenologia* volta-se para os fenómenos. A palavra fenómeno tem diversos sentidos e significações em vários discursos (fenómenos históricos, fenómenos psíquicos, fenómenos da civilização...). Todavia, é certo que a fenomenologia diz respeito a todos esses “fenómenos”, numa orientação inteiramente outra, não obstante, pela qual altera-se o sentido habitual de fenómeno e passa, assim, à esfera fenomenológica. Esfera esta que verte para autênticos problemas filosóficos que devem ser colocados de maneira inteiramente nova, sob um horizonte que pretende estabelecer o conhecimento da essência. À luz da fenomenologia empreendida por E. Husserl, trata-se não de uma doutrina das essências de fenómenos reais, mas de fenómenos transcendentalmente reduzidos. Observemos, então, a definição por M. Henry:

«O termo “fenômeno-logia” se entende a partir de seus dois constituintes gregos – *phainomenon* e *Logos* -, de modo que, tomado ao pé da letra, designa um saber concernente ao fenómeno, uma ciência deste. Refletindo sobre essa definição muito simples, pode-se avançar que o primeiro constituinte, o *fenômeno*, qualifica o objeto dessa ciência, enquanto o segundo, o *Logos*, indica o modo de tratamento que convém aplicar a esse objeto, o método a ser seguido a fim de adquirir um conhecimento adequado dele. *Objeto e método* da

¹⁰⁷ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 2.

fenomenologia: eis como o próprio termo se explica. Sendo tudo isso dito em grego, impõem-se algumas precisões. No famoso §7 de *Sein und Zeit*, Heidegger no-las fornece. Derivado do verbo *phainesthai*, que significa *mostrar-se*, o fenômeno designa “*este que se mostra, o mostrando-se, o manifesto*” (“*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*”). Ora, essa passagem aparentemente anódina do verbo para o substantivo opera uma substituição decisiva, ainda que oculta. Só se a levarmos em conta é que estaremos situados diante do verdadeiro objeto da fenomenologia. Este não é precisamente o fenômeno, o que aparece (“*das was sich zeigt*”), mas o ato de aparecer (*phainesthai*). É esse objeto próprio da fenomenologia o que a diferencia imediatamente de todas as outras ciências.»¹⁰⁸

A fenomenologia ocupa-se, assim, da essência do aparecer, o aparecer enquanto tal, i.e., o aparecer em que os fenômenos se mostram a nós, visto que o conteúdo do fenômeno e o facto de ele aparecer são questões distintas. Michel Henry, por sua vez, é audaz e confere à fenomenologia uma radicalidade plausível e coerente, ao afirmar que a fenomenologia não considera os objetos, mas o “como” da sua doação¹⁰⁹; ao abandonar os “objetos”, ela examina esse “como” enquanto tal, a própria doação, o aparecer.

¹⁰⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 39; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 35: «L'intitulé «phénoméno-logie» s'entend à partir de ses deux constituants grecs – *phainomenon* et *Logos* – en sorte que, pris à la lettre, le mot désigne un savoir concernant le phénomène, une science de celui-ci. En réfléchissant sur cette définition très simple, on peut avancer que le premier terme, le *phénomène*, qualifie l'objet de cette science, tandis que le second, le *Logos*, indique le mode de traitement qu'il convient d'appliquer à cet objet, la méthode à suivre pour en acquérir une connaissance adéquate. *Objet et méthode* de la phénoménologie, voilà ce qui est avancé dans l'intitulé même qu'elle se donne. Tout cela étant dit en grec, quelques précisions s'imposent. Dans le fameux § 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger nous les fournit. Dérivé du verbe *phainesthai*, qui signifie *se montrer*, le phénomène désigne «*ce qui se montre, le se montrant, le manifeste*» («*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*»). Or ce passage en apparence anodin du verbe au substantif opère une substitution décisive bien que cachée. Seule sa prise en compte nous place en face du véritable objet de la phénoménologie. Celui-ci n'est précisément pas le phénomène, ce qui apparaît («*das was sich zeigt*»), mais l'acte d'apparaître (*phainesthai*). C'est cet objet propre de la phénoménologie qui la différencie immédiatement de toutes les autres sciences.»

¹⁰⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 40: «Foi Husserl quem introduziu essa distinção essencial sobre a qual vai repousar a fenomenologia. Estudando o fluxo das vivências de consciência que transcorrem temporalmente em nós, ele as considera não como simples objetos, mas como "objetos no Como" ("*Gegenstände im Wie*"). "Objetos no Como" quer dizer objetos considerados já não em seu conteúdo particular, mas na maneira segundo a qual eles se dão a nós e nos aparecem — no "Como" de sua doação.»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 36: «C'est Husserl qui a introduit cette distinction essentielle sur laquelle va reposer la phénoménologie. Étudiant le flux des vécus de conscience non comme de simples objets, mais comme «des objets dans le Comment» («*Gegenstände im Wie*»). «Objets dans le Comment» veut dire: objets considérés non plus dans leur contenu particulier mais dans la manière selon laquelle ils se donnent à nous et nous apparaissent - dans le «Comment» de leur donation.»

«Ora, esse aparecer deve aparecer enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse, nada poderia aparecer. O objecto da fenomenologia não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura. O objecto original da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal.»¹¹⁰

Para Michel Henry o modo de fenomenalização da fenomenalidade pura ainda é apenas uma questão. Ao passo que se esta não for resolvida, a fenomenologia permanece mergulhada numa indeterminação e numa obscuridade total, como foi o caso da fenomenologia histórica. Vejamos, então, mais pormenorizado este ponto, visto que «en Husserl, los conceptos son superficialmente claros; pero precisamente de tan claros suelen ser entendidos en sí mismos sin concebirlos desde la totalidad de su obra.»¹¹¹, para compreendermos a crítica e articulação do pensamento henryano é preciso adentrar-nos em Husserl, já que em M. Henry o «objeto» dá-se de imediato, do ponto de vista do inatingível e portanto irreduzível. Trata-se da «massa» fenomenológica que não se pode reduzir ou decompor.

«Suele ser frecuente entre los intérpretes críticos decir que asumen el método fenomenológico, para criticar a Husserl desde dentro, en el mismo sentido en que muchos críticos de Marx suelen aceptar el método marxista para desde él criticar a Marx. El problema en el caso de Husserl es que interesa exponer el método fenomenológico; en principio, no se trata ni de asumirlo ni de rechazarlo, sino exponerlo; en la exposición debemos procurar descubrir lo que en este método es esencial y lo que responde a adherencias procedentes de la teoría filosófica de la que parte Husserl; por ello el método que se debe utilizar a la hora de exponer el sentido de la fenomenología no puede ser en sentido estricto un 'método fenomenológico', pues no parece posible aplicar aquello mismo que estamos buscando. Parece un tanto pretencioso aplicar un método cuya estructura no conocemos.»¹¹²

Em um quadro geral da fenomenologia husserliana, que compreende o método fenomenológico, temos que partir do entendimento de alguns

¹¹⁰ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 2.

¹¹¹ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1986, p. 7.

¹¹² Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 14.

componentes fundamentais, como a **redução fenomenológica**, para alcançarmos o filamento que vai conduzir *as cosas mismas*. «Debemos preguntar a las cosas mismas..., pero ¿qué son las cosas...?»¹¹³, para afastarmos-nos de uma definição ampla e problemática do método fenomenológico, no sentido de nos atermos ao que é imprescindível e não cairmos no uso, por vezes, banal da explicação do método.

Ao falarmos de *método fenomenológico* é evidente referir e pensarmos em Husserl como sendo o criador e principal expoente deste movimento que, de certa maneira, é também a renovação da filosofia, que fora seguido por muitos filósofos do século XX, em especial na Europa Ocidental e América.

«Sin embargo, muchos fenomenólogos que dicen usar el método fenomenológico rechazan con decisión las dos notas que para Husserl parecen absolutamente fundamentales y desivas, la **reducción** y la **constitución**. Más aún, son muy pocos los fenomenólogos que reconocen la necesidad de la reducción. Para Husserl, sin embargo, es ineludible practicarla. Lo que se entiende usualmente como método fenomenológico no suele ser relacionado directamente con la reducción.»¹¹⁴

Antes de qualquer interpretação das questões, é importante destacar que a fenomenologia husserliana não é anticientífica¹¹⁵, mas sim, coloca em discussão o entendimento do científico e a sua mediação pela cultura, i.e, qual o significado do científico em nossas vidas. «La fórmula fenomenológica inicial no niega la ciencia, sólo rechaza que para ir a las cosas haya que empezar precisamente por las teorías científicas»¹¹⁶. A partir do método fenomenológico temos a *constituição*, a análise detalhada da *constituição*, a análise do intencional, que:

¹¹³ Edmund HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2013, p. 63.

¹¹⁴ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 22.

¹¹⁵ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 23: «Husserl lo dijo explícitamente al final de su obra: la crisis de las ciencias no concierne a su cientificidad, sino a aquello que las ciencias en general han significado para interpretar la vida humana;»

¹¹⁶ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 23.

«es **intuición**, pero, además, es **reflexión**. Pero antes de nada y como primer punto de partida debe ser definido como «vuelta a las cosas mismas». De las diversas palabras y conceptos mencionados, éste es, sin lugar a dudas, el más citado y conocido. Mas, si el método fenomenológico es ante todo «vuelta a las cosas mismas», ¿cómo puede ser a la vez reflexión y análisis de la constitución? Se puede comprender que sea un método que se base en la intuición, es decir, en un tipo de conocimiento que nos pone directamente ante las cosas o situaciones; se puede comprender que sea análisis intencional, es decir, un análisis de lo intuido para describir todo lo que lo intuido implica directamente. Pero ya no se ve fácilmente que a la vez sea análisis constitutivo, análisis de lo que el sujeto constituye en su relación a la realidad. En todo caso, la vuelta a las cosas mismas parece ser lo más opuesto a la reflexión, pues reflexionar es volver sobre uno mismo. Es importante tomar nota desde el primer momento de estas dos vertientes aparentemente opuestas o contradictorias: intuir sería lo contrario de constituir, y análisis intencional de lo constituido se opondría a análisis de lo intuido; reflexionar sería lo contrario de volver a las cosas mismas. En una primera aproximación parece que el método fenomenológico se desarrolla en dos ámbitos distintos: uno, el de las cosas mismas, y otro, el de la reflexión, pues toda reflexión es autorreflexión.»¹¹⁷

Método fenomenológico e a redução são aspetos formais que compreendem que a famosa fórmula «voltar as coisas mesmas» coloca em “cheque” tanto as teorias científicas anteriores às «coisas», como as filosóficas também.

Michel Henry remete-nos para o mérito de Heidegger sobre a explicação do conceito e divisão da palavra fenomenologia em seus elementos etimológicos, o qual, podemos observar, não está em desacordo com este sentido do método fenomenológico de *voltar às coisas mesmas*, já que se trata de «permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo»¹¹⁸. É, portanto, o puro ato de aparecer. Embora, para M. Henry, resulte daí o problema da fenomenologia histórica, pois se o puro ato de aparecer, que compreende a sua fenomenalidade pura, é a condição de todo fenómeno possível, de mostrar-se, e que assim nada fora desta condição pode se revelar; e não teríamos, portanto, fenómeno de nenhum tipo. Temos, por conseguinte, o centro da fenomenologia e seu objeto: o puro aparecer. Todavia, o que forma

¹¹⁷ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 22.

¹¹⁸ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 25.

este *puro aparecer*? Como este nos é dado? Se, então, o aparecer é condição de tudo o que aparece, ele deve de alguma maneira fazer-se aparecer, um *aparecer originário*.

Ora, o *ver* é essencial para a fenomenologia e está em conexão direta com o método fenomenológico, e sua relação com *voltar as coisas mesmas*; é o intuir as coisas a partir de uma mirada livre. O método fenomenológico repousa no âmbito do *ver*, do intuir. «Para la fenomenología no hay teoría ni física ni metafísica que destruya una intuición. Sólo otra intuición la puede situar en un nivel relativo; sólo otra intuición puede destruir una intuición; lo cual no significa que desaparezca como intuición»¹¹⁹. Neste horizonte situamos a *Fenomenologia não-intencional*¹²⁰ de M. Henry que assume para si mesma o trabalho de fundar a própria intencionalidade, de mostrar que há algo anterior à intencionalidade, i.e., a *não-intencionalidade*. Não obstante uma intuição não poder relativizar outra, tal não acontece no caso de M. Henry, pois este não desmerece a intencionalidade husserliana; pelo contrário, busca investigá-la e analisar sua estrutura e pressupostos com afinco.

Ao recuarmos «à fenomenologia grega, pátria da noção de ‘fenómeno’, verifica-se que a prodigalidade da manifestação, na sua exuberante pluralidade, constituía já ali um indicativo»¹²¹.

«A noção de fenómeno cunha-se, por isso, na frescura da atenção matutina, experiência feita ao romper de alva, passando, com a Aurora, da Noite para o Dia. Uma das mais sugestivas imagens da antiga poesia grega, em Homero, procura fazer-nos assistir evocativamente a esse matutino brotar da «*aurora de róseos dedos*» como se ela começasse por se agarrar à linha do horizonte e, assim, puxando consigo o dia, outorgasse figura recorte e brilho às coisas, que indefinidas na escuridão, lentamente ganham contorno e co-nascem com a alvorada, incutindo, enfim, coragem e confiança no guerreiro vigilante e cansado.»¹²²

¹¹⁹ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 24.

¹²⁰ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 2.

¹²¹ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 245.

¹²² José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 245.

Conforme M. Henry, o aparecer que cintila em todo fenómeno é o facto do aparecer puro que aparece, o seu autoaparecer. E neste aparecer puro qual é a sua substância fenomenológica? Pois bem, é a partir da fenomenalidade pura que devemos guiar a análise dos fenómenos no sentido fenomenológico, é abarcá-los no modo como se dão a nós, no seu «*Como*» do aparecer. As *coisas*, os *fenómenos* quando nos aparecem são como se não estivessem «sozinhos», pois sempre os vemos mediados pela tradição filosófica, ao passo que não vemos as coisas mesmas. A tradição sempre nos ensinou a *ver*, sempre direccionou o nosso olhar.

«**Ir a las cosas mismas** exige el esfuerzo - de resultado tal vez imposible, pero como inicio, necesario - de pasar por encima de esa tradición y reconducir todo a su fundamento en las cosas mismas. Para lo cual es preciso **reducir** todo el conjunto de opiniones, creencias etc., que nos impiden ver las cosas en sí mismas, reduciéndolas a lo que realmente son. **Ir a las cosas mismas**, tal como postula el principio de la fenomenología o del método fenomenológico, exige trabajar por una dación inmediata de las cosas que nos las dé en su verdadero **origen**, en la cercanía que la tradición, constituída por las creencias culturales, las explicaciones metafísicas o las teorías físicas, nos ha hecho olvidar. En esta exigencia del método fenomenológico, concebida desde una perspectiva que se podría decir estrictamente formal, está indicado tanto el alcance de la fenomenología como sus límites.»¹²³

Quando falamos em *Fenomenologia*¹²⁴ normalmente remetemos logo para a palavra *epoché*, a redução fenomenológica e redução eidética; estes conceitos são constituintes do método fenomenológico e da necessidade de voltar às *coisas mesmas* formulado por Husserl. A redução deve ser compreendida como o movimento que está intimamente ligado à *epoché*, é a *epoché* que se faz de algo, ou seja, não se trata da *epoché* simplesmente, mas do movimento, o ato para conseguir-se outra coisa por meio da *epoché*; compreende o resultado, o «resíduo» deste movimento. Por meio da redução fenomenológica «se consegue

¹²³ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 26.

¹²⁴ Edmund HUSSERL, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução Márcio Suzuki. 4ª ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, p. 25: «A fenomenologia pura (...) é uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio e que, por isso, só em nossos dias passou a exigir desenvolvimento. Ela se denomina uma ciência de “fenômenos”.»

lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas»¹²⁵. A redução fenomenológica não se confunde com a redução eidética, visto que esta compreende a redução transcendental¹²⁶, já a redução fenomenológica por sua vez constitui a suspensão da atitude natural.

«Volver a las cosas mismas, podemos decir con una frase de Eugen Fink, el asistente que colaboró con Husserl íntimamente durante los diez últimos años de su vida, ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto. Por eso la vuelta a las cosas mismas incluye un primer **momento negativo**, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento **epojé**. Epojé viene del griego ἐπέχω, que etimológicamente significa «tener sobre», y en voz media, «tenerse» o «contenerse», es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que **contiene o retiene** la historia, cerrando un período de tiempo, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento **marca una época**; desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se **detiene** para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento de su significado, en lo que supone «detenerse a mirar», con la consiguiente **abstención** de seguir para poder mirar. Para Husserl «epojé» es **Zurückhaltung**, literalmente «echarse para atrás» para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta **actitud crítica abstencionista**, para poder mirar libremente.»¹²⁷

¹²⁵ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 31.

¹²⁶ Edmund HUSSERL, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica...*, p. 28: «a fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência “eidética”); como uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente “conhecimentos de essência” e de modo algum “fatos” (...) A passagem à essência pura proporciona, de um lado, conhecimento do real, mas de outro, no que respeita à esfera restante, ela proporciona conhecimento eidético do irreal. Mostrar-se-á, além disso, que todos os “vivos” transcendentalmente purificados são irrealidades, estabelecidas fora de toda inserção no “mundo efetivo”. A fenomenologia investiga justamente essas irrealidades, não como individualidades singulares, mas na “essência”.»

¹²⁷ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 27-28.

Portanto, podemos dizer que esse sentido, o qual inicialmente é considerado negativo, está implícito, está subentendido em outro termo decisivo do método fenomenológico, a saber, a redução. De tal maneira que se trata da necessidade de pôr em prática a *epoché* de tudo o que se tem de deixar na redução. «Así, si reduzco mi presupuesto, tengo que hacer epojé, es decir, abstenerme de contar con aquella parte del presupuesto que he reducido; debo prescindir de una parte que antes estaba en mi presupuesto y que la he eliminado»¹²⁸. Isto significa que ao levar um problema em consideração haverá sempre a suposição de ater-se àquilo que é fundamental e qualquer coisa ficará de fora, qualquer coisa escapará; e ficará por ser compreendida enquanto acessório.

Então, ao reduzirmos um pressuposto temos que fazer uma *epoche*. Isto significa abster-se de ter parte do pressuposto que foi reduzido, tendo, assim, que dispensar uma parte que estava anteriormente no pressuposto e que foi eliminada. «Ahora bien, y esto es absolutamente decisivo para todo lo que en este trabajo se refiere a la metodología fenomenológica de Husserl, **la epojé no puede agotar el sentido lógico de la reducción**»¹²⁹. Este é um ponto fundamental para composição do método fenomenológico de Husserl¹³⁰, conforme Javier San Martín, a tradução mais precisa de «praticar a *epoche*» é «abstenerse o prescindir»¹³¹. Já a palavra «redução» possui o sentido contrário, «no se agota en el hecho de prescindir. Reducir el mundo no es prescindir del mundo, como reducir el presupuesto no es prescindir del presupuesto»¹³². Por conseguinte, toda *redução* transporta consigo uma *epoche* já que renuncia, que dispensa de algo,

«pero también - y nunca se puede olvidar - necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al

¹²⁸ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 28.

¹²⁹ *Ibidem...*, p. 28.

¹³⁰ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 29: «Sin embargo, conviene decir de antemano que la distinción de la epojé y la reducción representa también en el propio Husserl un constante problema, a cuya evolución tendremos que dedicar muchas líneas.»

¹³¹ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 29.

¹³² *Ibidem*, p. 29.

residuo; si me reduzco a lo fundamental, es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo - haciendo epojé - do lo accesorio. Entendida la reducción en su sentido dinámico, la epojé alude a lo negativo del movimiento; por el contrario, el peso de la reducción recae en lo positivo. La reducción incluye una abstención pero sólo si se complementa con una **re-tención** o **a-tención** a algo positivo. La reducción tiene, pues, un doble valor semántico, un valor negativo y otro positivo.»¹³³

O que ficamos a compreender, portanto, a respeito da relação entre *époché* e *redução* é que esta relação pode ser entendida de duas maneiras que devem ser levadas em conta, uma vez que delineiam dois modos possíveis de «fenomenologia». No primeiro modo de entender essa relação, a redução seria considerada como uma operação em que algo fica para trás, do resultado da *époché* que é feita para conseguir outra coisa, que seria o residuo. Visto que,

«Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' (**Einschränkung**); el horizonte de la limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto. La interpretación usual de la reducción husserliana se ha movido casi en exclusiva en estos cauces de comprensión, aunque en la bibliografía sobre la fenomenología se puede presentar en tres variantes diferenciadas, si bien creo que aún no han sido expuestas con claridad. Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la 'purificación' (**Reinigung**) a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción. Si nos fijamos en una segunda posibilidad, en la que también coincide una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.»¹³⁴

A partir destas afirmações precisas torna-se necessário ressaltar, mesmo que brevemente, algumas distinções fundamentais na fenomenologia husserliana: que por meio da redução fenomenológica obtemos o que Husserl

¹³³ *Ibidem*, p. 29.

¹³⁴ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 29-30.

denominou de atitude fenomenológica, sendo o seu oposto a atitude natural¹³⁵. De tal maneira que redução fenomenológica não é o mesmo que redução eidética. Se assim o fosse, a atitude não seria fenomenológica, mas eidética, «es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico»¹³⁶. O que observamos a partir da redução fenomenológica é que não se trata de passar a compreensão do fáctico ao essencial, como ocorre na redução eidética; todavia, procura-se a suspensão da atitude natural.

Na verdade, o que é possível para Husserl, é que por meio da prática da redução fenomenológica é possível ter acesso ao âmbito de situações fácticas. Mas, para Husserl, o enorme problema é que este âmbito das situações fácticas não constituem uma filosofia enquanto ciência estrita, rigorosa. «En efecto, la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta»¹³⁷. Para tanto,

«En cierta ocasión, en uno de esos manuscritos que son exclusivamente testimonio de su propio pensamiento, se pregunta después de haber expuesto el sentido de la reducción fenomenológica: «¿Cómo puedo convertir mi yo trascendental en tema científico...?»; y se responde a sí mismo: «Entro en actitud eidética». En este mismo sentido se ha de interpretar aquella afirmación de las **Meditaciones cartesianas** de Husserl, según la cual el método fenomenológico consta de reducción fenomenológica y de reducción eidética, puesto que el tal método está pensado para la elaboración de una filosofía como ciencia; pero lo esencial del método fenomenológico es en este contexto la reducción fenomenológica.»¹³⁸

¹³⁵ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 31: «Lo opuesto a la actitud fenomenológica es la actitud natural. Estando situado en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales; por el contrario, estando en actitud fenomenológica, se puede situar uno bien en actitud eidética, bien en actitud concreta fáctica. Por eso puede decir Husserl que el mundo conseguido por la reducción fenomenológica es «un mundo de ser individual», que obviamente se opone al mundo que se tiene en cuenta tras una reducción eidética: «La reducción fenomenológica-eidética me sitúa en el nivel de una posible mónada en general, pero no precisamente de una mónada pensada idénticamente desde una perspectiva individual»: es decir, mientras la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual, la reducción eidética me sitúa en un plano distinto, que estará construido sobre el anterior, si la reducción es fenomenológico-eidética.»

¹³⁶ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 31.

¹³⁷ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 33.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 33.

Compreende-se, sobretudo, que Husserl tenha procurado fazer uma análise crítica de tudo aquilo que parece ser «evidente», colocando em questionamento as certezas imediatas, aquilo que nos é dado enquanto evidente, buscando a partir de um método rigoroso um retorno à consciência. A redução fenomenológica proporciona o acesso ao modo de consideração transcendental; possibilita o retorno à «consciência». Vemos nela como é que os objetos se constituem.

A pretensão da fenomenologia tendia a tornar-se, de certa forma, chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica. A ser possível afirmamos assim que o movimento fenomenológico Husserliano, de certa maneira, influenciou todas as áreas das ciências humanas e que, por meio daquele, Husserl se posiciona tanto frente às formulações teóricas desvinculadas da experiência (crítica ao psicologismo) quanto ao positivismo amarrado às demonstrações experimentais. Um dos problemas fundamentais, na concepção de Husserl, é como alcançar a objetividade, ou como é possível que o sujeito cognoscente alcance, com certeza e evidência, uma realidade que lhe é exterior e cuja existência é heterogênea à sua. Além do mais, é possível observarmos que

«Presumiblemente, y dentro de ciertos rasgos inseguros por la ausencia de textos en Ia que se desarrolló, tal vez sea Merleau-ponty quien mejor comprendió esta relación de la reducción eidética y la fenomenológica, que él interpreta sin tomar como punto de partida un estudio concreto de los conceptos, como aquí lo estamos intentando, sino desde una consideración de la situación global de la fenomenología. En el excelente prólogo a su **Fenomenología de la percepción** nos dice: «Está claro que la esencia no es el fin, sino que es un medio, pues lo que hay que comprender es nuestro compromiso fáctico con el mundo». Este texto podría ser una traducción resumida de aquel otro de Husserl, casi con toda seguridad desconocido para Merleau-Ponty: «Al comienzo, situándose al alcance de nuestra vista, sólo que sin estar concretamente analizado, tenemos un **Faktum**, que sólo progresivamente analizaré como **Faktum**. Pero pronto se comprende que no puedo penetrar en un esclarecimiento real universal del **Faktum**, sino que me tengo que situar ante el problema de la forma esencial de este ego y de sus estructuras esenciales».»¹³⁹

¹³⁹ Javier San MARTIN, *La estructura del método fenomenológico...*, p. 34.

A divisão da primeira parte desta investigação teve a pretensão de servir como introdução à compreensão do método fenomenológico a partir de Husserl (ênfatisando aspetos fundamentais), face ao qual Michel Henry estabelecerá sua análise e ponderações, como já vimos. Resta-nos agora interrogar acerca de qual ponto de investigação M. Henry trata: da redução fenomenológica? Ou da redução eidética? Ou de ambas? Qual o sentido da redução de que M. Henry nos fala? A qual se contrapõe? Pois, como salientamos, M. Henry enfatiza que a definição da fenomenologia pelo seu método e em especial pela redução já estabeleceu posição sobre o objeto da própria fenomenologia, ao considerar este um objeto de pensamento, isto é, como aquilo que dever ser pensado e se encontra susceptível de ser pensado, «la cuestión del método está vinculada a la fenomenología por un nexo tan estrecho que la segunda parece definirse por el primero, como un método precisamente, y un método específico»¹⁴⁰.

Para M. Henry o conceito de «fenomenologia» já implica uma particularidade enquanto método¹⁴¹. Todavia, em que medida devemos associar os conceitos de método e de fenomenologia para o pensamento henryano? «En primerísimo lugar permanece implícito el modo en que la fenomenología se capta a sí misma como método. Esta comprensión espontánea, en virtud de la cual el método se sitúa en el centro de la problemática, sigue siendo en realidad el punto ciego»¹⁴². Vimos em Husserl que um dos componentes fundamentais do método fenomenológico é a redução fenomenológica, e que a compreensão de outros elementos-chave, pois

«Resulta muy difícil, si no imposible, definir los diversos elementos que componen el método fenomenológico, si no se los expresa en relación a alguno de ellos que actúe como elemento referencial. En principio, siempre resulta problemático definir el método fenomenológico de un modo suficientemente amplio como para no excluir diversos tipos de fenomenologías reales o posibles, pero que a la vez sea lo imprescindible riguroso como para no caer en ciertas banalidades al uso; de hecho, tan pronto parece existir un

¹⁴⁰ Michel HENRY, *Fenomenología material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009, p. 97.

¹⁴¹ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003, p. 51: «La expresión 'fenomenología' significa primariamente una *concepción metodológica*».

¹⁴² Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 98.

núcleo medular por el cual una filosofía puede ser llamada fenomenológica, como otras veces parece desvanecerse toda posibilidad de hallar ese núcleo, a la vista de las insalvables divergencias que los fenomenólogos manifiestan.»¹⁴³

Para o pensamento henryano, enquanto método, a fenomenologia apresenta-se como um processo de elucidação, ou seja, como um fazer-ver, um pôr em evidência. «Trata-se unicamente, e é o que faz a redução fenomenológica, de se ater àquilo que é realmente visto neste ver, com exclusão daquilo que seria meramente presumido nele, esboçado em horizontes potenciais»¹⁴⁴. Tal processo de elucidação, no entanto, só é possível sobre o fundo do aparecer. É no tempo em que qualquer coisa aparece que é possível dar seguimento à sua elucidação.

O aparecer que o pensamento henryano coloca em questão é, precisamente, o que torna possível o método, o aparecer cuja mostraçãõ abre o campo de um ver e de um fazer-ver, isto é, o aparecer em que a intencionalidade se lança e no qual se relaciona com tudo aquilo com que se relaciona. O método fenomenológico, «que é apenas e no fim de contas o começo sistemático de um processo intencional visando tornar tematicamente presentes os sentidos que a própria intencionalidade constituiu ou pré-constituiu nas suas sínteses originais»¹⁴⁵, este método, que faz parte do domínio da intencionalidade em geral. Não é assim em qualquer aparecer que a intencionalidade se lança, mas sim, no horizonte extático da visibilidade em que todas as coisas se tornam visíveis, no qual método e ver são assim possíveis. Para M. Henry o método fenomenológico opera por um jogo de reenvios intencionais sempre em busca de seu preenchimento intuitivo. «É também por isso que toda a crítica da intencionalidade permanece privada de significação fenomenológica sempre que reenvia a intencionalidade apenas para o aparecer extático em que se manifesta»¹⁴⁶.

¹⁴³ Javier San MARTIN, *La estructura del metodo fenomenológico...*, p. 21.

¹⁴⁴ Michel HENRY, *O começo cartesiano e a ideia da fenomenologia...*, p. 7.

¹⁴⁵ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 3.

¹⁴⁶ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 3.

Por isso, para M. Henry, torna-se primordial a discussão do caráter originalmente intencional ou não-intencional da fenomenologia, tomando-se como ponto de partida não mais o seu método, mas o seu objeto. M. Henry descarta como não original a definição da fenomenologia como método, e passa à consideração do que apenas se pode fazer a partir de uma apreensão clara daquilo que constitui o seu objeto, a saber, a fenomenalidade como tal, o aparecer. A este propósito,

«O pensamento de Michel Henry é uma referência 'incontornável' para a compreensão do homem a partir de uma fenomenologia de si da vida; para uma compreensão positiva de si que possibilita até o sentimento de ausência. Revelando as aporias da fenomenalização a partir da distância de si, Michel Henry opera uma 'contra-redução' fenomenológica que atende ao 'como' da efectivação de si da vida. Deste modo, desvincula-se dos tradicionais problemas da fenomenologia - redução fenomenológica, intencionalidade, doação em pessoa, eu transcendental, espectador transcendental, constituição do eu, síntese de 'passagem', síntese passiva - para se situar no seio da própria doação de si da vida que a si mesma se nos dá na afecção de si e onde a passividade não é síntese, mas constituição originária do eu, da relação deste consigo e com os outros.»¹⁴⁷

Para M. Henry resulta assim importante interrogar acerca do princípio da fenomenologia para se ter condições de discernir mais claramente sua relevância e limite. Questiona, então, tanto qual seja o objeto verdadeiro da fenomenologia quanto o caminho que conduz até ela. «Na fenomenologia, o método é um procedimento de elucidação que visa a levar progressivamente para uma luz plena, diante do olhar do pensamento, para a "clareza da evidência", o que desse modo será conhecido de maneira segura»¹⁴⁸. Esse método serve, mesmo que implicitamente, ao saber que dá o máximo para produzir conhecimento «científico», conhecimento fundamentado. A contribuição da fenomenologia, sem dúvida, repousa no discernimento dos

¹⁴⁷ Florinda L. F. MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry: para uma ontologia do sentir*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 9. [Tese de doutoramento].

¹⁴⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 49; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 45: «Dans la phénoménologie, la méthode est un procédé d'élucidation que vise à amener progressivement en pleine lumière, devant le regard de la pensée, dans «la clarté de l'évidence», ce qui de la sorte sera connu de manière assurée».

fenómenos do mundo, nas concepções fenomenológicas acerca do aparecer. Todavia, para M. Henry há um brusco desmantelamento do aparecer, do seu desdobramento, o desdobramento da própria doação entre a doação na qual o ver é dado a si mesmo e a doação na qual lhe é dado tudo o que ele vê. Este desdobramento deve ser apreendido na sua radicalidade fenomenológica.

O que está posto no centro das questões henryanas seria a pertinência do conceito formal e vazio do aparecer que se alonga a todo fenómeno possível, bem como, a toda forma de manifestação e revelação concebível, mas, alerta-nos M. Henry, apenas em relação ao aparecer reduzido ao do mundo; a saber, de tal forma que uma «limitação decisiva se introduziu fraudulentamente na investigação. Modos de aparecer que se abrem as formas de experiência talvez essenciais se encontram excluídos *a priori* por uma filosofia que se pretendia livre de toda pressuposição»¹⁴⁹. Esta problemática do aparecer perpassa toda a filosofia henryana desde a sua primeira grande obra, *L'Essence de la manifestation*, a um de seus últimos livros, *Incarnation une philosophie de la chair*. M. Henry, como vimos, reclama sem cessar: em que consiste esse aparecer? Como aparece? Como faz aparecer em si tudo o que ele dá a aparecer? A chave de resposta para estas indagações passa pelos conceitos de intencionalidade, fenomenalidade, doação, entre outros, que veremos no próximo ponto, os quais serão fundamentais para a formulação de uma fenomenologia de cariz radical, como se propõe o pensamento henryano, ao fundamentar uma *Fenomenologia material*, isto é, uma fenomenologia que compreende o *não-intencional*.

¹⁴⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 51; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 48: «Une limitation décisive s'est glissée frauduleusement dans la recherche. Des modes d'apparaître ouvrant sur des formes d'expériences peut-être essentielles se trouvent exclus *a priori* par une philosophie qui se prétendait libre de toute présupposition».

2 - O sentido de uma fenomenologia não-intencional

Com o intuito de percorrer a trajetória do pensamento henryano, somos provocados, na contemporaneidade, a atentar no que está à volta e à própria experiência interna. Somos conduzidos a reconhecer a vivência, por meio do método interrogativo husserliano, mas também através da essência originária da fenomenalidade pura, «como um aparecer que se mostra, em si mesmo, no aparecer, portanto, em cada ponto de seu ser, idêntico a esse próprio aparecer»¹⁵⁰. É tomada, então, a fenomenologia como reflexão sobre um fenómeno ou sobre aquilo que se mostra. O nosso problema tornar-se de tal forma compreender isto: o que é que se mostra e como se mostra? Assim, entendemos que as Ciências Humanas¹⁵¹ não podem se constituir efetivamente sem a apreensão adequada do que vem a ser a dimensão «espiritual» em sua relação com a psique e com a corporeidade.

Na secção anterior vimos que, em Husserl, para compreendermos os fenómenos, devemos fazer um caminho. Sendo que «a palavra grega para designar caminho é *méthodo*. Essa palavra também é formada de duas partes: "odos", que significa estrada e "meta", que significa por meio de, através»¹⁵². A necessidade de percorrer um caminho que também é característica da história da filosofia ocidental, que sempre buscou fazer um ou o caminho para se chegar à compreensão do sentido das coisas. De tal modo que

«A fenomenologia, além de ser hoje uma «sinfonia a muitas vozes», é sobretudo uma «atitude de caridade intelectual», afirmou João Paulo II, no dia 24 de Março de 2003, em Roma, num encontro com fenomenólogos de todo o mundo (...). Recordando, entre outros, o discípulo de Husserl, Max Scheler,

¹⁵⁰ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, p. 359. Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1990.

¹⁵¹ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 31: «las ciencias humanas que pretendían sustituir a la filosofía pero que sólo ofrecen una visión externa del hombre, la fenomenología aparece cada vez más como la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo (...). La fenomenología será en el siglo XX lo que el idealismo alemán es en el XIX, el empirismo en el XVIII, el cartesianismo en el XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto en la escolástica y Platón y Aristóteles en la antigüedad».

¹⁵² Angela Ales BELLO, *Introdução à fenomenologia*. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 21.

a cujo pensamento ético dedicara a tese de Doutorado, em 1953, e lembrando ainda Edith Stein¹⁵³, afirmou: «Agradeço a Deus por me ter permitido participar neste fascinante empreendimento, que começou nos meus anos de estudo e de ensino, e continuou ainda depois, em diferentes momentos da minha vida e do meu ministério pastoral. (...) Gostaria de dizer que a fenomenologia é sobretudo uma atitude de caridade intelectual para com o homem e o mundo e, para o crente, para com Deus, princípio e fim de todas as coisas». Estas palavras, para além e antes de serem de João Paulo II, são o testemunho de quem foi um *par* na investigação fenomenológica (...). A fenomenologia pode, com efeito, entender-se como *caritas* no sentido de desvelo e cuidado por tudo o que aparece e de amor pela verdade de tudo o que se manifesta, enquanto se manifesta ou pode manifestar, acarinhando assim e consentindo em todas as expressões da realidade»¹⁵⁴

Importa-nos reiterar que o que nos interessa no filósofo em questão nesta investigação é o modo como interpreta e interpela as possibilidades da fenomenologia, não necessariamente a sua pretensa (in)fidelidade a esta metodologia filosófica. Michel Henry pertence ao espaço da filosofia de expressão francesa e sua posição é um tanto complexa, quer pela sua preocupação de carácter antropológico, quer pela compreensão do humano a partir da relação Vida/corpo e pela analítica da fenomenalização do ser. Preocupação que vai além de suas obras filosóficas e que são mote e composição de suas obras literárias, como por exemplo, o livro *Le jeune officier*, de 1954, que antecede até mesmo *L'Essence de la manifestation*, de 1963. São diversos os textos henryanos nos quais nosso filósofo retoma quase que sempre o lema principal que faz da sua filosofia uma fenomenologia radical: o tema da Vida. E se a manifestação da Vida está a cargo da própria vida e não no sentido construído sobre ela, então é o conjunto dos princípios e dos conceitos fenomenológicos que importa ver. Importa em especial

¹⁵³ Edith Stein (1891-1942) nasceu em Breslau na Alemanha numa família judia, ingressou na universidade em 1911 num tempo em que poucas mulheres realizavam estudos universitários. O interesse pela filosofia levou-a para Göttingen em 1913, sendo que em 1916 candidatou-se ao Doutorado em Filosofia com Edmundo Husserl, com a tese intitulada: «*O problema da empatia*», (cf. em STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Traducción Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004). Seu percurso levou-a ao trabalho que transcrevia os manuscritos de Husserl, fez também o processo de transcrição e edição da segunda parte da obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, o qual vem a ser um dos livros de extrema relevância do ponto de vista metodológico.

¹⁵⁴ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 66. (Nota 30).

«A atenção ao 'como' se fenomenaliza a vida, ao 'como' se nos auto-afecta, ao 'como' se faz corpo em nós traz consigo uma nova noção de fenómeno, de manifestação - a manifestação de si da vida dá-se sob forma de afecção, de sentir e não num horizonte perceptivo, daí que o método se não prenda com o preenchimento de evidências ainda não preenchidas, mas com o seguir as tonalidades afectivas da própria vida.»¹⁵⁵

Assim, nesta secção centraremos nossa atenção em especial na obra *Fenomenologia material*¹⁵⁶, na tradução espanhola supervisionada por um dos maiores investigadores e comentadores do conjunto da obra henryana - Miguel García-Baró, que fez um ensaio preliminar à tradução desta mesma obra.

O que podemos dizer desde já é que esta obra se compõe pela investigação do viés da imanência. Trata-se, de certa forma, de alargar a «ideia» de fenomenologia husserliana, especialmente o *modo* de determinação de como o fenómeno ali é considerado, a fim de compreender outras possibilidades de relação entre as noções de *manifestação* e *revelação*. Pois, conforme M. Henry, o *eidetismo* de Husserl teria, por assim dizer, substituído a autoafeção da vida (constantemente dada a si mesma), na sua prova, por uma essência ideal da vida. A prevalecer, assim, o plano da representação e daí em diante a fenomenologia é compreendida a partir de uma consciência intencional, de um «fazer-ver». A intencionalidade husserliana é um ver, por conseguinte, é um saber objetivo e objetivante, com uma maestria aferente, em que o homem é um sujeito de conhecimento, posicionado, tecnicamente, em sobrevoo. Vemos que,

«En todas las obras de Henry el contraste con la fenomenología que él llama «histórica», y que abarcaría por igual el pensamiento de Husserl y el de Heidegger, responde a un propósito fundamental. No se trata de una elaboración hermenéutica más en torno a unos textos archi-conocidos o a otros de última hora, sino de un empeño directo, casi primario, por abrirse paso hacia el único fenómeno que merecería llamarse absoluto y que sería, por tanto, el fenómeno de fenómenos: la inmanencia radical de la vida; la donación de la vida a sí misma, en sí misma, para sí misma. Pero este acontecimiento original del vivirse y saberse la vida escapa a todo acto intencional, ya fuera incluso al cuidado de la

¹⁵⁵ Florinda L. F. MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry...*, p. 10.

¹⁵⁶ Michel HENRY, *Fenomenología material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Encuentro, 2009.

existencia, y se ofrece sólo al sentir-se «material», afectivo, autoafectivo, que es el latido mismo del vivir.»¹⁵⁷

Observamos que, de facto, há em M. Henry um gesto que decreta uma fenomenologia dita «histórica», uma vez que declarada impossibilitada de radicalizar a redução fenomenológica. Torna, por conseguinte, aberto o caminho a uma fenomenologia *material* ou *fenomenologia da vida*, na qual a carne, o corpo subjetivo experimentado, é o ponto de foco fundador, pois é ela que é o modo de manifestação da Vida, «a interpretação da carne a partir do aparecer da Vida»¹⁵⁸. Ao passo que na fenomenologia de Husserl o poder de «revelação» está assentado e confiado à intencionalidade. Curiosamente

«um dos aspectos importantes da fenomenologia, e das 'fenomenologias regionais' que dela emergiram, foi o modo como superaram o moderno figurino de conhecimento (sujeito-objecto), permitindo repensar mais originariamente as relações entre *manifestação* e revelação, sublinhando as suas reais convergências e, talvez, até a sua génese comum, ideia que a crítica moderna rejeitara em absoluto.»¹⁵⁹

Nossa tarefa por agora é analisar e demarcar, no seguimento de muitas leituras, ao que fomos conduzidos e as reflexões que permitem o sentido de uma *fenomenologia não-intencional*. Trata-se da conceção que é a partir da afecção de si na vida que primeiramente o homem se surpreende a viver. A vida é o estrato, é o estofa primordial no qual se fundamenta de alguma maneira a exterioridade mundana. «A duplicidade do aparecer é, nas palavras de Rolf Kühn, o arquifacto, ou seja, o dado fundamental no qual assenta a fenomenologia da vida»¹⁶⁰. Diante desta afirmação, com a qual concordamos, mas também nos faz refletir, fazemos nossas as palavras e a interrogação de Jean Leclercq:

¹⁵⁷ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 7. (Nota editorial).

¹⁵⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 200; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 195: «l'interprétation de la chair à partir de l'apparaître de la Vie.» Veremos esta questão mais pormenorizada mais adiante na investigação.

¹⁵⁹ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 65.

¹⁶⁰ Adelino CARDOSO, Apresentação. In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 10.

«Será que aquilo a que assistimos no trabalho henryano é à negação de um «saber mundano»? Não me parece e longe disso, porque é mais do que certo que este saber fornece um conhecimento das realidades objetivas do mundo e da sua organização, mas, todavia, «não abre ao essencial», apressa-se Michel Henry a acrescentar, pelo facto de haver uma concentração excessiva nas modalidades aparentes da exterioridade (o mundo, o olhar, a distância, a *ek-stase*, a transcendência, que não são totalmente rejeitadas, mas sim situadas), há a possibilidade de desviar o Eu (*Moi*) do si, com extrema violência, provocando o esquecimento em benefício de um «fora de si» e de uma temporalidade *ek-stática*.»¹⁶¹

Em contrapartida, a consideração do aparecer pela intencionalidade em que o aparecer como tal é apenas para ser visto como tal, é um *estar aí diante de*. E, assim, o aparecer não poderia fazer aparecer o que quer que fosse se, primeiramente, não aparecesse ele próprio enquanto tal. Assim, o nosso filósofo vai em busca de praticar a redução mais radical, «aquela que procura excluir a própria intencionalidade e o seu fazer-ver. Só uma tal redução, descartando a intencionalidade, nos pode deixar perante o problema do aparecer original que definimos como auto-aparecer»¹⁶². Este auto-aparecer, de que nos fala M. Henry, é uno somente pelo e no seu aparecer efetivo, ou seja, na sua efetividade fenomenológica, na fenomenalidade pura deste aparecer. Mas como esta «condição» do aparecer poder ser possível? Será este «tipo» de aparecer subtraído ao ver da intencionalidade? Em resposta a estas indagações encontramos em M. Henry a determinação de que tal auto-aparecer apareça por si mesmo, «por e na sua fenomenalidade própria, sem nada pedir ao ver da intencionalidade nem à visibilidade de um mundo»¹⁶³.

Assim, é unicamente fora da intencionalidade, livre e independente de todo o horizonte *extático* de visibilidade, que se cumpre a «*Arqui-Revelação*»¹⁶⁴ constitutiva do auto-aparecer do aparecer. «*Arqui-Revelação*» uma vez que, dando-se fora do *Ek-stase* e independentemente dele, realiza-se em momento

¹⁶¹ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» ..., p. 12.

¹⁶² Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 11.

¹⁶³ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 13.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 13.

«anterior» a ele. Esta «*Arqui-Revelação*» que ao ser um autoaparecer é, realmente, o mais «misterioso», outrossim o mais simples e o mais comum. Trata-se daquilo que todos nós conhecemos – a vida. «A vida é fenomenológica num sentido original e fundador»¹⁶⁵, não é fenomenológica no sentido em que também ela se mostraria; assim seria mais um fenómeno entre outros. Contudo, é fenomenológica a medida em que é criadora da fenomenalidade.

«A fenomenalidade surge originalmente ao mesmo tempo que a vida, sob a forma de vida e de nenhuma outra maneira. A fenomenalidade acha a sua essência original na vida porque a vida experiencia-se a si mesma [*s'éprouve soi-même*], de tal maneira que este experienciar-se é o auto-aparecer do aparecer.»¹⁶⁶

Em presença dessa experiência da Vida que se auto-revela e se diferencia de modo singular notamos que ela se pode assumir «transcendentalmente como instância crítica de todas as hermenêuticas redutoras e, por outro lado, fundadora de outro modelo poiético e relacional»¹⁶⁷. Vemos, assim, como para M. Henry tal Vida passa a ser igualmente um ponto chegada e o ponto de partida no seu processo de aprofundamento e diferenciação. M. Henry deseja ir o mais longe possível na busca do *estofó*, por assim dizer, da razão assim como da racionalidade, ela mesma, da vida como a experimentamos em nós em sua fenomenalidade incontestável, a busca de um saber fundamental. Mas onde é que se encontra este saber mais essencial? Na Vida.

Este saber, conforme Henry, não é um saber de dominação, no sentido em que não compreende a atitude *sujeito-objeto*, portanto, de visibilidade preênsil, «mas um saber de tipo religioso no sentido etimológico do termo (*religare* ou *relegare*)»¹⁶⁸. Mas que o nosso filósofo busque «radicalizar» a questão da fenomenologia não significa fazer referência unicamente à fenomenalidade pura, mas indagar o modo segundo o qual a fenomenalidade se fenomenaliza originalmente, i. e., a sua substância, o tecido, a matéria fenomenológica da qual

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁷ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 95.

¹⁶⁸ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» ..., p. 12.

é feita. Esta questão traduz-se, enquanto tarefa da fenomenologia henryana, na *Fenomenologia material*. «La fenomenología material es capaz de designar esta sustancia fenomenológica invisible. Esta no es sino afecto o, para ser más exactos, lo que posibilita todo afecto y en última instancia toda afección y, de este modo, toda cosa»¹⁶⁹.

Podemos, assim, por meio da fenomenologia material designar a substância fenomenológica invisível. E esta substância fenomenológica é primordial para a fenomenologia material: trata-se da imediatez patética em que a vida leva a cabo a experiência de si. «A Vida que não é ela mesma sem este abraço patético e deste modo a fenomenalidade mesma segundo o Como de sua fenomenalização original»¹⁷⁰. Este ponto é tão fundamental justamente porque é o que diferencia a *vida* de uma mera coisa, de um objeto qualquer da biologia, por exemplo. A *Vida* da qual nos fala M. Henry e a qual sublinhamos aqui, trata-se de uma vida fenomenológica em sentido radical: «*de que la vida define la esencia de la fenomenicidad pura y, por ende, del ser*, por cuanto el ser es co-extensivo al fenómeno y se funda en él. Pues ¿qué puedo saber de un ser que no apareciese?»¹⁷¹.

Tal motivo é que leva toda a questão que visa o *ego* (ou a consciência) no seu ser implicar que previamente seja dada, ou pelo menos procurada, uma resposta ao problema dos sentidos do ser em geral. Quando digo «'je suis content', ou, plus simplement, «je suis», ce qui se trouve visé dans mon affirmation n'est précisément que parce que *déjà l'être luit*»¹⁷². Deste modo, M. Henry nos faz compreender que a vida na sua autoafeção «liberta» uma ipseidade que nela se experimenta em provação. Há, portanto, um *Eu* em cada um que se autoafeta e que nasce na Vida. É por meio deste nascimento transcendental que o *Eu* continua a ser gerado de tal modo que se autoafeta no movimento da Vida¹⁷³. Podemos dizer, de certa maneira, que no próprio acto em

¹⁶⁹ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 33.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷² Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 3.

¹⁷³ Michel HENRY, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, pp. 68-69.

que nos damos conta da noção de manifestação deparamos com uma evidência primeira de si mesma já em processo de auto-revelação.

«O momento de se dar conta de ser, com certeza de se não ter dado a si mesma, constitui como que a primeira abertura da consciência para o fundo sobre o qual, emergindo, ela se recorta, se exerce e no qual também pode imergir, confundindo-se. Deste modo, a verdade da consciência para si mesma, de Descartes a Husserl, i. e., a chamada constituição moderna da subjectividade, é apenas parte da verdade da sua verdade.»¹⁷⁴

Assim sendo, as análises heryanas nos levam a crer que estamos perante investigações de máxima atualidade e vitalidade da fenomenologia, bem como apercebermo-nos das «metamorfoses» por que tem passado a fenomenologia, as suas noções-chave, num progressivo afastamento quer da modernidade quer mesmo da metafísica tradicional. O interesse de M. Henry neste contexto consiste, sobretudo, em afirmar que «le projet phénoménologique, y est-il dit, n'est pas seulement de décrire des contenus de conscience, mais de mettre au jour un originaire, un antérieur à partir duquel émergent ces contenus»¹⁷⁵. O originário é, em princípio, presença de si a si mesmo; que pode ser expressa repetindo palavras «antigas», mas compreendendo-as de uma maneira original. O originário é «matéria» ou «imanência» radical, não vida «visível», mas invisível, na qual em si não se refere a nada mais senão a si mesma. Todavia,

«Si, ajena en sí al Ek-stasis, la vida se sustrae por principio a todo poder de visibilización concebible, ¿cómo puede ser exhibida en una teoría cualquiera, es decir, en una visión, hablarse de ella, por poco que sea? Una fenomenología de lo invisible, ¿no es una contradicción en los términos? Por otra parte, en la venida a sí de la vida en calidad de su auto-afección patética y, como tal, radicalmente inmanente, nace un Sí mismo cuya materialidad fenomenológica es la de dicho pathos. Tal «Sí mismo», apoyado en una subjetividad acósmica, pero además encerrado en ella, ¿no está condenado al solipsismo? Estas han sido las dos objeciones suscitadas por las tesis de *La esencia de la manifestación* desde su publicación y, a menudo, repetidas desde entonces: por una parte, la posibilidad misma de construir una filosofía de la afectividad pura; por otra, la posibilidad en el caso de una ipseidad patética y acósmica de ponerse en

¹⁷⁴ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 237.

¹⁷⁵ P. GILBERT, *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*. NRT 124, 2002, pp. 597-617, p. 600.

relación com outra desl mismo tipo, de inscribirse en una intersubjetividade efectiva y concreta.»¹⁷⁶

Segundo M. Henry, na obra *Fenomenologia material*¹⁷⁷, é talvez somente por meio de uma fenomenologia material que se reconhece o motivo transcendental dessa face «escura», invisível, que combina, que conjuga com o «lado» iluminado pela intencionalidade. E nesta Vida invisível, «cada *Si* não é, originariamente, outra coisa senão uma relação não-temática consigo mesmo que, enquanto tal, não se dá nunca na exterioridade do mundo»¹⁷⁸. De tal modo que o que forma a relação deste *Si* percebido enquanto um «Eu» afectado, não é um pensamento tal como a reflexão teórica ou a experiência psicológica de si empreendem, justamente porque estas não criam nada de vivo. Em sentido contrário, um tal «Eu» auto-afectado implica a imediatez da Vida na auto-revelação do seu *pathos* afectivo ou carnal¹⁷⁹. Assim,

«Henry oriente donc sa réflexion généalogique vers la vie invisible dont il indique le trait principal dans ce qu'il appelle l'«auto-affection». Il poursuit ainsi la tâche entreprise à la fin de sa vie par Maurice Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas, en phénoménologie, d'étendre devant nous le visible pour l'inspecter analytiquement, mais de remonter vers ce qui fait qu'il apparaît visiblement, qu'il advient en visibilité, et laisser venir en présence cet anté-prédictif. Jean-Louis Chrétien reprend la même problématique quand il décrit le travail des sens, surtout de la vue en relation à la peinture. Marion traite semblablement du visible et de l'invisible en écartant l'intentionnalité de la première phénoménologie husserlienne et en s'orientant vers l'auto-affection originaire dont parle Henry.»¹⁸⁰

O que encontramos, assim, no interior do pensamento henryano é busca pelo vínculo originário entre o «suportar-se da vida com a sua alegria enquanto o seu suportar-se e o seu apreender-se a si mesma no *auto-amplexo* de cada vez

¹⁷⁶ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 35.

¹⁷⁷ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 38.

¹⁷⁸ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 83.

¹⁷⁹ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 83.

¹⁸⁰ P. GILBERT, *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur...*, p. 602.

idêntico da sua essência que comporta o meu nascimento transcendental ou filial enquanto 'Me'»¹⁸¹. Trata-se de onde o *Si* é gerado num tal *pathos-individação*, lugar em que também não pode libertar-se do «peso» da passibilidade¹⁸² fundada pelo nascimento radical da vida.

O saber da Vida, por conseguinte, não é um saber de dominação justamente porque, por consequência, é marcado pela passividade. Pela passividade da vida na sua relação consigo mesma (portanto na sua essência). A Vida que se dá e que nos é dada a «conhecer» em cada um dos nossos poderes, assim «estejamos autorizados a invocar o campo semântico da prova como «*probatio*», num plano fenomenológico, esta doação passiva a si mesma da vida é aquela que coloca a questão da sua relação com Deus»¹⁸³. Porque viver a sua vida como algo que se recebeu é, necessariamente, experimentar um respeito infinito por si mesmo, e isto já é em si uma religião¹⁸⁴.

Deste modo, é por meio da fenomenalidade do tal auto-aparecer que a substância fenomenológica de puro experienciar-se é uma afetividade transcendental¹⁸⁵, pela qual se torna possível qualquer coisa como o medo, o sofrimento ou a alegria. «A afetividade é a essência fenomenológica da vida, a carne impressional em que o ver da intencionalidade não tem lugar – neste sentido, [a afetividade] é o não-intencional puro»¹⁸⁶. Assim, são as modalidades reveladas a si mesmas na e através da imanência desta afetividade pura.

¹⁸¹ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 83.

¹⁸² Trataremos da explanação deste conceito mais adiante na investigação.

¹⁸³ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» ..., p. 13.

¹⁸⁴ Michel HENRY, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, p. 108-109.

¹⁸⁵ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» ..., p. 11: «Há uma afirmação de R. Bernet sobre esta filosofia que visa pensar a afetividade que, para este efeito, me parece ser exemplar: "(...) Para Husserl, a redução do mundo e a recondução do homem à experiência da vida transcendental cumpre-se tendo em vista uma constituição transcendental, uma refundação do sentido do mundo por um sujeito que se sinta responsável por um tipo de mundo. A verdade da vida transcendental, que nada deve ao mundo, projeta-se, todavia, no mundo: salvando-se do objetivismo, o sujeito transcendental também salva o mundo. É uma maneira de pensar filosoficamente a doutrina cristã da Redenção, algo sobre o qual a redução fenomenológica de M. Henry parece não se interessar".». Cf. R. BERNET, «Christianisme et phénoménologie». In: DAVIS, A., GREISCH, J. (dir.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 181-201, p. 199.

¹⁸⁶ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 13.

Será, portanto, a partir da Fenomenologia da Vida, que compreende o sentir, que procuremos a possibilidade dessas relações, mostrando «como» a fenomenologia da auto-afecção de si da vida é originariamente relação, em que o eu é singularmente afetado na arqui-ipseidade da vida, enraizando-se nesta arqui-ipseidade a sua singularidade. Assim, o sentir como sentir da Vida é o absoluto fenomenológico. «Porque, em Michel Henry, Ser, Vida ou corpo na sua fenomenalização são o arquétipo mais absoluto de qualquer ser ou vivente, somos confrontados com um surpreendente e constrangedor tropeçar por entre absolutos»¹⁸⁷.

Desde o primeiro contacto com as obras de M. Henry, por exemplo, *A Essência da Manifestação*, somos constantemente confrontados com diversos conceitos, que são e foram, desde a publicação das suas primeiras obras, objeto de análises serenas e elucidativas (ou não) que culminaram ora em elogio ora em recusa sob uma pretensa posição crítica¹⁸⁸. Dizemos «pretensa» pois, comumente, são expressas sob forma de oposições e interrogações que por

¹⁸⁷ Florinda L. F. MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry...*, p. 16.

¹⁸⁸ Florinda L. F. MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry...*, p. 15, (Nota de rodapé 5): «Gabrielle Dufour-Kowalska analisa as críticas mais pertinentes à fenomenologia da imanência, em Michel Henry, no artigo: «Comprendre l'immanence: l'intériorité et le rapport à autrui dans la philosophie de Michel Henry» em *Annales de Philosophie*, 18 (1997) p. 29-65. G. D-Kowalska começa por justificar o recurso ao conceito de imanência, em Michel Henry, em vez de usar os conceitos de passividade e de afetividade que melhor traduzem a fenomenologia henriana, por ser a incompreensão desse conceito que acarreta consigo 'toutes sortes de malentendus et de contresens [...] dans une superbe ignorance des textes les plus explicites'. G. D. Kowalska visa sobretudo Jérôme Porée, que critica o poder fundador da imanência: «car rien, proteste Porée, ne peut sortir de cette parfaite jouissance, rien qui puisse justifier le rôle de fondement»; visa ainda Ch. Macann que considera o eu prisioneiro da imanência. Macann assim como R. Barbaras só conhecem a opção entre o monismo ou/e o dualismo ontológico. Numa absoluta incompreensão da filosofia que criticam, afirmam: «Michel Henry ne répond à aucune de ces questions». Ao que Gabrielle Dufour Kowalska responde: «suprême ignorance!». Para além destas críticas, citamos a posição de Lévinas, pelas atitudes ambíguas em relação à obra henriana. Vejamos o que Lévinas revela, a este respeito, a Bernard FORTHOMME em «Une soirée d'hiver en compagnie de Lévinas» em *Annales de Philosophie*, 17 (1996) p. 127 «Ceci dit, Mr. Lévinas considère cet ouvrage (*EM*) comme très important, un des plus essentiels du temps. L'affectivité y trouve un poids inouï, brisant l'intentionnalité comme altérité!». Mas, logo a seguir afirma, sem explicação 'il n'y a pas chez moi ce côté extrêmement pédagogique, tous ces soulèvements'. Ora, Michel Henry não faz só uma ruptura com a fenomenologia da intencionalidade como manifestação da alteridade. A crítica de Michel Henry à intencionalidade situa ainda a experiência da alteridade na imanência como passividade. Da crítica à intencionalidade passa-se à análise da experiência fenomenológica da passividade como testemunho experienciado da alteridade. Ver Paul Ricoeur *SA*, 1990, p. 368 e 379.»

isso mesmo reafirmam também a necessidade de pensar a fenomenologia posta por M. Henry, a *Fenomenologia da Vida* ou *Fenomenologia Material*¹⁸⁹. Se,

«antes tínhamos "fenomenalização do ser", "filosofia primeira", "revelação do absoluto", "manifestação da essência", "o absoluto do ser", "a auto-afecção de si do Ser", agora temos "revelação da Vida", "manifestação de Si na Vida", "arqui-fenomenologia da Vida", "Arqui-Vivente", "fenomenalização da Vida", "o absoluto da Vida", "a auto-afecção de Si da Vida", "Aquele que é Vivo", e ainda os absolutos da "arqui-passibilidade", do "arqui-corpo", da "carne", no sentido "o Verbo fez-se carne", de João. Ora o que especifica estes absolutos são as características das impressões, das afecções fenomenológicas - ipseidade, singularidade, autarcia - e que as diferencia de outras doações fenomenológicas também elas tidas como absolutas.»¹⁹⁰

A longo desta investigação veremos como estes conceitos vão sendo clarificados à luz dos temas em questão. Assim, convém sublinharmos que Michel Henry, «já de saudosa memória - veio a aprofundar paulatinamente, ao longo de mais de quarenta anos, o projecto da fenomenologia, a ponto de o inverter de forma decisiva, em razão do que ele considera ser a indeterminação dos pressupostos da fenomenologia»¹⁹¹ ou mesmo o esquecimento da fenomenalidade do fenómeno. Sendo que estes mais de quarenta anos de investigações fenomenológicas levaram nosso filósofo à confiança de que a intenção originária da fenomenologia (no sentido da radicalidade e do rigor na apreciação do aparecer do fenómeno) só encontra plena expressão na Vida e não na «verdade» como desvelamento no mundo.

Para tanto a obra *Fenomenologia Material* mostra o modo como o nosso filósofo compreende a sua filosofia face à fenomenologia histórica - husserliana e heideggeriana. M. Henry salienta que a *Fenomenologia Material* nasceu de uma questão posta por Didier Franck¹⁹² ao lhe pedir que escrevesse, com concisão, quais eram as diferenças entre a sua fenomenologia e a de Husserl.

¹⁸⁹ A este respeito ver o texto de: Carlos MORUJÃO, «Que é uma fenomenologia material?», In. ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 76-88.

¹⁹⁰ Florinda L. F. MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry...*, p. 16.

¹⁹¹ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 238.

¹⁹² Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 52-53. (Nota 9.)

Para nosso filósofo, o título condensa realmente a tarefa que cabe à sua filosofia e a tarefa nova atribuída à fenomenologia. Para além disso, em M. Henry não há dúvida de que é com Descartes que o conceito de

«consciência recebe a significação ontológica radical de acordo com a qual designa o aparecer considerado por si mesmo, não qualquer coisa, mas o princípio de toda coisa, a manifestação originária na qual tudo o que é suscetível de existir advém na¹⁹³

¹⁹³ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 36-37. (Nota 2, do tradutor): «Uma dificuldade constante na tradução de Henry trata-se do uso dos verbos franceses "arriver", "venir", "parvenir", entre outros que dão ideia de movimento, aos quais ele (trans)-gride o uso comum de sua regência no próprio francês. Ao contrário de construí-los com a preposição "à", o filósofo faz uso da preposição "dans", correspondente ao nosso "em". Sabemos que, em latim, preponderava uma diferença muito importante nos verbos de movimento, que se tornava patente nas possibilidades de uso ora de "in" (movimento para o interior de), ora de "ad" (movimento até as proximidades de). Parece-nos que a intenção do filósofo é fazer acentuar o primeiro uso, sem corroborar um fora e um dentro extremos, colocando a língua em função da linguagem. O movimento já é, por si só, interior. O movimento da vida, para o filósofo, difere completamente de qualquer movimento mundano. A vida é, como me acentuava Vaschalde, ao mesmo tempo, a origem e o lugar de exercício de seu movimento que conduz ao seu destino, destino este que é a própria vida. Por isso, até mesmo a ideia de um movimento do interior para o interior não teria sentido, acabaria sendo ainda um modo diferente de indicar ainda uma exterioridade. Assim, em vez de "parvenir à la vie" (chegar à vida), temos "parvenir dans la vie" (chegar na vida), um movimento sem exterioridade no qual a vida se dá a si mesma. Qual seria a razão? A experiência da vida e da própria afetividade é uma experiência totalmente imanente a si mesma, daí o possível estranhamento do leitor perante redundâncias como "s'éprouver soi-même" (fazer-se a prova de si mesmo, experienciar-se a si mesmo). Quanto a isso, Vaschalde me testemunhou também que, tendo consciência das redundâncias, "Henry não tinha medo delas justamente para insistir sobre a irredutibilidade de si e de seu caráter imanente". Deixando o uso de "parvenir à", o filósofo não queria ser partidário de um acontecimento que se dá sem interioridade, assim como é notório na expressão "je parviens à un but" (eu chego a um fim). Muito pelo contrário, o que justamente ele denuncia é um primado da exterioridade que tomara conta da filosofia ocidental. Daí a necessidade de, por meio da linguagem, encontrar um meio de indicar a ideia de um vínculo a si e de um movimento radicalmente interno e sem *ek-stasis*, sem a veiculação da noção tradicional de intencionalidade na qual se indica uma estreita de superação para uma dimensão de exterioridade. Em *L'Essence de la manifestation*, temos a confirmação disso. Embora seja uma citação longa, creio ser bastante esclarecedora: "Que a própria essência advenha em si, que seu poder, aquele de advir na luz da exterioridade, seja primeiramente o de advir neste advir, de se unir a ele, de se reunir assim consigo na força de sua unidade interna, isso não quer dizer simplesmente que um tal poder existe, que essência deva ser presença para agir? Ou melhor, que ela é efetivamente presente e que ela age assim? O conteúdo ontológico do conceito de imanência que é compreendido 'em sua significação essencial' não é constituído, do mesmo modo que o que se encontra visado pelo pensamento na 'relação de imanência' da essência com seus modos, pela simples pressuposição desta na tautologia onde a essência é reconhecida e nomeada sem mais, onde se diz que ela 'é'. Mas o que significa ser? Com a determinação da possibilidade fundamental da essência como possibilidade para ela de advir em si, é a *estrutura originária do próprio ser*, que se encontra descrita e apreendida pela problemática. É somente, com efeito, sobre o fundo nele dessa estrutura onde a essência se recebe originariamente a si mesma na imanência que o ser é suscetível de se unir a si mesmo e de ser assim o que é, que o ser é suscetível de ser. Com efeito, o ser não é algo morto ou inteiramente feito, não é nada que seja dado simplesmente. Seu ser, o ser não obtém senão pela obra nele da essência que o faz ser na unidade originária que o constitui. Com efeito, a unidade não é mais algo morto. Ela é justamente uma obra e uma realização. A maneira pela qual se realiza essa obra, a *obra interior do ser*, é aqui o que representa o pensamento que dispõe categorias ontológicas fundamentais onde se encontra definida a possibilidade para o ser de advir originariamente em si" (1963, p.

condição de fenômeno e, assim, de ser para nós. Contudo, Descartes introduziu o conceito de consciência com um tal grau de profundidade que o seu alcance primeiro não pôde ser preservado nem verdadeiramente apercebido, nem sequer no momento de sua retomada pela fenomenologia contemporânea.»¹⁹⁴

Sendo assim, é ao pensar na Vida, que nosso filósofo percebe que é mediante uma «intimidade» radical que a «substância» se fenomenaliza, que a Vida, assim como o Ser, é autoafecção, ao revelar-se, primeiramente, em um alcançar de si mesmo. O traço henryano que vai sendo apresentado ao longo de suas obras mostra que os conceitos construídos fogem ao primado de uma «época da imagem do mundo», época sob a alçada da perspectiva de um primado da representação. Pois, parte de uma dimensão mais profunda na qual a vida se alcança a si mesma antes do surgimento do mundo. Temos, portanto, uma «nova» forma de saber enquanto «conhecimento», visto que,

«não se trata mais, como na Antiguidade, de uma relação originária com o mundo na qual o ente se desvela sem perder toda a sua opacidade; não se trata como na Idade Média, de uma relação da criatura humana com as demais criaturas, com o ente criado, feitos por Deus. Pelo contrário, a relação se torna uma relação de conhecimento na qual mundo e o homem se tornam substâncias (*sub* = sobre, em cima de; *stantia*, do verbo *sto*, *stare* = estar em pé manter-se em uma determinada posição, ter-se, encontrar-se elevado, elevar-se).»¹⁹⁵

É de tal modo que, com a fenomenologia da vida, certas determinações primordiais da existência (como o corpo e a afetividade) são trazidas para primeiro plano. E é na direção de uma fenomenologia radical que se desenha

343-344). Ora, procurando manter essa ideia, a do surgimento de uma nova tonalidade, a de um outro modo de fazer a prova de si ou, para seguir a expressão própria a Henry, o fazer-se a prova de si mesmo, o experienciar-se a si mesmo, o caminho escolhido foi o uso do verbo "advir" - que tem, em sua constituição, uma preposição que expressa ideia de movimento - acompanhado da preposição "em" todas as vezes que assim surgir no texto original. Além das justificativas dadas para o uso de "em", vale a observação que me faz Vaschalde acerca do uso de "*dans*" [em] na língua francesa. A preposição não indica apenas lugar, mas também uma tonalidade interior, conforme o termo latino "*quomodo*". O português, por sua vez, não está muito longe disso: "Logo, "*parvenir dans la vie*" pode indicar também, mais do que um lugar, um "modo fenomenológico de manifestação". Pensando no problema da fenomenalidade, no *Wie* inerente a todo fenômeno, creio ser mais do que pertinente essa observação (N. T.).»

¹⁹⁴ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 36.

¹⁹⁵ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 39. (Nota 8).

uma ontologia que encontra a afetividade, uma fenomenologia a compreender que a vida não deixa de «prosseguir sua obra em nós, não cessando de nos dar a nós mesmos no *pathos* de seu sofrer e de sua embriaguez - ela é a essência eternamente viva da vida»¹⁹⁶. Julgamos essenciais e justos os questionamentos henryanos: «¿Quién ha visto alguna vez su pensamiento, su emoción, su pasión, su angustia, a no ser que los confunda con lo que no es sino indicio o que como tal se interpreta? Nuestra vida nunca es vista y no puede serlo»¹⁹⁷.

Portanto, a fenomenologia da vida esboçada por M. Henry constitui-se de certa forma por uma redução, a saber, uma redução fenomenológica radical que, enfatizamos, nada tem a ver redução fenomenológica husserliana. Pelo contrário, trata-se de uma «contra-redução»¹⁹⁸. A redução fenomenológica que leva à fenomenologia não-intencional, à fenomenologia da vida, é uma redução fenomenológica radical, no sentido em que diz respeito à própria fenomenalidade, na qual subsiste a Arqui-revelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade, e por ela, o *pathos* da vida. Do mesmo modo que ao reconhecer a fenomenalidade própria desta vida, «a auto-afecção patética que, precisamente, a torna possível como vida, na sua heterogeneidade radical face ao ver da intencionalidade é a tarefa de uma fenomenologia não intencional»¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 47.

¹⁹⁷ Michel HENRY, *Fenomenología material...*, p. 104.

¹⁹⁸ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 14. P. GILBERT, *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur...*, p. 603: «Marion veut aller plus loin que Henry, ne pas en rester à une alternative entre l'intentionnalité et l'immanence pré-intentionnelle sans intuition d'«objet». La donation caractéristique de l'intuition, le «principe des principes» de Husserl, doit être entendue avec rigueur, à quoi s'emploie Réduction et donation». Cf. em MARION, J.-L., *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.

¹⁹⁹ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 17.

3. Vida ou *Élan Vital*?

Em M. Henry, o Eu é constantemente autoafetado no movimento da Vida, de tal forma que é a razão pela qual a nossa vida é a Vida infinita que nos ultrapassa e que se atualiza. Trata-se da prova²⁰⁰ de si em que o Eu vem a si e que assim é. Estas conclusões a que chegamos são breves, mas não menos precisas e cheias de significado, o que nos leva a indagar se a redução fenomenológica radical (ou contra-redução) operada por M. Henry, e que leva à vida patética invisível e acósmica não nos afastaria do mundo? Não se «desprenderia» do mundo e se perderia para nos lançar numa espécie de misticismo fechado em si mesmo? E ficarmos, assim, entregues a uma espécie de «noite»? Todavia, estes questionamentos vão sendo amenizados à medida que «como dirá Michel Henry a propósito da Vida, ela *não é vista*, mas nela é que *se vê*, ela *não é dita*, mas é nela que *se diz*»²⁰¹. Estamos cientes, porém, que apenas estas afirmações (mesmo que atingindo o âmago) não são de todo satisfatórias, por isto mesmo nos manteremos atentos ao horizonte de respostas sem abdicar do rigor filosófico.

Para já, recordemos que nosso filósofo é categórico ao afirmar que é somente por meio de uma fenomenologia não-intencional que se «pode fundar a nossa abertura ao mundo enquanto tal e, em segundo lugar, [fundar] o próprio conteúdo deste mundo»²⁰². O mundo torna-se inteligível a nós também através dessa fenomenologia, que possui um domínio específico, o domínio da vida. Esta Vida que é universal, absoluta, tem mais a nos dizer do que o ponto de vista metafísico, do que o processo da intencionalidade, pois abrange a afetividade:

²⁰⁰ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise o começo perdido...*, p. 42. (Nota 11, nota do tradutor): «O verbo em francês *éprouver* geralmente é traduzido, no português, por "experimental". O sentido corrente desse verbo é a ação de submeter uma dimensão de algo ou de alguém a uma experiência suscetível de estabelecer o valor positivo dessa dimensão. Nesse sentido, associa-se ao substantivo *épreuve*, prova. Pode-se dizer, pois, "provar um vinho" no sentido de testá-lo, mas também de saboreá-lo. Todavia, provar tem outro sentido, aquele de revelar algo, certificar-se de algo. Logo, "provar" ou "prova" indicam uma experiência ao mesmo tempo, de saborear, experimentar, mas também de revelação, manifestação e apresentação, o que possibilita que traduzamos, quando ocorrer, por correspondentes como "fazer a prova de", assim como experimentar ou experiência também, procurando resgatar essa noção de um movimento que, ao mesmo tempo, se sente, se apresenta, se revela e se manifesta. (N. T.).»

²⁰¹ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 173.

²⁰² Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 15.

«Ce qui s'éprouve soi-même sans distance ni écart, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est, dans son essence, Affectivité ou, comme nous le dirons encore, pur pathos»²⁰³. Assim, a marca distintiva da fenomenologia de recorte henryano é a singularidade do sentir ao considerar que

«O aparecer do mundo, por exemplo, é incapaz de diferenciar aquelas coisas de que o poeta fala das que me envolvem realmente, na sala onde estou a ler. Muito menos o pode fazer a separação husserliana das intencionalidades. Porque não me sinto, no sentido da percepção, senão sob a condição de uma sensação, isto é, da vida.»²⁰⁴

Na tradução da obra *La Barbarie*, para o português do Brasil, temos em «*Apresentação à edição brasileira*»²⁰⁵ uma afirmação de Luiz Felipe Pondé que sempre nos chamou a atenção e parece-nos pertinente, principalmente, quando estamos a explanar sobre a Fenomenologia Material ou da Vida ao: «ler a fenomenologia via Bergson, mesmo que implicitamente, Henry associa a ideia de essência a termos como "Vida" ou "Energia vital" - que são, na filosofia francesa contemporânea, modos de revelar a influência bergsoniana»²⁰⁶. Importa-nos, no entanto, analisar a validade da proposição, visto que, de facto, tanto Michel Henry quanto Henri Bergson²⁰⁷ são comumente apontados por

²⁰³ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 173.

²⁰⁴ Michel HENRY, *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura...*, p. 16.

²⁰⁵ Luiz Felipe PONDÉ, «Apresentação à edição brasileira» In: HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, pp. 7-11, p. 9.

²⁰⁶ Luiz Felipe PONDÉ, «Apresentação à edição brasileira» ..., p. 8-9.

²⁰⁷ Henri Bergson era filho de mãe inglesa e pai judeu-polonês, nasceu em Paris em 1859. No decorrer de sua trajetória estudou na École Normale Supérieure de 1877 a 1881, passou os dezesseis anos seguintes como professor de filosofia, vindo a tornar-se, em 1900, professor no Collège de France e, em 1927, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura, veio a falecer alguns anos depois, em 1941. Além da obra de maior impacto deste filósofo francês, *A evolução criadora* (1907), escreveu ainda, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e memória* (1896), *O riso e Cursos sobre a filosofia grega etc...*

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre o significado do cómico*. Tradução Guilherme Castilho. 2ª. ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1993.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

colocarem a «vida» no centro de suas filosofias. Bergson foi um pensador que contribuiu significativamente para a filosofia e a ciência de nossa época. É reverenciado como o divisor de águas na filosofia moderna, pelo antagonismo a tais visões (cartesianismo/mecanicismo) e por sua proposta de que a filosofia (e a própria vida) assuma uma visão biológica, descortinando então as possíveis conexões entre a biologia (ciência que dava um salto de Copérnico em sua época), a psique e a própria condução da vida humana.

Não obstante a «designação comum» que quer vincular ambos os filósofos, M. Henry, curiosamente não se refere a Bergson, nem mesmo com intuito de rejeitá-lo ou refutá-lo (como o faz em relação à Merleau-Ponty em *Filosofia e fenomenologia do corpo*)²⁰⁸. M. Henry nos diz muito pouco sobre este filósofo e somente duas circunstâncias atestam isso. «Un passage d'*Incarnation* situe Bergson au détour d'une critique qu'il adresse à Merleau-Ponty dont il récuse le titre de phénoménologue, sans donc accorder à Bergson le privilège d'une critique qui lui serait consacrée»²⁰⁹. Vejamos:

«Absorvida no constituído, a teoria da constituição dá lugar a uma descrição literária que reencontra perigosamente a do realismo ingênuo. Como Bergson antes dele, Merleau-Ponty não terá sido vítima de sua fascinante escrita, a ponto de substituir a análise filosófica por sistemas de metáforas?»²¹⁰

Na obra *A evolução criadora*, Bergson realiza uma famosa analogia do conhecimento humano com o método do cinema. O erro estaria em pensarmos que o nosso conhecimento é feito de uma coleção de imobilidades. Se acreditarmos nisso, diz Bergson, cairemos no antigo sofisma de Zenão de

²⁰⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 7; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, (Avertissement à La Seconde Édition).

²⁰⁹ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia Phaenomenologica Romanian Journal for Phenomenology*. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, 2009, pp. 157-172, p. 157.

²¹⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 170; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 166: «Absorbée dans le constitué, la théorie de la constitution cède la place à une description littéraire qui rejoint dangereusement celle du réalisme naïf. Comme Bergson avant lui, Merleau-Ponty ne fut-il pas dupe de son écriture prestigieuse au point de remplacer l'analyse philosophique par des systèmes de métaphores?»

Eléia²¹¹. Esse filósofo deu-nos o seguinte paradoxo: se atiro uma flecha do ponto A para o ponto B, na verdade posso afirmar que a flecha nunca atingirá seu alvo, pois na verdade a flecha estará sempre imóvel. Mas isso é um absurdo, segundo Bergson. Ele explica que, no fundo a ilusão provém do facto que, uma vez efetuado, o movimento depositou ao longo do trajeto uma trajetória imóvel na qual podemos contar tantas imobilidades quanto quisermos. Para tanto, observamos também

«Quando Aquiles persegue a tartaruga, cada um de seus passos deve ser tratado como um indivisível, cada passo da tartaruga também. Após um certo número de passos Aquiles terá pulado a tartaruga. Nada é mais simples. Se vocês pretendem dividir ainda mais os dois movimentos, distingam de um lado e de outro, no trajeto de Aquiles e no da tartaruga, *submúltiplos* do passo de cada um deles; mas respeitem as articulações naturais dos dois trajetos. Enquanto vocês as respeitarem, nenhuma dificuldade surgirá, porque vocês estarão seguindo as indicações da experiência. Mas o artifício de Zenão consiste em recompor o movimento de Aquiles segundo uma lei arbitrariamente escolhida. Aquiles alcançaria com um primeiro pulo o ponto no qual estava a tartaruga, com um segundo pulo o ponto para o qual esta se transportou enquanto ele dava o primeiro, e assim por diante. Nesse caso, Aquiles teria de fato sempre um novo pulo a dar. Mas nem é preciso dizer que Aquiles, para alcançar a tartaruga, procede de forma inteiramente diferente. O movimento considerado por Zenão só seria o equivalente do movimento de Aquiles se pudéssemos tratar o movimento como tratamos o intervalo percorrido, decomponível e recomponível à vontade. Assim que subscrevemos a esse primeiro absurdo, todos os outros se seguem.»²¹²

Para a filosofia bergsoniana é necessário considerarmos a evolução vital²¹³, ou seja, a própria realidade, «estender a argumentação de Zenão ao devir qualitativo e ao devir evolutivo. Reencontraríamos as mesmas contradições»²¹⁴. E não apenas compreender o sofisma de Zenão enquanto saber geomérico, matemático, o que por este prisma não seria refutado. Bergson acreditava que

²¹¹ Henri BERGSON, *A evolução criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 333.

²¹² BERGSON, Henri. *A evolução criadora...*, p. 337.

²¹³ *Ibidem*, p. 337.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 337.

os seres humanos devem ser explicados primordialmente em termos do processo evolutivo. Parecia-lhe que, desde o início, a função dos sentidos nos organismos vivos tem sido não fornecer ao organismo «representações» de seu ambiente, mas estimular reações de caráter preservador da vida. Em primeiro lugar, os órgãos sensoriais, a seguir, o sistema nervoso central, e, depois, a mente desenvolveram-se durante muito tempo como parte do equipamento do organismo para a sobrevivência. E como auxiliares do comportamento, que nos levam a nos comportar de determinada maneira.

A nossa concepção de ambiente não é nada semelhante com um conjunto de fotografias detalhadas. Pelo contrário, a nossa concepção é altamente seletiva, pragmática, e sempre ao serviço de si mesma, ou seja, do organismo. Atribuímos atenção sobretudo e quase exclusivamente àquilo que importa para nós, e a concepção que formamos de nosso ambiente se produz em termos de nossos interesses, sendo o mais urgente deles nossa própria segurança. Apenas quando se percebe isso é que a verdadeira natureza do conhecimento humano passa ser entendida.

Sobre a evolução, Bergson considerava que os processos mecânicos de seleção aleatória são inadequados para explicar o que acontece. Parece existir alguma espécie de impulso constante em direção a uma «individualidade maior» e contudo, ao mesmo tempo, de maior complexidade, que implica uma crescente vulnerabilidade e risco. A esse impulso Bergson nomeou de «elã vital»²¹⁵, que podemos traduzir por «impulso vital». Bergson admite que, dado que tudo está em mudança o tempo todo, o curso, o fluxo do tempo é elementar a toda realidade. E nós vivenciamos, experimentamos de facto esse fluxo dentro de nós mesmos (internamente) de modo mais direto e imediato, não por meio de conceitos e não através de nossos sentidos, que na filosofia bergsoniana será denominado de outra forma.

Bergson chama esse tipo de saber não mediado de «intuição». Ele considera que similarmente temos conhecimento intuitivo a respeito de nossas decisões de agir, logo conhecimento imediato de nossa própria posse do livre-arbítrio. Entretanto, esse conhecimento imediato da natureza íntima das coisas

²¹⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora...*, p. 95.

é muito distinto em relação ao conhecimento que nosso intelecto nos possibilita do mundo externo a nós mesmos.

Longe de se exercer uma crítica, M. Henry em suas investigações simplesmente «reduz» Bergson ao silêncio. Por outro lado, outra passagem em *Filosofia e Fenomenologia do Corpo* evoca Bergson, mas ainda assim não dedica a Bergson mais do que a afirmação de que este filósofo pertence à filosofia francesa do século XIX, para então situar a posição de Maine de Biran e elevá-lo a condição de príncipe do pensamento²¹⁶. Vejamos tal passagem por extenso,

«Apesar das aparências, Maine de Biran foi um dos filósofos mais isolados que jamais existiu. Costuma-se situá-lo na origem de uma corrente de pensamento que continuaria por meio de Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, até Bergson - corrente de pensamento "espiritualista", que se caracterizaria por uma atenção prestada à "vida interior", por "uma tendência introspectiva" (...). A filiação histórica que se indica existe, sem dúvida, mas o pensamento biraniano não tem nada a ver com a introspecção, com a vida interior *tal como podiam compreendê-lo os neokantianos*, e tampouco com a intuição de Bergson.»²¹⁷

Assim, seja como for, Bergson é colocado em posição de certa forma oposta e inferior em relação a Maine de Biran. Por conseguinte, esta passagem torna-se bastante informativa, na medida que Michel Henry refere que Bergson e neo-kantismo ignoraram a contribuição original de Maine de Biran. O gesto de «desvalorização» não é propriamente característico de M. Henry «et, admettons-le, se révèle significatif de toute la tradition phénoménologique française à son endroit: coupable de s'être intéressé à la psychologie, Bergson

²¹⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 18; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 12.

²¹⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 18-19; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 12-13: «Malgré les apparences, Maine de Biran est l'un des philosophes les plus isolés qui fut jamais. On a coutume de le situer à l'origine d'un courant de pensée qui se continuerait à travers Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, et jusqu'à Bergson - courant de pensée «spiritualiste» qui se caractériserait par une attention prêtée à la «vie intérieure», par «une tendance introspective» (...). La filiation historique qu'on indique existe sans doute, mais la pensée biranienne n'a rien à voir avec l'introspection, avec la vie intérieure *telle que pouvaient la comprendre des néo-kantiens*, et pas davantage avec l'intuition de Bergson».

occuperait le plan dérivé du constitué sans commune mesure avec le plan constitutif dont la phénoménologie s'occupe.»²¹⁸.

Podemos dizer que Bergson pretendia aprofundar-se no campo da Filosofia da Ciência. No entanto, na procura de uma doutrina filosófica que pudesse sustentar seu pensamento, concluiu que as teorias tradicionais apresentavam muitas abstrações que, por sua vez, não apresentavam a realidade de modo preciso²¹⁹. Passou, assim, a compreender que a Filosofia deveria, assim como a Ciência, amparar-se em factos.

De tal maneira, Bergson encetou a análise da doutrina de Spencer²²⁰, percebendo, evidentemente, que ela tinha o objetivo de se moldar a dados reais, todavia observou a seguir que ela estava até então incipiente, pouco desenvolvida²²¹ e, por este motivo, propôs-se complementá-la e consolidá-la. Contudo, ao regressar à ideia de tempo que lhe era implícita, percebeu que seus resultados na compreensão da evolução da vida (aspecto fundamental da obra de Spencer) não correspondiam ao progresso real experimentado por um ser vivo.

O pensamento bergsoniano constata que a realidade flui, que a realidade é um *continuum*, que não existem instantes no tempo real. E este é um fluxo contínuo, sem unidades separáveis. Bergson compreende que da realidade temporal em constante progresso teríamos a experiência pessoal em nossa própria consciência, conceção pela qual poderíamos, em última análise, iniciar o estudo da metafísica, campo no qual a partir de então Bergson ingressou. Portanto, viveríamos concomitantemente em dois «mundos»: no mundo da interioridade de nosso conhecimento imediato tudo é *continuum*, tudo é fluido; e no mundo externo exposto a nós, onde há objetos separados a ocupar posições definidas no espaço por períodos mensuráveis de tempo.

Noutra passagem, breve e aparentemente anódina, supõe-se que Michel Henry refere-se ou mesmo inclui Bergson em um contexto de postulados sobre a

²¹⁸ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle» ..., p. 158.

²¹⁹ BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores). p. 99-112.

²²⁰ Cf. *O evolucionismo de Spencer*. In: BERGSON, Henri. *A evolução criadora...*, p. 391.

²²¹ Henri BERGSON, *A evolução criadora...*, p. 391: «Não precisamos nos embrenhar aqui num exame aprofundado dessa filosofia. Digamos, simplesmente, que o artifício básico do método de Spencer consiste em reconstruir a evolução com fragmentos do evoluído.»

subjetividade: «escolho de muitos pensadores, os quais, sob pretexto de escapar ao intelectualismo, carecendo de uma teoria da existência, isto é, de uma ontologia da subjetividade, só podem recorrer a descrições, a simples sugestões, e soçobram na literatura»²²². Logo, devemos concordar que há em M. Henry não uma desvalorização explícita de Bergson, mas que ele não é considerado em toda sua importância, como bem coloca Camille Riquier,

«Déchu une nouvelle fois de son rang de philosophe, la position de Bergson mérite pourtant considération. Elle prend en eff et résolument le contre-pied de la position néo-kantienne, estimant être une méprise que d'avoir appelé Maine de Biran le «Kant français». Et bien qu'il ne le cite jamais dans son œuvre, Bergson reconnaît en lui «le plus métaphysicien des psychologues du siècle dernier», c'est-à-dire non pas un psychologue mais bien «le plus grand» métaphysicien que la France ait «produit depuis Descartes et Malebranche», ouvrant la voie «où la métaphysique devra marcher définitivement» et de laquelle du moins «le spiritualisme français tout entier dérive». Ainsi cet écart aussi abyssal que souhaite le creuser Michel Henry entre ces deux auteurs nous fournit malgré tout le trait d'union capable de les rendre tous trois commensurables: Maine de Biran demeure la source commune de l'un et de l'autre.»²²³

Na maneira de pensar e de ver do filósofo francês Eric Lecerf, uma das proposições profundamente essenciais contidas na obra *A evolução criadora* é «desvendar a consciência que nos habita»²²⁴, o que nos conduz a atingir um conhecimento verdadeiro do ser vivo, visto que a nossa consciência procede de uma «intenção da vida, por ser da mesma um desdobramento, da qual a intelectualidade nada saberia dizer pela simples razão de que ela é uma expressão da mesma entre outras, ou antes, para retomar Bergson, a orientação

²²² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 47; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 45: «l'écueil de bien des pensées ultérieures qui, sous prétexte de fuir l'intellectualisme, ne peuvent, faute d'une théorie de l'existence, c'est-à-dire d'une ontologie de la subjectivité, que recourir à des descriptions, à de simples suggestions et sombrent finalement dans la littérature».

²²³ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 159.

²²⁴ Eric LECERF, «Desvendar a consciência que nos habita» In: *A evolução criadora*, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, pp. 1-61, 2007, p. 6.

de uma tendência»²²⁵. O pressuposto da filosofia bergsoniana considera assim um conhecimento interior, uma experiência de si, da intimidade da percepção.

O também filósofo francês Pierre Montebello saúda a filosofia bergsoniana como uma filosofia do futuro. Para este, Bergson faz-nos entrever nossa participação num movimento criador do universo, do qual nós não somos «nem a origem nem o fim. Esta ideia de um universo aberto, criador, que em nada corresponde àquele que a metafísica grega ou clássica descreveu, exerce hoje uma grande influência. O bergsonismo é uma filosofia do futuro, do tempo, da transformação»²²⁶.

Na conceção da filosofia de Bergson, a inteligência compõe a inteligibilidade de seu objeto por meio de operações conceituais coordenadas. E essas operações implicam um meio espacial no qual se pode estabelecer distinções e relações abstratas. A intuição, por sua vez, percebida enquanto «método» da metafísica²²⁷, requer um «contacto» com o objeto de conhecimento («contacto» que deve se realizar tanto na intuição sensível quanto na intuição interna, isto é, na intuição precisamente metafísica, no sentido «técnico» que Bergson emprega). O que é significado pelo chamado «empirismo radical» que alguns dos comentadores e investigadores mais expressivos da filosofia de Bergson encontram em sua obra²²⁸.

Na obra *Essai sur les données immédiates de la conscience*²²⁹, de 1889, sobre a caracterização dos estados de alma, Bergson explica a sucessão da *duração* enquanto continuidade de interpenetração no tempo por contraposição à simples justaposição espacial de momentos instantâneos. Por analogia do modo de funcionamento musical, Bergson explica que as notas se organizam entre si e interpenetram-se de modo a formar(em), em conjunto, uma

²²⁵ *Ibidem*, p. 6.

²²⁶ Pierre MONTEBELLO, «Bergsonismo, uma filosofia do futuro, do tempo, da transformação» In: A evolução criadora, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, pp. 17-20, 2007, p. 17.

²²⁷ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

²²⁸ Cf. Gilles DELEUZE, *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 139.

Frédéric WORMS (org.), *Philosophie: Henri Bergson*. Paris: Les Édition de Minuit, 1997, pp.33-59.

Bento PRADO JR., *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 272.

²²⁹ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan, 1908.

multiplicidade una e indistinta, cujo fluir constantemente nos escapa. Para Bergson as sensações, sentimentos, volições e representações são as modificações pelas quais a existência se reparte; mudamos, portanto, incessantemente. Todavia,

«isso é dizer muito pouco. A mudança é bem mais radical do que se poderia pensar à primeira vista. Com efeito, falo de cada um de meus estados como se ele formasse um bloco. Digo que mudo, é verdade, mas a mudança parece-me residir na passagem de um estado ao estado seguinte: com relação a cada estado, tomado em separado, quero crer que permanece o mesmo durante todo o tempo em que ocorre. No entanto, um leve esforço de atenção revelar-me-ia que não há afecção, não há representação, não há volição que não se modifique a todo instante; caso um estado de alma cessasse de variar, sua duração deixaria de fluir. Tomemos o mais estável dos estados internos, a percepção visual de um objeto exterior imóvel. Por mais que o objeto permaneça o mesmo, por mais que eu o olhe do mesmo lado, pelo mesmo ângulo, sob a mesma luz, a visão que dele tenho nem por isso é menos diferente daquela que acabo de ter, quando mais não seja pelo fato de estar agora um instante mais velha. Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma, avançando pela estrada do tempo.»²³⁰

Bergson desenvolveu seu pensamento em torno dos conceitos de duração e intuição. O tempo da vida, chamado por ele de duração, é considerado a substância mesma da realidade, e a intuição, o meio mais adequado de se conhecê-la. De um lado a duração se constituiu o objeto da reflexão bergsoniana, o campo noemático sobre o qual se desdobrou seu pensamento; de outro, a intuição, na condição de meio mais apropriado de conhecimento, se tornou, ao longo de seu percurso intelectual, um método rigoroso de conhecimento. É possível compreender que o que normalmente se entende por ciência e metafísica, na filosofia bergsoniana, remete para duas competências cognitivas formadas por partes de natureza diferente, as quais mobilizam distintas «atividades do pensamento». Assim,

«considérant chez Henry et Bergson ce qu'ils ont positivement pris chez lui, il sera par la suite rendu pertinent le terrain précis où nos deux auteurs pourront se rejoindre le plus

²³⁰ BERGSON, Henri. *A evolução criadora...*, p. 1.

avantageusement — à savoir *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* lu à la lumière de la phénoménologie matérielle. C'est le destin séparé d'un livre que nous suivons ici et qu'un autre phénoménologue comme Lévinas rangeait parmi les cinq livres les plus fondamentaux de la philosophie. Michel Henry privilégiait l'esprit du biranisme à sa lettre au point de lui substituer une «langue expresse». (...) Bergson et Michel Henry se rejoignent d'abord par ce qu'ils rejettent comme caduque dans la philosophie de Maine de Biran, à savoir le point de vue nouménal auquel se place parfois Maine de Biran, l'obligeant à dépasser le pur phénomène pour poser sous le moi conscient de l'effort un moi substantiel qu'à défaut d'être connu une croyance seule peut atteindre. Michel Henry affirme y voir une «pièce morte dans le système», prix d'une concession faite aux kantien français incapables de saisir l'absolu à même le phénomène qu'ils ne pouvaient concevoir autrement qu'empiriquement. Cet absolu phénoménologique toutefois, «il était réservé à Maine de Biran de l'édifier», et, c'est précisément à ce titre que Bergson y reconnaît également un précurseur au point d'ignorer toute concession faite au kantisme.»²³¹

Nesse sentido, o que escolhemos ressaltar, por nos parecer essencial tanto em M. Henry quanto Bergson, não são palavras originalmente nossas, mas assumimo-las aqui por inteiro, que a filosofia não deve abandonar a «ontologia, de que ela não deve contentar-se com a fenomenologia que só descreve o mundo a partir da consciência humana, mas que é preciso tentar descrever o mundo tal como ele é, é preciso tentar captar de que modo matéria, vida e consciência comunicam fora de nós»²³² ou mesmo no interior de nós, nas palavras de Montebello. Apesar da proximidade entre ambos os filósofos, nossa reflexão sobre M. Henry vai ao encontro do seguinte,

«s'il s'agit de s'interroger sur l'être qui «nous est donné immédiatement, en l'absence de toute distance», de ce «moi, dont l'être est ainsi déterminé uniquement d'après la manière dont il nous est donné», pourquoi ne s'être pas penché sur un auteur lui aussi instruit à «la grande école de la conscience qui ne trompe point», puisqu'elle fut celle de Biran, et en particulier pourquoi ne s'être pas penché sur un livre dont le titre même

²³¹ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 159-160.

²³² Pierre MONTEBELLO, «Bergsonismo, uma filosofia do futuro, do tempo, da transformação» ..., p. 17.

suggérerait l'identité d'approche: *Essai sur les données immédiates de la conscience?*»²³³

Se M. Henry, como vimos na secção anterior, considera a consciência, antes de ser «l'œuvre même de la transcendance qui constitue originellement (...) la trame pure de toute objectivité»²³⁴, sendo que este é o lugar original «où s'enracine cette transcendance»²³⁵, marcando assim o duplo aspeto da consciência que justamente nosso filósofo se recusa a caracterizá-lo exclusivamente pela intencionalidade como seu traço fundamental. Daí resulta o desafio henryano em demarcar a *Fenomenologia Material* a partir de uma experiência interna transcendental constitutiva também de um corpo subjetivo. Estas investigações henryanas irão encontrar eco nas análises de Maine de Biran acerca do corpo. «Bref, la vision biranienne de la réalité se présente ainsi: la réalité est structurée par des essences en soi; elle n'est donc pas une collection d'êtres juxtaposés comme pour Hume, mais une série d'êtres ordonnés, principalement par la relation de causalité»²³⁶.

O que M. Henry defende à luz da filosofia biraniana será o corpo subjetivo no qual reside um saber «primitivo», «saber do corpo originário na sua *praxis* subjetiva, um saber imediatamente sentido que parece veicular a sua própria significação»²³⁷. Pois, Maine de Biran deixa de fora da consciência, fora da vida pessoal do *ego*, as afeições anónimas da vida orgânica, «l'effort qui s'y appliquait en les localisant au sein du corps propre ne pouvait les donner à la conscience qu'en ouvrant la distance minimale nécessaire à leur représentation et permettant de les caractériser comme ce qui m'affecte»²³⁸, entretanto não é

²³³ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 164.

²³⁴ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 27.

²³⁵ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 27.

²³⁶ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, p. 442.

²³⁷ Nuno Miguel PROENÇA, «Corpo, fruição e sofrimento: a partir de Henry» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 189-206, p. 189.

²³⁸ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 165.

eu. A apresentação pormenorizada sobre o corpo subjetivo em Maine de Biran encontra-se no próximo capítulo desta investigação. Mas,

«Bref, l'effort est une structure qui permet d'expliquer la genèse du monde et du moi psychologique, puisque les notions premières ne sont rien d'autre que l'ego lui-même - elles sont donc données dans l'expérience interne transcendante qu'est l'aperception - et que, nous le savons, tout objet n'est intelligible que dans la mesure où il est constitué par ces notions.»²³⁹

Em Bergson, o esforço é dado em grande parte devido ao próprio organismo, a sensação do que sentimos torna-se menos uma causa do que um efeito em profundidade do *ego*. Bergson «appelle le Moi profond, ne lui doit désormais plus rien et doit au contraire se saisir en deçà de tout effort au sein d'une passivité primitive qu'est l'affection pure»²⁴⁰. De tal forma, para que haja esforço, é necessário que haja incompletude, resistência e incapacidade. Afinal, se fôssemos capazes de realizar todas as ações que pretendemos através de atos instantâneos, «esforço» seria uma palavra vã em nosso vocabulário. Na verdade, essa dimensão de trabalho do esforço só se torna clara na obra *Matéria e memória*²⁴¹, quando a filosofia de Bergson trata efetivamente do corpo. Bergson

²³⁹ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 436.

²⁴⁰ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 165.

²⁴¹ Henri BERGSON, *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. A respeito dessa questão conferir ainda: Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps*: chez Malebranche, Biran et Bergson..., p. 79: «Quel est le point de départ de *Matière et mémoire*? Bergson nous le dit dans l'Avant-propos de la septième édition: «Il y a [...] des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre *attention à la vie*. Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ à notre travail» (...) La distinction des deux plans de l'action et du rêve, la notion d'attention à la vie sont donc à l'origine des réflexions de Bergson, qui n'a pas traversé pour son compte la philosophie kantienne. Le premier chapitre développe une conception biologique du corps et du système nerveux, qui est en même temps une conception philosophique du sujet agissant, mis par son corps en présence du monde. Bergson vise à restaurer le corps dans son débat avec le monde, et non tel que l'analyse isolante de la science nous le livre, dissocié entre pôle sensitif et pôle moteur. Le corps doit être saisi d'une vue globale, dans son lien avec l'entourage et sa fonction positive de «centre d'action réelle» (...) Les corps matériels non-vivants n'agissent pas vraiment: ils sont traversés par ces forces externes. Tout autre est le corps vivant, qui s'affirme comme distinct, retient l'excitation, ne lui répond que qu'après un certain délai et de façon imprévisible. Il exprime moins les propriétés des choses que sa façon de les traiter, autrement dit ce que les choses et le monde sont pour lui. L'organisme vivant, par cela même qu'il est centre d'action réelle, est un centre de perspective».

«ciente de como sua filosofia evoluiu, tendo então por marco pessoal *A evolução criadora* como obra mais estrondosa de sua própria época, Bergson substitui a expressão “causalidade real” por “vida”. Também, ele exclui a identificação entre o “esforço intelectual” e a “relação causal no estado puro”, simplesmente suprimindo a última expressão.»²⁴²

Bergson vai, então, sintuar-se de forma inversa, mas também «symétrique par rapport à Maine de Biran: le moi n'est plus du côté de l'effort contre les affections qu'il fait siennes en se les représentant, mais du côté des affections contre l'effort qui nos sépare d'elles en les projetant dans l'espace de notre représentation»²⁴³. Como veremos melhor no próximo capítulo, Maine de Biran trabalha a questão do *começo do pensar(-se)*, i. e., do facto de consciência pelo qual, assim, começa-se a existir enquanto sujeito e, ainda, a questão do esforço primitivo.

Para este filósofo, o corpo da resistência muscular não é o corpo objetivo, mas um corpo próprio. Será, de tal forma, na ramificação de uma força própria de ação aplicada a mover o corpo, que a certeza de si (o eu) identificar-se-á com um sentimento primitivo da nossa existência individual. Tendo em conta a consideração «reflexiva» de uma força que apenas se torna viva ou consciente dela própria pelo seu corpo apropriado de uma resistência interiorizada. Por conseguinte,

«As tentativas de aproximação entre o pensamento de Maine de Biran e de H. Bergson têm uma história longa e interessante, porventura legitimada pelas menções inequivocamente elogiosas de Bergson à filosofia biraniana em textos como *Rapport sur le prix Bordin*²⁴⁴, de 1905, ou *La philosophie française*, trabalho de 1915. Neste último, por exemplo, Bergson afirmava de modo sugestivo o seguinte: desde o começo do século, a França teve um grande metafísico, o maior que

²⁴² Marcos CAMOLEZI, *Acerca da noção de esforço e do conceito de causalidade em Henri Bergson. Dois pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*. Vol. 14. N. 2. Curitiba, São Carlos: Universidade Federal do Paraná, 2017, pp. 67-81, p. 75.

²⁴³ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 165.

²⁴⁴ Henri BERGSON, «Rapports sur le prix Bordin. Concours ayant sujet *Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne*» In: BERGSON, Henri. *Mélanges*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1972, pp. 662-671.

produziu desde Descartes e Malebranche. Pouco notada no momento em que surgiu, a doutrina de Maine de Biran exerceu uma influência crescente: pode-se perguntar se a via que este filósofo abriu não é aquela pela qual a metafísica deverá caminhar definitivamente²⁴⁵. O leitor competente de Bergson sabe bem a que ponto cada uma das palavras vertidas da pena do filósofo é sopesada de forma minuciosa, a que ponto cada frase apenas se termina depois de apurado trabalho de meditação e de polimento da forma, a que ponto é assumido o escrúpulo de nada dizer a mais e de nada dizer a menos do aquilo que se quer efetivamente afirmar. Uma referência assim tão clara e franca a Biran não terá sido, pois, apenas circunstancial: indicia-se uma ligação, uma receção marcante, algum tipo de acordo de fundo.»²⁴⁶

No entanto, apesar das evidências que unem Maine de Biran e Henri Bergson, demarcamos a diferença essencial para Michel Henry e que quiçá, lançou-o para o horizonte biraniano e não bergsoniano. Trata-se fundamentalmente da maneira como Bergson empreende o absoluto que é a vida, entendida como experiência da duração. Assim,

«Citons ce passage de Bergson qui marque à la fois l'étroite proximité avec Michel Henry et, à partir du point-virgule, son infinie distance: La conscience immédiate saisit tout autre chose. Immanente à la vie intérieure, elle la sent plutôt qu'elle ne la voit; mais elle la sent comme un mouvement, comme un empiètement continu sur un avenir qui recule sans cesse. Ce qu'on atteint immédiatement de soi-même n'a rien d'une tranquille possession de soi mais est au contraire extrêmement fuyant.»²⁴⁷

Bergson desenvolveu seu pensamento em torno dos conceitos de duração e intuição. O tempo da vida, chamado por ele de duração, é considerado a substância mesma da realidade, e a intuição, o meio mais adequado de conhecê-la. De um lado, a duração se constituiu como objeto da reflexão bergsoniana, o campo noemático sobre o qual se desdobrou seu pensamento, de outro, a intuição, na condição de meio mais apropriado de conhecimento, se tornou, ao

²⁴⁵ Henri BERGSON, «La Philosophie Française». *Revue de Paris*. Mai 1915. Québec: Édition électronique, 2001, pp. 236-256, p. 247.

²⁴⁶ Luís António UMBELINO, Maine de Biran e Henri Bergson. Leituras contemporâneas de uma tese partilhada. *Revista Ideação*. N. 37. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Janeiro/Junho 2018, pp. 34-45, p. 35.

²⁴⁷ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 169.

longo de seu percurso intelectual, um método rigoroso de conhecimento. É possível compreender que o que normalmente se entende por ciência e metafísica, na filosofia bergsoniana, remete para duas competências cognitivas formadas por partes de natureza diferente, as quais mobilizam distintas «atividades do pensamento». Entretanto, um

«pequeno texto que Deleuze, poucos meses antes de se suicidar, dedica uma última vez ao tema da imanência – subtilmente esclarecida como sendo “uma vida” – e em redor do qual convoca as referências de Biran e de Bergson, porventura sugerindo que os une a convicção comum de que a vida consciente se desvenda enquanto expressão da nossa existência fundamentalmente corpórea e viva.»²⁴⁸

O *Eu*, que Bergson nomeia de *Eu profundo*, está sempre preso à alteridade de um movimento «qui adhère à soi en différant de lui-même: c’est une hétéro-affection qui ne s’ouvre encore sur aucune transcendance»²⁴⁹. À luz do pensamento henryano, é possível considerarmos que em Bergson, «je saisis immédiatement un absolu en moi duquel je me reçois dans mon ipséité, mais qui pourtant n’est pas moi»²⁵⁰.

Em oposição, temos em M. Henry o traço fundamental que marca toda a sua filosofia e o caracteriza sobremaneira «et le sépare de Bergson consiste à s’installer d’emblée dans l’absolu, en son centre, et à en faire la science au sein même de sa révélation. Cet absolu, Bergson le touche, Michel Henry l’étreint»²⁵¹. Em resumo, o que os distingue «porte bien moins sur des raisons phénoménologiques, qui relégueraient Bergson dans le domaine de la seule psychologie, que sur un choix métaphysique que Bergson refuse d’assumer»²⁵².

Em Michel Henry, por sua vez, temos em cada obra o desdobramento de uma «intuição» (não-intencionalidade) única, de uma vida absoluta plenamente tomada em sua auto-afecção. Pois, «l’idée que l’absolu se révélerait

²⁴⁸ Luís António UMBELINO, *Maine de Biran e Henri Bergson. Leituras contemporâneas de uma tese partilhada...*, p. 35.

²⁴⁹ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 169.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 169.

²⁵¹ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 170.

²⁵² *Ibidem*, p. 170.

progressivement est absurde»²⁵³, pode-se colocar em frente a outro pequeno trecho que nos diz: a «révélation ... ne doit rien au temps»²⁵⁴. Visto que, ao contrário, «la vraie métaphysique ne peut être selon Bergson qu'une science relative de l'absolu, l'intuition qu'elle en obtient n'est jamais que fugitive, et elle ne peut parler de l'absolu avec une facilité que Bergson eut jugé chez Michel Henry probablement téméraire»²⁵⁵.

O que temos em M. Henry são investigações que partem da análise de estruturas fenomenológicas da passividade, da liberdade do ser e da vida, a mostrar como estas são condições de possibilidade da experiência. O gesto henryano inicial consiste na ruptura radical não necessariamente com um campo do pensamento em geral, mas com a sua forma representativa, com a sua estrutura objetivável. Michel Henry «en découvre le modèle, non point chez Husserl, mais chez Maine de Biran, auquel il emprunte ce moment fondamental (phénoménologique avant la lettre) de l'analyse de la sensation, que l'auteur du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*»²⁵⁶ denominou de a decomposição da faculdade de sentir.

²⁵³ Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation...*, p. 859.

²⁵⁴ Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation...*, p. 54.

²⁵⁵ Camille RIQUIER, «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle»..., p. 170.

²⁵⁶ Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité: de Kant à Michel Henry*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996, p. 157.

PARTE II – FILOSOFIA DO CORPO - A Subjetividade do Corpo em Michel Henry

Nota prévia

«O corpo é subjectivo (Sartre, Ponty, e sobretudo M. Henry), vive-se de dentro para fora e é por isso que a morte nos surpreende. Dir-se-ia que o próprio corpo entende esta sua condição e que reage de acordo.»

Vergílio Ferreira, em *Invocação ao meu corpo*²⁵⁷

Ao iniciarmos a nossa reflexão ou, talvez melhor, a nossa «odisseia» sobre o corpo e a noção / representação de corpo subjetivo, temos o intuito, mas não apenas, de apresentar o mais rigorosamente possível a posição de Michel Henry sobre a questão – e mormente de nos interrogarmos conjuntamente com o autor de *Philosophie et Phénoménologie du Corps* sobre o estatuto do corpo próprio²⁵⁸ e de ir ao âmago desta questão, tentando acompanhar a tessitura e a profundidade do seu pensamento. É no contexto de uma meditação paciente, aturada, quase interlinear, sobre o pensamento de Maine de Biran que Michel Henry assume e defende as teses do autor sobre o corpo como *corpo subjetivo*, ou até mesmo como a expressão exata da própria subjetividade, tal como ele a entende. E, a aceitar a releitura de Luís Umbelino, Michel Henry não foi o único a filiar-se explicitamente no pensamento do *philosophe du Bergerac*.

«Jean Patočka (...) referindo-se nomeadamente à questão da corporeidade, resumiu-a nos seguintes termos: “a maneira de ver e de trabalhar dos fenomenólogos franceses é guiada sem dúvida, pelo menos em parte, pelo exemplo de Maine de Biran”²⁵⁹. Sem deixar de ser polémica, a afirmação do

²⁵⁷ Vergílio FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1994, p. 258.

²⁵⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 11: «É pelo efeito desse mesmo vínculo dialético que, partindo de uma análise de consciência, somos levados a nos interrogar sobre o ser do corpo.»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 03: «C'est par l'effet de ce même lien dialectique que, partant d'une analyse de la conscience, nous sommes amenés à nous interroger sur l'être du corps.»

fenomenólogo checo é suficientemente prudente para ser certa: não se trata de saber a que ponto pode ser o biranismo interpretado fenomenologicamente – tarefa no mínimo, problemática –, mas antes, isso sim, de constatar a que ponto é significativo o facto de ser possível fazer uma história da influência contemporânea de Maine de Biran através das ‘inflexões da fenomenologia na segunda metade do séc. XX’²⁶⁰.»²⁶¹

Com Maine de Biran (1766-1824) temos o prelúdio da «apercepção»²⁶² de si a partir do desdobramento presente na experiência do esforço, do movimento do corpo. Isto significa pensar não *sobre* o corpo, mas pensar *assente* no corpo, «o que significa pensar como causa e não como substância ou, enfim, o que significa afirmar *eu sou* a partir do diálogo originário, primitivo, com as próprias condições de enraizamento»²⁶³. Para Michel Henry, a problemática concernente ao corpo deve partir do *ser encarnado* do homem circunscrito a uma região de ser, apoiada nesse solo ontológico, já que o homem é, bem para além do corpo *objeto* da biologia²⁶⁴ e do seu aparecer histórico e acontecimental. Não se trata da representação *do corpo e dos seus saberes* ao

²⁵⁹ Jean PATOCKA, *Papiers phénoménologiques*, Million, Grenoble, 1995, p.15: «Les phénoménologues français, guides sans doute, du moins en partie, par l'exemple de Maine de Biran, ont une autre manière de voir et de travailler.»

²⁶⁰ Renaud BARBARAS, «Présentation», in *Les études philosophiques*. Paris:P.U.F. avril-juin 2000, p. 146.

²⁶¹ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 4.

²⁶² Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 93: «A existêncica apercebida é, neste sentido, o ‘primeiro dado’ que predece e torna possível todos os outros: “não existe nada para nós, se nós não existirmos primeiro para nós próprios, enquanto pessoa”.» Voltaremos este ponto crucial ao longo do texto.

²⁶³ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 11.

²⁶⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 13: «Não esperamos ler as últimas obras de biologia para correr, saltar, caminhar ou erguer os braços, e se nos dedicamos a semelhantes leituras, nada mudará em nossas capacidades primitivas; pois nada é mais inoperante que a ciência em relação à nossa conduta, *como em relação ao saber primordial que esta sempre pressupõe.*» A distinção detalhada realizada por Michel Henry entre *corpo como entidade biológica*, *corpo como ser vivo*, *corpo como corpo humano* pode ser lida na introdução desta mesma obra – *A contingência aparente da questão concernente ao corpo e a necessidade de uma análise ontológica do corpo*; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 06: «Nous n’attendons pas d’avoir lu les derniers ouvrages de biologie pour corir, sauter, marcher ou lever le bras, et si nous nous adonnons à de telles lectures, rien ne sera pourtant change à nos pouvoirs primitives; car rien n’est plus inopérant que la science à l’égard de notre conduit *comme à l’égard du savoir primordial que celle-ci presuppose toujours.*»

longo da história, mas de um saber primordial sobre si, de que ele mesmo participa a título de *sujeito*.

De acordo com M. Henry, se o 'eu' fosse redutível ao puro pensamento tornar-se-ia somente num *meio (milieu)* de modificações passivas no qual nossos desejos, cegamente, nasceriam, mas onde não se realizariam: «o que a fenomenologia clássica chama o ego transcendental é, portanto, mais precisamente um *ego activo* sobre o Fundo de um Eu puramente passível»²⁶⁵. Um 'eu' ainda obscuro, talvez, mas já frêmito e vibrátil, em estado genesiaco.

O corpo e a discussão sobre corpo são das questões mais importantes e desafiantes que emergem no interior da fenomenologia henryana. A reflexão filosófica de Michel Henry sobre a ontologia biraniana leva-nos a interrogar também sobre o que, afinal de contas, se pode constituir como a *realidade própria do corpo*, e quais as implicações filosóficas e as determinações existenciais que daí decorrem.

Tal importância é logo enfatizada por M. Henry no processo da elucidação dos fundamentos do conhecimento da corporeidade, já que «a corporeidade é um *pathos* imediato que determina o nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo»²⁶⁶. Assim, muito antes e diferentemente do corpo como *objeto (objectum)* do mundo entre outros, a problemática da subjetividade remete para essa corporeidade originária, da qual o corpo é agir, e neste se torna força e esforço.

Ora, Michel Henry interpela esse corpo que é o *nosso* (que *temos* e *somos*), e que a filosofia cartesiana, e não só, identificou como sendo *res extensa*, extensão.

«Descrito por Platón como “la cárcel del alma”, el cuerpo ha ocupado en la filosofía un lugar secundario respecto a la investigación acerca la verdad, a tal punto que se dice en el diálogo *Fedón* [²⁶⁷] – en referencia a una sentencia órfica – que

²⁶⁵ Rolf KÜHN, *Ipseidade e praxis subjetiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 66.

²⁶⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 7; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, (Avertissement a La Seconde Édition): «la corporéité est un pathos immédiat qui détermine notre corps de fond en comble avant qu'il se lève vers le monde».

²⁶⁷ PLATÃO, *Fédon*. 67c. (Introdução, Versão do Grego e Notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Edições MinervaCoimbra, 2004, p. 56): «- Ora bem, e que será purificarmo-

dicha investigación consiste en “el separar al máximo el alma del cuerpo” (67c)»²⁶⁸.

Nesse sentido, as investigações tanto de M. de Biran quanto de M. Henry trazem no âmago das suas análises uma revalorização e uma ressignificação do corpo como realidade e como [o] tema filosófico primordial²⁶⁹. Temos assim «semear o campo» ou o «chão fértil» em que M. Henry enraíza seu próprio pensamento e os conteúdos que nutrem a sua reflexão. Para Henry, a existência humana é uma experiência original; começa por ser uma experiência associada ao mundo. Experiência que, na sua imediatez, não é percebida pelo sujeito ativo, consciente, (por exemplo, quando *nos esquecemos de nós* quando realizamos uma tarefa), mas que constitui o solo da sua significação; experiência também, que, para nós, pode ser designada de anônima, silenciosa, num constante fluir, numa espécie de vivência passiva sem qualquer desígnio ou intento de objetividade. Mas ainda antes de o mesmo sujeito estar voltado para o mundo, há algo, algo que já precedeu ou antecedeu a sua *visée* intencional: a imediatez da vida.

A defesa e a tematização de um ponto de vista de sentido intrínseco, irreduzível ao ponto de vista da representação, confirmam a teoria biraniana do *corpo subjetivo*, da revelação da presença do *corpo próprio* na esfera da

nos senão o que uma antiga tradição refere: separar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a acorrer de todos os pontos para se concentrar em si mesma e a ficar, tanto quanto possível, isolada dele, quer na vida presente quer na futura, uma vez resgatada das cadeias que, por assim dizer, a prendem ao corpo? – Claro que sim – respondeu. –Mas não será isso que chamamos «morte», quero dizer, a libertação e separação da alma relativamente ao corpo?»

²⁶⁸ Ángel XOLOCOTZI, Ricardo GIBU, (Coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Espanha: Editorial Plaza y Valdés, 2014, p. 7.

²⁶⁹ Ángel XOLOCOTZI, Ricardo GIBU, (Coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, ..., p. 15: «A grandes rasgos, una tesis compartida por un conjunto amplio de fenomenólogos consiste en diferenciar al cuerpo (*Leib*) como un fenómeno *vivo* –como “cuerpo vivido como propio”– frente a la concepción meramente parametral del cuerpo (*Körper*) en las ciencias físicas, donde es tomado como cosa con extensión, volumen, masa, etc. En la primera determinación del cuerpo, fenomenólogos y filósofos como Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Michel HENRY, Jean-Luc Nancy, entre otros, han observado el cuerpo como un concepto directriz en la configuración articulada de la comprensión del mundo, a partir de una recepción creativa de la obra de Edmund Husserl, especialmente de *Ideas II*. En esta peculiar recepción francesa de la fenomenología husserliana, el fenómeno de la ‘carne’ (*chair*) – enunciado por M. Merleau-Ponty, y profundizado por M. Henry– ha desempeñado un papel fundamental. Hasta podría decirse que, con dicha división terminológica –y con la primacía fenomenológica del *Leib* frente al *Körper*, se ha abierto el camino para una *retórica* de la corporeidad.»

subjetividade imanente. Todavia, é questionável quais sejam os limites desse corpo subjetivo²⁷⁰, desse corpo entendido como um 'eu'. Elucidaremos mais adiante, no decorrer deste capítulo, o significado da palavra *subjetividade* na expressão «corpo subjetivo».

O tema do corpo, no pensamento henryano, releva de concepções que consideram o caráter concreto da subjetividade, visando assim desvelar o «corpo» na sua corporeidade originária. O corpo vivo, na fenomenologia henryana, apresenta-se aquém da intencionalidade objetivante do sujeito, como *lugar* das vivências não-intencionais, passivas. O corpo vivo é órgão de livre movimento, de pura mobilidade, comelando por ser o sujeito e a sede das sensações cinestésicas. Pretendemos, por isso, apresentar as principais linhas teóricas dessa perspectiva fenomenológica «nova» ou «radical», a partir do pensamento henryano.

Em filosofia, as críticas e as contraposições passadas, presentes ou futuras com qualquer filósofo, no caso entre Maine de Biran e M. Henry, não são separáveis do próprio processo de constituição e de acesso ao próprio pensar: em primeiro lugar, do autor visado, porque o aprofunda cada vez mais e lhe revela «possíveis» do seu pensamento (foi isso que o Michel Henry fez, relendo Tertuliano, Ireneu de Lião, Descartes, Maine de Biran, Husserl, etc.), mas é, depois, absolutamente essencial para a constituição e avanço do pensamento do autor que lê retrospectivamente, acolhe e reinterpreta, num determinado momento, tais autores do passado, os quais, por uma espécie de «magia hermenêutica», se tornaram presentes. E, finalmente, a nossa própria leitura dessa relação. É por isso que a História da Filosofia não é, nem pode ser, uma galeria de opiniões nem uma acumulação de *verdades ditas e tornadas*, mas um exercício de pensamento sempre actual.

²⁷⁰ Carlos MORUJÃO, *Caminhos da fenomenologia: estudos sobre a fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015, pp. 147-148-149: «O meu corpo somático parece estar sujeito às mesmas condições que determinam a experiência de um corpo físico: ele também só se dá por esboços e é necessário multiplicar as perspectivas que é possível ter sobre ele para poder constituir na sua identidade própria. (...) Tratando-se do meu próprio corpo, não me posso nem aproximar nem afastar dele, não posso rodar à sua volta para observar as partes que são inacessíveis a uma percepção directa (...). O corpo somático é constituído como uma unidade cinestésica, ou seja, ele não é uma coisa que pudesse ser afectada por outra coisa de acordo com as leis da causalidade física, mas sim uma realidade que, ao mesmo tempo que é afectada, se afecta também a si mesma. Ludwig Landgrebe caracterizou este tipo particular de realidade por meio da expressão *ich bewege mich* (eu movo-me). Isto quer dizer: não sou apenas afectado, mas respondo a esta afecção por uma primeira forma, sem dúvida ainda muito elementar, de actividade intencional.»

Pensamos, pois, que a originalidade de Maine de Biran será sempre reconhecida, porque ousou tentar conhecer o corpo pelo próprio corpo, ergueu o ser do *corpo subjetivo* como esforço, resgatando-o do «corpo pensado» e representado pelo pensamento conformado com a tradição cartesiana. É nessa edificação ontológica originária do corpo como *subjetividade absoluta* que o *eu* é assumido pela razão, e que pelo nosso corpo se aprende o mundo sem antes conhecer os «instrumentos» com os quais ele deveria supostamente conhecê-lo. Se Maine de Biran não foi tão longe como Michel Henry poderia ter querido (como qualquer cotejo anacrônico exterior poderia observar), o autor de *Philosophie et Phénoménologie du Corps* é o primeiro a reconhecer a grandeza do caminho por ele começado e indicado.

1. Dos «Ideólogos» a Maine de Biran²⁷¹

Para delinear a questão do corpo, tão cara ao pensamento henryano, vimonos na necessidade de dedicar um ponto à «presença» e à figura de Maine de Biran, autor que exerceu um papel fundamental nas reflexões de M. Henry e que possui um caráter e lugar ímpar na obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. Nesta, M. Henry descobre o ponto fundamental acerca do corpo, não em Husserl, mas em Maine de Biran, e reclama para a tradição reflexiva francesa o merecido lugar deste célebre filósofo.

O contexto histórico-filosófico francês em que M. de Biran se encontrava quando floresceu enquanto filósofo foi o da «idéologie»²⁷². Este termo foi empregue filosoficamente por Destutt de Tracy²⁷³ para designar a ciência que suporta as percepções e as ideias, e colocar assim em discussão o termo «metafísica». Tal debate representa um momento bastante singular que vai marcar o posicionamento do pensamento de M. de Biran no interior da tradição filosófica francesa, visando encontrar claramente o caminho e o método da sua doutrina, opondo-se a determinados pontos de vista da época²⁷⁴.

²⁷¹ Ernest NAVILLE, *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez Libraire, 1857, p. v: «le plus grand métaphysi-«cien qui ait honoré la France depuis Malebranche»; une période entière du développement progressif de ses théories est presque ignorée; ses oeuvres les plus importantes sont inédites. Aussi, bien que son nom soit souvent mentionné, on le lit peut et on le connaît mal, même en France. L'Angleterre et l'Allemagne ont gardé, à son égard, un silence presque absolu.»

²⁷² Victor DELBOS, *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931, p. 35: «Qu'était-ce donc que l'idéologie? C'est à Destutt de Tracy qu'il revient d'avoir introduit le terme, qui devint bientôt usuel. Dans son *Mémoire sur la faculté de penser* lu à l'Institut, il se demandait quel nom convenait le mieux à cette science dont s'occupait la section dont il faisait partie: cette section était officiellement nommée *section de l'analyse des sensations et des idées*. Mais, observait Tracy, outre que cette périphrase n'est point un nom, elle désigne le travail auquel il faut se livrer, non la science qui doit résulter de ce travail. Emploiera-t-on le nom de métaphysique? – Mais ce mot désigne une science qui traite de la nature des êtres, des esprits, de l'origine des choses, de leur cause première.» Aproveitamos para assinalar que os termos «idéologie» e «ideólogos» serão utilizados nesta secção para demarcar exclusivamente uma corrente de pensamento em um período histórico concreto importante para o esclarecimento da reflexão biraniana.

²⁷³ Cf. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*. Paris: Fayard, 1992.

²⁷⁴ Pierre TISSERAND, «III La méthode» In: BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 31: «Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Maine de Biran a pris nettement conscience du caractère véritable de la philosophie, des différences qui la séparent des autres sciences, et de cette idéologie même qui n'était chez Bonnet et Cabanis qu'une physique mentale. Sans doute il n'a pas encore approfondi cette

«François-Pierre-Gontier de Biran naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Son père était un médecin fort estimé. Le nom de Maine qui ne figure pas dans son acte de naissance, n'a pas été, comme l'a dit M. E. Naville, un prénom de fantaisie: il provenait d'une propriété, *le Maine*; il était porté, en même temps que lui, et il a été porté, après lui, par des membres de sa famille. (V. MAYJONADE, *Pensées et Pages inédites*, p. 3.) L'enfant fit ses premières études sous la direction de son père. Plus âgé, il fit ses humanités au collège de Périgueux que tenaient les doctrinaires.»²⁷⁵

Durante sua vida, o filósofo de Bergerac também sempre manifestou um imenso apreço pela matemática, conhecendo a fundo os trabalhos dos matemáticos dos séculos XVII e XVIII. E essa estima pela matemática também vai marcar de maneira singular as suas reflexões filosóficas. Pois, para o filósofo de Bergerac, «l'idéologie» nasce de uma espécie de reação do espírito filosófico em equilíbrio com o espírito inspirado nas ciências da natureza: «Maine de Biran reconnaît que l'influence du progrès de la géométrie sur les commencements de l'analyse philosophique ne fut pas directe, mais qu'elle s'exerça par l'intermédiaire de la physique.»²⁷⁶

«L'idéologie» correspondia, ainda, a um conjunto preciso de pessoas, um grupo de ideólogos ordenado para debater preocupações em comuns. E era associado ao *Institut National*, «criado em 1795, (...) lugar por excelência de ensino, divulgação e formação do horizonte cultural e filosófico da

différence! il n'est pas arrivé sur ce point au degré de précision qu'atteindra sa pensée dans *l'Introduction à l'Essai sur les fondements de la psychologie*, et les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, mais il a solidement établi les principes et la méthode, de sa doctrine. Il oppose son point de vue à celui de Bacon et des partisans d'une *idéologie objective*. Il a en vue non un tableau historique, ni une simple classification idéologique, mais les *fondements d'une division réelle des facultés humaines*. Il veut, comme Descartes, atteindre l'être même de la pensée. Or, on connaît la réalité par le moyen des idées, et il distingue deux sortes d'idées, les idées précises, individuelles et les idées générales, abstraites. Les premières seules nous découvrent la réalité véritable. Maine de Biran est d'accord sur ce point avec Descartes; les idées vraies ne sont pas les concepts; mais les éléments simples auxquels elles correspondent, pour Maine de Biran, différent des natures simples des *Regulæ*; ce sont les aspects irréductibles du fait primitif, identique au sentiment de l'effort volontaire. Au « je pense, donc je suis » de Descartes, Maine de Biran substitue: « je veux, donc je suis » et il y a immédiation entre l'acte par lequel le moi se pose, et celui par lequel il se connaît, et non passage dialectique de la pensée à l'être.»

²⁷⁵ Victor DELBOS, *Maine de Biran et son oeuvre philosophique...*, p. 1.

²⁷⁶ Pierre TISSERAND, «Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques: introduction et notes critiques». In BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, p. 8.

Ideologia»²⁷⁷, o qual tinha correlação com a classe de ciências morais e políticas. Como já referenciado, o vocábulo «idéologie» foi cunhado por Destutt de Tracy, mas outros membros do grupo preferiam a utilização de outro termo, como por exemplo:

«Condillac prefere o termo “psicologia”. Bonnet não se opõe. Garat sugerirá “análise do entendimento”. Tracy vê no termo “psicologia” resquícios de concepções datadas. Proporá o termo «Idéologie» e justificará a sua opção nestes termos: “Le produit de l’analyse des sensations et des idées n’est donc pas nommé. Il ne peut être appelé *métaphysique* (...). Ce mot est si cruellement discrédité, que je verrois (sic) avec peine qu’on s’en servît pour designer la science de la pensée. (...) On pourroit (sic) supposer une connoissance (sic) de cet être que sûrement vous ne vous ne vous flattez pas de posséder: et il auroit (sic) encore l’inconvénient de faire croire que vous vous occupez de la recherche vague des causes premières, tandis que la but de tous vos travaux est la connoissance (sic) des effets et de leurs conséquences pratiques. Je préférerois (sic) donc de beaucoup que l’on adoptât le nom *d’idéologie*, ou science des idées. Il est très-sage, car il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu; il ne rappelle à l’esprit aucune idée de cause”.»²⁷⁸

Para Condillac²⁷⁹ trata-se das questões mais obscuras, de mais difícil compreensão: trata-se das “causas primeiras”, mas não no sentido do inatismo das ideias. «A Metafísica será uma *genealogia e filiação do nosso conhecimento* como funcionamento da *origem e geração das nossas ideias*. Esta é a inspiração que se fortalecerá em Condillac – precursor desta nova ciência das ideias na França»²⁸⁰.

²⁷⁷ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 34. (Nota 121).

²⁷⁸ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 34. (Nota 121).

²⁷⁹ Étienne Bonnot de CONDILLAC, *Traité des sensations. Traité des animaux*. Paris: Fayard, 1984, p. 11: «Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple; les sensations mêmes le renferment: car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l’entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les desirs, les passions, etc. Ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. C’est pourquoi il nous a paru inutile de supposer que l’âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature nous donne des organes, pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s’arrête là; et elle laisse à l’expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d’achever l’ouvrage qu’elle a commencé.»

²⁸⁰ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 37. (Nota 133).

O posicionamento filosófico de Maine de Biran será em torno da análise das faculdades «intelectuais»²⁸¹, mais precisamente, acerca da nascente do pensar. A produção filosófica do filósofo de Bergerac será composta e direcionada, sobretudo, para um questionamento radical acerca do *princípio do pensar*. «Biran n'a publié lui-même que trois de ses écrits: un *Mémoire sur l'habitude*, production de sa jeunesse, un *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, et un article sur *Leibnitz* (...). Il avait de plus commencé, en 1807, l'impression d'un mémoire sur la *décomposition de la pensée*»²⁸². Destes escritos, este último é um dos mais conhecidos e que já demonstrava o tema visado sob um contexto histórico-filosófico da «alvorada» da *ciência do homem*. A viragem do ano de 1807 teria, assim, consagrada como um momento definitivo e decisivo na meditação e construção de sua filosofia. Visto que

«em tal contexto ecoa a influência de Bacon, “imortal restaurador da verdadeira filosofia natural”, do seu projecto de divisão da psicologia, do respectivo horizonte metodológico, e do seu espírito de reestruturação dos saberes. Por outro lado, aí se reconhece o fascínio pelo gesto newtoniano na compreensão exacta e adequada da totalidade dos fenómenos a partir de um princípio único, bem como a tentativa de o aplicar a uma redefinição das “ciências do espírito” sob a alçada de Locke, Gassendi e Hobbes, entre outros. Assume-se o horizonte de uma metamorfose da *metafísica* – que de “ciência tenebrosa”, fonte tristemente fecunda de disputas ociosas e intermináveis, tanto que era unicamente a *ciência da alma* e dos seus atributos, se transforma em “ciência do uso e do *objecto* das faculdades humanas, ou seja, em epistemologia, constituindo-se como “ciência positiva do homem”»²⁸³

O pensamento francês da época das Luzes fora bastante marcado pela filosofia de Locke e as descobertas de Newton, cujo método seria tomado como um caminho seguro para o conhecimento. Locke, por sua vez, representava para muitos a melhor aplicação daquilo que se fazia na ciência newtoniana para o estudo do homem, vindo a ser referência obrigatória para todos que quisessem debruçar-se sobre o estudo do homem. O propósito filosófico lockeano era

²⁸¹ Pierre MONTEBELLO, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*. Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 20.

²⁸² Ernest NAVILLE, *Maine de Biran: sa vie et ses pensées...*, p. XIII.

²⁸³ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 35.

«investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano»²⁸⁴.

Vemos, assim, o mosaico de perspectivas e inspirações da época com as quais o pensamento de M. de Biran dialogou direta ou indiretamente. E que também são «sombras fecundas» sobre a filosofia henryana acerca do corpo. Os filósofos em que M. Biran se inspira explicitamente são Schelling, Fichte, Canabis e Destutt de Tracy²⁸⁵, colhendo algumas das palavras-chave da filosofia destes mestres: *observação* e *análise* (...); e temos assim uma aproximação ao método das ciências naturais.

Na origem do itinerário biraniano, ao iniciar-se no pensamento dos «ideólogos», e nesse contexto não poderíamos deixar de acentuar a figura de seu mestre, Condillac²⁸⁶, o que, por sua vez, exprime com a influência anglo-saxônica na França, é a procura de uma orientação clara pelos paradigmas da física newtoniana e da filosofia de Locke²⁸⁷. Nesse sentido, a relevância e o mérito deste filósofo inglês foi o de não aceitar a tese das ideias inatas, já que estas fundavam-se em princípios abstratos, não sendo possível transpor o limiar da pura hipótese. Era necessário, então, partir da experiência para evitar qualquer arbitrariedade no processo do conhecimento, com objetivo de atingir um conhecimento seguro.

A dificuldade do pensamento de Locke estaria no exame da capacidade do próprio entendimento humano. Por conseguinte, somente assim se poderia saber quais são os objetos que podem ser conhecidos e também aqueles que estariam para além da capacidade humana. E quando há a referência à capacidade humana, não se está a falar da, nem a referir a alma, mas

²⁸⁴ John LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*. 4. ed. Vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 21.

²⁸⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 71; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 73.

²⁸⁶ Cf., o § 5 *De l'analyse des facultés humaines dans divers systèmes de philosophie. Projet d'une méthode particulière de décomposition*. (I – *Analyse idéologique, système de Condillac*.) da obra BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, pp. 158-168.

²⁸⁷ Cf., o II – *Fondement d'une analyse de décomposition. Doctrine de Locke* da obra BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, pp. 168-173.

simplesmente as suas faculdades. Ou, por outras palavras, o problema essencial tornava-se o da origem das ideias.

As duas faculdades elementares seriam a percepção e a memória²⁸⁸: ambas são constituídas por ideias, sendo a distinção entre elas determinada tão-somente pelo modo de existência dessas ideias. Temos, de tal modo, a inspiração para o título da corrente que terá Condillac como mestre: a *Idéologie*, que investigaria essencialmente a gênese das ideias nos homens.

Em Condillac, por um lado, temos o primado da sensação que nega o inatismo das ideias em prol de um «conhecimento» sensível. Por outro, reconhece na filosofia de Locke um limite cuja superação será a dificuldade da sua própria filosofia também, pois, apesar de ter em Locke sua principal referência, isso não foi suficiente para o levar a discordar dos pontos centrais do empirismo lockeano. De tal modo que,

«A própria psicologia lockeana permanece enferma dos limites evocados, revelando-se incapaz de preencher o lugar de uma verdadeira psicologia racional ou elementar. O "talvez mais sábio dos filósofos" parece, é verdade, enveredar por uma análise "exacta e real" dos factos primitivos, ao indicar uma distinção essencial entre *ideias simples da reflexão* e *ideias simples da sensação* - que Biran interpreta como distinção entre "o sentimento interior que acompanha as operações da vontade ou os actos livres da inteligência e as modificações totalmente passivas de uma sensibilidade externa ou interna"; e,

²⁸⁸ Étienne Bonnot de CONDILLAC, *Traité des sensations...*, p. 31: «Comment les idées se conservent et se renouvellent dans la mémoire. Mais lorsque la statue est longtemps sans penser à une manière d'être, que devient pendant tout cet intervalle l'idée qu'elle en a acquise? D'où sort cette idée, lorsqu'ensuite elle se retrace à la mémoire? S'est-elle conservée dans l'âme ou dans le corps? Ni dans l'un ni dans l'autre. Ce n'est pas dans l'âme, puisqu'il suffit d'un dérangement dans le cerveau, pour ôter le pouvoir de la rappeler. Ce n'est pas dans le corps. Il n'y a que la cause physique qui pourrait s'y conserver; et pour cela, il faudrait supposer que le cerveau restât absolument dans l'état où il a été mis par la sensation que la statue se rappelle. Mais comment accorder cette supposition avec le mouvement continuel des esprits? Comment l'accorder, surtout quand on considère la multitude d'idées dont la mémoire s'enrichit? On peut expliquer ce phénomène d'une manière bien plus simple. J'ai une sensation, lorsqu'il se fait dans un de mes organes, un mouvement qui se transmet jusqu'au cerveau. Si le même mouvement commence au cerveau, et s'étend jusqu'à l'organe, je crois avoir une sensation que je n'ai pas: c'est une illusion. Mais si ce mouvement commence et se termine au cerveau, je me souviens de la sensation que j'ai eue. Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme: c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionnelle, se reproduit dans le cerveau. Mais ce n'est pas ici le lieu de hasarder des conjectures sur le mécanisme de la mémoire. Nous conservons le souvenir de nos sensations, nous nous les rappelons, après avoir été longtemps sans y penser: il suffit pour cela qu'elles aient fait sur nous une vive impression, ou que nous les ayons éprouvées à plusieurs reprises. Ces faits m'autorisent à supposer que notre statue étant organisée comme nous, est, comme nous, capable de mémoire.»

no entanto, de acordo com o filósofo de Bergerac, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* não proporciona a *feliz simplificação* de que careceria o "fundamento de uma ciência das faculdades, de uma *ideologia subjectiva*."»²⁸⁹

Para Condillac, ainda que Locke rejeitasse as ideias inatas de Descartes, não havia ligação de factos empíricos com algumas faculdades humanas, como a reflexão. Teria faltado ao filósofo inglês analisar o processo de geração das faculdades humanas, já que ele parte do pressuposto de que as faculdades humanas de perceber e de pensar são dadas prontas desde o início; ou seja, não deixaria de haver em sua filosofia um certo dualismo e, portanto, inatismo que não dizia respeito à existência das ideias precisamente, mas que concernia ao próprio entendimento humano.

A expressão «faculdade mental» é utilizada por Condillac para se referir às diferentes capacidades operativas: atenção, memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão, etc. Estas capacidades não são nada mais que modos de operar com base nas sensações. Portanto, não podem ser entendidas enquanto direções espacializadas no cérebro ou recipientes nos quais as sensações encontram-se depositadas, nem como entidades espirituais autônomas.

Para Condillac permaneceria a dualidade, visto que o conhecimento no pensamento lockeano se origina da sensação e também da reflexão. Na obra *Traité des sensations*, o autor vai defender que existe somente uma fonte de nossos conhecimentos, a sensação. Vemos que

«para Condillac, todas as nossas ideias nasciam da percepção do mundo exterior, da atenção que fazia com que o sujeito selecionasse certas sensações, da memória, da imaginação, da necessidade e, sobretudo, de uma linguagem natural (de ação) ou artificial (de signos), que encadeava uma sequência de sensações transformadas. Será justamente uma nova filosofia da linguagem que permitirá a Condillac eliminar os resquícios de inatismo e explicar que também a reflexão tinha origem em uma sensação primeira. (...) Para ele, mais que a necessidade, a origem de todas as ideias estava ligada a um princípio: prazer/dor. O prazer ou a dor provada pelo sujeito em suas escolhas e o encadeamento das representações sensoriais. Outra grande novidade de Condillac era a de que, para ele, esse encadeamento se construía, não somente obedecendo a uma organização sistemática de suas partes, mas também seguindo um método linguístico analítico. Para demonstrar o processo dinâmico do desenvolvimento de nossas operações mentais.

²⁸⁹ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 70.

Condillac imagina uma estátua²⁹⁰], diz ele, "Organizada interiormente como nós, e animada de um espírito privado de toda espécie de ideias. Supomos ainda que o exterior todo de mármore não lhe permite o uso de nenhum sentido, e nós nos reservamos à liberdade de abri-los às diferentes impressões a que são suscetíveis." Vale notar que essa estátua é uma imagem que Condillac utiliza como um recurso metodológico para estudar os sentidos separadamente e depois estudar as relações deles entre si e com a formação do conhecimento.»²⁹¹

Renovar o entendimento humano como queria Condillac significava aprofundar a investigação filosófica lockeana. Condillac recorre à hipótese de uma estátua de mármore, pois é preciso analisar as sensações alternadamente, algo que seria completamente impossível se o homem fosse considerado dispondo de todos os seus sentidos simultaneamente.

A tese central de Condillac, na obra *Traité des sensations*, é, portanto, a de que os conhecimentos e as faculdades do espírito humano derivam-se das sensações e não dos sentidos como queriam os empiristas. Visto que, há sempre alguém que sente, i.e, o que um sentido percebe é sempre sentido por alguém como uma modificação de seu próprio ser. Com efeito, o princípio que guia Condillac ao tomar as sensações como elementos irreduzíveis é a indistinção entre sentir e a consciência de sentir. Logo, todas as faculdades humanas consistem tão-somente em sensações transformadas pelo hábito.

O «eu» é constituído por sensações. Condillac apresenta progressivamente como, a partir de uma única sensação, por exemplo, o olfato (escolhido como primeiro a ser estudado, por se considerar como um sentido que menos contribui para o conhecimento), todas as outras faculdades nascem no decorrer do tempo²⁹² e graças a uma certa repetição de sensações. Têm origem, do

²⁹⁰ Étienne Bonnot de CONDILLAC, *Traité des sensations...*, p. 15: «Les connaissances de notre statue, bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations, que celles de couleur, de son, de saveur. (...) Si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous, une statue qui sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.» p. 17: «A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est toute entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention.» Temos em assim, em Condillac, o desvelamento da atenção enquanto propriedade da sensação.

²⁹¹ Guilherme Augusto GUEDES [et al], *Tradução: dissertação sobre a liberdade*. Revista do NESEF Filosofia e Ensino. v. 5. nº 5. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015, pp. 86-92, p. 87.

²⁹² Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 145. (Nota 15): «O tempo, note-se, não é entendido como elemento distinto da sensação, mas reduzido a esta: é o grau de intensidade das sensações que permite a respectiva sucessão e, consequentemente, o tempo.

mesmo modo, gradualmente, a atenção, a memória, a comparação, o julgamento e a reflexão: aqui estão as faculdades do entendimento.

A crítica da teoria de Condillac a respeito do conhecimento do nosso corpo próprio é para o filósofo de Begerac a oportunidade para formular e fortalecer suas teses fundamentais. Em Condillac, o homem é afetado por múltiplas sensações, mas não nos é possível determinar a partir dessas sensações o que permite localizá-las em uma determinada localização.

«Cela invite donc à comprendre, de manière générale, les reproductions infinies du pouvoir de la main ou son geste unique d'un salut possible comme la phénoménalisation d'un acte qui ne se réalise jamais en tant que mouvement isolé situé dans l'espace et la durée, mais comme la Potentialité ontologique originaire justement que l'on peut saisir dans le "Je Peux" fondamental dont parle déjà Husserl dans les "Idées II" et qu'il faut analyser ici en son mouvement immanent en tant que l'auto-donation de la vie au sens d'un (se) donner sans restriction. Ce détournement du regard mondain par rapport à la main et sa capacité absolument subjective de "préhension" fut réalisé également, d'une façon réductive propre, par Pierre Maine de Biran (1766-1824) critiquant les théories de Condillac. D'après ce dernier, l'homme se trouve affecté par des sensations multiples, sans qu'il y ait en elles de moyen caractéristique pour les localiser dans un lieu défini. La thèse essentielle de ce sensualisme consiste donc à dire que la totalité de la matière de notre connaissance provient du flux d'informations correspondant à la sensation. Et comme l'a illustré Condillac par son exemple célèbre d'une statue qui acquiert peu à peu des connaissances et des facultés à partir d'une sensation initiale, le système opératoire qui effectue le traitement des sensations provient également de celles-ci. C'est en fonction de cette hypothèse que, dans son *Traité des sensations* de 1754, l'analyse des sensations suit, pas à pas, leurs compositions et décompositions selon la voie qui se veut naturelle, c'est-à-dire en refusant la synthèse qui, aux yeux de Condillac, part toujours d'abstractions. Le modèle de la statue qui est toute entière odeur de rose, quand elle sent la rose au début, suppose que toute théorie de l'entendement se construise à partir de l'observation externe et non pas en suivant la réflexion sur soi du sujet connaissant. Le critère du vrai pour Condillac, est donc le fait au sens de quelque chose de logiquement indéfinissable, ce qui explique, chez ce philosophe, le finitisme métaphysique radical que repose, en effet, sur sa conception d'une perception

Seguidamente, a sensação pode tornar-se *comparação*: quando a estátua presta atenção a duas sensações: fazendo-se *duas atenções*, ela compara (...). E desde que exista comparação, existe juízo (...). De seguida, a sensação transformar-se-á, finalmente, na própria *reflexão*, fazendo-se luz, assim, luz que se reflecte de um corpo sobre outro para os esclarecer a ambos. A razão nasce por transformação de uma sensação que, entretanto, se fez já atenção, comparação, juízo, o eu obriga a supor que as *ideias gerais* (...) não são senão resultado de processos de comparação e juízo.»

entièrement composée de sensations simples en nombre fini.»²⁹³

Para o filósofo de Bergerac, o problema do conhecimento originário do nosso corpo permanece indeterminado em Condillac, não havendo a determinação de como os movimentos de um órgão móvel como a nossa mão são conhecidos, como são constituídos, nesse caso se esses movimentos são constantemente instruídos por nós. Porém, não estamos a referir-nos à constituição objetiva e consciente do movimento, mas do movimento subjetivo.

A ideia inicial de reflexão empregada por Biran é claramente aquela entendida pelo empirismo clássico: a ideia ou nasce da sensação (afecção dos objetos externos) ou da reflexão que é a percepção das suas próprias faculdades em ação. «A essa terminologia que expressaria a intuição central de seu pensamento, Maine de Biran intitulou de seus votos, e acreditou que só ela seria capaz de exibir o fundamental real da ciência da realidade humana, da "evidência da metafísica"»²⁹⁴.

O estudo do pensamento do filósofo de Begerac tem muita importância por se situar na origem histórica deste método que – e aqui parece situar-se seu grande mérito – ao partir de princípios da tradição empirista, que ganhara uma vestimenta sensualista e mesmo materialista na França, operaria uma viragem que inauguraria uma tendência da filosofia francesa do século XIX que é, em geral e não sem problemas, denominada de espiritualismo, este entendido como uma filosofia cuja fundamentação se situa na interioridade subjetiva.

As faculdades humanas são consideradas como uma ligação ao corpo vivo. Como Descartes, Maine de Biran também busca um conhecimento primitivo que a dúvida do céptico não consiga morder²⁹⁵. Para Biran o início deve ser real,

²⁹³ Rolf KÜHN, «Mouvement sensible et corps originaire: apport de Mainde de Biran et Kandinsky pour une phénoménologie radicale, esthétique et culturelle selon Michel Henry». *Phainomenon Revista de Fenomenologia*, n. 13. Lisboa, 2006, p. 119.

²⁹⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 25; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 19: «Cette nouvelle terminologie qui dirait l'intuition centrale de sa pensée, Maine de Biran l'a appelée de tous ses vœux et il a cru qu'elle seule serait susceptible de mettre à jour le fondement réel de la science de la réalité humaine, de «l'évidence métaphysique»: «si nous avions une langue expresse appropriée à la réflexion, nul doute qu'il y aurait une évidence métaphysique comme une évidence mathématique.»

²⁹⁵ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse..., p. 7: «Maine de Biran pose, à première vue, le problème de la philosophie de la même manière que Descartes: il faut trouver une connaissance primitive, sur quoi le doute du sceptique ne puisse pas mordre.»

i. e., o começo deve ser um *facto*²⁹⁶, no sentido de que deva existir como tudo o que existe.

«La notion de fait joue un grand rôle chez Biran, nous l'avons vu, et c'est sur elle que nous reviendrons d'abord. Biran n'entend pas le mot «fait» au sens courant (quelque chose qui vient du dehors et que nous notons), mais se place sur un terrain nouveau. Il entend par «fait» quelque chose qui est saisi dans une réflexion à l'état naissant, où réfléchissant et réfléchi sont en avens n'est en train de se distinguer. Le fait, ainsi entendu, n'est pas quelque chose qui existe en soi, face à moi; la conscience que nous en avons n'est pas libre et distante à son égard. Biran prend pour thème une réflexion se tournant vers l'irréfléchi où elle s'enracine, une activité émergeant de la passivité.»²⁹⁷

Conforme a noção biraniana de «facto», «on concevrait un *cogito* de pensée opérante au actuelle, renfermant de l'implicite ou de l'incertain»²⁹⁸, afirmação concisa de Merleau-Ponty, que condensa diversas intuições que irão influenciar a filosofia do corpo de M. Henry, e que este assume como momento genesiaco da edificação e aprofundamento da questão do corpo próprio, de um corpo subjetivo, de um *eu penso corporalizado*. O que não é dizer pouco, nem para tomarmos de ânimo «leve». Comungamos, assim, das interrogações de Luís Umbelino:

«Será o pensamento algo que se manifeste num qualquer relevo sensível? Pode o pensamento observar-se? Se sim, então o que é o pensamento: um órgão, ou conjunto de órgãos? Uma abstracção lógica estabelecida sobre a observação de signos fisiológicos? Onde primeiro se constata o que se entende por pensamento, onde e de qualquer forma se distingue primeiro de que ele não é, onde e como se confirma cada uma das faculdades intelectuais? Algum signo exterior ou tradução

²⁹⁶ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 17: «Compreenderemos o que desta forma se enuncia, se tomarmos em consideração o que Biran entende por “facto”: “Um facto implica necessariamente uma relação entre dois termos, ou dois elementos assim dados em conexão, sem que nenhum deles possa ser concebido ele próprio separadamente do outro.” Será este um critério decisivo que permitirá a Biran medir, desde logo, o seu progressivo afastamento em relação ao *princípio* proposto pela escola sensualista de Condillac: a sensação, com toda a evidência, não é, atendendo à definição biraniana, um facto.»

²⁹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson...*, p. 62.

²⁹⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson...*, p. 63.

albergam a resposta? (...) Não é pouco o que se sugere: num mesmo movimento, reclama-se uma *metafísica do sentido íntimo*, nega-se o corpo fisiologicamente cartografado seja a escrita do pensamento, afirmando-se, não obstante, a condição corporal do pensamento, e apronta-se um fundo de certeza não representativa, irreduzível ao modelo epistemológico das ciências da natureza»²⁹⁹

Complementarmente a estes questionamentos, indagamos como é possível obliterar os vestígios da realidade subjetiva, das pulsões interiores da corporeidade? Distintamente da doação empirista de Condillac, Maine de Biran propõe um *estudo do homem* que o compreenda enquanto ser que se apercebe da sua própria existência, e que «para além da ideologia *que se vem fazendo*, um outro tipo, uma *nova ideologia* que se distinguiria necessariamente da primeira por ser uma ciência subjectiva do princípio das ideias é, não apenas possível, como imprescindível»³⁰⁰.

A conceção biraniana de «facto primitivo» da existência é o que nos possibilita atestar que a existência compreende um saber, uma certa «ciência» na qual o ser do ego equivale em um saber originário. Ora, o ser transcendente não se basta a si mesmo, sendo assim indispensável avançar para uma «outra» região do ser, e dispormo-nos para uma ontologia. Veremos a seguir, no próximo tópico, como a questão do ego enquanto ser do conhecimento ontológico³⁰¹ é esclarecida por M. Henry sob o signo biraniano.

²⁹⁹ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 38.

³⁰⁰ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 39. (Nota 137).

³⁰¹ Maine de BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature: oeuvres de Mainde Biran*. Tomos VIII e IX. Paris: Édition Tisserand/Alcan, 1931, p. 176: «Qu'il y a un fait ou un mode réel (*suis generis*) unique dans son genre, tout fondé dans le sujet de la sensation *qui est constitué tel par ce mode même*; que celui-ci peut subsister et avoir par lui-même le caractère de fait de conscience, sans être actuellement et indivisiblement uni à aucune affection passive de la sensibilité ou à aucune représentation extérieure; que dans lui se trouve, *avec le sentiment de la personnalité individuelle, l'origine spéciale de toutes les idées premières* de cause, de force, d'unité, d'identité, de substance dont notre esprit fait un emploi si constant et si nécessaire».

2. Apercepção: uma leitura henryana

A filosofia nem sempre se redefine pelo seu envolvimento nas questões que cada época nos traz de maneira emergente ou não, todavia, nem por isso deixa de ser essa uma das suas importantes tarefas. Sobretudo quando os temas que o tempo traz são questões cadentes e procustas³⁰² a determinadas formas de pensamento que, assim, atravessam os séculos. A questão do corpo suscitou ao longo dos séculos inúmeras e diversas inquietações que geraram determinadas correntes filosóficas e variadas interpretações, as quais na maioria das vezes não há consenso. Neste sentido «um dos temas recorrentes da fenomenologia pós-husserliana de recorte existencial e também da hermenêutica pós-fenomenológica prende-se com a crítica às chamadas filosofias da consciência da modernidade»³⁰³. Assim,

«'O que pode um corpo?' é um dessas questões. Uma questão que remonta a Descartes, pelo facto de o seu pensamento sobre o corpo não dar conta daquele que, mesmo enquanto ego, apenas corporalmente se encontra no mundo. Uma questão que prossegue com Espinosa para quem não é apenas a determinação do meu corpo que escapa ao pensamento cartesiano sobre o corpo, mas todo e qualquer corpo: «com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo». Todavia, nem por isso, nem com as hesitações de Descartes ou com a assertividade de Espinosa, o empenho na determinação do corpo pelo recurso à modalidade do pensamento objectivante e evidente pára de se desenvolver até aos nossos dias.»³⁰⁴

³⁰² Com este termo fazemos referência ao mito de Procusto. Cf. Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega...*, p. 156: «A quinta e arriscada tarefa de Teseu foi a luta com o sanguinário Damastes ou Polipêmon, apelidado *Procusto*, isto é, "aquele que estica". O criminoso assassino usava de uma "técnica" singular com suas vítimas: deitava-as em um dos dois leitos de ferro que possuía, cortando os pés dos que ultrapassavam a cama pequena ou distendia violentamente as pernas dos que não preenchiam o comprimento do leito maior. (...) Procusto merece um ligeiro comentário: reduzindo suas vítimas às dimensões que desejava, o "monstro de Elêusis" simboliza "a banalização, a redução da alma a uma certa medida convencional". Trata-se, no fundo, como asseveram, com propriedade, Chevalier e Gheerbrant, da perversão do ideal em conformismo. Procusto configura a tirania ética e intelectual exercida por pessoas que não toleram e nem aceitam as ações e os julgamentos alheios, a não ser para concordar. Temos, assim, nessa personagem sanguinária, a imagem do poder absoluto, quer se trate de um homem, de um partido ou de um regime político.»

³⁰³ Maria José CANTISTA, «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Maurice Merleau-Ponty» In: CANTISTA, Maria José (Coord.). *Subjectividade e racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 325-336, p. 325.

³⁰⁴ Florinda MARTINS, «O que pode um corpo? Apresentação do Projecto»..., p. 11.

No conjunto de circunstâncias em que se inscreve a problemática do corpo na conceção biraniana, o interesse de Michel Henry neste contexto incide, sobretudo e em primeiro lugar, na possibilidade de uma teoria ontológica do corpo que, aos olhos de M. Henry, o filósofo de Bergerac pressupõe no sentido de uma experiência *interna transcendental*, que o pensamento henryano entende enquanto revelação originária do vivido a si mesmo. Veremos, por conseguinte, que

«a reflexão biraniana desenvolver-se-á através de uma consideração radical do tema da *causalidade* - vector que, na perspectiva de Biran, nos coloca no âmago de uma "ciência reflexiva dos actos ou estados do sujeito pensante" dados como "factos do sentido íntimo". Estes últimos, justamente, não poderiam ser concebidos ou imediatamente apercebidos "na sua produção, fora do conhecimento ou do sentimento íntimo do seu princípio ou da sua causa produtiva, não sendo esta causa outra senão o *sujeito* ou o *eu*, que apenas existe *para ele próprio* enquanto se conhece e apenas se conhece enquanto age". Tais factos são, pois, irreduzíveis quer uma absolutização num exterior material, quer a uma idealização sobrevoante decorrente de *ideias inatas, formas puras ou entidades teológicas*. Assim, cumpre demonstrar, desde logo, que o próprio facto primitivo na ordem do sentimento íntimo deve condensar uma certeza de si que se desvenda, precisamente, no sentimento originário de uma causalidade subjectiva. No esforço sinto-me causa; sou um acto apercebido; sei-me existir como causa do meu próprio agir - eis um facto evidente por si.»³⁰⁵

Devemos notar que Michel Henry, neste ponto, mostra-se-á mais que um leitor atento do filósofo de Bergerac e do período que o compreendia, mas, principalmente, mostra-se um espírito inteiramente dedicado à investigação da verdade daquilo que busca, a qual não se encontra fora, na exteriorização do mundo, mas na autorrevelação da vida. Maine de Biran, em seu tempo, realizara por sua vez o diagnóstico da crise da *ciência do homem*, momento filosófico e histórico pautado no método das ciências naturais.

«O leitor contemporâneo de Filosofia reconhecerá no gesto biraniano semelhanças significativas com o diagnóstico

³⁰⁵ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 41.

husserliano de *crise das ciências europeias*, patente na tendência para o logicismo, psicologismo e historicismo - ou seja, evidente no vício da investigação do sujeito e da vida a partir de uma analogia com a explicação físico-matemática (...). Como Husserl o fará um século depois mais tarde (Cf. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. franc. de G. Gallimard, Paris, 1976), também o diagnóstico de Biran será de crise. Para ambos, pois, devem denunciar-se os limites da investigação analógica da subjectividade e do método - físico-fisiológico e simbólico para Biran, matemático-simbólico para Husserl - que a serve. O esquecimento da originalidade da dimensão subjectiva é, segundo Husserl, um rosto de fracasso que se constata nas exteriorizações da dupla vertente do "naturalismo" e do "objectivismo" - ou seja, na redução da subjectividade a explicações físico-biológicas que esquecem a diferença e autenticidade de uma reflexão autónoma e livre "junto de si".»³⁰⁶

«Apercepção»³⁰⁷. É este título que se dá à definição de um «*primeiro princípio*»³⁰⁸ que se define por ser um acto, uma relação e, apesar da economia do termo, tal definição possibilita a Biran delimitar com precisão os domínios da fisiologia e da psicologia. Eis a pedra de toque do método da filosofia de Maine de Biran que lhe permite, ao avançar de sua doutrina, questionar se não seria necessário estabelecer ao menos alguma distinção entre uma “ideologia” que se poderia denominar “subjectiva” e que, limitando-se à consciência do sujeito pensante, tentaria penetrar nas relações íntimas que o mesmo sustenta consigo próprio no exercício livre de seus actos intelectuais e, por outro lado, uma “ideologia objectiva” fundada sobre relações que ligam o ser sensível às coisas exteriores e a respeito das quais ele se encontra numa relação de dependência essencial, visto receber as impressões afetivas ou as imagens que ele forma para si. Eis

«l'aperception que le philosophe de Bergerac appelle généralement l'aperception interne immédiate. Celle-ci peut être définie comme l'opération par laquelle l'homme prend conscience de soi; elle est donc l'opération par laquelle le moi surgit dans l'existence, à l'occasion d'un acte volontaire. Pour

³⁰⁶ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 42. (Nota 148).

³⁰⁷ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 93.

³⁰⁸ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 93.

caractériser plus précisément ce lien, revenons à la relation primitive: elle suppose deux termes et un rapport; un terme est agissant, l'autre est résistant, le rapport est l'effort. C'est sur cet effort que porte l'aperception interne: le moi s'y saisit comme volonté, prend conscience de lui-même en se distinguant du terme résistant: ce n'est pas moi. C'est donc dans cette relation originelle que le moi se sait moit voulant, moi faisant effort, et qu'il se distingue de ce qui n'est pas lui; ce qui fera dire à Maine de Biran: «Le rapport senti est la conscience proprement dite.» Senti, c'est-à-dire aperçu dans le fait primitif, premier, originel, où le moi naît à lui-même; ainsi: «Les seuls attributs du *moi* qui manifestent son existence, ses modes vivants, sont des actes volontaires.» Il n'y a donc pas de conscience sans volonté, pas de conscience sans effort, pas de conscience sans résistance.»³⁰⁹

No contexto histórico de estabelecimento de uma ciência do homem, as insuficiências desta são notadas por Biran, o qual desvela, mediante a análise do hábito, quais são as duas classes de faculdades distintas – ativas e passivas – que constituem o homem. Embora Maine de Biran nunca tenha escrito um tratado sobre ontologia, suas obras permitem um esboço, um ensaio sobre a ontologia, a medida em que buscou uma ciência subjectiva do sujeito, em que seu método de inspeção do *eu* é determinado como «aperception interne immédiate; elle saisit la conscience concomitante de tout acte et par là, l'essence du moi»³¹⁰.

Para além de Michel Henry, o autor de *Soi-même comme un autre*³¹¹, o filósofo Paul Ricoeur, também reconheceu que Maine de Biran é o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo na região da certeza não representativa. «Poderia ter acrescentado que o próprio modo como Biran pensa este âmbito de conhecimento não representativo, estabelecido sobre a linha do esforço aperceptivo, é também ele precursor e relevante, chamando renovadamente a pensar»³¹².

³⁰⁹ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse..., p. 10.

³¹⁰ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse..., p. 2.

³¹¹ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p 372.

³¹² Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran». *Revista Filosófica de Coimbra*. n 37. Coimbra: Departamento de Filosofia Universidade de Coimbra, 2010, pp. 67-84, p. 68. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/a_percepcao__representacao. Acesso em: 30 de maio de 2020.

Se a originalidade do pensamento de Maine de Biran que tem o seu desenvolvimento, a partir de 1804, quando dar-se um claro afastamento em relação à escola de Condillac e ao horizonte da *idéologie*, temos em Biran a ideia de que o solo do pensamento é o sentimento *sui generis* de um acto «irrepresentável»³¹³ que coincide com a apercepção de si. Assim, entendemos que, a ordem de factos situados na interioridade do homem ou na sua consciência tornam o fenómeno humano muito mais complexo e impossível de ser apreendido por uma lei simples e geral.

O homem, reunindo tipos radicalmente diferentes de faculdades, participa igualmente de tipos distintos de leis. De tal maneira que, enquanto ser vivo sensitivo é o resultado de várias impressões e funções das quais não tem controle, são factos que lhe afetam sem necessariamente passar por sua consciência. Já enquanto um ser motor e pensante, o homem porta uma consciência e pode assim estabelecer relações com o mundo externo, em que sente o que sente, ou seja, define-se pela apercepção de sua existência individual. Em Maine de Biran, o tal acto que coincide com a apercepção de si não é outro senão a relação de esforço, em que os elementos são uma força dita hiperorgânica e um corpo interiormente resistente. Assim, nesta relação

«se atesta, interiormente e *sem imagem* (num interior polémico porque tocado pelo corpo) o existir pessoal que reclama, para ser conhecido, que nos *concentremos* sobre “o ponto de vista do sentido *interno*” e suspendamos tudo o que se pode “imaginar” (leia-se: representar à maneira do que está *fora de nós* e apenas se pode *ver* ou *tocar*) sobre o *sujeito* consciente. A individualidade pessoal e todos os *modos activos* nascem dessa dualidade primitiva, o que faz do “eu” não substância ou princípio lógico, mas acto, indivisível unidade na diferença de uma força de vontade e de uma resistência muscular, de uma causa que não se perde no seu efeito e de um efeito que se retoma na sua causa. O sentimento do esforço funda a experiência interior de mim que, então, se conquista *na* relação, mantendo-se irreduzível a qualquer um dos elementos que a estruturam e dos quais, justamente, nada se pode saber em separado. A noção de *relação* é aqui fundamental: o solo da apercepção, da consciência de si, do pensar(-se) coincide com o sentimento do próprio perseverar activo.»³¹⁴

³¹³ Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran»..., p. 68.

³¹⁴ Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran»..., p. 69.

Se com Maine de Biran temos a afirmação de que um sentido íntimo nos dá o conhecimento interno de tudo o que fazemos e sentimos, isto deve corresponder a preocupação pela distinção de tal tipo de conhecimento, isto é, de tal fonte de evidência. Devemos, então, avaliar as fontes de evidência: interior e exterior. E, assim, ponderar dois tipos de conhecimento, o representativo relativo ao que se pode «ver» e «tocar». E o reflexivo em sentido biraniano, que segue a linha da apercepção para aquilo que se liga inteiramente aos modos mais íntimos, ao que não tem (fora da consciência) representação, ou seja, que não possui signo que o manifeste, nem objeto ou imagem que o coloque em um relevo sensível.

O método reflexivo biraniano vincula-se ao contexto da ciência moderna, mais especificamente, ao nascimento da ciência do homem no século XVIII, em que Maine de Biran é o fundador do método que possui uma particularidade pois trata-se notadamente de um método da interioridade reflexiva, em que o reconhecimento da especificidade do ponto de vista interior seja compreendido em razão da sua irredutibilidade ao ponto de vista exterior. É claro, que esta atitude combativa da filosofia biraniana deve-se também ao momento histórico em que se assiste

«à transposição da inspiração experimental para o âmbito de estudo “dos princípios e começo do pensar”, à época em que tal transposição anuncia uma avassaladora uniformização epistemológica e promete submeter todo o âmbito da novel ciência do homem à exclusiva *partilha de clareza e de precisão própria ao método das ciências naturais*, Biran procura guardar lugar para o problema da existência pessoal, através da afirmação de um âmbito de factos – aperceptivos, conscientes – *propriamente humanos.*»³¹⁵

Como vimos já anteriormente, a definição do facto primitivo biraniano caracteriza a descoberta de um primeiro *princípio* que se define por ser um ato, por configurar uma relação sob a designação de *apercepção*, neste sentido a existência apercebida compreende o «primeiro dado», portanto, sem este primeiro dado nenhuma relação é inteligível exceto pela existência apercebida ou por ela, assim, é necessário que nós existamos primeiro para nós próprios,

³¹⁵ Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran»..., p. 70.

em que deve brotar o sentimento da certeza de si, para por ser possível as operações e ideias diversas do entendimento humano.

Nesta apercepção interna imediata do *eu* fomos levados à verificação do modo de exercício imanente do esforço, em que o *eu* se apercebe imediatamente de si, sem mediação do exterior. O *eu* não é uma força, nem é «um corpo resistente; não é uma energia hiperorgânica e não é um corpo orgânico: o “eu” é a própria relação sentida de uma força que se recupera no corpo resistente e de um corpo que resiste porque coexiste com a força da vontade»³¹⁶. É na esfera de evidência pessoal e subjetiva em que a força hiper-orgânica e corpo *apropriado* se enlaçam num mesmo sentimento existencial. Neste sentido,

«De tal facto primitivo e da relação da vontade ao corpo nenhuma filosofia dera até agora conta: havia permanecido, portanto, impensada a genealogia do pensamento, o momento ontogénico das faculdades intelectuais, a presença interior do corpo próprio. É numa certa relação ao corpo interiormente resistente que surge o pensamento como pensamento de alguém, uma subjetividade que ou é corporalizada ou não é. Por isso se afirma no biranismo que o começo do pensar é questão da existência individual que se sabe acto, relação, intensificação de apropriação interior das condições corporais da existência pessoal. No paradoxo de um corpo resistente porque *apropriado* subjectivamente, o esforço pode fazer-se a *mise en corps* de um *eu* na cena da sua própria apercepção imediata; e o corpo, conseqüentemente, é revelado como o obreiro incontornável da individualidade, enquanto o elemento fundador da identidade *aperceptiva* e da diferenciação das faculdades activas.»³¹⁷

De tal modo, Michel Henry, formado sobretudo na fenomenologia de Husserl, não deixou de alargar o campo de suas investigações sobre o corpo alicerçando-se no pensamento biraniano, sem perder a orientação fundamental do seu próprio projeto filosófico, integra as suas questões ao biranismo e abre novos caminhos, de maneira a contribuir para uma análise ontológica do corpo que visa tornar mais manifesta a natureza de um conhecimento absoluto e originário. Assim, realiza uma série de observações que se relacionam, mais particularmente, com o problema do corpo e à sua significação específica para a existência humana. Ao seguir o biranismo, as

³¹⁶ Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran»..., p. 72.

³¹⁷ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva*..., p. 188.

«considerações não devem ser interpretadas, todavia, como mera crítica cega e retrógrada à ciência do seu tempo, que Maine de Biran conhecia e admirava. Alguns dos seus cultores mais celebrados foram, aliás, seus interlocutores intelectuais. Biran estudou em detalhe os textos de Bichat, Cabanis, Bonnet, Buffon e Barthez, seguiu as investigações de Hartley, Willis e Gall, leu minuciosamente os trabalhos Pinel, descobriu os trabalhos de Reil e meditou, antes de morrer, os trabalhos de Magendie. Conhecia muito bem o conjunto das ciências médicas da sua época e tais conhecimentos foram reconhecidos não só pelos médicos, filósofos e profissionais de saúde que o elegeram Presidente da Sociedade Médica de Bergerac, como também pelo célebre A. Royerd-Collard, que recorreu ao amigo de Gratelup para orientação quando assumiu funções na então recém-criada Cátedra de Medicina Mental em Paris. Biran tem sempre o cuidado de salvaguardar o vigor e a importância das novas conquistas científicas. As suas reservas não são, pois, em relação à ciência em si; outrossim incidem sobre o facto de a avassaladora incursão do método da física no âmbito do estudo do homem não parecer capaz de medir ou sequer compreender o que, epistemologicamente, se propõe fazer. É o reconhecimento dos limites de aplicação da inspiração experimental que, efectivamente, está em causa para Biran, na contraluz do projecto audacioso de redução de todo o tipo de fenómenos (orgânicos, intelectuais) a uma mesma hipótese explicativa, a um mesmo tipo de encadeamento causal, a um mesmo ponto de vista.»³¹⁸

Assim como Maine de Biran é claro na necessidade de traçar linhas de demarcação, único modo de evitar a violência feita aos factos interiores que, não tendo qualquer afinidade com os factos observáveis, são irreduzíveis à explicação representativa, Michel Henry também denuncia as teorias clássicas em relação à ação humana em que compreende unicamente a ação da alma sobre o corpo como passagem do «interior» ao «exterior», ou seja, como «objetivação». Para o nosso filósofo, nossa ação é a de nossa corporeidade originária e de seus poderes, é no que se encontra o seu conteúdo, não em seu aparecer, mas no esforço, dado de tal maneira ao movimento de nossa vida e dessa forma,

«porque *eu sou o meu corpo* (...). Decerto o esquecemos ou parecemos esquecer o pressuposto de que ao falarmos num «eu» estamos falando no corpo com que somos esse «eu» ou em

³¹⁸ Luís António UMBELINO, «Apercepção e representação em Maine de Biran»..., p. 73.

que o «eu» é o que é - como um Descartes o ignorou e só hoje verdadeiramente deixámos de o ignorar. E é porque sabemos na claridade da evidência que somos o nosso corpo (...). O absoluto do nosso corpo é o absoluto do nosso «eu» - nós podemos verificar nas experiências mais simples. Decerto um corpo ambíguo, porque se o *somos*, é como se também *estivéssemos nele*. Sou o pé que anda, a mão que prende, o olhar que vê (...). A realidade última do meu ser é o corpo que sou, ou seja o «eu» que ele é.»³¹⁹

Ao compreendermos a ambiguidade demarca a simples e complexa afirmação quando dizemos que: «nós somos o nosso corpo», temos o corpo subjetivo, que é transcendental, e o corpo objetivo que é transcendente são distintos e a diferença é ontológica, não se encontra no plano ôntico. Para o nosso filósofo, trata-se de uma diferença não na individualidade, mas na maneira de ser, relativa à região no âmbito na qual o ser se manifesta e existe. Pertence, de tal forma, a uma determinação ontológica essencial que compõem, assim, o ser originário de nosso corpo. A unidade do dualismo ontológico entre corpo subjetivo e objetivo, se dá por aquilo que Michel Henry chama de corpo orgânico ou o chamado *continuum resistente*. Este vem antes da sensação e do aparecer no mundo. Trata-se de um corpo invisível, que se dá ao mesmo título que nossa corporeidade originária.

Ao falarmos de corpo orgânico lembramos que este não se confunde com os órgãos, músculos e ossos, o que é próprio do corpo objetivo. Ao contrário, sua função é mediar o movimento e poder do corpo originário subjetivo e o corpo “côisico” objetivo. O corpo subjetivo realiza um desdobramento interior que vai ao limite do que ele pode e que, uma vez atingido esse limite e enquanto não cessa seu esforço, volta ao ponto de partida que é a nossa carne, a autodoação primitiva em que cada um desses poderes encontra a possibilidade de agir.

Neste sentido, para o nosso filósofo, a experiência interior ativa é uma prova passiva de si, em que o poder do ego provém de uma autoafecção em que o movimento que torna essa autoafecção possível é o movimento da afetividade da própria vida. Toda ação humana carrega, assim, uma possibilidade mais interior, que corresponde a um «eu posso» dado a si passivamente na autodoação patética da vida, em que a condição de «eu posso» não é uma ilusão transcendental, mas, sobretudo, uma realidade, a medida em que a nossa

³¹⁹ Vergílio FERREIRA, *Invocação ao meu corpo...*, p.255.

capacidade original de agir é dada pateticamente, capaz de se exercer, a partir da sua autorrevelação.

3. Elucidação do ser do ego: a necessidade de uma análise ontológica e análise ontológica do conceito de subjetividade

O que torna incontornável a questão do corpo? É que este é, ou parece ser, sobretudo para os outros, a nossa primeira forma de *ser-no-mundo*. Quando pretendemos explicar a realidade humana no seu ser mais autêntico e na sua totalidade, a questão do corpo nunca se deixa erradicar ou derivar. Por isso, o pensamento henryano remete, também, para o estudo da subjetividade que regressa à existência de um corpo, de um ser real encarnado, e não para um «sujeito descarnado»³²⁰ e desvitalizado.

Michel Henry anuncia desde logo, no preâmbulo da obra *Philosophie et phénoménologie du corps*³²¹, a importância da dilucidação do ser do ego no projeto de uma ontologia fundamental, i.e., de uma redução fenomenológica que busca discernir a natureza do saber originário. «O homem, como sabemos, é um sujeito encarnado, seu conhecimento se situa no universo, as coisas lhe são dadas sob perspectivas que se orientam a partir de seu próprio corpo.»³²² É nesta mesma obra que Michel Henry se refere a Maine de Biran como tendo sido o único filósofo, talvez, a compreender «a necessidade de determinar originariamente nosso corpo como *um corpo subjetivo*»³²³. Surgem, então, a

³²⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 16: «como o espectador Kantiano dos *Paralogismos*, é um puro espírito que sobrevoa o mundo, e seu próprio corpo não pode nem intervir no conhecimento que ele tem do universo, nem constituir objeto de uma interrogação especial: constitui, a rigor, uma curiosidade “empírica”, desprovida de qualquer dignidade filosófica.» Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p.10: «comme le spectateur kantien des *Paralogismes*, il est un pur esprit qui survole le monde, et son propre corps ne peut ni intervenir dans la connaissance qu’il prend de l’univers, ni faire l’objet d’une interrogation spéciale: il constitue à la rigueur une curiosité «empirique», dépourvue de toute dignité philosophique.»

³²¹ Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 1: «Introduction: La contingence apparente de la question concernant le corps et la nécessité d’une analyse ontologique du corps».

³²² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 16; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 10: «Mais l’homme, nous le savons, est un sujet incarné, sa connaissance est située dans l’univers, les choses lui sont données sous des perspectives qui s’orientent à partir de son propre corps.»

³²³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 18; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 12: «la nécessité de déterminer originariamente notre corps comme *un corps subjectif*.»

partir desta afirmação, juntamente com a denúncia da incompreensão³²⁴ da filosofia biraniana, diversas considerações e conclusões levadas a cabo por Michel Henry, como adiante referiremos, que se constituem como fio condutor para a análise do estatuto ontológico do corpo. Michel Henry dedicar-se-á a estabelecer como *morada* do seu próprio pensamento o *sentido irreduzível do corpo próprio* presente no pensamento biraniano.

«Na verdade, nosso corpo não é primitivamente nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, *nem um corpo humano*, ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente, que é a da subjetividade absoluta. Falar de um corpo *transcendental* não é de modo algum proferir uma afirmação inverosímil e gratuita, é compreender a necessidade de responder afirmativamente à questão: o corpo, este corpo que é o nosso, é conhecido por nós da mesma maneira que qualquer outra intencionalidade da vida do ego, e seu ser deve receber, numa ontologia fenomenológica, o mesmo estatuto que o ser da intencionalidade em geral que o ser do ego? É tomar consciência das únicas condições que nos permitirão explicar a existência de um corpo situado seguramente no centro da realidade humana: *um corpo que é um Eu.*»³²⁵

³²⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 18: «a significação da obra de Maine de Biran foi tão raramente compreendida, esse é um fato que não deixará de surpreender enquanto não se tiver refletido sobre a posição singular de seu autor no movimento filosófico francês do século XIX. Pois, apesar das aparências, Maine de Biran foi um dos filósofos mais isolados que jamais existiu. Costuma-se situá-lo na origem de uma corrente de pensamento que continuaria por meio de Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, até Bergson – corrente de pensamento “espiritualista”, que se caracteriza por uma atenção prestada à “vida interior”, por “uma tendência introspectiva”. Isto consistia em cometer a seu respeito um pesado contrassenso, que comprometeria de maneira definitiva a compreensão de sua obra.»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 12: «la signification de l’oeuvre de Maine de Biran fut-elle si rarement comprise, c’est là un fait qui ne laissera pas de surprendre tant qu’on n’aura pas réfléchi à la position singulière de son auteur dans le mouvement philosophique français du XIX^e siècle. Car, malgré les apparences, Maine de Biran est l’un des philosophes les plus isolés qui fut jamais. On a coutume de le situer à l’origine d’un courant de pensée qui se continuerait à travers Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, et jusqu’à Bergson – courant de pensée «spiritualiste», par «une tendance introspective». C’était commettre à son propos un lourd contresens qui devait compromettre de façon définitive l’intelligence de son oeuvre.»

³²⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, pp. 17-18; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 11: «En fait, notre corps n’est primitivement ni corps biologique, ni un corps vivant, *ni un corps humain*, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue. Parler d’un corps *transcendental*, ce n’est nullement proférer une affirmation invraisemblable et gratuite, c’est comprendre la nécessité de répondre affirmativement à la question; le corps, ce corps qui est le nôtre, est-il connu par nous de la même manière que n’importe quelle autre intentionnalité de la vie de l’ego, et son être doit-il recevoir, dans une ontologie phénoménologique, le même statut que l’être de l’intentionnalité en général, que l’être de l’ego? – c’est prendre conscience des conditions qui nous permettent seules de rendre compte de l’existence d’un corps situé assurément au coeur de la réalité humaine: *un corps qui est un Je.*»

O interesse de M. Henry neste contexto centra-se na análise da tese do filósofo de Bergerac³²⁶: «*um corpo que é subjetivo e que é o ego*»³²⁷. Assim, devemos atender às implicações que esta afirmação acarreta. Primeiramente, é apontado o pendente para o materialismo, visto que a afirmação acima pode levar a considerar a definição do homem como apenas corpo material. Logo, há uma proposição ontológica fundamental e radical que precisa de ser analisada. Todavia, esta mesma consideração acerca de o materialismo poder servir para guiar a pesquisa e, ao invés de confirmar, poder denegar a tese do materialismo.

«O amadurecimento filosófico da reflexão sobre o corpo encontra momentos determinantes no período da meditação biraniana que começa com a preparação, entre 1802 e 1804, da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Será uma altura de mudança conturbada e fértil que permitirá ao pensamento de Biran trilhar um caminho inovador. É neste sentido, e não sem razão, que 1804 pode ser considerado na expressão de Henri Gouhier, o ano em que Biran se torna “biraniano”³²⁸, o ano em que, na expressão análoga de François Azouvi, “nasce o biranismo”³²⁹. As duas expressões são irmanadas por uma ideia que importa realçar: o ano em que o *Institut National* acolherá a *Mémoire* de Biran sobre a decomposição do pensamento constituirá o marco temporal de uma revolução cumprida no pensamento do filósofo; este abandonará o horizonte estrito da *Idéologie* e da escola de Condillac para erguer as bases do que virá a ser a sua produção filosófica mais original.»³³⁰

³²⁶ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 2. nota de rodapé 4: «Evocamos a célebre expressão de Royer-Collard que, ao sair da Igreja de São Tomás de Aquino, depois das exéquias fúnebres de Maine de Biran, afirmou do filósofo de Bergerac: “C’était notre maître à tous.” (Cf. GOUHIER, H. *Maine de Biran par lui-même...*, o. C., p. 8). Diga-se, no entanto, que à época da sua morte, apenas em restritos círculos intelectuais Biran era reconhecido como filósofo de garra. Os membros das grandes Academias europeias, que premiaram as suas *Mémoires*, reconheceram-lhe o talento e a profundidade, os cultores da *Idéologie* viram nele o futuro da doutrina, os estudiosos do corpo “no estado de saúde e de doença” elegeram-no presidente activo e participante da Sociedade Médica de Bergerac, e em sua casa reuniu durante algum tempo uma sociedade filosófica da qual faziam parte, nomeadamente, Royer-Collard, Ampère, Guizot, Cuvier, ou o jovem V. Cousin. Dir-se-á que Biran terá sido mais conhecido do “grande mundo” como homem político com uma carreira brilhante de subprefeito de Bergerac, de deputado da Dordogne, de Conselheiro de Estado. E, no entanto, a posteridade de Biran parece ter dado à frase de Royer-Collard uma inesperada veracidade no que ao campo filosófico diz respeito.»

³²⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 21; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 15: «*un corps qui est subjectif et qui est l’ego lui-même.*»

³²⁸ Henri GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*. Paris: Vrin, 1948, p. 169.

³²⁹ François AZOUVI, *Maine de Biran. La science de l’homme*. Paris: Vrin, 1995, p. 71.

³³⁰ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 33.

Michel Henry direciona-se para dois tipos de conhecimento considerados pelo pensamento biraniano. De modo que pode haver, então, dois tipos de ser: no primeiro tipo de conhecimento, o ser é dado pela distância fenomenológica, e temos assim o ser transcendente, que Maine de Biran designa de «conhecimento exterior». E, por conseguinte, temos o ser que nos é dado imediatamente, «e esse ser não é mais qualquer um, é o eu cujo *ser* é determinado unicamente de acordo com a maneira pela qual nos é dado»³³¹, esse conhecimento M. Biran nomeia-o de «reflexão», e merece uma elucidação precisa, já que

«O termo *reflexão*, na pena de Maine de Biran, significa exatamente o contrário do que habitualmente entendemos por reflexão, já que esta designa, para nós, a operação por meio da qual o que nos era dado imediatamente se afasta de nós e, pela mediação da distância fenomenológica, cai sob a jurisdição do horizonte transcendental do ser. Sem essa simples observação, introduz-se uma confusão essencial na compreensão do pensamento biraniano.»³³²

A constituição do termo filosófico «reflexão» por Maine de Biran designa um conhecimento da subjetividade, da interioridade, da vida interior do ser. Tal formulação opõe-se, assim, ao sentido clássico do termo. A «reflexão» é afirmada como o *cogito*, distinto do ato intelectual, mas identificado como ação, esforço, movimento. E é pelo viés deste sentido originário do termo reflexão (cunhado com um sentido que quase parece o contrário daquilo que significa *prima facie*) que a filosofia biraniana deve ser lida e compreendida.

«Maine de Biran pose, à première vue, le problème de la philosophie de la même manière que Descartes: il faut trouver une connaissance primitive, sur quoi le doute du sceptique ne puisse pas mordre. Au *cogito* cartésien correspond donc ce que

³³¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 23; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 17: «et cet être n'est plus n'importe quel être, c'est le moi, dont l'être est ainsi déterminé uniquement d'après la manière dont il nous est donné.»

³³² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 23; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 17: «Le terme de réflexion, sous la plume de Maine de Biran, signifie donc exactement le contraire de ce que nous entendons habituellement par réflexion, puisque celle-ci désigne pour nous l'opération par laquelle ce qui nous était donné immédiatement s'éloigne de nous et, par la médiation de la distance phénoménologique, tombe sous la juridiction de l'horizon transcendental de l'être. Faute de cette simple remarque, une confusion essentielle s'introduit dans la compréhension de la pensée biranienne.»

Maine de Biran appelle le fait primitif de conscience³³³. De quoi s'agit-il?»³³⁴

Trata-se do facto primitivo, também denominado de *facto de consciência*. O desenvolvimento deste «conceito» apresenta certas respostas às exigências e explicações demandadas pela vida interior do ser, o desvelamento do eu como vontade e causa de si, a abertura a uma via do espírito. Tais são questões que partem da *interioridade* do sujeito. Assim, M. Biran retoma a mesma inspiração e linguagem cartesiana para aprofundar a busca do homem em sua totalidade, mas num sentido que escapa, por outro viés, ao filósofo de La Flèche. Assume, pois, o projeto de *reflexão* sobre o homem «concreto», abrangendo-o em sua capacidade cognoscitiva, bem como na sua estrutura psicológica e nos seus poderes concretos (*pouvoirs, je peux*) para a acção.

«Comment ce fait primitif, appelé aussi fait de conscience, s'énonce-t-il? «Je crois prouver que dans l'origine de la vie, lorsque la sensibilité est encore seule en exercice, il y a des affections ou des intuitions simples sans moi ou sans personnalité individuelle: ce moi a donc une origine; je la cherche hors des premières sensations et je la trouve dans un premier effort voulu; cet effort auquel se joint essentiellement une résistance ou inertie purement organique, est selon moi le véritable mode personnel et constituerait à lui seul le fait de conscience.» Ainsi, le fait primitif marque le surgissement du moi, du sujet: c'est le premier moment où il prend conscience de soi, en se heurtant à une résistance organique, c'est-à-dire à l'inertie musculaire qu'il doit vaincre pour faire un mouvement. Ainsi, *le moi naît pour lui-même dans l'action.*»³³⁵

Em cada ação que o corpo realiza conhecemos e reconhecemo-nos; cada movimento é originário e não representativo ou *representável*. Para Biran, o

³³³ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, p. 7, nota 1: «Ce besoin de certitude primitive, Maine de Biran peut aussi l'avoir contacté auprès d'un auteur pour qui il éprouva toujours une grande admiration, et dont l'influence fut grande sur sa pensée, Rousseau «le maître de son cœur» (H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, 185): «Si vous me dites qu'un espace d'un pouce est aussi un espace d'un pied, vous ne dites point du tout une chose mystérieuse, obscure, incompréhensible; vous dites au contraire, une chose évidemment fausse. De quelque genre que soient les démonstrations qui l'établissent, elles ne sauraient l'emporter sur celle qui la détruit, parce qu'elle est tirée immédiatement des notions primitives qui servent de base à toute certitude humaine.» (*Lettre à M. d'Alembert*, 115-6 note).

³³⁴ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 7.

³³⁵ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 7.

corpo subjetivo confunde-se com o ato de sentir, e a subjetividade vem desde logo pelo reconhecimento imediato do movimento do nosso corpo, por exemplo, no acto de tocar, e na reflexividade concreta, corpórea (*ao tocar também sou tocado*) que ele comporta.

«Pour savoir plus précisément ce que renferme le fait primitif, nous allons nous pencher sur une expérience analogue, celle du toucher actif, que Maine de Biran décrit en détail. De quoi s’agit-il? Supposons un individu qui tient dans sa main un objet quelconque, mais d’un certain poids, par exemple un boulet de fonte; celui-ci entraînera son bras vers le bas. Pour retenir le boulet, l’individu devra faire un effort. Ou encore, cet objet est posé sur sa main qu’il veut refermer; à un certain moment, le mouvement de ses doigts sera arrêté, même s’il fait un très grand effort. Dans cette expérience, il y a donc un sujet qui fait un mouvement, un effort, et un objet – non organique – qui lui résiste. Mais que renferme-t-elle plus précisément? «Dans l’exercice complet de ce sens se trouvent renfermées plusieurs circonstances qu’il importe bien de ne pas confondre: détermination volontaire, suite de mouvements ou d’actes, au moyen desquels la passivité de l’organe sensitif est mise à portée de son objet, aperception des actes mêmes; perception de leurs résultats.» Nous ne nous occuperons pas ici de la perception des résultats. Voyons les autres composantes de cette expérience, qui sont identiques, que le moi fasse effort sur un objet extérieur ou sur l’inertie d’un muscle.»³³⁶

O pensamento biraniano coloca a maior intensidade, sem dúvida, sobre a faculdade do sentimento e sobre sua importância para descortinar a consciência. Com efeito, «o termo “sentimento”, sabemo-lo bem, encerra riscos. Devemos, no entanto, notar o contexto e, principalmente, o sentido – riquíssimo de implicações estritamente filosóficas – em que Biran o usa»³³⁷. Trata-se do pantanoso terreno do sentimento íntimo que cada um tem de si, do carácter mesmo da interioridade, de um método da interioridade reflexiva.

Luís Umbelino³³⁸ chama-nos a atenção para o emprego do conceito de *consciência* na filosofia biraniana: «o termo *consciência* pode, neste sentido, ser

³³⁶ Bernard BAERTSCHI, *L’ontologie de Maine de Biran...*, p. 8.

³³⁷ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 20.

³³⁸ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 22: «O recurso de Biran às expressões latinas *conscium sui* e *compos sui* merece atenção. Etimologicamente, o termo “consciência” reporta-se à *conscientia*, ao *consciuis* (*cum-scire*) latinos. *Cum-scire*, *consciuis*, *conscientia* traduzem, originariamente, a ideia de um conhecimento (*scientia*) partilhado (*co*, *cum*) por um grupo de iniciados conspiradores (*consciui*) que conhecem a complexidade desse saber e o escondem dos outros, assim inaugurando um espaço comum reservado e limitado”.

aprofundado pelo de *apercepção*. A letra do conceito é leibniziana, mas o espírito é biraniano (...); *apercepção* designa o sentimento do *eu*, ou seja, uma modificação originária»³³⁹. Para Michel Henry, a “reflexão” sob a abóboda biraniana sugere o conhecimento que está circunscrito em toda intencionalidade, mas não o visado por ela, i.e., não significa a transcendência, e, todavia, o que volta para si é o âmago mesmo da subjetividade. «“Reflexão” opõe-se, assim, em Maine de Biran, ao movimento da transcendência e, por conseguinte, não poderia designar um caso particular desta, a saber, a reflexão no sentido clássico.»³⁴⁰

O terreno da *apercepção* e da «consciência» de si coincidem com o sentimento do próprio persistir ativo ou o sentimento do esforço. E tal evidência, rigorosamente considerada, é certificada primeiro pelo sentido íntimo e não jamais é ou pode representada (no ‘teatro’ do mundo). De modo que, à proposição de que um *sentido íntimo* nos concede o *conhecimento interno* de tudo o que fazemos e sentimos, deve corresponder a preocupação pela distinção de tal tipo de conhecimento, de tal fonte de evidência, do modo de conhecer próprio dos sentidos exteriores. Conforme assevera Michel Henry,

Apenas o interior desse “lugar” se “conhece”. Estar “consciente” seria, então, partilhar esse conhecimento e esse lugar de iniciado. Uma evolução do conceito dá-se quando a *conscientia* passa a albergar também – com Cícero – a ideia de interioridade subjectiva associada à moral, tornando-se então possível dizer, por exemplo, “tenho consciência da minha falta”, “estou consciente de não estar em falta”. Em face desta precisão, o sujeito individual deve agora “redobrar-se, tornando-se ‘sibi conscius’; e o fardo do segredo deve ser transportado por ele, mudando-se o espaço secreto dos iniciados para a *intimidade*. O sentido em que Maine de Biran usa os termos *conscium* ou *compos sui* não é estranho a este carácter de interioridade, nem à ideia de um *conhecimento* detido individualmente. No entanto, o filósofo de Bergerac acrescenta ao seu conceito de consciência sentidos mais precisos ainda. O carácter de *interioridade* que lhe associa evidencia as condições primitivas da presença a si e resume o próprio dinamismo do sujeito que está *para si ou em si*. Quanto à *scientia*, também ela será especificada na sua aceção. Para Maine de Biran, o estatuto de *conscium sui* ou *compos sui* significa, sem dúvida, um saber-se que, todavia, não é um saber da ordem representativa, ou seja, não equivale à consciência de algo como objeto de um saber positivo – tal obrigaria a ponderar uma consciência da consciência em relação ao objecto, de uma consciência da consciência da consciência e assim *ad infinitum* até, eventualmente, a uma consciência divina que tudo saberia, inclusivamente, sobre a *consciência de si*. A *scientia* que a esta é inerente será o “saber” *que se sabe*, sendo que a consciência de si se funda na relação pela qual o sujeito se reconhece distinto das representações e dos respectivos objectos. A *scientia* da *conscientia* biraniana revelar-se-á mais como *stude* – um aplicar-se, diligenciar, ligar-se, interessar-se, exercer-se – do que como *nosce*.»

³³⁹ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 23.

³⁴⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 24; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 19: «‘Réflexion’ s’oppose ainsi chez Maine de Biran au mouvement de la transcendence et ne saurait par conséquent désigner un cas particulier de celle-ci, à savoir la réflexion au sens classique».

«Biran mostra (...) que esses “outros fenômenos”, que são os “fatos interiores”, devem ser estudados segundo um método inteiramente diferente»³⁴¹.

Deste modo, o método reflexivo biraniano sugere a «substituição» da psicologia clássica por uma *ontologia da subjetividade*, pois as intencionalidades da consciência conhecem-se originariamente na imanência de seu ser mesmo. Temos, então, anunciado por Biran um fato primitivo que já nos orienta para uma dimensão subjetiva, para uma ontologia da subjetividade que supera a dita carência ontológica³⁴² da realidade humana. «“Fato” e “sentido” são o mesmo; esses dois termos se referem, o primeiro ao aspecto ontológico, o segundo ao aspecto fenomenológico de uma só (...) essência, cuja exibição supõe a edificação de uma ontologia da subjetividade»³⁴³, desde que esta definição seja entendida a partir da redução fenomenológica.

Biran percebera a necessidade de se encontrar um outro método³⁴⁴ que fosse apropriado para dar conta da nova classe de fenômenos da natureza

³⁴¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 26; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 21: «Maine de Biran montre au contraire que ces «autres phénomènes» que sont les «faits intérieurs» doivent être étudiés selon une tout autre méthode parce qu'ils nous sont donnés d'une tout autre façon.»

³⁴² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 29: «A carência ontológica da qual resulta semelhante pessimismo atinge o coração dos sistemas mais válidos, em particular o sistema kantiano, cuja lacuna essencial Maine de Biran circunscreve com uma só frase: “Kant não determinou absolutamente os fatos primitivos, que ele confunde com as primeiras modificações passivas da sensibilidade”. Pelo contrário, desenvolver, em sua justa medida, esses meios de conhecer que são os nossos é entrever a existência de um conhecimento absoluto e da esfera de certeza absoluta que esse conhecimento delimita, é compreender a necessidade de edificar uma ciência absoluta (da qual a ciência das faculdades é um elemento), uma ciência fenomenológica da realidade humana, ciência que será provida de um caráter de certeza apodítica – é evidenciar a possibilidade, para falar como Maine de Biran, de “*elementar a ciência do espírito humano*”.»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 24: «La carence ontologique dont résulte un tel pessimisme frappe au coeur les systèmes les plus valides, en particulier le système kantien dont Maine de Biran circonscrit d'une phrase la lacune essentielle: «*Kant n'a nullement déterminé les faits primitifs qu'il confond avec les premières modifications passives de la sensibilité*». Développer au contraire, dans leur juste mesure, ces moyens de connaître qui sont les nôtres, c'est entrevoir l'existence d'une connaissance absolue et de la sphère de certitude absolue que cette connaissance delimite, c'est comprendre la nécessité d'édifier une science absolue (dont la science des facultés est un élément) une science phénoménologique de la réalité humaine, science qui sera pourvue d'un caractère de certitude apodictique – c'est mettre à jour la possibilité, pour parler comme Maine de Biran, d'«*élémenter la science de l'esprit humain*”.»

³⁴³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 29; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 24: «'fait' et 'sens' ne font qu'un, ces deux termes se réfèrent, le premier à l'aspect ontologique, le second à l'aspect phénoménologique d'une seule ontologie de la subjectivité.»

³⁴⁴ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, 1982, p. 2: «Ce que Maine de Biran recherche, c'est une science subjective du sujet, une méthode qui permette de dire l'antécédent

humana, da esfera subjetiva, da casualidade subjetiva. De tal modo que foi conduzido a sustentar a tese de que, para se constituir uma ciência do homem, era preciso ter em conta a autonomia de ambos os domínios, o dos fenômenos objetivos e o dos subjetivos³⁴⁵. «Maine de Biran afirma: (...) há um sentimento ou uma aperceção do *eu*, um, idêntico, permanente, em toda a sucessão e variedade das nossas impressões sensíveis»³⁴⁶. Michel Henry afirma, por seu turno, que a complexidade que existe em compreender a originalidade das teses de Biran decorre justamente da terminologia por ele usada e da significação intrínseca, ao que, devemos reiterar aqui, acresce a da dualidade primitiva (mas voltaremos a este ponto mais adiante).

É preciso deixar claro que as determinações realizadas por Biran não se contrapõem às determinações cartesianas, já que o biranismo ocupou-se do *cogito* do movimento. É como se o ser da ideia fosse tomado de empréstimo a algo mais originário, ao ser do próprio *ego*:

«O cogito biraniano não se contrapõe de nenhum modo ao cogito cartesiano, não cabe contrapor um “eu posso” ao “eu penso”, pois, ao contrário, toda a análise biraniana do esforço tem por resultado único e essencial determinar esse esforço como um modo da subjetividade (...). Assim, compreendemos que as determinações do cogito que nos propõem Maine de Biran e Descartes não se opõem. Pode-se dizer, apenas, que, enquanto Descartes estudou o cogito da reflexão, isto é, a reflexão como experiência interna transcendental ou, para empregar uma linguagem inapropriada, o cogito pré-reflexivo

de tout rapport de connaissance; or cet antécédent, la psychologie expérimentale le laisse échapper, puisque son discours porte sur le sujet qui experimente et non pas sur le sujet qui experimente, et c'est justement celui-ci qui importe, car seul, il est toujours premier. Cette méthode d'inspection du moi, Maine de Biran l'appellera l'aperception interne immédiate; elle saisit la conscience concomitante de tout acte et par là, l'essence du moi. Bref, comme le dit Biran, il faut distinguer la psychologie pure, science subjective du sujet, et la psychologie mixte, science objective du sujet: «Il y a de même une psychologie pure, savoir la science de l'esprit ou du moi, de ce qui lui est propre et inhérent, et une psychologie mixte, savoir la science de l'homme soit moral soit physique.»»

³⁴⁵ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 19: «Sustenta a nosso ver Maine de Biran, o desenvolvimento de uma verdadeira “ideologia subjectiva” (de uma metafísica do sentido íntimo, de uma psicologia), indispensável à real concretização dos desígnios da novel ciência do homem; esta, se pretende ser *do* homem, deve necessariamente redobrar-se de um saber conglomerador dos modos de presença interior e irrepresentável do pensamento e do corpo.»

³⁴⁶ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 31: «Maine de Biran affirme: (...) Il y a un sentiment ou une aperception du moi, un, identique, permanent, dans toute la succession et la variété de nos impressions sensibles.»

que é imanente a toda reflexão e que consistiu seu ser, Maine de Biran apreendeu o *cogito* no movimento, ou a seu respeito, isto é, a experiência interna transcendental que constituiu todo o ser do movimento subjetivo. »³⁴⁷

O *cogito* do qual nos fala Maine de Biran é, afinal, o corpo, por mais paradoxal que isto possa parecer a um leitor desprevenido de Descartes. É por meio do corpo que os movimentos se realizam, que a vida se dá como afeto num corpo dotado de sentido; é no corpo que se dão as impressões próprias da vida. Henry empreende, a partir da leitura biraniana, uma teoria fenomenológica do corpo, do *eu posso*, da vida que é imanência e do sujeito que possui uma subjetividade concreta. O corpo não é, jamais, tido como um instrumento por Biran; o *corpo é sujeito* e dotado de subjetividade.

«A filosofia de Maine de Biran não é uma filosofia da ação por oposição a uma filosofia da contemplação ou do pensamento, é uma teoria ontológica da ação, e sua originalidade, sua profundidade não reside no fato de ter determinado o *cogito* como um “eu posso”, como ação e como movimento, consiste na afirmação que o ser desse movimento, dessa ação e dessa faculdade é precisamente o de um *cogito*. A consequência ontológica dessa tese é infinita: ao afirmar a pertença do ser do movimento à esfera de imanência absoluta da subjetividade, Maine de Biran nos propõe uma teoria inteiramente nova do modo de conhecimento por meio do qual o movimento nos é dado.»³⁴⁸

³⁴⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 73; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, pp. 75-76: «Le cogito biranien ne s’oppose nullement au cogito cartésien, il n’y a pas lieu d’opposer un «je peux» au «je pense» puisque, au contraire, toute l’analyse biranienne de l’effort a pour résultat unique et essentiel de déterminer cet effort comme un mode de la subjectivité (...) Ainsi comprenons-nous que les déterminations du cogito que nous proposent Maine de Biran et Descartes ne s’opposent nullement. On peut seulement dire que, tandis que Descartes a étudié le cogito de la réflexion, c’est-à-dire la réflexion en tant qu’expérience interne transcendante ou, pour employer un langage impropre, le cogito pré-réflexif qui est immanente à toute réflexion et qui constitue son être même, Maine de Biran a saisi le cogito dans le mouvement ou à son propos, c’est-à-dire l’expérience interne transcendante qui fait tout l’être du mouvement subjectif.»

³⁴⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 71; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 74: «La philosophie de Maine de Biran n’est pas une philosophie de l’action par opposition à une philosophie de la contemplation ou de la pensée, elle est une théorie ontologique de l’action et son originalité, sa profondeur ne réside pas dans le fait d’avoir déterminé le cogito comme un «je peux», comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l’affirmation que l’être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d’un cogito. La conséquence ontologique de cette thèse est infinie: en affirmant l’appartenance de l’être du mouvement à la sphère d’immanence absolue de la subjectivité, Maine de Biran nous propose une théorie entièrement nouvelle du mode de connaissance par lequel le mouvement nous est donné.»

Uma fenomenologia do poder no sentido de um «*je peux*» (v.g., afirmação de um corpo com o poder de aprender), entende-se que cada corpo conhece por si mesmo, o corpo conhece à medida que ele próprio conhece a ‘sua verdade’. Isto é, o próprio corpo possui o conhecimento imediato de seus poderes e limites corporais, diferentes do que o pensamento e a consciência conhecem (o que é evidente, por exemplo, a quem se desloca no espaço, constrói uma parede com pedras, ou conduz um carro).

Ao fornecer de tal maneira uma interpretação radical da imanência, o biranismo é situado por Michel Henry entre as «filosofias eternas»³⁴⁹, e que até [passe um certo exagero quiçá retórico] vai mesmo para além delas, já que constitui «a interpretação da verdade originária como existência»³⁵⁰. Configura-se, ainda, como uma das raras filosofias (possivelmente a única, em seu entender) justamente por propor uma teoria ontológica do eu que «concerne ao ser do ego»³⁵¹, isto é, que faz do eu um eu, a essência da ipseidade nele»³⁵².

O ser do ego é, pois, identificado pelo filósofo de Bergerac com o ser da subjetividade, da qual o ego é força, unidade, presença no mundo, sentimento do eu identificado com o esforço. O eu aqui é compreendido continuamente ao

³⁴⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 49; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 47: «philosophies éternelles»

³⁵⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 49; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 47: «l'interprétation de la vérité originaire comme existence»

³⁵¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 52: «A determinação do ser do ego pela estrutura interna de um modo de manifestação tem sim uma significação ontológica, a posição que ela ocupa não é a de “alguma coisa”, de um “ser” no sentido em que o entende o pensamento comum ou filosófico, de um ente, uma vez que essa “alguma coisa” se constitui, pelo contrário, por seu “como” e, precisamente, pela estrutura interna de seu modo de manifestação. Assim, a designação do ser do ego como idêntico ao da subjetividade significa que, para Maine de Biran, *o eu não é um ente*. Porque o eu não é um ente, a oposição entre eu e não eu não pode ser definida, tampouco, em termos ônticos. Pois se institui necessariamente uma oposição entre elementos homogêneos». Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 51: «La détermination de l'être de l'ego par la structure interne d'une mode de manifestation a bien une signification ontologique, la position qu'elle accomplit n'est pas celle de «quelque chose», d'un «être» au sens où l'entend la pensée commune ou philosophique, d'un étant, puisque ce «quelque chose» est constitué au contraire par son «comment» et, précisément, par la structure interne de son mode de manifestation. Ainsi la désignation de l'être de l'ego comme identique à celui de la subjectivité signifie-t-elle que, pour Maine de Biran, *le moi n'est pas un étant*. Parce que le moi n'est pas un étant, l'opposition du moi et du non-moi ne peut se définir, elle non plus, en termes ontiques. Car une opposition s'institue nécessairement entre des éléments homogènes.»

³⁵² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 52; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 50: «concerne l'être de l'ego, c'est-à-dire ce qui fait du moi, l'essence de l'ipséité en lui»

esforço. Ao sentirmos a nossa existência individual, não é outro ser que está em nosso lugar. O eu que existe em nós, *que somos nós próprios*, não é abstraído das sensações. Precisamos, portanto, de *ser* e de *dispor* de um corpo que possa ser, ao mesmo tempo, não apenas designado como realidade da alma ou para a animar (se assim for melhor filosoficamente), mas também como ser autêntico do ego.

É a partir do despojar da condição imóvel da substância, pensamento, para a situação em que o ser do eu se encontra e identifica na experiência da efetivação do esforço (o que se reconhece em uma ação) que podemos usufruir de um conhecimento não apenas do homem enquanto ser que pensa, mas que também age. Um conhecimento não apenas do contemplativo e teórico, mas, com todo o rigor ontológico, que possibilita a *compreensão* das nossas faculdades de relação com o mundo e a realização dos nossos movimentos e a eles sempre unidos.

4. Do Corpo Subjetivo ao Corpo do Esforço

A fim de chegarmos à natureza do saber originário do corpo reivindicado pela filosofia henryana, relembremos o discernimento das fronteiras que este conhecimento pressupõe, e os seus limites. Pois apesar de o nosso corpo ser um corpo vivo, como vimos, não é possível compreendê-lo apenas como uma realidade biológica, como a do corpo dos animais por exemplo. *Temos e somos um corpo humano*, possuidor de características singulares, particulares. Um corpo *humano* diferencia-se como tal de um outro corpo simplesmente considerado *coisa* e mesmo *ser vivo*.

O corpo humano, enquanto humano, vivido e experienciado na primeira pessoa, abrange a estrutura transcendente da nossa experiência, a qual jamais pode ser reduzida unicamente ao corpo vivo, pois o homem é um ser provido de um corpo a que corresponde um ser cuja existência é precisamente *existência encarnada*. De tal modo que as pequenas, mas fundamentais e mais decisivas, distinções de um corpo humano em relação a um corpo vivo, ou mesmo entre um corpo biológico e um corpo vivo, apesar de evidentes contêm diversas dificuldades. Estas começam, gradativamente, na relação entre os próprios «corpos»: sendo «sistemas abertos», em que se inicia um e outro, num abraço, por exemplo? Qual é o termo fundante? Qual o termo fundado? De tal forma que

«Quanto às relações entre o corpo vivo e o corpo humano, seu estudo deriva de uma fenomenologia comparada entre a percepção dos animais e a percepção de outrem - estudo que se chocaria, entre outras dificuldades, com esta: se é fácil de estabelecer a divisão entre o comportamento animal e a conduta humana quando essas duas estruturas são apreendidas em sua oposição recíproca, como discernir, quando se considera unicamente a percepção do corpo humano, o que, nele, é próprio a um ser vivo e o que é próprio ao homem ou, se preferirem, como a primeira estrutura do corpo vivo, do corpo animal, se encontra naquela da segunda, a do corpo humano, como um de seus elementos ou como fundamento?»³⁵³

³⁵³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 15; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 8: «Quant aux rapports du corps vivant et du corps humain, leur étude relève d'une phénoménologie comparée de la perception des animaux et de la perception d'autrui - étude qui se heurterait, entre autres difficultés, à celle-ci: si le partage est facile à établir entre le comportement animal et la conduite humaine lorsque ces deux structures sont saisies dans leur opposition réciproque, comment discerner, lorsqu'on considère la seule perception du corps humain, ce qui en lui est le propre d'un vivant et ce qui est le propre de

A questão do corpo adrenta-nos mais profundamente na compreensão da realidade humana e até mesmo a própria determinação do homem, já que o corpo pertence à esfera da existência. O estudo henryano a respeito da subjetividade afirma que o corpo *do* homem já pertence a uma região ontológica própria que trata da subjetividade absoluta, para a qual falar de um corpo transcendental é ocupar-se de entender este corpo que é *o nosso*, corpo como já o dissemos anteriormente: subjetivo, inscrito no contexto de uma ontologia fenomenológica. A

«expression d'*animal raisonnable* est plus exacte que celle d'*intelligence servie par des organes*. La première signifie que l'homme ayant, en commun avec les animaux, la vie, la sensibilité et la spontanéité des mouvements, en est distingué par l'attribut de raison qui le caractérise, et fait tout le titre de sa prééminence. Pour avoir l'intelligence ou la raison, il faut d'abord que la créature humaine existe en tant que telle, c'est-à-dire qu'elle ait la vie sensitive, le mouvement spontané; et ce sont là les conditions nécessaires de cette vie supérieure que nous appelons l'intelligence. Quoique nous concevions, par abstraction, que l'âme raisonnable peut être séparée de toute organisation matérielle, nous ne pouvons savoir ce qu'elle serait en soi, ni surtout quelle sorte de fonctions propres elle pourrait exercer, sans le corps organisé à qui elle est unie. Il est donc naturel dans la définition de l'homme d'exprimer d'abord ce qui constitue le fond de son existence actuelle, telle que nous la concevons immédiatement, ou les conditions nécessaires de cette existence, avant d'exprimer l'attribut distinctif de l'espèce humaine. »³⁵⁴

A meditação biraniana a respeito do corpo buscou as bases para fundamentar uma «ciência» do propriamente humano do homem, da «activité du *moi*. Mais il s'en faut bien que l'homme ne soit qu'une intelligence servie par des organes»³⁵⁵. É pelo facto de existir uma experiência interna transcendental que se faz necessário uma ontologia da subjetividade, uma experiência interna

l'homme, ou, si l'on préfère, la première structure du corps vivant, du corps animal, se trouve-t-elle dans la deuxième, celle du corps humain, comme un de ses éléments ou comme un fondement?»

³⁵⁴ Maine de BIRAN, *Oeuvres inédites de Maine de Biran tome III: publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit*. Paris: Libraires-Éditeurs, 1859, p. 219.

³⁵⁵ Maine de BIRAN, *Oeuvres inédites de Maine de Biran tome III...*, 220.

transcendental que diz respeito a uma revelação originária do vivido a si mesmo, que opera na esfera de imanência radical.

Poderíamos dizer que essa experiência interna transcendental³⁵⁶ se exprime em um sentido especial, um sentido interno também transcendental: o meio no qual a verdade originária se nos manifesta. Trata-se do facto primitivo que estabelece seu «critério» sem estar sob condições externas, de fora, mas sim internas, referentes ao aspeto ontológico. «Maine de Biran é o único filósofo de seu século a ter se ressentido dolorosamente da ausência de semelhante ontologia, e a ter compreendido a necessidade de constituí-la»³⁵⁷.

A partir dessa experiência interna transcendental teremos determinado, estabelecido fenomenologicamente, o ser da subjetividade, subjetividade esta que não se nos dá como pensamento, mas como produção no sentido do esforço do corpo. Porém, este esforço não é propriamente obra da vida biológica, mas uma força produtiva que tem correlação com o *cogito* biraniano do movimento. O corpo é, para Maine de Biran, o movimento sentido em sua realização, i. e., no sentimento do esforço, de tal forma que o ser fenomenológico, originário do corpo é um ser subjetivo.

Já o dissemos, mas repitamo-lo: em cada ação que o corpo realiza, este se conhece e se reconhece nela, concretamente, porque cada movimento³⁵⁸ é

³⁵⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 41: «A experiência não pode ser concebida sem um *a priori* que a torne possível, mas esse *a priori* só pode nos tornar acessível a experiência caso o se situe no interior de nós mesmos e se confunda com o ser de nossa intencionalidade. O que está em xeque não é a ideia do *a priori*, é seu estatuto fenomenológico: a crítica biraniana consiste em afirmar que o *a priori* não pode ser um termo transcendente, conhecido ou desconhecido, situado antes ou por trás de nós, mas que pertence, pelo contrário, à esfera da imanência absoluta»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 38: «L'expérience ne peut se concevoir sans un *a priori* qui la rende possible, mais cet *a priori* ne peut nous rendre l'expérience accessible que s'il est situé à l'intérieur de nous-mêmes et se confond avec l'être même de notre intentionalité. Ce qui est en cause, ce n'est pas l'idée de l'*a priori*, c'est son statut phénoménologique: la critique biranienne revient à dire que l'*a priori* ne peut être un terme transcendant, connu ou inconnu, situé devant ou derrière nous, mais qu'il appartient au contraire à la sphère de l'immanence absolue.»

³⁵⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 29; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 24: «Maine de Biran est le seul philosophe de son siècle qui ait ressenti douloureusement l'absence d'une telle ontologie et qui ait compris la nécessité de la constituer.»

³⁵⁸ G.S. KIRK, J.E. RAVEN, *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa, Maria A. Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 299: «As teorias do movimento dependem inevitavelmente de teorias sobre a natureza do espaço e do tempo; e, na Antiguidade, foram defendidas duas perspectivas opostas do espaço e do tempo. Ou o espaço e o tempo são infinitamente divisíveis, e nesse caso, o movimento é contínuo e de fluir suave, ou, então, são compostos de mínimos indivisíveis (...) - e, nesse caso, o movimento é aquilo a que Lee chama, com propriedade, «cinematográfico», por consistir numa sucessão de

originário e não representativo. Para Biran, o corpo subjetivo confunde-se, pois, com o ato de sentir e a subjetividade manifesta-se pelo conhecimento imediato do movimento do nosso corpo.

«É a determinação subjetiva dessa origem de nosso poder de sentir que faz que os movimentos por meio dos quais temos consciência de exercer tal poder não sejam determinações fisiológicas de nossos órgãos, mas se deem a nós, ao contrário, como movimentos originários que estão imediatamente em nossa posse»³⁵⁹

O que M. Henry compreendeu, ao reler Maine de Biran, foi isto: é necessário colocar a questão transcendental-ontológica entre a imanência do *cogito* e a sua possível transcendência à luz da noção de corporeidade. É espoliar do imobilismo correspondente a substância-pensamento para vir a volver a experiência mesma do esforço, no qual o ser do ego possa ser identificado como ação, como ser que, por meio dos movimentos que realiza, modifica o mundo e a sua própria existência. Para que a consciência do eu possa ser reconhecida, também, como esforço, como vida, como ato. Todavia, para formular uma «nova» conceção da natureza humana, que infere uma superioridade ou mesmo que coloca a questão e *cogito* ao mesmo nível da *res extensa*, a partir da pretensa alternativa: o homem é um ser que age ou um ser que pensa? Para tanto, é preciso ir ao âmago do rigor ontológico. Pois, como é possível afirmar que o ser pertence ao movimento?

Estas indagações não são novas e muito menos de uma simples dificuldade especulativa. Elas partem do facto paradoxal da existência do corpo humano, de

saltos diminutos. Veremos que os argumentos de Zenão se dirigem contra ambas as teorias – os primeiros dois argumentos contra a primeira, os restantes dois contra a última. Os quatro argumentos são, na realidade, apenas dois pares; e além disso, para completar a clareza do esquema, o primeiro membro de cada par destina-se a provar que o movimento é impossível para um corpo único – que o mesmo é dizer, absolutamente impossível – ao passo que o segundo tenta provar que é impossível para mais do que um corpo – que o mesmo é dizer, relativamente. Por último, presume-se que era em especial contra os Pitagóricos que estes quatro argumentos juntos eram mais válidos e prejudiciais; pois só os Pitagóricos, devido à sua confusão de unidades indivisíveis e espacialmente extensas com os pontos da geometria, seriam logicamente coagidos a admitir, sob interrogatório cerrado, que sustentavam simultaneamente as duas teorias contraditórias do espaço e do movimento.»

³⁵⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 100; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 109: «C'est la détermination subjective de cette origine de notre pouvoir de sentir qui fait que les mouvements par lesquels nous avons conscience d'exercer un tel pouvoir ne sont point des déterminations physiologiques de nos organes, mais se donnent au contraire à nous comme des mouvements originaires qui sont immédiatement en notre possession.»

um corpo vivo, quiasma de corpo e alma, da diferença e simultânea co-pertença do espírito e do corpo. «Le corps n'est donc pas simplement une masse matière: c'est une totalité, mais non au sens spinoziste, c'est-à-dire à la façon d'une formule constante»³⁶⁰.

Maine de Biran investiga ao longo de sua obra a natureza complexa e controversa das relações entre o pensamento e a afetividade. Da natureza reflexiva, porque se desdobra sobre as afecções, sensações, impressões e sentimentos dados pela via do corpo, que obscurecem o discernimento, nasce a primeira determinação interior do eu: obtemos as ideias que podemos adquirir de nós mesmos e nossos atos intelectuais, a fundação de nossa personalidade. Ora, a afirmação desta, resultado do esforço de estabilização no qual consiste a atividade do pensamento, pode ser contrariada por determinações de natureza endógena (os efeitos do hábito, a falha de concentração, a ausência de objetivo intelectual, etc.) ou exógenas (neste caso, por exemplo, as convulsões sociais e políticas causadas pela Revolução Francesa). Também, além de suas memórias, que definem no plano teórico as condições da constituição ou da diminuição do sentimento do eu, o *diário íntimo* de Biran atende à necessidade de recuperar a unidade de um eu fragmentado em numa sociedade que tinha perdido todas as suas hierarquias e referências antigas. Segundo Biran, a construção de um memorial sobre o trabalho do pensamento, sem deixar de ser confrontado com as flutuações cotidianas e os caprichos da vida do corpo, constitui a garantia de sua unidade. Tudo sobre a base de uma clara distinção entre os objetos e as intenções próprias da fisiologia e da psicologia, no centro de seu projeto de elaboração de uma ciência do homem. Com efeito,

«L'insertion de l'ego cogito et de sa problématique à l'intérieur de l'horizon libéré par l'ontologie phénoménologique universelle se heurte toutefois à une objection si *l'existence de cet ego puise son originalité ailleurs que dans la structure ontologique que lui prescrit a priori une région déterminée de l'être*. Car cette question reste ouverte: la conscience peut-elle être assimilée par nous, d'une façon correcte, à une région d'être? N'est-elle pas plutôt lui-même, l'être absolu, la protocatégorie de l'être en général, l'*Urregion* dans laquelle toutes les autres régions trouvent leur fondement? En

³⁶⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps*: chez Malebranche, Biran et Bergson..., p. 13.

connexion étroite avec une telle question, la possibilité suivante s'ouvre alors devant nous: *l'analyse du cogito constitue par elle-même une analyse ontologique, et cela en un sens décisif et universel*. Elle n'est pas du tout une analyse ontologique particulière, l'analyse d'une structure ontologique déterminée qui, à titre de région, domine et régit une catégorie déterminée d'objets. Certes, on l'a montré, toute ontologie régionale se subordonne nécessairement à l'ontologie universelle.»³⁶¹

Temos, portanto, a descrição do corpo como poder originário identificado com a vida transcendental do ego por uma fenomenologia radical ou material, cuja verdade fenomenológica do corpo subjetivo se situa na imanência da auto-afecção passiva. Aos olhos de M. Henry, o filósofo de Begerac demonstra que há uma potencialidade inerente à corporeidade que revela uma sensibilidade propriamente corporal. «Seria preciso dispor de uma ontologia da subjetividade, e não de uma concepção empirista da vida interior, concepção que assimila esta última a um meio transcendente repleto de ser, reunidos por relações externas»³⁶².

Para ser estabelecida uma teoria acerca do movimento do corpo é preciso estar em situação de explicar o sentimento de um movimento realizado, de esclarecer o movimento que fazemos, que o corpo faz, esclarecer esse «poder» em exercício que é do eu, ou melhor que é o nosso, do nosso corpo, o «poder» do nosso corpo. De tal maneira que este «poder», do ponto de vista originário do corpo, só pode ser conhecido na qualidade de ser motor, do esforço, do movimento. Assim, «como posso saber que sou eu que ajo, de onde me vêm o sentimento, o conhecimento imediato de meu esforço? Como eu poderia viver se minha própria vida não é dada a mim mesmo, se não sou minha própria vida?»³⁶³.

Vimos por meio da leitura henryana do filósofo de Bergerac a determinação, a revelação do ser do ego como originário a partir do movimento;

³⁶¹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 31.

³⁶² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 82; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 87: «il fraudrait disposer d'une ontologie de la subjectivité et non d'une conception empiriste de la vie intérieure, conception qui assimile celle-ci à un milieu transcendant peuplé d'êtres réunis par des rapports externes».

³⁶³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 91; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 97: «Comment puis-je savoir que c'est moi qui agis, d'où me viennent le sentiment, la connaissance immédiate de mon effort? Comment pourrais-je vivre si ma propre vie ne m'est pas donnée à moi-même, si je ne suis pas ma propre vie?»

porque somos o ser do movimento, coincidimos com o *Je Peux* originário. Por conseguinte:

«Desde o final da redação da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo (FCC)* - livre exegese do pensamento de Maine de Biran, e na verdade primeira parte de *A essência da manifestação*, na qual Michel Henry considera ser Maine de Biran "o primeiro, e por assim dizer o único" filósofo que esclareceu o ser do ego e compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo enquanto corpo subjetivo - até mais de 50 anos depois, Michel Henry não deixou de dialogar com Biran, o "príncipe do pensamento", nem deixou de expressar a sua dívida para com ele, dele retirando conceitos-chave - não apenas o conceito do esforço ou de movimento subjetivo, mas a sua matricial intuição, resumida na expressão "dualismo ontológico". Desde esse primeiro livro, o *volò* biraniano é declinado como um "eu posso" cujos poderes são entendidos como tantos outros modos fundamentais da vida. O mundo apenas é humano por ser o do ego e a categoria *força* encontra o seu fundamento na apercepção interna imediata da força que eu exerço e que se prova na resistência, totalmente interior, do meu corpo próprio. Porque o ego a si mesmo é revelado antes do mundo como o "ser do movimento subjetivo", a certeza de si e a certeza do mundo dão-se conjuntamente.»³⁶⁴

Compreendemos que o movimento está sob nossa alçada não como instrumento, mas é-nos dado a nós próprios na medida em que o corpo é um corpo subjetivo, e que é neste que tangemos e conhecemos o mundo. O corpo não é pura e simplesmente uma substância fechada sobre si mesma. Ao deixarmos de lidar com concepções desta natureza necessitamos de uma filosofia que estabeleça a região ontológica pela qual investigaremos o corpo a partir de outras esferas, como a subjetiva. Visto que

«Enquanto os nossos sentidos ou órgãos puramente nervosos são como "harpas eólicas cujas cordas vibram e fremem ao sabor dos ventos que lhe vêm bater", o sentido *sui generis* do esforço voluntário é uma "harpa que não toca se não for dedilhada pelos dedos do músico", pela destreza da força da vontade. O simples facto de estar assim povoado de força, de se entretecer de uma relação, de vibrar em intensidade, de existir

³⁶⁴ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?». Tradução Florinda Martins. 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, pp. 81-106, p. 81.

na tensão, seria suficiente para obstar à consideração do corpo como simples objecto colocado no mundo.»³⁶⁵

Ora, mostramos desde o início que é esta posição que Michel Henry quer superar, bem como a «falsidade» formal e material do «cogito» que até então constituiu o sistema sobre bases transcendentais. Para isto, o nosso filósofo parte da interpretação biraniana de que o ser concreto do ego configura enquanto causa, enquanto esforço. Vimos que nosso autor apresenta a necessidade de dispor de horizontes ontológicos para a compreensão do «sujeito do esforço» ao se apreender internamente enquanto causa de um movimento, de reconhecer a realidade do esforço em sua revelação imediata a si mesmo como poder de produção; ou seja, o movimento é dado originariamente.

Neste sentido, a resposta que encontramos no texto henryano em relação a isso é a afirmação que corresponde ao seguinte: o ser originário do movimento nos é dado numa experiência interna transcendental, é conhecido por si mesmo³⁶⁶. Entretanto, um dos problemas reside em como determinar o movimento? O movimento seria sensação muscular? Ou o movimento poderia ou não ser chamado de experiência interna transcendental?³⁶⁷ Como o movimento, a ação ou mesmo o esforço são conhecidos por si mesmos? O que temos em Michel Henry, e que ele colhe em parte de Maine de Biran, é a

³⁶⁵ Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva...*, p. 248.

³⁶⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 86; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 91.

³⁶⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 87: «A discussão que estabelece a *Leçon sur la Perception* a respeito do "sentimento da ação" gira inteiramente em torno da questão de saber se o movimento é ou não o que chamamos experiência interna transcendental, e se desenvolve numa dupla direção. Em um primeiro momento, Lagneau compreende a necessidade de responder afirmativamente à questão que ele coloca: "Pode-se sentir a própria ação? Apesar das hesitações que se manifestam logo em seguida - "não há contradição em se sentir agindo? O que é sentir, senão experimentar uma modificação sofrida? - ele afirma imediatamente após essas interrogações. "No entanto, sentimos sim a nossa ação". Essa tomada de posição resulta de um argumento biraniano - cujo admirável rigor Lagneau compreende mais do que qualquer outro»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 92: «La discussion qu'établit la *Leçon sur la Perception* au sujet du «sentiment de l'action» tourne toute entière autour de la question de savoir si le mouvement est ou non ce que nous avons appelé une expérience interne transcendantale, et se développe dans une double direction. Dans un premier moment, Lagneau comprend la nécessité de répondre affirmativement à la question qu'il pose: «Peut-on sentir son action?» Malgré des hésitations qui se manifestent tout de suite - «n'y a-t-il pas contradiction à se sentir agissant? Qu'est-ce que sentir, sinon éprouver une modification subie?» - il affirme immédiatement après ces interrogations: «Cependant, nous sentons très bien notre action.» Cette prise de position résulte d'un argument biranien dont Lagneau, plus que tout autre.»

afirmação de que o ser originário do movimento nos é dado numa experiência interna transcendental.

O facto é que a sensação muscular não explica o sentimento que temos de produzir um movimento, do qual somos causa. Ora, o conhecimento originário de nossas ações é dado à medida que a ação é dada primeiramente numa experiência interna transcendental; não agimos porque julgamos, mas devido a agimos efetivamente. É apenas quando dispomos de uma ontologia da subjetividade que podemos considerar essa conceção do movimento, do movimento efetivo no interior desta ontologia.

É somente partindo de uma ontologia da subjetividade que podemos explicar o movimento, o qual, para além de constituir-se enquanto movimento, também se revela enquanto um saber que não é conhecido pela sensação muscular nem tão pouco por um juízo. Constituir aquilo que o torna possível e permite a intervenção de um juízo, e pelo qual a sensação muscular é posta como efeito, é reconhecer que o sentimento da ação não resulta de uma sensação: trata-se de saber e designar esse sentimento interior, visto que a sensação não explica tudo e não constitui um conhecimento originário que temos do movimento de nosso corpo. Entretanto, questionamos: onde situar o movimento? Ou seja, onde localizamos o ser do ego e sua «ação», ação de uma vida concreta? A origem do conhecimento que temos de nosso corpo não parte primordialmente nem especialmente de uma ideia, mas de um conhecimento imediato de nosso esforço, do nosso corpo, conhecimento esse dado à medida em que vivemos, posto que a vida é dada a nós mesmos, em que somos a própria vida.

«Dans cette vie, nous le savons par les analyses magistrales de Michel Henry, l'auto-mouvance, la corporéité et l'ego ne désignent, finalement, que la même chose, sans se dissoudre pour autant dans la nuit d'un "inconscient" quelconque, car cette vie phénoménologique pure, avec ses manifestations modales, est l'être réel même de notre ego transcendantement subjectif et absolu (...). Une telle éventualité, n'est point exclue, mais si le sujet ou la pensée "se servent" du corps, ce sujet en possède alors une connaissance différente, autrement dit une connaissance transcendante. Ou, pour le dire avec Biran lui-même: "Nous connaissons très bien les forces motrices de notre corps qui est le *moi*, et toutes les forces impulsives extérieures sont nettement conçues d'après ce modèle [...]. L'âme s'aperçoit immédiatement dans son action et sans représenter rien hors d'elle-même ou du moins hors du terme organique sur

qui elle *agit* ou exerce sa force motrice". C'est à ce niveau transcendant pourtant que se situent la plupart des philosophies traditionnelles du corps qui ne proposent une représentation mondaine, sans prêter attention à L'*Apriori* décisif qui est la nature *vivante* du corps, comme il faut le souligner pour répondre à une radicalité phénoménologique exigée par cette manifestation unique de la corporéité dans pareil.»³⁶⁸

Quando Michel Henry afirma que somos a vida de nosso corpo³⁶⁹ é algo que corresponde à constância da Vida em toda a sua filosofia do corpo até sua fenomenologia da carne - podemos encontrar aqui a chave da questão guardada e salvaguardada por ele, mas também constitui a problemática que permeia todo o seu pensamento. É a nossa vida concreta que constitui a experiência interna e transcendental de si mesma enquanto movimento subjetivo. É precisamente a vida concreta do ego, a sua ação e seu movimento, que fazem do corpo um corpo subjetivo.

³⁶⁸ Rolf KÜHN, «Mouvement sensible et corps originaire: apport de Maine de Biran et Kandinsky pour une phénoménologie radicale, esthétique et culturelle selon Michel Henry»..., p. 124.

³⁶⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 157; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 174.

5. Movimento e sentir a partir de Maine de Biran

Da afirmação henryana: «não ajo porque julgo que ajo, mas julgo que ajo porque ajo efetivamente. É de meu movimento efetivo que se trata»³⁷⁰, pode inferir-se que a oposição ontológica se dá na medida em que o ser do esforço é oposto ao ser do mundo, ou seja, que «é o ser do esforço, seu modo originário de presença a si mesmo que constitui a ipseidade do eu.»³⁷¹. Biran determina nesse sentido, como já se disse, que o ser originário do movimento subjetivo é o corpo e que isso tem relevância para a constituição da experiência cognoscitiva e memorial:

«A determinação do ser originário do corpo como movimento subjetivo nos fornece o princípio de uma *fenomenologia da memória*, cuja possibilidade repousa, assim, inteiramente, sobre a teoria ontológica do corpo. Quando um som é ouvido, a impressão sonora é constituída, mas o movimento subjetivo, no qual consiste o poder de constituição que está presente, conhece-se aqui originariamente como tal, já que nos é dado numa experiência interna transcendental. É precisamente a posse da lei interior de constituição da impressão sonora que me permite repetir essa impressão, de reproduzi-la novamente, tantas vezes quanto quiser, e de reconhecê-la durante essa reprodução, porque, precisamente, o conhecimento do poder de constituição é imanente a seu exercício, e se confunde com este último»³⁷²

Deste modo, o que resulta não é um ser abstrato, representado, mas um *ego* que traduz a coincidência do seu ser com a Vida, e ao ter conhecimento de si

³⁷⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 89; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 95: «Je n'agis pas parce que je juge que j'agis, mais je juge que j'agis parce que j'agis effectivement.»

³⁷¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 52; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 51: «c'est l'être de l'effort, son mode originaire de présence à lui-même qui constitue l'ipséité du moi».

³⁷² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 102; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 111: «La détermination de l'être originaire du corps comme mouvement subjectif nous fournit le principe d'une *phénoménologie de la mémoire* dont la possibilité repose ainsi tout entière sur la théorie ontologique du corps. Lorsqu'un son est entendu, l'impression sonore est constituée, mais le mouvement subjectif dans lequel consiste le pouvoir de constitution qui est ici à l'oeuvre, se connaît originariamente como tal, já que nos é dado numa experiência interna transcendental. C'est précisément la possession de la loi intérieure de constitution de l'impression sonore qui me permet de répéter cette impression, de la reproduire moi-même à nouveau, autant de fois qu'il me plaira, et de la reconnaître sans cesse au cours de cette reproduction, parce que, précisément, la connaissance du pouvoir de constitution est immanente à son exercice et se confond avec ce dernier.»

assume características da esfera da certeza absoluta. Nas palavras de Maine de Biran, o *ego* é «o mais próximo de nós, ou melhor (..), ele é nós mesmos»³⁷³. Trata-se do *ego* existente constituído transcendentemente a partir dessa existência. Tal mostra a compreensão da relação essencial entre *ego* e conhecimento ontológico, posto como condição de possibilidade pela experiência.

É clara, assim, a determinação do *cogito* realizada por Maine de Biran, que expõe a sua distinção face ao *cogito* de Descartes, apontando sempre à concepção estática do pensamento deste, como algo fechado sobre si mesmo, segundo o qual «a consciência é um “eu penso” e todas as modificações da vida da consciência não passam de determinações do pensamento, ou seja, de ideias»³⁷⁴.

Assim, há necessidade de ter em conta a ação *real*, o movimento *real*, e não as representações destes, essas *ficções ideadas* onde a vida se esvaíu. As chamadas determinações da extensão com a realidade do movimento dão-se no corpo; este é que é esse ambiente, esse meio (*milieu* e não *moyen*) pelo qual e no qual o movimento e a ação se cumprem na sua efetivação: «o esforço do pensamento biraniano é precisamente determinar o *cogito* como uma faculdade de produção»³⁷⁵.

Embora pareça que o biranismo se assume claramente contra o pensamento contemplativo³⁷⁶, na verdade ele explicita antes uma teoria

³⁷³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 55; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 54: «le plus près de nous, ou plutôt... il est nous-mêmes»

³⁷⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 69; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 71: «la conscience est un ‘je pense’ et toutes les modifications de la vie de la conscience ne sont que des déterminations de la pensée, c’est-à-dire des idées»

³⁷⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 70; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 72: «l’effort de la pensée biranienne est précisément de déterminer le cogito comme un pouvoir de production».

³⁷⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 70: «Precisaria se despojar desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, ao contrário, a experiência mesma de um esforço em sua efetivação, esforço com o qual começa e termina segundo Biran, o ser do eu. “Esse pensamento primitivo, substancial, que supostamente constitui toda minha existência individual, (...) eu o encontro identificado, em sua origem, com o sentimento de uma ação ou de um esforço desejado”. O ser do ego, portanto, não é mais determinado como puro pensamento cuja essência se esgota no conhecimento da extensão e na contemplação das coisas, ele aparece agora identificado com a ação, por meio da qual eu modifico incessantemente o mundo, mesmo que fosse apenas para tornar possível, nele, a continuação da minha própria existência, com os movimentos que dirijo mesmo desses movimentos. O ego é uma faculdade, o *cogito* não

ontológica da ação no sentido de fazer emergir o ser desse movimento. O movimento dá-se-nos a conhecer de maneira imediata pelo corpo; nele há como que uma união ‘hipostática’ entre nós e nossos movimentos. É como se o corpo *soubesse o que faz*, soubesse seus limites, pois não pode realizar aquilo que não sabe, como se o nosso corpo possuísse uma memória corporal que mais faz não do que aquilo que está habituado a realizar, *ce qu’il peut*, e não movimentos impossíveis. Pelo contrário, e sem pensar nisso, ele prossegue os movimentos quotidianos, habituais.

Esta questão ilustra, também e seguramente, a história desse entrecruzamento fértil entre as filosofias de M. Henry e a de Maine de Biran. Ambos guiam seus pensamentos em direção a uma significação radical do movimento subjetivo em ordem a uma teoria ontológica do corpo³⁷⁷. É neste que

significa um “eu penso”, mas um “eu posso”. Nessa oposição clássica entre o *cogito* biraniano e o cartesiano, não reside, contudo, nem a originalidade nem a profundidade do pensamento de Maine de Biran. Muitos outros filósofos, e para começar aqueles mesmos em quem Biran diz se inspirar explicitamente – Schelling, Fichte, Cabanis, Destutt de Tracy – haviam determinado a consciência do eu, não como representação, mas como esforço, força, vida, ato.»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 72: «Il lui fallait se dépouiller de cet immobilisme de la substance-pensée pour devenir, au contraire, l’expérience même d’un effort dans son accomplissement, effort avec lequel commence et finit, selon Biran, l’être même du moi. ‘Cette pensée primitive, substantielle, qui est censée constituer toute mon existence individuelle, ... je la trouve identifié dans sa source avec le sentiment d’une action ou d’un effort voulu’. L’être de l’ego n’est donc plus déterminé comme une pure pensée dont l’essence s’épuise dans la connaissance de l’étendue et dans la contemplation des choses, il apparaît maintenant identifié avec l’action par laquelle je modifie incessamment le monde, ne serait-ce que pour y rendre possible la continuation de ma propre existence, avec les mouvements que je dirige vers l’univers pour l’atteindre ou pour le fuir, il est l’élément même de ces mouvements. L’ego est un pouvoir, le cogito ne signifie pas un ‘je pense’, mais un ‘je peux’. Dans cette opposition classique du cogito biranien au cogito cartésien ne reside cependant ni l’originalité ni la profondeur de la pensée de Maine de Biran. Bien d’autres philosophes, et d’abord ceux-là mêmes dont Biran se réclame explicitement – Schelling, Fichte, Cabanis, Destutt de Tracy – avaient déterminé la conscience du moi, non pas comme une représentation, mais comme un effort, une force, une vie, un acte.»

³⁷⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 75: «A teoria cartesiana do corpo, (...), não tem, portanto, nada em comum com aquela que o gênio de Maine de Biran edificaria e, se não tomarmos cuidado, assimilação das teorias ontológicas biranianas relativas à subjetividade e à concepção cartesiana do *cogito* corre o risco – ainda que essa assimilação seja, como acabamos de mostrar, perfeitamente fundada – de nos conduzir a um grave contrassenso em nossa interpretação ontológica do movimento subjetivo. A determinação do movimento como movimento subjetivo significaria no cartesianismo, com efeito, uma mutilação do verdadeiro ou, se preferirem, uma colocação entre parênteses de seu ser real. O que subsiste do movimento no *cogito* cartesiano, como dissemos, é apenas a *ideia de movimento*». Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 77: «La théorie cartésienne du corps, (...), n’a plus, dès lors, rien de commun avec celle que le génie de Maine de Biran allait édifier, et, si l’on n’y prend garde, l’assimilation à la conception cartésienne du cogito des théories ontologiques biraniennes relatives à la subjectivité risque, bien que cette assimilation soit, nous venons de le montrer, parfaitement fondée, de nous conduire à un grave contresens dans notre interprétation ontologique du mouvement subjectif. La détermination du mouvement comme mouvement subjectif signifierait en effet, dans le cartésianisme, une mutilation de l’être vrai du

se efetiva realmente o movimento; é nele que emerge o sentimento concreto do esforço.

Na viragem para o séc. XIX, Biran contribuiu decisivamente para a história do pensamento, dando resposta a problemas que podem ser reconduzidos a um único: o nosso corpo é-nos dado numa experiência interna transcendental e o conhecimento que dele temos é originário, pertence ao âmbito da subjetividade absoluta. Trata-se do nosso ser real, do corpo que se traduz como um ser subjetivo e fenomenológico, porque se revela a si mesmo imediatamente.

Assim, afirmar que o corpo originário emerge na esfera de imanência da subjetividade significa dizer que os movimentos que lhe são relativos partem do imediato do corpo, de um conhecimento imediato do próprio corpo. A esse respeito, Michel Henry conduz-se a alguns resultados com o intuito de compreender o que significa pensar com o próprio corpo e não contra ele; i.e., o que representa pensar como causa e não como substância ou, ainda, o que denota dizer ‘*eu posso*’ a partir de um diálogo originário.

«1) *O movimento é conhecido por si mesmo*; ele não é conhecido por outra coisa, por um olhar da reflexão, por exemplo, ou por uma intencionalidade qualquer que se dirigisse a ele (...). 2) *O movimento nos pertence*. Nosso corpo é o conjunto de poderes que temos sobre o mundo. Mas como esses poderes estão em nosso poder? Como são realmente nossos, como podemos efetivamente usá-los e, por seu intermédio, ter acesso às coisas, qualquer que seja o caráter, positivo ou negativo, desse acesso, uma vez que visemos apoderar-nos ou a nos afastar dos objetos? O problema que encontramos aqui não é um novo problema, cuja solução exigiria a elaboração de nova problemática, continua sendo o mesmo problema, o problema central da análise biraniana, a saber, o do conhecimento originário de nosso corpo. (...) *o corpo originário não é esse corpo cujas partes são circunscritas pelo deslocamento de nossa mão, é antes essa mão mesma na medida precisamente em que ela se aplica ao nosso ou às outras coisas para delimitar seus contornos. (...) mas esse instrumento mesmo, como ele é conhecido?* 3) *O movimento não é intermediário entre o ego e o mundo, não é instrumento*. Caracteriza-se o corpo, com frequência, dizendo que ele é instrumento de minha ação sobre o mundo (...). Diz-se ainda, de meu corpo, que ele é o “veículo” de meu poder sobre o mundo (...). Se executo movimentos sem pensar, não é porque sejam mecânicos ou

movement ou, si l'on préfère, une mise entre parentheses de son être reel. Ce qui subsiste du mouvement au sein du cogito cartésien, c'est seulement, nous l'avons dit, *l'idée du mouvement.*»

inconscientes, é porque seu ser pertence inteiramente à esfera da transparência absoluta da subjetividade.»³⁷⁸

O corpo não é um instrumento-medida das nossas ações e movimentos operando como se fosse veículo de operações de uma intencionalidade ou vontade extrínsecas, que mandam e operam como o piloto de um navio. «*Ego*, corpo, movimento, meio são a mesma coisa, e esta é bem real»³⁷⁹, implicando uma força e um corpo sustentados pelo próprio movimento do interior da subjetividade. Isso é totalmente diferente do facto de *pensar uma ação*, já que esta pode ser representada sem ser executada. Ou seja, o movimento difere do pensar o movimento; aqui o movimento é apenas movimento enquanto constituído e representando pela consciência. M. Henry afirma, de forma terminante, que a ideia do nosso corpo como instrumento da nossa ação configura uma representação do movimento, mas não uma consideração do movimento real.

Além disso, o que pode o corpo além do movimento? Ou seja, que podem os seus poderes para lá da efetivação do movimento real? Podemos acrescentar: sentir. Basta? Não, evidentemente. O nosso corpo, para além disso, é

³⁷⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, pp. 77-78; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, pp. 80. 81. 82.: «1^o *Le mouvement est connu par lui-même*; il n'est pas connu par autre chose, par un regard de la réflexion par exemple, ou par une intentionnalité quelconque qui se dirigerait sur lui (...). 2^o *Le mouvement est en notre possession*. Notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde. Mais comment ces pouvoirs sont-ils d'abord en notre pouvoirs? Comment sont-ils véritablement les nôtres, comment pouvons-nous effectivement les mettre en oeuvre et, par leur intermédiaire, accéder aux choses, quel que soit le caractère, positif ou négatif, de cet accès, selon que nous visons à nous emparer des objets ou à nous en détourner? Le problème que nous rencontrons ici n'est pas un problème nouveau dont la solution exigerait l'élaboration d'une nouvelle problématique, c'est toujours le même problème, le problème central de l'analyse biranienne, à savoir celui de la connaissance originaire de notre corps. (...) *le corps originaire n'est pas ce corps dont les parties sont ainsi circonscrites par le déplacement de notre main, il est bien plutôt cette main elle-même en tant précisément qu'elle s'applique à notre corps ou aux autres choses pour en delimitier les contours.* (...) *'mais cet instrument lui-même comment est-il connu d'abord?'* 3^o *Le mouvement n'est pas un intermédiaire entre l'ego et le monde, il n'est pas un instrument*. On caractérise souvent le corps en disant qu'il est l'instrument de mon action sur le monde (...). On dit encore de mon corps qu'il est le 'véhicule' de mon pouvoir sur le monde (...). Si j'exécute mes mouvements sans y penser, ce n'est pas parce que ces mouvements sont mécaniques ou inconscients, c'est pas parce que leur être appartient tout entier à la sphère de transparence absolue de la subjectivité.»

³⁷⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 79; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 83: «Ego, corps, mouvement moyen ne sont qu'une seule et même chose, et celle-ci est très réelle»

sofrimento, é fruição, é o «eu posso»³⁸⁰ na autodoação da vida, tanto nos seus poderes como nas suas impotências, tanto na sua *jouissance* como na sua *souffrance*. Segundo M. Henry³⁸¹, a essência do sentir constitui-se muito mais pelo movimento que pela sensação. O corpo, no sentido de corpo subjetivo, confunde-se com o próprio ato de sentir porque este é distinto da sensação: «é o corpo sem a sensação, o corpo antes da sensação, ou seja, precisamente o ato de sentir considerado em si mesmo e como puro poder»³⁸².

Como bem notou o nosso autor, e como já acima antecipámos, a memória é também um fenómeno corporal, pois o corpo é a origem da unidade do poder ao qual é dado unir a infinita diversidade de impressões sensíveis. Esta unidade da vida corporal, cujo fundamento está na estrutura ontológica da subjetividade, é um saber que compreende o corpo enquanto conhecimento imediato de si, sem qualquer distância fenomenológica: «um saber que não pressupõe que já nos esteja aberto o horizonte da verdade do ser, mas que, ao contrário, é o fundamento e a origem dessa verdade»³⁸³. Não é um saber objetivado acerca de si, dos membros dos corpos, dos ossos, nervos e veias, que a anatomia e a fisiologia tão bem conhecem e descrevem *de fora*, mas um conhecimento do ser da subjetividade absoluta.

Este é o saber próprio dos poderes do meu corpo enquanto esfera da imanência absoluta: é a isto que M. Henry chama *conhecimento ontológico primordial*. O conhecimento originário do corpo por si e o conhecimento do mundo pelo meu corpo não são distintos; um coincide com o outro. O que Henry nos diz permite-nos ficar a compreender melhor que aquilo que ficou conhecido da história da filosofia como *teoria do corpo subjetivo* não é tanto uma *theoria*, no sentido etimológico do termo, mas que se trata dos poderes originários do corpo, pelos quais e nos quais ele *s'éprouve*. Nesta 'teoria', o

³⁸⁰ A esse respeito ver Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p. 261-270: «*Ilusão e realidade do "eu posso"*.»

³⁸¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 100.

³⁸² *Idem*; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 108: «c'est le corps sans la sensation, *le corps avant la sensation*, c'est-à-dire précisément l'acte de sentir considéré en lui-même et comme un pur pouvoir».

³⁸³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 117; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 129: «un savoir qui ne présuppose pas que nous soit déjà ouvert l'horizon de la vérité de l'être, mais qui est au contrair ele fondement et l'origine de cette vérité»

corpo constitui-se enquanto unidade subjetiva do movimento que implica o princípio de unidade do poder, ao qual é dada uma infinita diversidade de impressões sensíveis. A essa

«diversidade ou mesmo a contingência de nossas sensações não é senão a expressão da maneira infinitamente diversa pela qual o ser se manifesta a nós, mas, em toda parte e sempre, qualquer que seja o modo pelo qual se realiza, essa manifestação é verdadeiramente uma manifestação, é o desvelamento do ser que se descobre a nós em sua verdade.»³⁸⁴

De tal forma que o movimento subjetivo é imanente à realização de cada sentido (visão³⁸⁵, tato, etc.) do nosso corpo uma vez que é o próprio ser do

³⁸⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 105; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 115: «La diversité ou même la contingence de nos sensations n'est que l'expression de la manière infiniment diverse dont l'être se manifeste à nous, mais, partout et toujours, quel que soit le mode selon lequel elle s'accomplit, cette manifestation est véritablement une manifestation, elle est le dévoilement même de l'être qui se découvre à nous dans sa vérité.»

³⁸⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 106: «A visão, por conseguinte, não nos oferece apenas imagens mudas, flutuando em algum ponto do ar, no intervalo que se estenderia entre o real e nós. Os sons e as cores não compõem, tampouco, uma película sensível que, em sua indigência, exigiria, similar à matéria dos antigos, uma forma intelectual para pensá-la e determiná-la, enquanto, de resto, só o mundo do tato teria consistência e seria suficiente por si. Cada mundo sensorial é um mundo real, e autônomo. A razão dessa suficiência e dessa autonomia, entretanto, é precisamente aquela pela qual este mundo não forma um mundo isolado, mas se faz um com todos os outros mundos sensoriais. O mundo visual não é real porque posso tocar as coisas que ele me manifesta. Já por si mesmo, precisamente, *ele me manifesta coisas*, e não imagens coloridas, e é esta a razão pela qual também posso tocar essas coisas, pois só se toca coisas, e não fantasmas. É isto que faz que o mundo visual seja um mundo real, que faz igualmente que ele me seja acessível por meio de todos os demais sentidos. O que vejo é também o que posso tocar, ouvir ou sentir. O fundamento desse "também", que é precisamente o fundamento da realidade de cada mundo sensorial, é o contínuo resistente, imanente a cada um desses mundos, *porque o movimento subjetivo é imanente ao exercício de cada sentido, porque é o ser mesmo do corpo*»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 115: «La vue, par suite, ne nous offre pas seulement comme des images muettes, flottant quelque part en l'air, dans l'intervalle qui s'étendrait entre le réel et nous. Les sons et les couleurs ne composent pas non plus comme une pellicule sensible qui, dans son indigence, réclamerait, semblable à la matière des Anciens, une forme intellectuelle pour la penser et la déterminer, tandis que, par ailleurs, le monde du tact aurait seul consistance et suffisance par soi. Chaque monde sensoriel est un monde réel, et un monde autonome. La raison, toutefois, de cette suffisance et de cette autonomie est précisément celle pour laquelle ce monde ne forme pas un monde isolé, mais ne fait qu'un, en réalité, avec tous les autres mondes sensoriels. Le monde visuel n'est pas réel parce que je puis aussi toucher les choses qu'il me manifeste. Par lui-même déjà, précisément, *il me manifestait des choses*, et non pas des images colorées, et c'est précisément la raison pour laquelle je puis aussi toucher ces choses, car on ne touche que des choses et non pas des fantômes. C'est donc ce qui fait que le monde visuel est un monde réel qui fait aussi que ce monde m'est accessible par tous mes autres sens. Ce que je vois est aussi ce que je puis toucher, entendre, ou sentir. Le fondement de cet «aussi» qui est précisément le fondement de la réalité de chaque monde sensoriel, c'est le continu résistant, immanent à chacun de ces mondes, *parce que le mouvement subjectif est immanent à l'exercice de chaque sens parce qu'il est l'être même du corps.*»

corpo. Entendamos melhor o que compreende esta precisa e complexa proposição: ao afirmamos que o movimento subjetivo é imanente, estamos a declarar ao mesmo tempo que esse poder corresponde ao nosso corpo, ou seja, que as impressões constituem-se todas pelo ser originário do movimento subjetivo, «o qual, nesse movimento de constituição que as projeta sobre o fundo do contínuo resistente, lhes confere essa significação transcendente, logo, imanente à significação do sensível em geral, de ser uma manifestação imediata do próprio ser real»³⁸⁶.

Ao subscrevermos, por diversas vezes, que o movimento é subjetivo e imanente significa dizermos que o movimento do nosso corpo não nos é conhecido *pela* intermediação de nossas sensações cinestésicas, mas *nelas*. Por exemplo, no ato de traçar com o nosso dedo indicador uma curva no espaço, o movimento de nosso olhar que se desenha, que constitui a figura espacial da curva, é o mesmo que o movimento da nossa mão que traça a curva, e a unidade de ambos os movimentos, que formam um só, é uma unidade ontológica, trata-se da unidade na imanência absoluta da subjetividade³⁸⁷.

Para Michel Henry a constituição das impressões cinestésicas é, por assim dizer, um fenómeno que está em segundo lugar, mas não menos decisivo por sua vez, pois é por este fenómeno secundário que se indica o ser do movimento constituído e, ainda, que o nosso corpo se nos anuncia enquanto elemento do ser transcendente. Além disso,

«É preciso evitar confundir essa primeira camada constituída de nosso corpo - camada que fornece a nosso corpo constituído, tomado na primeira fase de sua constituição, essa característica de estar sempre aquém do mundo, à margem do espetáculo com o qual nos relacionamos - com o ser originário do corpo, ou seja, com a subjetividade absoluta. A característica das impressões cinestésicas pela qual elas se dão como "em nós", por oposição à curva que minha mão traça no mundo, e que se dá como exterior a nós, compõe apenas uma interioridade relativa que

³⁸⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 105; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 114: «dans ce mouvement de constitution qui les projette pour ainsi dire sur le fond du continu résistant, leur confère cette signification transcendante, immanente par conséquent à la signification du sensible en général, d'être une manifestation immédiate de l'être réel lui-même.»

³⁸⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 113; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 124.

não tem nada a ver com a interioridade do movimento subjetivo, que é absoluta. A esta última damos o nome de *interioridade ontológica*, pois significa que ela pertence a uma região de ser original, que se caracteriza precisamente pela presença de uma relação imediata consigo, ao passo que a interioridade do corpo constituído - interioridade que faz que, a seu respeito, também nós falemos de um "em nós", por oposição a um "fora de nós" - é uma interioridade constituída, que não tem nenhuma característica ontológica, isto é, que não pode de nenhum modo servir para definir uma região de ser, já que precisamente ela se situa, assim como o que se situa "fora de nós", na esfera do ser transcendente em geral.»³⁸⁸

Vimos, então, que o fenómeno secundário que diz respeito à constituição das nossas impressões cinestésicas traduz-se na existência de uma primeira manifestação de nosso corpo no elemento do ser transcendente. Voltamos ao exemplo já citado dos movimentos: o da nossa mão, de um lado, e do outro o da visão, o movimento dos olhos sobre a curva: esses dois movimentos são constituídos, apresentam-se como duplo sinal do ato originário do corpo subjetivo, isto é, do movimento propriamente dito. Todavia, a decomposição do movimento da curva traçada no espaço que resulta neste par de movimentos dá-se no interior da esfera transcendental, na qual não há, de facto, uma divisão, mas expressa primeiro a unidade da vida concreta do ego, cuja raiz é precisamente o ser originário do movimento subjetivo.

Esta unidade dos movimentos tanto do olhar quanto da mão traduz-se numa unidade subjetiva originária, de tal maneira que é apenas uma curva que traçamos e vemos, não são duas curvas feitas, mas sim um mundo sensorial, que é também um mundo real, no qual o fundamento da unidade e da realidade do mundo sensível é precisamente o ser originário do movimento subjetivo.

³⁸⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 114; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 124: «Il faut bien se garder de confondre cette première couche constituée de notre corps - couche qui donne à notre corps constitué, pris dans cette première phase de sa constitution, ce caractère d'être toujours en deçà du monde, en marge du spectacle auquel nous nous rapportons - avec l'être originaire du corps, c'est-à-dire avec la subjectivité absolue. Le caractère des impressions kinesthésiques par lequel elles se donnent comme étant «en nous», par opposition à la courbe que ma main trace dans le monde et qui se donne comme extérieure à nous, ne compose qu'une intériorité toute relative qui n'a rien à voir avec l'intériorité du mouvement subjectif, qui est une intériorité absolue. A cette dernière nous donnons le nom d'*intériorité ontologique*, pour bien signifier qu'elle appartient à une région d'être originale qui se caractérise précisément par la présence d'un rapport immédiat à soi, tandis que l'intériorité du corps constitué - intériorité qui fait qu'à son propos aussi nous parlons d'un «en nous» par opposition à un «hors de nous» - est une intériorité elle-même constituée qui n'a aucun caractère ontologique, c'est-à-dire qui ne peut nullement servir à définir une région d'être, puisque précisément elle se situe, tout comme ce qui est «hors de nous», dans la sphère de l'être transcendant en général.»

Portanto o ego não é um puro sujeito lógico fechado em sua «tautologia: é o ser mesmo da vida infinita que, todavia, permanece una nessa diversidade e nessa atividade por meio da qual ela traça figuras, as vê e as sente, porque essa sua diversidade lhe pertence precisamente à medida que ela lhe é dada numa experiência interna transcendental.»³⁸⁹ Mais uma vez o estatuto ontológico ganha relevo, pois a unidade da vida corporal descobre seu fundamento na estrutura ontológica da subjetividade.

A unidade do corpo, para além de ser o princípio da unidade de sentidos, igualmente podemos buscar entender como esta unidade pode ser verdadeiramente um saber, como já o dissemos anteriormente. Sabemos também, e já afirmámos por diversas vezes, que o nosso corpo é um saber imediato de si, visto que se dá enquanto experiência interna transcendental. Mas o que essa experiência interna transcendental nos revela? Ela dá-nos a conhecer o corpo? Ou o ser mesmo deste corpo? Ou trata-se de uma só unidade? Há aí dualidade ou, quiçá, dualismo?

Atentemos, então, no facto de que a experiência interna transcendental imediata do nosso corpo nos revela nada mais do que ela própria, o corpo não configura primeiramente um ser, e, em um segundo plano, uma experiência que obteríamos de semelhante ser. Não há um ser pré-existente. Se assim fosse, este ser seria independente da experiência interna transcendental. Michel Henry fala-nos do corpo originário e, neste, o ser é o da experiência imediata que decorre dele: é um ser que é um *parecer*. Todavia, compreende que há um certo tipo de aparência, aquela que se revela a nós na ausência da distância fenomenológica e que, por sua vez, confunde-se com essa forma de doação. E é por esta via que compreendemos que o nosso corpo é originariamente um saber, e, mais ainda, que o nosso corpo é um poder imediato de si e pressupõe que este saber é o alicerce para a verdade do ser.

Para além da experiência interna transcendental, nosso corpo abrange igualmente uma experiência transcendente. Uma vez que o «"si" e a ipseidade do corpo não são o fim, mas a condição desse saber, este não se encerra sobre si, não é o saber de si, mas o saber do ser transcendente em geral (em sentido

³⁸⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 116; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 127: «tautologie, il est l'être même de la vie infinie, qui reste cependant une dans cette diversité et dans cette activité par laquelle elle trace des figures, les voit, et les sent, parce que cette diversité qui est la sienne lui appartient précisément en tant qu'elle lui est donnée dans une expérience interne transcendantale.»

fenomenológico, evidentemente). Voltamos a encontrar aqui o ser da subjetividade absoluta, em sua raiz»³⁹⁰ e em sua edificação mais intensa, mais profunda. A razão pela qual semelhante ser não é constituído, mas um poder de constituição, é porque ele se dá na imediatez de si mesmo, sem que neste movimento haja um aparecer prévio voltado para o elemento do ser transcendente.

Na estrutura ontológica originária do corpo, enquanto subjetividade absoluta, descobrimos a razão pela qual o nosso corpo conhece o mundo sem «instrumentos», pelos quais seria suposto conhecer segundo as perspectivas clássicas (sujeito-objeto). O nosso corpo não configura apenas o poder de conhecer seus membros, a fisiologia que o compõe; o seu saber traduz-se em um conhecimento do mundo, para além de ser também ao mesmo tempo elemento do mundo e dar-se a conhecer objetivamente, visto que, embora o corpo por diversas vezes seja tido como objeto, não podemos deixar de ressaltar a importância também desse «olhar» objetivo, científico, sem o qual a ciência não teria chegado às investigações e curas de diversas doenças e mazelas do corpo orgânico³⁹¹.

Os poderes de nosso corpo não revelam o ser do mundo a não ser na condição de pertencer à esfera da imanência absoluta. Vimos até aqui que o conhecimento do mundo pelo corpo e o saber originário do corpo por si próprio, não são domínios estreitamente distintos, pois o saber originário do corpo é, sobretudo, a substância mesma do primeiro. De tal forma, que a experiência transcendente, em si mesma, compreende-se na qualidade da experiência interna transcendental. O ser do mundo, bem como o ser do corpo, estão presentes na experiência originária, muito embora essa presença que se realiza seja radicalmente diferente em ambos os casos: o corpo é-nos presente na imanência absoluta da subjetividade; já o ser do mundo constitui-se no

³⁹⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 118; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 129: «*parce que le «soi» et l'ipséité du corps ne sont pas le terme mais la condition de ce savoir*, celui-ci n'est pas fermé sur soi, n'est pas le savoir de soi, mais le savoir de l'être transcendant en général. Nous retrouvons ici l'être de la subjectivité absolue dans sa racine et dans sa structure la plus profonde.»

³⁹¹ Além de que a influência de certas substâncias químicas no sistema nervoso central e no sistema endócrino nos levam a muitas questões sobre a possibilidade de alterar a subjetividade e o modo como o mundo interno e externo nos *aparece* e nos pode *aparecer*. Não por acaso alguns falam hoje de «engenharia da personalidade» a este propósito. Para M. Henry, naturalmente, tudo isto se situa *au dehors*.

elemento de ser transcendente. O conhecimento do mundo «pelo» corpo não é uma definição intelectual, nem representativa:

«Quando considero, por exemplo, o ato por meio do qual apanho com a mão a caixa de fósforos que está em meu bolso, o conhecimento que tenho dessa caixa é unicamente aquele que tem o movimento que se apodera dela e a usa. As relações que intervêm em semelhante conhecimento, que podemos chamar, de maneira menos equívoca, processo, porque é inteiramente imanente a esse processo, do qual constitui o próprio ser, não são relações espaciais objetivas, mas relações que são a réplica exata, o correlato contínuo, por assim dizer, dos movimentos que faço. É nesse sentido que é correto afirmar que o ser originário das coisas não é um *Vorhanden*, mas um *Zuhanden*. Ao afirmar, todavia, que a relação originária entre o ser das coisas e nossos movimentos, ao dizer que os objetos não são inicialmente representados, mas imediatamente vividos pelos poderes graças aos quais nós nos relacionamos com eles, não pretendemos constituir qualquer primado da mão sobre a visão, por exemplo; postulamos, ao contrário, que a visão é conhecimento do mesmo tipo que a apreensão manual, ou o tato motor, isto é, conhecimento que não é intelectual ou teórico, que não é representação, pois se opera por meio do corpo, porque é conhecimento corporal, porque é o fato do movimento subjetivo, como nos mostrou a faculdade de sentir. Devemos nos situar no interior dos poderes que ele desenvolve para compreender a natureza do mundo que nosso corpo conhece, *é no interior desses poderes, na verdade, que estamos situados.*»³⁹²

³⁹² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 119; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 130: «Lorsque je considère, par exemple, l'acte par lequel je prends avec la main la boîte d'allumettes qui est dans ma poche, la connaissance que j'ai de cette boîte est uniquement celle qu'en a le mouvement qui s'empare d'elle et qui l'utilise. Les rapports qui interviennent dans une telle connaissance que nous pouvons appeler d'une façon moins équivoque un processus, parce qu'elle est tout entière immanente à ce processus dont elle constitue l'être même, ne sont pas des rapports spatiaux objectifs, mais des rapports qui sont l'exacte réplique, le corrélat pour ainsi dire continu des mouvements que j'effectue. Les objets ne sont pas originellement ni même couramment des objets contemplés, ce sont les objets de nos mouvements. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire que l'être originnaire des choses n'est pas un *Vorhanden* mais un *Zuhanden*. En affirmant toutefois le rapport originnaire de l'être des choses à nos mouvements, en disant que les objets ne sont pas d'abord représentés, mais immédiatement vécus par les pouvoirs grâce auxquelles nous nous rapportons à eux, nous ne prétendons instituer aucun primat de la main par exemple sur la vue, nous posons au contraire que la vision est une connaissance du même type que la préhension manuelle ou le toucher moteur, c'est-à-dire une connaissance qui n'est pas une connaissance intellectuelle ou théorique, qui n'est pas une représentation, parce qu'elle s'opère par le corps, parce qu'elle est une connaissance corporelle, parce qu'elle est le fait du mouvement subjectif, comme nous l'a montré la décomposition de la faculté de sentir. Nous devons nous placer à l'intérieur des pouvoirs qu'il déploie pour comprendre la nature du monde que connaît notre corps, *c'est à l'intérieur de ces pouvoirs, en vérité, que nous sommes placés.*»

O saber corporal, à medida que é conhecimento ontológico primordial, compreende que nosso corpo não expressa rigorosamente conhecimento, não é exatamente conhecimento: é antes a possibilidade desse *poder de conhecimento*.

6. Dualismo em Maine de Biran?

O corpo opera tanto com a generalidade do seu campo perceptivo quanto com a atualidade dos perceptos do mesmo. Harmónica - ou desarmonicamente, o corpo que manifesta a situação da nossa existência, o meu existir consciente, também acaba por revelar o corpo involuntário e «inconsciente». Trata-se aqui do corpo subjetivo, o corpo dos afectos, e esta dimensão dual mantém o diálogo crítico de Biran com a tradição filosófica anterior.

Afinal, o corpo humano é simultaneamente «palco» e «ator». Tal ambiguidade transforma-o em mediador entre o mundo sensível, o mundo inteligível e a subjetividade absoluta que se manifesta na total imanência das vivências (naquilo que M. Henry chamará «noite da carne»). O autor de *Filosofia e Fenomenologia do Corpo* chama-nos a atenção, por exemplo, para a «experiência da visão: trata-se de uma experiência interna transcendental. Essa experiência transcende para o mundo, mas realiza-se inteiramente numa esfera de imanência radical»³⁹³. O corpo entendido dessa forma é o que coloca a existência em situação e que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico. O ser ativo, que se ergue livre e racionalmente para todo o movimento, culmina em juízos de qualquer ordem.

«Compreender por que o corpo transcendente e o corpo subjetivo são um só e mesmo corpo, e compreender porque esse corpo transcendente pode ser designado por mim como meu corpo. Se, com efeito, o corpo transcendente é o mesmo que o corpo subjetivo, então ele deve ser o meu, deve ser o próprio *ego* absoluto, uma vez que é precisamente esse pertencimento ao *ego* que constitui todo o ser do corpo originário e subjetivo. Porém, como o *ego* absoluto, que é uma vida na imanência absoluta da subjetividade, poderia ser um ser transcendente? Como poderia ele se arrancar à esfera da imanência para aparecer em algum lugar no mundo?»³⁹⁴

³⁹³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 137; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 152: «expérience de la vision: c'est une expérience interne transcendante. Cette expérience se transcende vers un monde, mais elle s'accomplit tout entière dans une sphère d'immanence radicale»

³⁹⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 147; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 163: «Comprendre pourquoi le corps transcendant et le corps subjectif ne sont qu'un seul et même corps, et de comprendre pourquoi ce corps transcendant peut être désigné par moi comme un corps qui est le mien. Si, en effet, le corps transcendant est le même que le corps subjectif, alors il doit être le mien, il doit être l'ego absolu lui-même, puisque c'est précisément cette appartenance à l'ego qui fait tout l'être du corps originaire et

Ora, Michel Henry encara o problema da constituição do corpo³⁹⁵ e reclama para a fenomenologia o ser real das coisas, o ser que foi deixado para trás, o fenómeno, mas sobretudo a fenomenalidade do fenómeno. Afirma ainda que se deve ter cuidado em ultrapassar a dualidade, a qual «não pode ser deixada como um termo misterioso, (...), cujo poder mágico não passa da projeção, no céu metafísico, das exigências às quais deve satisfazer uma unidade que não se pode explicar no plano concreto e real de nossa experiência»³⁹⁶.

O corpo subjetivo é o ser real do corpo, já que não há como sair deste: «eu não estou jamais fora de meu corpo»³⁹⁷. Parece que todas as análises ontológicas se afastam de uma possível solução da constituição do corpo, de compreender a unidade desse corpo que para Henry se traduz numa dualidade ontológica. Uma dualidade que difere em sua origem ontológica³⁹⁸. É uma

subjectif. Mais comment l'ego absolu, qui est une vie dans l'immanence absolue de la subjectivité, pourrait-il être par ailleurs un être transcendant? Comment pourrait-il s'arracher à la sphère de l'immanence pour apparaître quelque part dans le monde?»

³⁹⁵ A esse respeito consultar também o tópico *A teoria da constituição do corpo próprio capítulo III de Ideen II. A tripla ocultação da possibilidade transcendental do "eu posso", da existência do corpo orgânico da localização nele de nossas impressões*, In: Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, pp. 226-232.

³⁹⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 148: «Esse termo mágico pode assumir muitas formas, e nós o detectamos mais facilmente quando se trata do absoluto de Espinosa ou de Schelling, e do Deus de Malebranche, do que quando assume um aspecto mais humilde, aparentemente "científico", e se torna, por exemplo, o conceito de "comportamento".» Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 165: «ne peut être laissé à un terme mystérieux situé derrière eux, à un prétendu absolu dont le pouvoir magique n'est que la projection dans le ciel métaphysique des exigences auxquelles doit satisfaire une unité dont on ne peut rendre compte sur le plan concret et réel de notre expérience même»; p. 165: «Ce terme magique peut prendre bien des forms, et on le décèle plus facilement lorsqu'il s'agit de l'absolu de Spinoza ou de Schelling, et du Dieu de Malebranche, que lorsqu'il revêt un aspect plus humble, apparemment «scientifique», et devient par exemple le concept de "comportement".»

³⁹⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 149; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 165: «je ne suis jamais à l'extérieur de mon corps».

³⁹⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 150: «no momento em que parece que deparamos com dificuldades insuperáveis, convém destacar os elementos positivos que o dualismo ontológico e a teoria do corpo subjetivo nos permitiram estabelecer. Esses elementos concernem precisamente aos problemas da unidade do corpo e de seu pertencimento ao ego. Compreendemos, com efeito, que é só no interior de uma ontologia da subjetividade que o corpo recebe um estatuto originário, sobre o qual possamos repousar tanto a sua unidade quanto a identidade de ser com a do ego.» Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 166: «Au moment où il nous semble ainsi que nous nous heurtons à des difficultés insurmontables, il convient, toutefois, de mettre en lumière les éléments positifs que le dualisme ontologique et la théorie du corps subjectif nous ont permis d'établir. Ces éléments concernent précisément les problèmes de l'unité du corps et de son appartenance à l'ego. Nous avons

dualidade que não ‘dualismo cartesiano’ e que nada tem a ver com ele. Todavia, tal tensão dual refere-se a «esses corpos» que são vividos por nós.

«Ser originário de nosso corpo se liga uma espécie de corpo orgânico, do qual a alma, segundo expressão de Leibniz, citada por Maine de Biran, não se separa jamais. Esse *corpo orgânico* primitivamente “vago e limitado”, cuja homogeneidade ontológica, convém repeti-lo, se funda inteiramente sobre seu modo originário de manifestação. Porque não é representado, porque o movimento subjetivo, e só ele, o [espaço exterior] prova e experimenta, esse orgânico ou interior não tem nada em comum com o espaço exterior. Ele não é tampouco um *continuum* vazio ou sem profundidade, uma espécie de espaço monótono e sem vida, como aquele que nos revela a pura intuição da extensão cartesiana, ou do espaço kantiano.»³⁹⁹

Este corpo orgânico, que sustenta a nossa vida, compreende o conjunto de nossos órgãos que operam de acordo com os modos originários do movimento subjetivo. Trata-se de uma região interiormente conhecida, que também conhece os limites de seus poderes. Todavia, não estamos a falar aqui de um reducionismo a tais órgãos, mas sim do ser de nosso corpo orgânico, desse conjunto que forma a sua unidade psicossomática.

Segundo Michel Henry, Biran confunde três espécies de realidades bem diferentes da vida orgânica «1) algumas *Erlebnisse* (afecções, imagens, por exemplo), 2) movimentos fisiológicos objetivos e, para ele, mecânicos; 3) uma espécie de vida psicológica inconsciente, situada entre as duas primeiras ordens de realidade, (...), a expressão vida orgânica»⁴⁰⁰ Vida esta que Henry considera

compris, en effet, que c’est seulement à l’intérieur d’une ontologie de la subjectivité que le corps recevait un statut originaire sur lequel puissent reposer et son unité et l’identité de son être avec celui de l’ego.»

³⁹⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 152; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 169: «L’être originaire de notre corps est lié une sorte de corps organique, dont l’âme n’est, selon un mot de Leibniz que cite Maine de Biran, jamais séparée. Ce *corps organique* qui est le point d’application de l’effort et lui est lié est un *espace organique* primitivement «vague et illimité», don’t l’homogénéité ontologique, il convient de le répéter, est tout entière fondée sur son mode originaire de manifestation. Parce qu’il n’est pas représenté, parce que le mouvement subjectif, et lui seul, en fait l’épreuve et l’expérience, cet espace organique ou intérieur n’a rien de commun avec l’espace extérieur. Il n’est pas non plus un continuum vide ou sans profondeur, une sorte d’espace monotone et sans vie, comme celui que nous livre la pure intuition de l’entendue cartésienne ou de l’espace kantien.»

⁴⁰⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 192; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 216: «1º certains *Erlebnisse* (affections, images, par exemple); 2º des mouvements physiologiques objectifs et, pour lui, mécaniques; 3º une sorte de vie psychologique inconsciente, située entre les deux premiers ordres de réalité et à laquelle convient sans doute plus particulièrement l’expression de vie organique.»

incompatível numa ontologia da subjetividade. Assim, e apesar de tudo, M. de Biran acaba por realizar de fato uma cisão do *cogito*, colocando de um lado o pensamento e de outro uma sensibilidade interior, e nisso comete dois erros, assevera Henry:

«De um lado, M. de Biran rapidamente ignora seu carácter de *Erlebnisse*, isto é, sua estrutura ontológica fundamental, ele as trata como modalidades infraconscientes, sem que nos seja possível determiná-las a não ser dessa forma puramente negativa; de outro, e precisamente porque, em sua indeterminação ontológica fundamental, essas *Erlebnisse*, rebaixadas para o nível mais baixo da vida propriamente psíquica, não são mais *Erlebnisse*, ele as assimila a modalidades da vida orgânica, isto é, a elementos naturais e transcendentos. Biran é vítima, então, de uma confusão desastrosa, que ele mesmo denunciaria, incansavelmente, sob a denominação de “duplo emprego dos signos”. Por vida orgânica ou animal convém compreender, então, ora processos naturais, ora modalidades psicológicas inconscientes, determinadas por esses processos, ora ainda *Erlebnisse* propriamente ditas, mas cujo condicionamento a partir da realidade fisiológica continua a se afirmar (...). É no plano do *cogito* mesmo, desta vez, que se revela uma distinção: *cogito e ego não coincidem mais*. É o fundamento mesmo da teoria ontológica do *ego* que é atingido.»⁴⁰¹

Para se contrapor ao dualismo cartesiano, Biran partiu para a explicação do «corpo extenso» a fim de demonstrar a unidade ontológica subjetiva. Contudo, tal teoria não dá conta da vida afetiva, pois aí revela-se «a ausência de qualquer teoria ontológica da passividade»⁴⁰², i.e., da capacidade passiva do

⁴⁰¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, pp. 193-194; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 218: «d'une part, il en vient très rapidement à méconnaître leur caractère d'*Erlebnisse*, c'est-à-dire leur structure ontologique fondamentale, il les traite comme des modalités infraconscientes sans qu'il nous soit possible de les déterminer autrement que de cette façon purement négative; d'autre part, et précisément parce que, dans leur indétermination ontologique foncière, ces *Erlebnisse* ravalés si bas de la vie proprement psychique ne sont pour ainsi dire plus des *Erlebnisse*, il les assimile à des modalités de la vie organique, c'est-à-dire à des éléments naturels et transcendants. Biran est alors dupe d'une confusion désastreuse qu'il avait pourtant dénoncée lui-même, inlassablement, sous le non de «double emploi des signes». Par vie organique ou animale, il convient donc d'entendre tantôt des processus naturels, tantôt des modalités psychologiques inconscientes, déterminées par ces processus, tantôt des *Erlebnisse* à proprement parler, mais dont on affirme toujours le conditionnement à partir de la réalité physiologique (...) C'est donc sur le plan du *cogito* lui-même, cette fois, qu'un partage se fait jour: *cogito et ego ne coïncident plus*. C'est le fondement même de la théorie ontologique de l'ego qui est atteint»

⁴⁰² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 195; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 220: «l'absence de toute théorie ontologique de la passivité».

sujeito que recebe a sensação. «Atividade e passividade são bem mais do que duas modalidades de um só e mesmo poder fundamental, que não é senão o ser originário do corpo subjetivo»⁴⁰³. Para Henry os fenômenos da atividade e passividade são os mesmos da subjetividade absoluta.

«Ver nem sempre é olhar.»⁴⁰⁴ A partir desta afirmação, Michel Henry procura mostrar algumas insuficiências da teoria biraniana. No momento em que se considera a visão ativa, o esforço que dirige o olhar marcado pela vida do *ego* «cessa bem antes que nossa contemplação do objeto termine. (...) a nossa atenção não se confunde mais com um esforço motor explícito, Biran é incapaz de preservar seu caráter ontológico próprio, seu caráter subjetivo e imanente.»⁴⁰⁵. Portanto, Henry afirma que a significação ontológica do conceito da subjetividade ganha expressão na afirmação de que a subjetividade é reflexão.

«Denominam-se geralmente as necessidades do corpo de necessidades materiais. A teoria do corpo subjetivo nos mostra o que se deve pensar a respeito de tal terminologia.»⁴⁰⁶ Mas esta determinação também nos permite dizer que Biran resvala para um quase materialismo. Será que depois da

⁴⁰³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 200; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 226: «*Activité et passivité sont bien plutôt deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif*». Luís António UMBELINO *Somatologia subjectiva. Apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*. Dissertação de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2007, p. 20: «Os comentadores contemporâneos de Biran denunciaram os limites e fragilidades de alguns pontos da análise henryana do biranismo (como mostraremos), designadamente no que diz respeito à consideração do corpo como um eu, constituindo uma esfera de subjectividade transcendental. Tal não significa, decerto, que se recusem tais textos. A experiência de ser o próprio corpo não é seguramente incongruente, nem Biran a ignora. Mas que seja colocada no “lugar” onde Henry a julga encontrar será, no mínimo, questionável.»

⁴⁰⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 206; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 232: «*Voir n'est pas toujours regarder*.»

⁴⁰⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 207; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 234: «*cesse, toutefois, bien avant que notre contemplation de l'objet prenne fin. Or, dès que notre attention ne se confond plus avec un effort moteur explicite, Biran est incapable de préserver son caractère ontologique propre, son caractère subjectif et immanente*» «cessa bem antes que nossa contemplação do objeto termine. Ora, uma vez que nossa atenção não se confunde mais com um esforço motor explícito, Biran é incapaz de preservar seu caráter ontológico próprio, seu caráter subjetivo e imanente.»

⁴⁰⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 269; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 306: «*On appelle généralement les besoins du corps des besoins matériels. La théorie du corps subjectif nous montre ce qu'il faut penser d'une telle terminologie*.»

suspensão do mundo físico, do ego empírico, etc., o *cogito* cartesiano se apreende «simples», diretamente, na intuição especialíssima, ou não está, na verdade, se apreendendo de forma mediada? Ou mais do que uma intuição, o *cogito* não se dá a ver enquanto interioridade? Ora, a intuição também quer dizer *ver dentro*, «intus-legere». Parece que o *cogito* não precisa ser concebido como um espírito que se apreende numa intuição de forma mediada, mas como uma «verbalização» que, no mínimo, presume uma temporalidade na qual se apreende.

«No seu modo de viver, esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta. Tal é a herança deixada por Descartes, nas suas *Méditations métaphysiques*, que definiu o homem como um aparelho a que chama pensamento, ou seja, um ser que sente, e que esse sentir é um *auto-sentir*: “a *cogitatio* é uma modalidade subjectiva que, tal como o sofrimento, o frio, a fome, o calor, etc., se experiêcia a si mesmo imediatamente, independentemente do mundo, de forma acósmica e se o mundo não existisse, contudo ela não desapareceria. Por outras palavras, um sofrimento pode muito bem existir fora do mundo na medida em que ele existe experienciando-se ele mesmo imediatamente (...). É na afectividade que reside, por conseguinte, o fundamento inabalável que procurava Descartes. Chamo a isso a vida porque tudo o que é vivente é desta ordem. Mesmo o ver, na medida em que é um ver vivente, é sempre um *pathos*.»⁴⁰⁷

Eis aqui a passividade fundamental de toda ação, a intensificação do ser da ação, a não-ação ontológica e originária em relação a si. Toda ação é sofrida por si mesma. Ou antes, é isso que indica ser sujeito de ação: ser a própria ação. De acordo com Henry a passividade do sujeito em relação ao mundo é dupla: por um lado, passividade a respeito do mundo como tal, do seu horizonte ek-stático de visibilização; por outro, passividade em consideração ao conteúdo que se mostra numa tal interioridade. Nesse sentido, Michel Henry afirma que a falta de uma teoria ontológica positiva da passividade leva Maine de Biran a algumas dificuldades, tais como:

⁴⁰⁷ Stella AZEVEDO, *Do Corpo Subjectivo e a Ideia de Saúde na Fenomenologia da Vida de Michel Henry*. Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Portugal, Universidade do Porto, n. 22, 2005, pp. 169-187, p. 181.

«Se subjetividade só está efetivamente presente quando se determina a agir segundo uma intencionalidade motriz específica, cada vez que semelhante intencionalidade diminui ou se interrompe, essa subjetividade deve deixar de ser experiência bem real com a qual se confunde nossa existência mesma, deve deixar de ser, na verdade, a experiência de uma existência, ela é apenas o nada.»⁴⁰⁸

Ora, Henry chama isso de um verdadeiro embaraço para uma filosofia que queria ou que queira ter um saber efectivo da experiência originária. Outro problema acerca da passividade reside na sua relação com a memória. Esta, como dissemos acima, está ligada ao ser do *ego* enquanto poder ontológico originário⁴⁰⁹ para manter a unidade da experiência em geral. Conforme o pensamento henryano, onde há um eu, há um hábito e assim temos a possibilidade ontológica de rememoração, de tal modo que, se o *ego* está ausente, não é possível haver memória.

«“Afecção sem eu”, uma afecção pura, como diz ainda Biran, é subtraída, por princípio, às condições que tornam possível a lembrança. Toda nossa vida afetiva, mas também nossa vida sensível, e toda nossa vida imaginária devem então escapar, segundo os pressupostos da filosofia biraniana, da passividade»⁴¹⁰

Henry diz, ainda, que o *ego* não tem o poder de repetir suas afecções e sensações, mas que a intencionalidade da síntese de apreensão passiva, sim, tem essa capacidade. Por isto temos o poder de formar lembranças, tanto sensitivas como afetivas, ligadas a atitudes e ações, que é o que une hábito e memória.

⁴⁰⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 206; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 232: «Si la subjectivité n'est effectivement présente que lorsqu'elle se détermine à agir selon une intentionnalité motrice spécifique, chaque fois qu'une telle intentionnalité s'estompe ou s'interrompt, cette subjectivité doit cesser d'être l'expérience très réelle avec laquelle se confond notre existence même, elle doit cesser d'être, en réalité, l'expérience, elle n'est plus que le néant.»

⁴⁰⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 211; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 239.

⁴¹⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 211; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 239: «“affection sans moi”, une affection pure, (...), elle est soustraite par principe aux conditions qui rendent possible le souvenir. Toute notre vie affective, mais aussi toute notre vie sensible, et toute notre vie imaginaire, doivent alors échapper, selon les présupposés de la philosophie biranienne de la passivité.»

Assim, após a exposição daquilo que Maine de Biran determinava como corpo e movimento, Michel Henry empreende resgatar a passividade no seio da ontologia biraniana, tendo em consideração, como ele mesmo afirma, que «nosso corpo é um ato, mas é com frequência um ato que não age, nosso corpo é essencialmente movimento, mas trata-se também de um movimento imóvel»⁴¹¹. Embora Henry afirme que foi prodigiosa a forma com que Maine de Biran alcançou a conceção de corpo subjetivo como «corpo do esforço» e deu conta da riqueza concetual da análise do corpo, o biranismo permaneceu preso a um certo tipo de dualismo ou, pelo menos, de uma dualidade muito cavada:

«A questão do corpo em Biran é, porventura, a questão da própria dualidade primitiva ou de uma identidade aperceptiva que se constitui na diferença a si. O corpo é, na estrutura dessa relação primitiva dual, elemento constitutivo, dimensão: é o mínimo de alteridade que, no centro da identidade, permite a própria apercepção imediata. Em Biran, pois, não podemos falar de subjectividade senão como exercício perseverante sobre a diferença não separada do corpo apropriado. Mas a meditação sobre o corpo não se encerra aqui, na consideração do corpo apropriado e ajustado à vontade, mas estende-se até às considerações de um corpo do involuntário»⁴¹².

Para Michel Henry, o ‘dualismo’ do pensamento biraniano também é resultado de uma associação primitiva entre um dualismo de tipo cartesiano e uma experiência pessoal: «Maine de Biran tem consciência de sua própria vida como de um destino inimigo.»⁴¹³. Henry afirma, ainda, que à medida que Biran manifesta a consciência de uma vida afetiva conturbada, demonstra já não apenas uma experiência, mas um princípio de explicação bastante semelhante ao esquema cartesiano do *Tratado das Paixões*⁴¹⁴.

⁴¹¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 201; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 227: «notre corps est un acte, mais c'est souvent un acte qui n'agit pas, notre corps est essentiellement mouvement».

⁴¹² Luís António UMBELINO, *Somatologia subjectiva*..., p. 21.

⁴¹³ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*..., p. 190; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 214: «Maine de Biran a conscience de sa propre vie comme d'un destin ennemi».

⁴¹⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*..., p. 190; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 214.

Aos olhos de Michel Henry essa espécie de associação primitiva entre um dualismo de tipo cartesiano com uma experiência pessoal da qual Biran não se conseguiu ver totalmente livre em parte explica que esse dualismo tenha sobrevivido à grandiosa descoberta do corpo subjetivo. Contudo, Biran operaria uma virada que inauguraria uma certa tendência da filosofia francesa do século XIX que foi denominada de *espiritualismo*, na qual o pensamento do filósofo de Bergerac é considerado uma filosofia cuja fundamentação se situa na interioridade subjetiva. A tônica que Michel Henry coloca sobre esse 'dualismo' biraniano resulta das teses do autor, que também são consequências que derivaram de dualismos tradicionais, a exemplo da questão dual entre corpo e alma.

«Ainsi, Maine de Biran oscille sans cesse entre deux philosophies l'une empiriste, explicative, et l'autre réflexive, qui ne lui conviennent ni l'une ni l'autre: dans ses meilleurs endroits, on trouve l'ébauche d'une troisième philosophie, concrète et réflexive à la fois. Cette insatisfaction explique l'évolution ultérieure de sa philosophie à partir de l'*Essai*.»⁴¹⁵

É em tal sentido que Michel Henry (alicerçado, mas não totalmente, no biranismo e na linha da dita *troisième philosophie*) busca o «conhecimento» de uma ordem interior, que vai realçar a necessidade de uma ontologia da subjetividade frente à ambiguidade do conceito de vida, constituído pela oposição entre vida inteligente e vida orgânica (entendida enquanto conjunto de processos naturais). Para Michel Henry, o filósofo de Bergerac ao recusar o *sensualismo* condillaquiano (que tendeu a compreender a realidade humana essencialmente como existência sensível), isto deu-se mediante a descoberta da via ativa do *eu* em contraponto ao sensível. Para isto, buscou definir o verdadeiro ser do *eu* enquanto esforço e vontade.

«Procedendo a uma análise mais atenta da passagem considerada por Henry, rapidamente se concluirá que, para o filósofo de Bergerac, não se trata de afirmar ou sequer admitir uma dualidade *mais primitiva* do que a dualidade primitiva. Com efeito, do que se trata é, no contexto de uma oposição às teses de Condillac, de asseverar que a relação fundadora do

⁴¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson...*, p. 78.

facto de consciência - pela qual o *eu* existe *para si próprio* - é efetivamente "anterior" a uma outra, mas esta outra não é senão a relação do *eu* "uma força exterior". Segundo Biran, a questão é clara: *há uma relação mais simples e anterior* àquela que se estabelece entre o *eu* e o mundo exterior, relação que mais não é do que a dualidade primitiva inerente à apercepção imediata e presente no esforço primitivo. Na verdade, Biran empenha-se em sublinhar (contra todos quantos, como Condillac, confundem a relação que funda a *egoidade* com o falso composto, supostamente primitivo, que seria o *eu na sensação*) a anterioridade do conhecimento imediato, subjectivo, do corpo na esfera da certeza não representativa constituída pelo esforço, relativamente ao conhecimento representativo. Assim sendo, é a relação dual do esforço que Biran acentua como primitiva na ordem da consciência ou do conhecimento. Neste sentido, só muito dificilmente será possível, sob pena de subverter o essencial do biranismo, fazer surgir a subjectividade, "o *eu* de uma experiência interna não relativa"»⁴¹⁶

Certos comentadores contemporâneos⁴¹⁷ de Biran apresentaram críticas à interpretação henryana de Maine de Biran, já que, pretensamente, acaba por identificar o eu com a atividade apreendida no esforço motor que operou a oposição entre a força e a substância pura e simplesmente, bem como por afirmar que há uma dualidade *mais primitiva* do que a dualidade primitiva, na qual o facto primitivo é uma dualidade: «no caso que nos ocupa, entre o ser subjectivo do corpo originário e o corpo orgânico. Afirma, no entanto, que "*há uma relação mais simples e anterior a esta*". Essa relação, julgará Henry, institui-se "no interior da própria subjectividade"»⁴¹⁸, que resulta no ser da própria vida absoluta. Lembramos que por experiência interna transcendental o nosso filósofo compreende a revelação originária a si mesma do vivido.

⁴¹⁶ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 270.

⁴¹⁷ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 269: «Os comentadores contemporâneos de Biran mostraram-se particularmente críticos desta interpretação do biranismo proposta por Michel Henry. F. Azouvi, designadamente, questiona com acutilância: será, de facto, possível demonstrar-se, através dos textos de Biran, que "há qualquer coisa de mais primitivo (...) do que a dualidade primitiva?" onde se relaciona a força-eu ao corpo resistente?» Nota de rodapé 587: «Se exceptuarmos G. Romeyer-Dherbey, cujo texto *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* assume claramente a inspiração e as principais opções conceptuais e filosóficas da análise henryana, B. Baertschi, P. Montebello e F. Azouvi desmontaram já as falhas desta leitura. Mesmo A. Devarieux, que até certo ponto defende a inspiração da leitura de Henry, anota os pontos equívocos. A demonstração dos limites da interpretação de M. Henry não poderá ignorar os contributos destes comentadores».

⁴¹⁸ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 270.

«Michel Henry não se engana sobre o carácter inovador da meditação biraniana sobre o corpo; mas já não é seguro que o espírito do biranismo subjacente à nova possibilidade de pensar o corpo se possa resumir nos seguintes: "o corpo é-nos dado numa experiência interna transcendental" (raiz husserliana da análise é evidente) e esse *corpo que é subjectivo é o próprio ego*. Será, de facto, que a letra do biranismo autoriza uma afirmação deste tipo? E será que o seu espírito a comporta?»⁴¹⁹

De facto, as análises henryanas partem de uma matriz, de uma raiz husserliana⁴²⁰, visto que encontramos em Michel Henry o intuito de desvelar um certo tipo de conhecimento *a priori*. Entretanto, será em Maine de Biran que o autor de *Filosofia e fenomenologia do corpo...* descobre o ponto fundamental ao apontar para o estatuto de uma vida interior transcendental. Entretanto, M. Henry aponta para dois erros no biranismo: ao determinar a «*cisão do cogito* e ao rejeitar, de um lado, os modos do pensamento claro (inteligência e vontade) e, de outro, ao se referir às afecções obscuras, às imagens e à sensibilidade interior, Biran comete, em relação a esta segunda categoria de *Erlebnisse*, dois erros»⁴²¹: deixa de lado a estrutura ontológica fundamental das *Erlebnisse* ao tratá-la enquanto modalidades infraconscientes e sem possibilidade de determiná-las a não ser dessa maneira. E por outro lado, por não determinar a *Erlebnis* de forma ontologicamente fundamental, acaba por colocá-la a um nível mais baixo da vida propriamente psíquica, e que o nosso filósofo, Maine de Biran, acaba por assimilar a modalidades da vida orgânica. À categoria das *Erlebnisse* pertencem, por exemplo, as nossas imagens, cujo aparecimento para o pensamento biraniano é formado mecanicamente e independente do ego, mas que para M. Henry não são

⁴¹⁹ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 263.

⁴²⁰ Tommy Akira GOTO, *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008, p.62: «a fenomenologia, neste termo, pretende ser uma doutrina da essência do conhecimento *a priori*, desligando-se de qualquer referência empírica. É assim que ela se (re)inaugura, como uma *fenomenologia transcendental*, que não tratará mais da lógica formal, da matemática ou da geometria como doutrinas apriorísticas do espaço e, menos ainda, da ontologia real de qualquer espécie de coisa».

⁴²¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 193; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 218: «*scission du cogito*, en rejetant d'un côté les modes de la pensée claire (intelligence et volonté) et, de l'autre, les affections obscures, les images et la sensibilité intérieure, Biran commet à l'égard de cette seconde catégorie d'*Erlebnisse* deux graves erreurs».

«estranhas» ao eu e à nossa vida afetiva. A experiência da paixão constitui uma experiência subjectiva situada no plano do cogito.

«Pode-se, em seguida, classificar nossas diferentes *Erlebnisse* sob as duas rubricas opostas da liberdade e servidão. Mas, precisamente porque a experiência da servidão é ainda um modo de vida da subjectividade absoluta, a oposição que se instaura entre autonomia e alienação não pode receber significação ontológica, nem colocar em questão os fundamentos da filosofia da subjectividade: ela só tem alcance moral e existencial, o dualismo que ela introduz é de ordem axiológica, ao passo que Biran faz dele um dualismo de tipo cartesiano. Como, de outro lado, a vida interior coloca em questão o corpo, por meio do qual se pretende explicá-la, segue-se que, sob muitos aspectos, a teoria biraniana do corpo ou, pelo menos, de sua relação com alguns de nossos estados psíquicos, se assemelha estranhamente às teses do *Tratado das Paixões*, de modo que, uma vez mais, o sentido e a originalidade da filosofia biraniana do corpo correm risco de passar despercebidos.»⁴²²

Entretanto, para Michel Henry, mesmo tendo o pensamento biranismo identificado ego e esforço, não consegue dar conta da vida afetiva e da sensibilidade, e acaba por ignorar, assim, uma possível teoria da vida afetiva. E também está nele ausente uma teoria sobre a passividade. M. Henry aponta, ainda, para uma dualidade fundamental entre o esforço motor e a passividade da vida sensível. Toda «sensation même représentative, commente Michel Henry, comporte un élément irréductible à la représentation proprement dite, un contenu impressionnel subjectif... qui ne peut être qu'éprouvé et précisément senti»⁴²³.

⁴²² Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 194; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 218: «On peut, par suite, ranger nos différents *Erlebnisse* sous les deux rubriques opposées de la liberté et de la servitude. Mais précisément parce que l'expérience de la servitude est encore un mode de la vie de la subjectivité absolue, l'opposition qu'on instaure entre l'autonomie et l'aliénation ne peut recevoir une signification ontologique ni mettre en cause les fondements mêmes de la philosophie de la subjectivité: elle n'a qu'une portée morale et existentielle, le dualisme qu'elle introduit est d'ordre axiologique, tandis que Biran en fait un dualisme de type cartésien. Comme, d'autre part, la vie intérieure met en cause le corps par lequel on prétend l'expliquer, il s'ensuit qu'à bien des égards la théorie biranienne du corps ou, du moins, de son rapport à certains de nos états psychiques, ressemble étrangement aux thèses du *Traité des Passions*, en sorte qu'une fois de plus le sens et l'originalité de la philosophie biranienne du corps risquent de passer inaperçus».

⁴²³ Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité: de Kant à Michel Henry...*, p. 157. Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 624: «Toute sensation même représentative comporte un élément irréductible à la représentation proprement dite, un contenu impressionnel subjectif, impossible à analyse et à décrire, qui ne peut être qu'éprouvé et

Para Michel Henry, e a partir da identificação da consciência com a ação, a experiência da passividade deve poder ser explicada a partir de um princípio externo a essa consciência. De tal maneira que, se afirmarmos que o ego é passivo, isto significa considerar que ele se encontra em presença de uma realidade radicalmente distinta, de um ser *estranho* a ele, mas que o experimenta. Todavia, por um lado, uma questão é descrever fenomenologicamente essa experiência tal como ela é vivida pelo ego, ou seja, no âmbito da relação transcendental do ser-no-mundo. Outra questão, seria a tentativa de explicar a *Erlebnis* como efeito de um processo de causalidade na terceira pessoa agindo sobre a consciência e, de alguma maneira, por trás dela. Contudo,

«se a consciência é em sua essência mesma uma ação que se efetua, não é a essa essência enquanto tal que o sentir, o sofrer e o ser-afetado podem pertencer. A impressão parece incompatível com uma estrutura ontológica que se esgota na atividade motriz, isto é, com o ego tal como o concebe Biran. Essa impressão, no entanto, pertence à experiência concreta e cotidiana de semelhante ego. Ela deve poder ser compreendida a partir da estrutura deste, e surgir como uma de suas possibilidades ontológicas mais específicas. Porque ela é precisamente um fato de sentido íntimo, a relação do ego com suas impressões constitui um problema que o biranismo não pôde eludir totalmente»⁴²⁴

Para Michel Henry, o pensamento biraniano não elucidou totalmente a questão da impressão pura em sua obscuridade ontológica. Antes colocou-a sob uma obscuridade psicológica⁴²⁵, dado que a separação radical entre impressão e o ego (o qual, para o nosso filósofo, é definido pela «apercepção»), resultando

précisément senti, homogène à celui de toute autre sensation, fût-elle interne, susceptible par conséquent, non plus seulement de se lier à elle selon le lien externe de l'association, mais de se fondre avec elle dans l'unité consubstantielle d'une même tonalité. Celle-ci, le sentiment général qu'à tout instant nous avons de notre être, le sentiment de l'existence, est donc pensable à partir de ce qu'est la coenesthésie elle-même et comme ce qui en résulte.

⁴²⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 196; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 220: «si la conscience est dans son essence même une action qui se déploie, ce n'est pas à cette essence en tant que telle que peuvent appartenir le sentir, le pâtir et l'être-affecté. L'impression semble incompatible avec une structure ontologique qui s'épuise dans l'activité motrice, c'est-à-dire avec l'ego tel que le conçoit Biran. Cette impression appartient pourtant à l'expérience concrète et quotidienne d'un tel ego. Elle doit pouvoir être comprise à partir de la structure de celui-ci et apparaître comme une de ses possibilités ontologiques les plus propres. Parce qu'il est précisément un fait de sens intime, le rapport de l'ego à ses impressions constitue un problème que le biranisme n'a pu totalement éluder».

⁴²⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 196; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 220.

numa impressão desprovida de personalidade. Para o filósofo de Bergerac⁴²⁶, há uma classe de afecções internas e impressões sensíveis que se encontram excluídas da personalidade individual. Contudo, qual seria a relação dessas «impressões» ou «afecções» com o ego? A partir da interpretação henryana, a impressão não pode ser separada de um poder ontológico do ego, que é justamente o poder que o ego tem de manter uma relação com a impressão.

«Após haver afirmado que a impressão não tem relação com o eu, Biran vem colocar o problema dessa relação, afirmando que, precisamente, esse eu se une a suas impressões. Certo, muitas hesitações se manifestam sobre esse ponto: o *Ensaio* declara que, se o eu é o sujeito real de todos os modos passivos aos quais ele se une, há, no entanto, uma multiplicidade de afecções ou de percepções obscuras com as quais "ele não se une essencialmente"»⁴²⁷

Apesar das hesitações, Michel Henry crê que em Biran não há a manutenção da tese anti-kantiana de uma sensibilidade sem forma. Antes, teremos a orientação de seu pensamento para uma teoria da passividade, na qual regressa ao colocar a questão conferida à distinção entre ação e sensibilidade e, portanto, à assimilação dessa distinção entre eu e não-eu. Ao analisar a crítica biraniana ao sensualismo, a interpretação henryana aponta que o filósofo de Bergerac contrapõe apenas a vida ativa em geral, como um sentimento vago, não considera a vida posta em condição de toda modificação ou afecção particular realizada.

Nosso filósofo crê que a vida passiva não é privada de intencionalidade, dado que esta não é específica aos modos propriamente ativos do querer e do esforço, mas que também opera e intervém, enquanto síntese passiva, nas determinações da vida do ego denominadas como afetividade, sensibilidade, etc. «Por uma espécie de necessidade mais forte que a limitação arbitrária do ser do

⁴²⁶ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 196; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 221.

⁴²⁷ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 197; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 223: «après avoir affirmé que l'impression est sans rapport avec le moi, Biran en vient à poser le problème de ce rapport, à dire que, précisément, ce moi s'unit à ses impressions. Certes, bien des hésitations se manifestent sur ce point: l'*Essai* déclare que, si le moi est le sujet réel de tous les modes passifs auxquels il s'unit, il existe néanmoins une multitude d'affections ou de perceptions obscures avec lesquelles "il ne s'unit pas essentiellement"».

ego ao da vida ativa, o biranismo deveria, no plano mesmo do *Ensaio* e da filosofia do esforço motor, reconhecer, ou pelo menos pressentir, essa presença da intencionalidade no âmbito mesmo da vida passiva»⁴²⁸.

A vida passiva comporta esse elemento transcendental, a intencionalidade, e também possui o carácter não-intencional, que faz dela uma modalidade da vida da subjetividade absoluta, uma operação passiva que se efetua numa esfera de imanência radical. É esse elemento que faz verdadeiramente da afetividade ou da sensibilidade uma vida, ou seja, uma capacidade de reprodução, não da matéria empírica, mas de sua apreensão transcendental. O reconhecimento do carácter ontológico da síntese passiva faz dela um poder, não como um ato individual no tempo, mas como uma presença do eu, mesmo que sem atividade expressa, como uma experiência interna transcendental.

Michel Henry insiste que há um fundamento mais profundo do que a diferença existencial que separa os modos ativos e passivos na vida concreta do ego, na qual atividade e passividade são muito mais do que duas modalidades diferentes de um só e mesmo poder fundamental: trata-se do ser originário do corpo subjetivo. Para o nosso filósofo, o biranismo não alcançou a autêntica compreensão ontológica desse fundamento, que culmina com a essência da vida, com a estrutura mesma do ser do ego que não se limita e ultrapassa os limites dos modos ativos do querer.

Há, portanto, uma raiz comum que compreende a existência de um princípio que fundamenta a unidade da vida corporal e que só uma teoria da passividade ontológica originária nos permitirá compreender. Se considerarmos a análise henryana sobre a união do sentido da audição com a voz, por exemplo, na qual quando ouvimos um som produzido por um objeto exterior, é por meio do processo de uma síntese passiva que o som é apreendido pelo ego. Michel Henry diz ainda que,

«em termos biranianos, o sentimento de causalidade, ou de personalidade, associou-se segundo uma simples relação de coexistência ou de simultaneidade com a impressão sonora

⁴²⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 199; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 224: «Par une sorte de nécessité plus forte que la limitation arbitraire de l'être de l'ego à celui de la vie active, le biranisme devait, au niveau même de l'*Essai* et de la philosophie de l'effort moteur, reconnaître, ou du moins pressentir cette présence de l'intentionnalité au sein même de la vie passive».

passiva. Quando ouço um som que produzi voluntariamente pelo exercício da fala, a experiência interna transcendental que corresponde a esse fenômeno se duplica, pois ela é, de um lado, a experiência do ato de proferir a fala e, de outro, a apreensão subjetiva e passiva do som proferido. Enquanto elemento transcendente, a impressão sonora sustenta dupla relação com a subjetividade, isto é, com o ego, a saber, e sempre para falar como Maine de Biran, uma relação de derivação (enquanto fala proferida) e uma simples relação de coexistência (enquanto fala ouvida). O que está em questão é a homogeneidade ontológica do ato de proferir e do ato de ouvir, ou seja, *a unidade do ser originário de nosso corpo.*»⁴²⁹

À medida que a apreensão do som é subjetiva, dada enquanto uma experiência interna transcendental, temos a atividade e a passividade ontologicamente pertencentes à subjetividade absoluta, de uma natureza ontológica que faz da unidade do meio em que são realizadas um saber. É precisamente porque a unidade desse saber está implícita nas experiências vividas da audição e da fala que é possível a passagem entre ambas, que podemos de tal modo repetir o que ouvimos e podemos assim ouvir o que dizemos.

Deparamos, deste modo, com a compreensão de que a unidade ontológica deve ser também, de certa forma, uma unidade existencial que possui diferenças e separa as experiências como a da fala e da audição, por exemplo, em relação ao seu conteúdo fenomenológico transcendental. «Reside aí, na verdade, o mistério da unidade do ego, de sua unidade *fenomenológica* através da diversidade e das diferenças *fenomenológicas* de suas múltiplas experiências»⁴³⁰. Para o nosso filósofo este «mistério» não é um facto

⁴²⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 201; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 227: «en termes biraniens, que le sentiment de causalité, ou de personnalité, s'est associé selon un simple rapport de coexistence ou de simultanéité avec l'impression sonore passive. Lorsque j'entends un son que j'ai volontairement produit par l'exercice de la parole, l'expérience interne transcendantale qui correspond à ce phénomène se dédouble, car elle est, d'une part, l'expérience de l'acte de proférer la parole et, d'autre part, l'appréhension subjective et passive du son proféré. L'impression sonore, en tant qu'élément transcendant, soutient un double rapport avec la subjectivité, c'est-à-dire avec l'ego, à savoir, et toujours pour parler comme Maine de Biran, un rapport de dérivation (en tant qu'elle est la parole proférée) et un simple rapport de coexistence (en tant qu'elle est la parole entendue). Ce qui est en question, c'est l'homogénéité ontologique de l'acte de proférer et de l'acte d'entendre, c'est-à-dire *l'unité de l'être originnaire de notre corps.*»

⁴³⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 203; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 229: «C'est là, à vrai dire, le mystère de l'unité de l'ego, de son unité *phénoménologique* à travers la diversité et les différences *phénoménologiques* de ses expériences multiples».

incompreensível. Pelo contrário, se dissipa para o ego, visto que constitui a sua vida imediata, constitui-se como uma «transparência» absoluta na medida em que não se pode compreender a vida sem levar em conta o seu carácter ontológico fundamental pelo qual é definida como meio de imanência radical.

«É sempre a partir de si mesmo que o ego se conhece. Não será uma impressão, por mais privilegiada que seja, que poderá lhe trazer a revelação de seu ser, pois tal revelação é sempre originária e só pode se realizar no interior de uma esfera de imanência absoluta. O carácter privilegiado da impressão considerada - este som que é minha fala - repousa, por sua vez, sobre essa revelação originária do ego, quer esta se realize no âmbito do esforço motor do falar, quer da síntese passiva da audição. Para ser ele mesmo, o ego não precisa encontrar sua sombra no mundo, e se lhe ocorre encontrar a esta última, essa experiência, talvez privilegiada, se apoia, contudo, sobre as condições gerais da experiência e, a bem da verdade, em sua condição ontológica fundamental, que é, precisamente, o fenómeno mesmo do ego, seu modo originário de revelação.»⁴³¹

A significação dessa revelação, longe de levar a um abandono das perspectivas fenomenológicas, antes, o nosso filósofo reinsere, pois, a questão do corpo em semelhante *meio (milieu)* compreendendo-o como fenómeno subjetivo por uma interpretação ontológica do hábito⁴³², e enquanto afirmação da presença imediata e concreta de um poder ontológico que se divide, e por isso também se *representa* em um *meio* transcendental quando se fala no «conjunto dos poderes do corpo». O corpo também é o conjunto de nossos hábitos e os poderes de nosso corpo só se revelam a nós mesmos sob a condição de pertencer à esfera da imanência absoluta.

⁴³¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 211; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 238: «C'est toujours à partir de lui-même que l'ego se connaît. Ce n'est pas une impression, si privilégiée soit-elle, qui pourra lui apporter la révélation à lui-même de son être, car une telle révélation est toujours originaire et ne peut s'accomplir qu'à l'intérieur d'une sphère d'immanence absolue. Le caractère privilégié de l'impression considérée - ce son qui est ma parole - repose lui-même, en réalité, sur cette révélation originaire de l'ego, que celle-ci s'accomplisse au sein de l'effort moteur du parler ou de la synthèse passive de l'audition. Pour être lui-même, l'ego n'a pas besoin de trouver son ombre dans le monde, et s'il lui advient de rencontrer celle-ci, cette expérience, peut-être privilégiée, s'appuie cependant sur les conditions générales de l'expérience et, à vrai dire, sur sa condition ontologique fondamentale qui est, précisément, le phénomène même de l'ego, son mode originaire de révélation».

⁴³² Cf. Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 117: «§2. A unidade do corpo interpretada como a de um saber. Hábito e memória»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 128: «§2. L'unité du corps interprétée comme celle d'un savoir. Habitude et mémoire».

PARTE III FENOMENOLOGIA DA CARNE - A questão da Encarnação

Nota Prévia

Michel Henry inicia a obra *Incarnation* (2000) com uma afirmação que causa perplexidade e levanta mesmo controvérsia no interior do seu pensamento. Já a citámos anteriormente, e retomamo-la neste momento preciso da investigação: «O que caracteriza os seres encarnados é que *têm* um corpo»⁴³³. E se *o têm*, onde e como *o são*? Esta afirmação leva-nos à discussão de dois aspetos: por um lado, o que interpretámos como o reconhecimento do corpo por Michel Henry; mas, por outro, a indicação de uma via que parece desvalorizar o corpo em favor da carne, da encarnação, a qual ocupava lugar central nas filosofias da existência⁴³⁴. Para lançar luz sobre esse pretensão *abismo* (*les deux rivages doivent-elles être rivales?*) tenhamos em consideração a questão que permeia toda a filosofia henryana: a experiência imediata de nosso próprio corpo. O que caracteriza um corpo como o nosso é o facto de que o corpo sente, experimenta o mundo e mesmo antes disso experimenta-se a si mesmo.

Parece que Michel Henry se encaminha definitivamente no sentido de chamar e nomear *carne* ao corpo que se experimenta a si mesmo, que padece, sofre e se suporta a si mesmo. E deixa reservada, então, a palavra *corpo* para as qualidades exteriores de um corpo inerte presente no universo material, corpo

⁴³³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 11; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 7: «Ce qui caractérise des êtres incarnés, c'est qu'ils ont un corps.»

⁴³⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 223-224: «Esta, no entanto, pode se subtrair à censura sob a qual inside a quase totalidade das teorias ou opiniões que lidam com o corpo, censura que deve se expressar assim: o conjunto de problemas relativos à vida corporal e ao fenómeno da encarnação não foi jamais submetido à clareza do conceito nem à jurisdição da ontologia. Fora de tal jurisdição, o pensamento só pode se mover em representações vagas e incertas (...), similar ao conteúdo de uma carta que passa de mão em mão sem ser aberta»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 253-254: «Celle-ci peut-elle toutefois se soustraire au reproche sous lequel tombe aussi bien la presque totalité des théories ou des opinions qui ont trait au corps, reproche qui doit s'exprimer ainsi: l'ensemble des problèmes relatifs à la vie corporelle et au phénomène de l'incarnation n'ont jamais été portés à la clarté du concept ni soumis à la juridiction de l'ontologie. En dehors d'une telle juridiction, la pensée ne peut cependant que se mouvoir dans des représentations vagues et incertaines (...), semblable au contenu d'une lettre qui passe de main en main sans être décachetée.»

entre coisas do mundo e incapaz de sentir e de se experimentar a si mesmo. Neste momento, ao nosso ver, a filosofia henryana passa claramente da questão de *termos* um corpo para *sermos* uma *carne*: trata-se de um extraordinário «paradoxo» que é preciso olhar de frente. O princípio de «termos um corpo» não é só posto em questão, mas é propriamente «invertido», sendo que para *sermos* um corpo, este corpo tem que ser encarnado, um ser encarnado, um *ser corpóreo*, condição singular que é a nossa. Questão que leva à conclusão de que a encarnação consiste no processo mesmo de *ter* uma carne, ou melhor, de *ser carne*, o que difere totalmente do corpo inerte que não sente, nem muito menos experimenta algo.

Os seres encarnados sentem todas as impressões ligadas à carne, porque esta constitui a substância impressional, «*que começa e termina com o que experimenta*»⁴³⁵. Depois desta espécie de ‘apuramento terminológico’, M. Henry sustenta que a carne não poderia ser confundida com o corpo, e mais: que ambos são exatamente o contrário um do outro, «tão radical é essa diferença, que, por mais evidente que pareça, nos é muito difícil, e até mesmo impossível, pensá-la verdadeiramente»⁴³⁶.

A carne, por assim dizer, é-nos afinal mais fácil de conhecer, mesmo que não saibamos definir conceitualmente o saber que é disposto por ela. Mas ela «está colada à nossa pele», sentirmo-la tal nas múltiplas impressões de dor e prazer que nos afetam sem cessar. É pela carne que tomamos conhecimento dos limites de nosso corpo. O que temos presente e delineado, então, na obra *Incarnation*, é uma singular e problemática inversão, característica bastante peculiar do pensamento e filosofia henryana, do binômio *corpo-carne*. Nossa tarefa agora passa a ser a elucidação sistemática da carne por referência ao corpo e essa relação *abismal* que nos dará aporte para compreender a *Encarnação* em sentido cristão, como Michel Henry nos apresenta a partir da sua releitura do prólogo do evangelho de São João, «recusando a “criação” genesíaca e resolvendo-a [no *pathos*] da «encarnação» no Verbo, [M. Henry] não deixa de se inscrever *volens nolens* no sulco das muitas metamorfoses da

⁴³⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 13; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 9: «*commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve.*»

⁴³⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 13; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 9: «*si radicale est cette différence que, pour évidente qu'elle paraisse, il nous est très difficile, voire impossible, de la penser véritablement.*»

gnose, a qual sempre precisa de condenar o mundo (...) para valorizar a descoberta da Vida divina transcendental e invisível»⁴³⁷.

Para seguirmos com as nossas reflexões, encontramos já nesta nota prévia espaço para dar tom ao nosso propósito nesta parte, começaremos por dispor de duas citações extremas que atinguem o âmago de nossa problemática principal. A primeira trata-se 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?»^[438], procura-se questionar o «abismo» que ele foi cavando entre o «corpo» inscrito no mundo e o *pathos* da «carne originária», dualismo que aprofundou»⁴³⁹ em suas últimas obras, e ressaltar ainda que em 2000⁴⁴⁰, ano anterior a esta pergunta, a obra *Incarnation* havia sido publicada. A segunda citação é: «substituo a razão pela afetividade, pois parece-me ser a verdadeira razão, porque razão é a razão das coisas»⁴⁴¹. A escolha destas duas citações parece-nos essencial para a elucidação e construção daquilo que notamos no derradeiro gesto filosófico henryano: inversão fenomenológica e a autorrevelação da vida, duas noções complexas que não poderiam ser obliteradas e devem ser melhor analisadas. A discussão que se desenha parte então do

«"ser do movimento subjetivo", eis o que, 50 anos depois, é reinterrogado na *Encarnação* (sob o nome de carne ou de o si carnal vivo), um livro que é verdadeiramente o lugar ou o momento da grande retomada explicativa com Biran, mas no interior não só de uma fenomenologia da carne, mas de uma fenomenologia da Encarnação. Se Henry estabeleceu no § 9 que toda a impressão se não aporta a si mesma a si, mas que a sua origem é o aparecer da vida, o mesmo se dá com força que, segundo o § 15, não pode existir em outro lugar a não ser "onde

⁴³⁷ José Maria Silva ROSA, «Haverá uma carne sem corpo?: releituras de *Incarnation...* de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 149.

⁴³⁸ Emmanuel FALQUE, «Y a-t-il une chair sans corps?» In: CAPELLE, Philippe (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, p. 95.

⁴³⁹ José Maria Silva ROSA, «Haverá uma carne sem corpo?: releituras de *Incarnation...* de Michel Henry..., p. 149.

⁴⁴⁰ Cf. José Maria Silva ROSA, «Haverá uma carne sem corpo?: releituras de *Incarnation...* de Michel Henry..., p. 149.

⁴⁴¹ Michel HENRY, *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, p. 138.

ela se prova a si mesma como força - onde, dada pateticamente a si na autodoação da Vida absoluta, nela, ressentido o *pathos*". É numa carne viva e invisível que o ego ou o si é revelado a si mesmo, e essa revelação de si (o sentir-se e o mover-se) é revelação da vida.»⁴⁴²

Na obra *Filosofia e fenomenologia do corpo*, o nosso filósofo realizara, como vimos, uma livre exegese do pensamento de Maine de Biran que, na verdade, seria a primeira parte de sua obra capital, *A essência da manifestação* (1963), que é o texto que consagra todo o apreço henryano pelo gênio filosófico de Maine de Biran a fim de considerar e determinar o nosso corpo, originariamente, como *corpo subjetivo*. Todavia, quase 40 anos depois, o nosso filósofo não deixa de continuar a dialogar com o pensamento biraniano, que fora para si aquele que reunira dois ensinamentos essenciais, a saber, o que nos revela a estrutura da subjetividade absoluta e o que determina uma tal estrutura como sendo também a do corpo.

Como vimos no capítulo anterior, os conceitos-chave como o conceito de *esforço* e mesmo *movimento subjetivo*, «desde esse primeiro livro, o *volo* biraniano é declinado como um "eu posso" cujos poderes são entendidos como tantos outros modos fundamentais da vida»⁴⁴³. Assim, neste capítulo veremos como Michel Henry opera esta retomada ao pensamento biraniano para seguir em direção ao empreendimento de uma *fenomenologia da carne*, a mostrarmos a confirmação de nossa tese, o reconhecimento do ser do corpo absoluto em sua natureza ontológica, que nos conduz, para concluir, a uma série de observações; algumas trataremos com maior aprofundamento e outras indicaremos o caminho, mas ficarão em aberto.

⁴⁴² Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 84.

⁴⁴³ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 84.

1. Regresso do pensamento biraniano

Como vimos na discussão do capítulo anterior, a compreensão do mundo de Michel Henry, leitor de Maine de Biran, parte do pressuposto de que ele somente é humano por ser o do *ego*. E a categoria de *força* tem o seu fundamento na apercepção interna imediata da que eu exerço e que se prova na resistência, integralmente interior, do meu corpo próprio. Posto isto, o ego é desvelado a si mesmo antes do mundo como o «ser do movimento subjetivo», portanto, a certeza de si e a certeza do mundo dão-se conjuntamente, simultaneamente. Todavia, Michel Henry ressalta que a grandeza de Biran não está em ter determinado o *cogito* como um «eu posso», mas, como vimos, em ter evidenciado que o ser desse movimento (de ação e poder) é justamente o de um *cogito*. De tal maneira que o que é conservado não é tanto o movimento voluntário ou a determinação motora, enquanto tais, mas a revelação do ego como «ser originário do movimento» concedido numa experiência transcendental e, nela, o que a caracteriza é o seu modo próprio de doação, o seu «como», que condizem com os nossos movimentos, porque somos o ser do movimento. Desde a redação da sua obra capital, *L'Essence de la manifestation*, no final dos anos 40, Michel Henry determinara que

«le véritable objet d'une recherche première ne devrait-il pas être l'ego lui-même, mais l'être de l'ego ou, plus précisément, l'être dans et par lequel l'ego peut surgir à l'existence et acquérir son être propre. C'est pourquoi le commencement cartésien n'est point «radical», car il n'est possible que sur un fondement qui'il n'a pas explicité, et qui est plus radical que lui. La science qui étudie le problème de l'être en général, de l'être en tant qu'être, est l'ontologie. Celle-ci est nécessairement universelle. Son objet n'est point, en effet, telle ou telle chose ni, non plus, tel ou tel genre de chose, mais ce qui les conditionne tous également. *La philosophie première est l'ontologie universelle*. A l'égard de cette discipline fondamentale toute recherche, et en particulier celle qui concerne l'ego, doit reconnaître son inévitable subordination. Mais cette subordination elle-même doit faire le thème d'une recherche.»⁴⁴⁴

Neste sentido, vimos que doravante a elucidação do ser do *ego*, o ser do movimento que é conhecido sem nunca ter sido aprendido, movimento que não

⁴⁴⁴ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 3.

pressupõe a mediação do pensamento, que está em nossa posse sem ser um instrumento não intencional, não *ek-stático*; porém dá-se-nos a nós mesmos. Por conseguinte, «o ego é corpo» e o mundo é correlato das nossas intencionalidades motrizes enquanto continuidade de resistência exterior. O nosso corpo apenas pode conhecer o mundo porque é um corpo subjetivo, um corpo transcendental e, reciprocamente, esse mundo do corpo é um mundo que só pelo corpo é originariamente conhecido; isto é, o mundo apenas é conhecido pelo nosso movimento.

Neste sentido é como se Michel Henry estivesse à procura de um «método arqueológico», que considerasse essa «arqué» an-hipotética, a não-intencionalidade da própria intencionalidade que se revela antes de nos fazer ver a totalidade do ser: «Ali onde sentimos o conjunto de nossas impressões e de nossas sensações, no nível disso a que Husserl chama de camada hilética - material, sensual, impressional - da consciência»⁴⁴⁵. Não se trata de fazer a exegese da intencionalidade, procurando-lhe o sentido oculto, mas sim de ir em busca do estrato por princípio não-intencional⁴⁴⁶. «Précisons, enfin, le lien unissant cette potentialité, cette auto-révélation de la vie immanente de l'ego, à la sensibilité-chair qui fait du cosmos, à partir de la vie invisible, cet ensemble déjà évoqué de forces vivantes.»⁴⁴⁷

A intencionalidade «mais profunda» da vida do *ego* é o movimento, insiste Henry, e o ser do mundo é o termo transcendental do movimento como termo resistente ao esforço. Quer se trate do movimento propriamente seu, enquanto determinação motriz, quer do sentir, o «esforço» tem nele o princípio; isto é, esse movimento originário que somos é movimento imanente ao exercício de cada um dos nossos sentidos. Porque o ser do movimento é um ser subjetivo,

⁴⁴⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 78; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 75: «là où nous ressentons l'ensemble de nos impressions et de nos sensations, au niveau de ce que Husserl appelle la couche hylétique - matérielle, sensuelle, impressionnelle - de la conscience.»

⁴⁴⁶ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 17: «Por essência e definição, um Começo originário deve ser radical num sentido duplo: ele próprio é a apoditicidade de um *a priori* sem outra dedução possível e, por esse mesmo facto, precede todo o conhecimento temático ou reflexivo. É nesse sentido que se encontra aqui o esboço de uma "fenomenologia prática" como análise de um Começo prático puro, que se concebe tão-só mediante a própria *realização* da sua eficácia imanente ou material no sentido de M. Henry.»

⁴⁴⁷ Rolf KÜHN, «Mouvement sensible et corps originaire: apport de Maine de Biran et Kandinsky pour une phénoménologie radicale, esthétique et culturelle selon Michel Henry»..., p. 129.

esse mesmo que é imanente a cada um dos nossos poderes de sentir, a vida da nossa potência de sentir é uma vida individual, ela própria vida da individualidade.

«A unidade subjetiva do corpo — unidade de nossos sentidos e de nossos movimentos, unidade de seu saber — nos permite compreender a individualidade da realidade humana, uma vez que essa individualidade é sensível. Convém aqui rejeitar toda concepção empírica da individualidade, concepção que domina a história do pensamento filosófico desde a Antiguidade até nossos dias.»⁴⁴⁸

Como sabemos, a análise henryana prossegue e culmina em algumas dimensões do nosso corpo e conclui: eu sou a vida do meu corpo, proposição que opõe a maior parte das teorias do corpo que se limitam ao corpo sentido que também é um objeto do mundo. Para Michel Henry, o nosso corpo desvela-se, manifesta-se na verdade do ser transcendente, vindo assim a surgir enquanto «configuração espacial que é também o meio em que se realizam inúmeros deslocamentos objetivos e de movimentos pelos quais esse corpo entra em contato com os corpos exteriores, se choca com eles, os atrai ou repele»⁴⁴⁹. E, então, questiona-se: «Como o que vemos poderia ser tachado de ilusão?»⁴⁵⁰

Para o nosso filósofo, como vimos, há qualquer coisa de subjetivo em nosso corpo que acaba por o caracterizar assim. É claro que, quando somos levados à compreensão do corpo subjetivo fomos levados, também, a uma ambiguidade ontológica paradoxal: a imanência que se torna, assim, a essência do transcendente. De tal forma que

⁴⁴⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 129; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 142: «L'unité subjective du corps - unité de nos sens et de nos mouvements, unité de leur savoir - nous permet à son tour de comprendre l'individualité de la réalité humaine en tant que cette individualité est une individualité sensible. Il convient ici de rejeter toute conception empirique de l'individualité, conception qui domine l'histoire de la pensée philosophique depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.»

⁴⁴⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 136; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 150: «Il apparaît comme une configuration spatiale qui est aussi le milieu où s'accomplissent nombre de déplacements objectifs et de mouvements par lesquels ce corps entre en contact avec les corps extérieurs, s'y heurte, les attire ou les repousse.»

⁴⁵⁰ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo, ...*, p. 136; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 150: «Comment une telle illusion pourrait-elle être taxé d'illusion?»

«Essa linguagem diz: o olho vê a paisagem, a mão se move em direção à mesa e a toca, o ouvido ouve a melodia. O olho, a mão ou o ouvido são elementos do corpo transcendente, eles se manifestam para a consciência na verdade do ser, têm lugar, configuração espacial, relações percebidas ou cientificamente determinadas com todos os objetos da natureza. E são precisamente esses elementos transcendentais que trazem em si o núcleo do corpo, isto é, esse conjunto de poderes por meio dos quais o corpo vê, se move, toca e ouve.»⁴⁵¹

Toda essa caracterização do corpo foi colocada pela análise henryana como pertencente à esfera de imanência radical para a constituição do corpo enquanto o ser de um corpo subjetivo. O ser originário do nosso corpo parte de uma modalidade da vida absoluta, é-nos dado originariamente na experiência interna transcendental, é, assim, por meio de um saber originário e primitivo que sabemos, por exemplo, o que é o tato e podemos representá-lo através de órgãos que são providos de capacidades próprias.

É no âmbito da vida sensível e motriz que a vida se conhece também originariamente a si mesma, e não na representação de nossos órgãos ou de suas propriedades, que os signos por meio dos quais expressamos suas diversas modalidades encontram conteúdo e sentidos. É porque semelhante vida, no entanto, se nos manifesta precisamente em modalidades diversas, que se corre o risco de confundir essa diversidade com a de nossa organização fisiológica. Michel Henry⁴⁵² diz-nos que cada uma das modalidades da nossa vida mais comum pode ser reivindicada como definição de seu ser.

Chamamos a atenção, no entanto, para ressaltar e relembrar o tão importante sentido do «qualitativo» *originário* empregado por Michel Henry, que (nada mais, nada menos) diz respeito essencialmente ao que vem a si antes

⁴⁵¹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 136; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 151: «Ce langage dit: l'oeil voit le paysage, la main se meut vers la table et la touche, l'oreille entend la mélodie. L'oeil, la main, l'oreille sont des éléments du corps transcendant, ils se manifestent à la conscience dans la vérité de l'être, ils y ont place, configuration spatiale, relations perçues ou scientifiquement déterminées avec tous les objets de la nature. Et ce sont précisément de tels éléments transcendants qui portent en eux le noyau du corps, c'est-à-dire cet ensemble de pouvoirs par lesquels le corps voit, se meut, touche et entend.»

⁴⁵² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*..., p. 84; Michel HENRY, *Incarnation*... p. 81.

mesmo de qualquer intencionalidade e que é independente dela: «Antes do espaço de um olhar, antes do "fora de si" de que a própria intencionalidade não é senão um nome»⁴⁵³. O sentido da Fenomenologia da Vida reside, sobretudo, na compreensão desse *originário* que vai marcar a reflexão sobre o corpo subjetivo passando à carne impressional, pois é porque a vida se revela originariamente a si em sua experiência patética, que a Fenomenologia da Vida reconhece nesta a essência originária de qualquer revelação, em que o aparecer originário da impressão se revela como não sendo outra coisa senão o *aparecer* da vida.

«Consideremos a impressão mais elementar. Consideremos aqui, já não à maneira de Husserl, como uma entidade que se escoia no fluxo segundo as modalidades de sua tripla estruturação ek-stática e mostrando-se nesta - mas em si mesma, em sua originalidade, tal como ela se experimenta imediatamente a si mesma antes de toda deiscência, antes que difira de si no deslizar para fora de si do futuro, do passado, mas também do presente que a dá numa doação intencional de sentido, conferindo-lhe justamente o sentido de ser presente. Como na apreensão ordinária uma dor é antes de tudo considerada uma dor "física" ligada ao corpo, praticamos sobre ela a redução que não retém dela senão seu caráter doloroso, o "doloroso como tal", a dor pura sem referência ao que quer que de seja diferente (...). A dor pura é um sofrimento puro, é a imanência em si desse sofrimento (...) Uma vez que o sofrimento está aí, está aí inteiro, com efeito, como uma espécie de absoluto.»⁴⁵⁴

⁴⁵³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 85; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 82: «avant l'espace d'un regard, avant le «hors de soi» dont l'intentionnalité n'est elle-même qu'un nom.»

⁴⁵⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 87; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 84: «Considérons l'impression la plus élémentaire. Considérons-là non plus à la manière de Husserl comme une entité s'écoulant dans le flux selon les modalités de sa triple structuration ek-statique et se montrant en celle-ci - mais en elle-même, dans son originalité, telle qu'elle s'éprouve immédiatement elle-même avant toute déhiscence, avant qu'elle diffère de soi dans le glissement hors de soi du futur, du passé, mais aussi bien du présent qui la donne dans une donation intentionnelle de sens lui conférant ce sens d'être présente. Parce que dans l'appréhension ordinaire une douleur est d'abord prise pour une douleur «physique» liée au corps, pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère douloureux, le «douloureux comme tel», la douleur pure sans référence à quoi que ce soit d'autre (...). La douleur pure est une souffrance pure, elle est l'immanence à soi de cette souffrance (...). Dès que la souffrance est là, elle est là tout entière en effet, comme une sorte d'absolu». A esse respeito também remetemos a um trecho do Diário de Etty Hillesum, o qual compreendemos ir em direção ao que Michel Henry fala-nos em relação ao sentimento do sofrimento: Paul LEBEAU, *Etty Hillesum: um itinerário espiritual Amesterdão 1941 - Auschwitz 1943*. Tradução Alberto Júlio Silva. Braga: Editorial A. O., 2014, p. 96: «Ontem veio-me este pensamento: existe uma grande diferença entre procurar o sofrimento e aceitar o sofrimento. No primeiro caso, trata-se de um masoquismo mórbido; no segundo, de uma sã adesão à vida. Nós não devemos procurar "sofrer", mas quando o sofrimento se nos impõe, não devemos fugir-lhe. E ele impõe-se-nos a

Há em Michel Henry uma emergência autêntica e uma vontade aguda, elementar, de conseguir clareza, de dar lugar e de encontrar a harmonia entre o «fora» e o «dentro», a fim de compreender este processo de «estruturação» interior. O sofrimento, por exemplo, não é afetado por outra coisa a não ser por si mesmo, tratando-se de uma *autoafecção* em sentido radical, do que é afetado e de ser afetado por si mesmo. Isto é, ao mesmo tempo, vem a ser o afetante e o afetado, «o que faz sofrer e o que sofre, indistintamente. É o sofrimento que sofre. Ele não se encontra na superfície de uma pele que não é ele»⁴⁵⁵. De tal maneira que o sofrimento conforme a conceção henryana sente-se tão-somente a si mesmo. Para Michel Henry esta afirmação mudaria a condição de muitas atitudes em relação ao sofrimento, ao longo da história da humanidade, vulgarmente pensadas a partir da exterioridade: «O meio de uma exterioridade em que, a mesmo título que toda e qualquer impressão, um sofrimento privado de seu sofrer já não sofre, reduzido a um correlato intencional inofensivo, a um "objeto de pensamento"»⁴⁵⁶.

Devemos notar, entretanto, que há algo de particular e que faz (com) que essa conceção henryana do «sofrimento» nos faça parar e refletir de maneira inteiramente distinta do que fora até então: trata-se da passividade do sofrimento. Ao radicalizarmos esta abordagem chegamos à já conhecida compreensão henryana do indivíduo como gerado pela *Vida*, o que implica uma auto-afeção sem distância ou recuo possíveis, que dá lugar ao *pathos originário* que funda a essência da nossa subjetividade carnal ou passível. Ora,

cada passo - o que não impede que a vida seja bela! É quando se joga às escondidas com o sofrimento, quando se amaldiçoa o sofrimento, que se sofre mais. Nem sempre tive estas ideias, naturalmente. Mas tenhamos ao menos a coragem de escrever, de tempos a tempos, quanto mais não seja, umas simples palavras neste sentido. Talvez elas sejam mais tarde outras tantas escápidas onde eu poderei pendurar alguma reflexão pessoal mais amadurecida (15 de Dezembro de 1941).»

⁴⁵⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 88; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 85: «ce qui fait souffrir et ce qui souffre indistinctement. C'est la souffrance qui souffre. Elle ne se tient pas à la surface d'une peau qu'elle n'a pas».

⁴⁵⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 88; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 86: «Le médium d'une extériorité en laquelle, au même titre que toute impression, une souffrance privée de son souffrir ne souffre plus, réduite à un corrélat intentionnel inoffensif, à un objet-de-pensée».

«Esta Prova da vida, no seu sofrimento e no seu gozo, constitui ao mesmo tempo a fonte de todo o agir que nasce nesta auto-afecção, a precisar como Poder fundamental através da necessidade e da pulsão vivas. A "praxis subjetiva" que daí resulta, primeiro na intimidade interior, não é unicamente o "trabalho vivo" insubstituível de que falava Marx ao criticar as abstrações fetichistas do social e do económico, mas ela é, mais profundamente ainda, essa *Arqui-Força* mediante a qual todo o real do mundo que me rodeia apenas encontra a sua substância graças aos poderes subjectivos tais como o sentir, o imaginar, o andar, o ver, o amar, o pensar, etc.»⁴⁵⁷

O *Real* sugerido e subentendido nas reflexões henryanas pode implicar um certo equívoco, que por um lado remete ao que nos aparece diante de nossos olhos resultado à nossa percepção, ou seja, o mundo; e de outro modo o termo que nos orienta para *realidade* significa um «princípio de manifestação» tanto exterior como interior. De tal forma que este princípio do aparecer não pode, assim, residir na «realidade» que vemos, pois revela-se já à nossa consciência enquanto sensibilidade e juízo. Se, então,

«desde Platão, Descartes e Kant, para me ater aos pensadores mais influentes, a filosofia sempre colocou o problema da possibilidade da experiência em geral, coube à fenomenologia fundada por Husserl no início do século passado a tarefa de analisar de uma maneira original a constituição do real enquanto sentidos ou significações mediante actos intencionais. Estes últimos constituem - a cada nível de conhecimento ou de acção enquanto percepção, lembrança, expectativa ou vontade, por exemplo - um complexo infinito de sínteses passivas e activas com as suas sedimentações, habitualidades e projectos. Nada daquilo que se manifesta para nós, seja o mundo, os outros ou eu mesmo, existe fora de tal obra subjectiva originária como *sentido visado*. Por outras palavras, não há nunca nada de "inteiramente acabado" para a nossa consciência, pois inclusive os nossos hábitos de sentir e de reflectir exigem sempre uma reactivação por uma motivação vivificante, de maneira que mesmo as categorias mais abstractas por uma "tendência pulsional" (*Triebstreben*) que é a nossa vida intencional ou cinestésica na sua primordialidade, sem todavia se confundir com um "inconsciente" freudiano»⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 61.

⁴⁵⁸ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 62.

Todavia, mau-grado o extraordinário olhar husserliano acerca da consciência/intencionalidade, tal consciência não se põe, todavia, nunca ela própria ontologicamente na existência. Onde se encontra, assim, este «indivíduo *vivo*» que somos cada um de nós (em sentido fenomenológico ao vivermos singularmente da auto-afeção da Vida) que nos fala nosso filósofo? Se Michel Henry procura a auto-manifestação «real» de todo o aparecer em seu próprio princípio vivo, é na Vida enquanto princípio fenomenalizante que encontramos respostas. A dificuldade da compreensão de nós mesmos e mesmo do mundo reside, por consequência, na passagem capital de uma *contra-redução* fenomenológica ou transcendental⁴⁵⁹ que coloca em questão o próprio método de redução, como vimos no primeiro capítulo desta investigação. Posta de lado toda a pressuposição empírica, procuramos a conceção do ser humano a partir do seu «nascimento» na Vida fenomenológica absoluta, quiçá «divina», em uma realidade «arquifenomenológica» que engloba o nascimento absoluto na e pela vida.

«Nascer na Vida fenomenológica absoluta quer dizer radicalmente, como estabeleceu Michel Henry nas investigações apaixonantes e rigorosas que desenvolveu até à sua morte, que a Vida nos afecta originariamente e sem distância possível. (...) Estar ligado à vida sem nenhum recuo possível quer dizer positivamente que o vínculo com ela pelo nosso nascimento absoluto nela constitui *uma revelação ou uma manifestação permanentes da Vida nunca postas em questão por ela*. Dado que abordamos esta auto-revelação da vida em regime de redução radical ou, mais precisamente, de contra-redução.»⁴⁶⁰

É porque a Vida vem a si, singularmente, numa vinda patética que a inversão da fenomenologia, conforme M. Henry, passa a ser o movimento do pensamento que busca compreender o que vem antes dele, que será essa «autodoação da Vida absoluta em que ela advém a si mesma em si»⁴⁶¹. A

⁴⁵⁹ Cf. Michel HENRY, *Fenomenología Material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. Ver capítulo II. El método fenomenológico, p. 97.

⁴⁶⁰ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 64.

⁴⁶¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 139; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 136: «cette auto-donation de la Vie absolue en laquelle elle advient elle-même en soi».

inversão henryana da fenomenologia pensa a primazia da Vida sobre o pensamento, e nunca o contrário. «No pensamento da primazia da vida sobre o pensamento é, pois, a vida, no seu cumprimento fenomenológico efetivo, a vida sempre já cumprida em que esse pensamento é dado a ele mesmo»⁴⁶². O pensamento é dado a si mesmo na auto-dação da vida. Isso é que lhe permite representar essa mesma vida, produzir uma imagem dela ou, por outras palavras, sua essência pensada. Sendo que é sempre a vida que torna tudo isso possível, que torna possível sua auto-objetivação no pensamento.

É essa primazia fenomenológica radical da vida que o pensamento esquece constantemente quando se toma e é tomado por princípio de «todo conhecimento, de tudo o que podemos conhecer, de tudo o que existe para nós. Tal esquecimento revela-se particularmente catastrófico quando se trata de pensar o corpo, ou o que lhe está ligado segundo uma relação invencível, a carne - nossa carne»⁴⁶³. Tornou-se dessa forma para nós um problema filosófico ímpar, e mote principal para esta investigação, compreender como duas questões irreduzíveis uma à outra no interior da fenomenologia henryana se abriram em duas vias de investigação por essência fenomenológicas. E de tal forma, puderam por tomar caminhos distintos, até mesmo por serem postos como dois modos de aparecer irreduzíveis: aparecer no horizonte do mundo *vs.* vir a si no pathos da Vida.

O paradoxo destas duas instâncias (corpo e carne) legadas pela fenomenologia henryana conduz-nos ao mais profundo dilema já referido na nota prévia a este capítulo: «Y a-t-il une chair sans corps?». É unicamente porque temos o desdobramento do corpo «transcendental», corpo subjetivo, para de certa forma alcançarmos a corporeidade originária imanente da carne. Como aceitar, então, ingenuamente esta passagem? A passagem da compreensão do corpo para a carne? Como dar filosoficamente conta da possibilidade de tal passagem? De tal condução? De tal *lien* / laço? Pois, trata-se

⁴⁶² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 140; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 136: «Dans la pensée de la préséance de la vie sur la pensée, c'est donc la vie, en son accomplissement phénoménologique effectif, la vie toujours déjà accomplie en laquelle cette pensée est donnée à elle-même».

⁴⁶³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 140; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 136: «de toute connaissance, de tout ce que nous pouvons connaître, de tout ce qui existe pour nous. Cet oubli se révèle particulièrement catastrophique quand il s'agit de penser le corps, ou encore ce qui lui est lié selon une relation invincible, la chair - notre chair».

da possibilidade do conjunto dos nossos sentidos, a do nosso próprio corpo transcendental, originário, no qual temos o sentir em todas as suas formas, que passa pela experiência interna transcendental deste corpo tomado como subjetivo.

Lembremos, porém, antes de entrarmos na análise levada a cabo pela *Encarnação* (que retoma Maine de Biran em momentos muito precisos), que, desde a *Filosofia do Corpo*, nosso filósofo já explicava que, por «experiência interna transcendental»⁴⁶⁴, que dizia respeito a uma modalidade da vida absoluta, compreendia a revelação originária a si mesma do vivido, tal como se cumpria na esfera da imanência radical, isto é, conforme o processo ontológico fundamental da autoafecção.

Compreendemos, assim, que Michel Henry reconduziu os poderes do corpo transcendental ou da carne à revelação imanente patética: a subjetividade é impressional. Para que possamos verificar o que esta afirmação implica no interior do pensamento henryano — e mais fundamental ainda: o que implica para esta investigação, precisamos de nos questionar acerca daquilo a que se regressa. Perguntemo-nos antes de tudo, colocando uma questão supostamente muito simples, porém bastante complexa: será o sentimento do esforço um sentimento como os outros? Interrogação que o faz retomar a Maine de Biran.

No § 9⁴⁶⁵, o nosso filósofo diz-nos a respeito da impressão⁴⁶⁶ que a sua origem é o aparecer da vida. Em seguida⁴⁶⁷, constatamos que a mesma conceção

⁴⁶⁴ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, ..., p. 139; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*..., p. 154.

⁴⁶⁵ Cf. Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*..., p. 84. Ver o parágrafo §9: «A origem da "impressão originária". Inevitável remissão de uma fenomenologia da impressão à fenomenologia da vida»; Michel HENRY, *Incarnation*... p. 81: «L'origine de l'«impression originnaire». Inévitable renvoi d'une phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de la vie».

⁴⁶⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*..., p. 85: «Trata-se de saber como, fora do mundo e independentemente de seu aparecer, antes dele, "no início", uma impressão, originária com efeito, se edifica interiormente a si mesma de modo que venha a si»; Michel HENRY, *Incarnation*... p. 83: «Il s'agit de savoir comment, hors du monde et indépendamment de son apparaître, avant lui, «au début», une impression, originnaire en effet, s'édifie intérieurement soi-même de façon à venir en soi».

⁴⁶⁷ Cf. Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne*..., p. 125. Ver o parágrafo §15: «A autorrevelação originária da vida como fundamento do método fenomenológico. Resposta ao problema filosófico geral concernente à possibilidade de pensar a vida»; Michel HENRY, *Incarnation*... p. 122: «L'auto-révélation originnaire de la vie comme fondement de la méthode phénoménologique. Réponse au problème philosophique général concernant la possibilité de penser la vie».

se dá com força maior no §15, no qual não pode existir em outro lugar a não ser «*onde se experimenta a si mesma como uma força - onde, dada pateticamente a si na autodoação da Vida absoluta, ela sente seu páthos*»⁴⁶⁸. É numa carne viva e invisível que o ego ou o *si* é revelado a si próprio, e essa revelação de si (o sentir-se e o mover-se) que é a revelação da vida.

Contudo, será no § 34⁴⁶⁹, na terceira parte da *Encarnação*, que Michel Henry retoma a questão, regressando precisamente de uma visita a Maine de Biran e depois de ter discutido detalhadamente na «analítica de o Eu Posso», no § 26⁴⁷⁰ do «poder-tocar» a partir da leitura que Biran fizera de Condillac. Se colocarmos mais uma vez a reflexão sobre o corpo transcendental, corpo este que também nos abre ao mundo, somos levados ao quiasma tocante/tocado para interpretação da nossa carne original. A possibilidade do tocante não se esgota em sua relação intencional com o tocado justamente porque a possibilidade intencional reside em uma possibilidade fenomenológica radical, cuja profundidade é alheia, porque se dá na autoafecção patética da vida.

«Comportar-se à maneira de um "tocante", "tocar" no sentido de um ato que toca, não tem nada que ver precisamente com um "comportamento" com uma facticidade qualquer, ainda que fosse ativa em vez de passiva. Tocar no sentido de uma ação efetiva decorre necessariamente de um poder, de um poder-tocar de que o "tocando" - o fato de tocar - não é senão efetivação, a atualização. Mas esse poder-tocar não é, por sua vez, uma simples facticidade, a qualidade de um ser provido de tal propriedade. *Poder-tocar significa encontrar-se em posse de tal poder, ser previamente posto nele, coincidir com ele, identificar-se com ele e, desse modo e apenas desse modo, poder o que ele pode.* Todo poder decorre de uma imanência

⁴⁶⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 126; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 124: «où elle s'éprouve elle-même comme une force - où, donnée pathétiquement à soi dans l'auto-donation de la Vie absolue, elle en ressent le pathos.» Grifos do autor.

⁴⁶⁹ Cf. Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 253. Ver o parágrafo §34: «A questão do "eu posso" numa fenomenologia da Encarnação»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 247: «La question du «je peux» dans une phénoménologie de l'Incarnation».

⁴⁷⁰ Cf. Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 199. Ver o parágrafo §34: «Analítica do "eu posso". O poder-se-mover como condição do poder-tocar e de todo poder atribuído ao corpo. Condillac e Maine de Biran.»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 195: «Analytique du «je peux». Le pouvoir-se-mouvoir comme condition du pouvoir-toucher et de tout pouvoir attribué au corps. Condillac et Maine de Biran».

essencial; é nessa imanência que ele desdobra sua força, que ele é um poder efetivo, e não o simples conceito de um poder.»⁴⁷¹

É na Vida, no modo como vem pateticamente a si, que se cumpre a imanência de todo poder. E é na e pela carne que reside a possibilidade de todo poder na sua vinda a si mesmo, visto que a corporeidade constitui o conjunto de nossos poderes; mas é na carne enquanto carne, que esta corporeidade é possível. O poder-tocar só se torna um poder efetivo porque a carne antecede esta condição, porque a carne vem a si na Vida absoluta, «na Arqui-Carne de um Arqui-Poder»⁴⁷². Para além do poder-tocar, temos ainda o poder de se mover que faz correlação fundamental com este.

Sem colocarmos em evidência o «*poder-se-mover*»⁴⁷³ imanente ao «*poder-tocar*»⁴⁷⁴, este seria de tal modo desprovido de todo poder. Conforme Michel Henry⁴⁷⁵, esta seria a preciosa crítica dirigida por Maine de Biran a Condillac, que nos brindou com a questão do corpo, operando uma série de reduções fenomenológicas e reduzindo, também, a nossa subjetividade a si mesma e às suas impressões — subjetividade impressional reduzida que foi nomeada por Condillac de *estátua*. Com efeito,

«Si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous, une statue qui sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera

⁴⁷¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 201; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 196: «Se comporter à la manière d'un «touchant», «toucher» au sens d'un acte qui touche, n'a rien à voir précisément avec un «comportement», une facticité quelconque, fût-elle active au lieu d'être passive. Toucher au sens d'une action effective relève nécessairement d'un pouvoir, un pouvoir-toucher dont le «touchant», le fait de toucher, n'est que la mise en oeuvre, une actualisation. Mais ce pouvoir-toucher n'est pas à son tour une simple facticité, la qualité en quelque sorte d'un être pourvu d'une telle propriété. *Pouvoir-toucher signifie se trouver en possession d'un tel pouvoir, être préalablement placé en lui, coïncider avec lui, s'identifier à lui et, de cette façon et de cette façon seulement, pouvoir ce qu'il peut.* Tout pouvoir relève d'une immanence essentielle, c'est dans cette immanence qu'il déploie sa force, qu'il est un pouvoir effectif, non le simple concept d'un pouvoir». Grifos do autor.

⁴⁷² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 201; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 197: «dans l'Archi-Chair d'un Archi-Pouvoir.»

⁴⁷³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 202; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 198: «*pouvoir-se-mouvoir*».

⁴⁷⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 202; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 198: «*pouvoir-toucher*».

⁴⁷⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 202; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 198.

que l'odeur même de cette fleur. Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible.»⁴⁷⁶

A problemática analisada por Étienne de Condillac (1714-1780), para além de ser admirável na medida em que coloca a questão sob redução fenomenológica, também se torna ainda mais pulsante quando passa a considerar a realidade própria do corpo e a realidade dos corpos que lhe são exteriores. No entanto, não é estranho chamar estátua à subjetividade pura, «identificando-a assim com um corpo objetivo estranho do qual se trata precisamente de fundar o conhecimento? É sem dúvida para significar a ausência de toda relação com uma exterioridade qualquer que a imagem de estátua foi escolhida»⁴⁷⁷. Entendemos, ainda, que esta escolha ocorre enquanto uma necessidade derivada da conceção metodológica analítica de Condillac.

A problemática condillacquiana presente no *Traité...* compreende um exemplo filosófico que se vale de uma «ficção» e não uma ficção que apresenta questões filosóficas, que propõe uma série de reduções fenomenológicas na qual a estátua representa a delimitação de uma esfera de imanência. Não se trata da relação da estátua com o seu criador, a exemplo do mito de *Pigmaleão*⁴⁷⁸, mas

⁴⁷⁶ Étienne Bonnot de CONDILLAC, *Traité des sensations. Augementé de l'extrait raisonné*. Paris: Fayard, 1984, p. 15.

⁴⁷⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 204; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 200: «N'est-il pas étrange d'appeler la subjectivité pure une statue, l'identifiant ainsi à un corps objectif étranger dont il s'agit précisément de fonder la connaissance? C'est dans doute pour signifier l'absence de tout rapport à une extériorité quelconque que l'image de la statue a été choisie». Cf. Étienne Bonnot de CONDILLAC, *Traité des sensations. Augementé de l'extrait raisonné...*, p. 11: «Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens». E p. 106: «La statue ne se formera par conséquent les notions des deux objets qu'autant que le plaisir bornera successivement son attention aux différentes perceptions qu'elle en reçoit, et les lui fera remarquer chacune en particulier. Elle juge d'abord de leur chaleur, en ne les considérant qu'à cet égard: elle juge ensuite de leur grandeur, en ne les considérant que sous ce rapport: et parcourant de la sorte toutes les idées qu'elle y remarque, elle forme une suite de jugements, dont elle conserve le souvenir. De là résulte le jugement total, qu'elle porte de l'un et de l'autre, et qui réunit dans chacun les perceptions, qu'elle y a successivement observées. Elle analyse donc naturellement: et cela confirme ce que j'ai démontré dans ma logique, que nous apprenons l'analyse de la nature même.»

⁴⁷⁸ Em muitas histórias da nossa cultura e tradição está presente a exerce grande fascínio o enigma do surgimento da vida a partir da matéria. Dentre essas histórias, o mito de Pigmaleão, recriado nas *Metamorfoses* de Ovídio, conta-nos não apenas a relação entre o criador a sua

da gênese de ideias e de capacidades mentais da estátua a partir do momento que ela tem as primeiras sensações. Trata-se de compreender a natureza de nossos conhecimentos e faculdades; isto implica acompanhar a par e passo a sua formação na *estátua*, organizada interiormente como ser humano, mas revestida em mármore. Trata-se de uma exigência que Condillac nos coloca, pois torna-se crucial colocar-se exatamente no lugar da estátua. Sendo necessário começar a co-existir com ela, ter apenas um sentido quando ela também o tem; adquirir somente as ideias que ela adquire; contrair apenas os hábitos que ela contrai. Em resumo é preciso *ser o que ela é*. Ela julgará as coisas como nós tão-somente quando nos supusermos privados de tudo o que lhe falta.

Se considerarmos, juntamente com Michel Henry, a estátua enquanto figura da subjetividade pura, «eis que ela age. Seus movimentos se tornaram os de sua mão, de um órgão objetivo pondo-se sobre outros corpos objetivos exteriores, tocando-os e experimentando, nesse contato, uma série de sensações»⁴⁷⁹. Como se o movimento, que então nasce na esfera das sensações, que surge na esfera da subjetividade pura, devesse de tal modo ser subjetivo também. O contrário também seria verdadeiro: o movimento da mão, por exemplo, o movimento de um órgão objetivo deveria ser objetivo tal e qual, pois apenas assim «poderia cumprir o papel que Condillac lhe confia: pôr em contato a mão com os corpos exteriores, suscitar nesse contato sensações de solidez —

criatura na peculiar perspectiva do *desejo sensual* pela própria obra, mas também encerra outros motivos, desde a excelência da arte, o ideal de beleza e de amor até o narcisismo do artista. Em Pigmaleão, temos a história de um escultor exímio que decidiu nunca se apaixonar por uma mulher. Pigmaleão esculpe, assim, no marfim a figura de Galateia, de beleza superior à de qualquer mortal e, ao terminar, fica fascinado pela beleza quase carnal, apaixonando-se pela sua própria criação, abraça-a e beija-a. Ao observar esta cena, a deusa Vénus intervém e decide transformar a escultura em uma mulher, e no final Pigmaleão acaba por casar com Galateia. Neste mito, ao inverso do que ocorre em outros mitos, temos a passagem do estatismo da imagem ao movimento da vida. Observamos a eloquente descrição do momento em que Pigmaleão descobre que *a sua estátua está viva*: Ovídio, *Metamorfoses*. Frag. X. Tradução Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007, p. 280-289. «Ao voltar a casa, logo se abeira da estatueta da sua menina. Debruçando-se sobre o leito, beijou-a: pareceu-lhe tépida! De novo aproxima os lábios e toca-lhe nos seios com as mãos. Ao ser tacteado, o marfim torna-se mole! A rigidez esvai-se, e sob os dedos cede e molda-se, tal como a cera do Himeto sob o sol amolece e, moldada pelos dedos, cede a mudar-se em formas sem conta, tornando-se útil pelo próprio uso. Enquanto se pasma, e se alegra na dúvida e receia enganar-se, uma e outra vez o amante toca com as mãos nos seus desejos.»

⁴⁷⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 205; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 201: «Mais voici qu'elle agit. Ses mouvements sont devenus ceux de sa main, d'un organe objectif se portant sur d'autres corps objectifs extérieurs, les touchant, éprouvant dans ce contact une série de sensations.»

sensações essas que ele espera que deem à estátua a ideia de um corpo impenetrável, exterior a ela»⁴⁸⁰. Contudo, como se operam os movimentos da mão? Como dão-se os deslocamentos da mão sobre outras partes do corpo?

«A pressuposição impensada de toda a análise de Condillac se revela para nós. O deslocamento da mão sobre as diferentes partes do corpo nos revela, através da sensação de solidez, a realidade desse corpo e de suas formas. Mas *nossa corporeidade originária não é esse corpo cujas partes são circunscritas pelo deslocamento sobre elas de nossa mão: é essa própria mão, enquanto se desloca sobre nosso próprio corpo para tocá-lo e delimitar-lhe os contornos, que o é*. Daí as duas questões abissais contra as quais veio romper-se a problemática de Condillac. A mão é instrumento de nosso conhecimento do corpo, "mas" pergunta Maine de Biran "*como esse instrumento foi conhecido inicialmente?*". De modo que pudesse ser movido e dirigido como convém: "*Como um órgão móvel qualquer foi constantemente dirigido sem ser conhecido*"»⁴⁸¹

Estas são questões que já abordámos no segundo capítulo desta investigação e concluímos que, só por si, o órgão-mão é incapaz de tocar e sentir o que quer que seja, pois, tocar e sentir partem de um poder subjetivo de tocar, no qual temos presente a relação intencional com o que é tocado. Todavia, esta relação intencional de tocante/tocado só é possível à medida que é dada na autodoação patética da Vida. É somente nesta Vida e como poder «vivente» que este constitui-se por um poder tal como ele o é. Na imanência da radical da Vida reside o poder de se mover que possibilita o poder-tocar, sem aquele este seria impotente. Assim, o movimento imanente do «mover-se» do «poder-tocar»

⁴⁸⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 206; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 201: «C'est de cette façon-là seulement d'ailleurs qu'il pourrait remplir le rôle que Condillac lui confie: mettre en contact la main avec les corps extérieurs, susciter dans ce contact des sensations de solidité - ces sensations dont il attend qu'elles donnent à la statue l'idée d'un corps impénétrable, extérieur à elle.»

⁴⁸¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 206; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 202: «La présupposition impensée de toute l'analyse de Condillac se découvre à nous. Le déplacement de la main sur les différentes parties du corps nous révèle à travers la sensation de solidité la réalité de ce corps et de ses formes. Mais *notre corporéité originarie n'est pas ce corps dont les parties sont circonscrites par le déplacement sur elles de notre main, c'est cette main elle-même en tant qu'elle se déplace sur notre propre corps pour le toucher et en délimiter les contours*. D'où les deux questions abyssales sur lesquelles est venue se briser la problématique de Condillac. La main est l'instrument de notre connaissance du corps «mais, demande Maine de Biran, *cet instrument, comment est-il connu d'abord?*» De façon à pouvoir être mu et dirigé comme il convient: «*Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu?*».» Grifos do autor.

encontra-se na Vida. E depois de ter mostrado que um tal poder, como todo o poder, supõe um «poder mover-se a si mesmo» definido como um movimento imanente, conclui:

«o movimento que permanece em si no seu próprio movimento e se leva a si mesmo *consigo, que se move a si mesmo em si mesmo - o automovimento que não se separa de si e não se abandona a si mesmo, não deixando nenhuma parcela de si mesmo destacar-se de si, perde-se fora dele, numa exterioridade qualquer, na exterioridade do mundo*»⁴⁸².

O corpo transcendental e as suas prestações foram reconduzidos (de acordo com a análise ontológica sobre a estrutura da essência como imanência invisível e patética de *A Essência da Manifestação*) «à autoimpressionalidade destas na carne da vida», e foram a ela reconduzidas como a seu fundamento. Se a subjetividade é impressional, ela é também esforço. Será então preciso pensar que o esforço é um *pathos* como os outros? Se todo o poder é essencialmente, e não acidentalmente ou de modo contingente, patético, o risco seria, com efeito, afogar nele o sentimento de liberdade ou o sentimento de esforço, ou, pior ainda, pô-lo em questão, o que, para Michel Henry, é «absurdo». A patética henryana é, com efeito, identicamente uma «fenomenologia» da liberdade. Esta seria a capacidade de exercer os poderes que encontramos fenomenologicamente em nós, no fundo da autodoação da vida, do ego e de cada um dos poderes nele.

Para início de resposta, afirmamos, *par avance*, que tudo é impressão, tudo, até o sentimento de esforço. Este último, como todo o sentimento (quer se trate da tristeza, do temor, da alegria, etc...) não revela, com efeito, nada mais que a ele-mesmo: em cada um dos nossos sentimentos coincidem o ser e o aparecer, identificam-se o sentimento e o sentido, o provando e o provado, e não apenas nem só no sentimento de esforço, como pensava, parcialmente, Biran. Então, se Henry mantém «em toda a força» o esforço biraniano e saúda Biran todas as vezes que pode como aquele que, primeiro e único, pôs a claro a esfera

⁴⁸² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 207; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 203: «*le mouvement qui demeure en soi dans son mouvement même et s'emporte soi-même avec soi, qui se meut lui-même en lui-même -, l'auto-mouvement qui ne se sépare pas de soi et ne se quitte pas lui-même, ne laissant aucune parcelle de lui-même se détacher de lui, se perdre hors de lui, dans une extériorité quelconque, dans l'extériorité du monde*». Grifos do autor.

imane da subjetividade, é porque o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros. Porque ele partilha com todos os outros o fato de se revelar sem mediação e pateticamente, é, então, o modo de doação do esforço biraniano, e só ele, que deu a Michel Henry as chaves da autoafecção própria do movimento da essência da manifestação / revelação.

Reenviamos para as páginas fundamentais da Introdução⁴⁸³ de *A Essência da Manifestação*: a vinda em si (ou o advir a si) do ego não é diferente na sua essência - a do seu movimento e da sua afecção -, do movimento de advir em si da vida. Que a «autoafecção» seja a estrutura própria da receptividade originária, isso quer dizer que a essência aparece a si mesma na sua própria aparição, sem mediação, sem distância fenomenológica, sem espaço, sem meio de realização, nua «revelação imanente», estranha à luz do mundo, patética, invisível. Ao prolongar o gesto biraniano, Michel Henry recusa toda a distância de si a si, toda a forma de fuga de si. Este ponto é evidentemente crucial.

E, por outro lado, não menos fundamental e como seu prolongamento é o esforço que, ao permitir a ação da subjetividade e não apenas a sua paixão (para lá da falsa dicotomia atividade/passividade denunciada por Michel Henry e Biran), abre à exterioridade de um mundo como correlato transcendente do meu movimento e se encontra, por conseguinte, na charneira ou no limite (ainda imanente) - para retomar o termo henryano -, entre o ego e o mundo, e assim no coração (ou o cerne) da questão do dualismo ontológico.

O corpo-sujeito ou ego-corpo é, assim, ao mesmo tempo, a prova e o efeito (e talvez o único argumento favorável) do dualismo ontológico que Michel Henry proclama dizendo tê-lo encontrado formulado em Biran. É de todo notável constatar que, apesar de todas as «torsões» a que Michel Henry submete o esforço biraniano, a sua patética subjetiva seja ao mesmo tempo e indissociavelmente uma teoria da ação subjetiva e, por isso, mesmo uma filosofia da liberdade. E isso, uma vez mais, porque o processo do ego não difere do processo da essência que é, ao mesmo tempo, sofrimento e ação. Por outras palavras, o Si henryano apenas é afetividade enquanto afetividade for um ato do si. O sofrer, em vez de ser antitético ao movimento, é o ato por excelência da essência e reciprocamente o ato (como ação) é a paixão do ato da essência. Ao

⁴⁸³ Cf. Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 53: «L'interprétation de l'essence du fondement comme révélation originnaire immanente nous amène à repenser la connexion essentielle qui unit l'ontologie et la phénoménologie.»

reconduzir o sentimento de esforço à sua essencial afetividade, Michel Henry reencontra a etimologia do afeto: um fazer não ekstático.

A autoafecção é mesmo esse excesso que é uma não-superação, sem a qual o ego, coincidente com a própria vida, não se afetaria: ela é o viver original, isto é, uma operação, a experiência de si da essência ou sentimento originário que a essência tem de si mesma e, por conseguinte, movimento de engendramento que gera a autoafecção (em sentido fraco) que somos enquanto ego viventes.

Enquanto Biran colocava em evidência um «agir sobre si», Michel Henry clama por um movimento imóvel, um automovimento que é o da própria vida em si. O movimento prova-se (autoafeta-se), mas também *se automove*. A vida (e nela o ego) mover-se-à ao provar-se ou provar-se-à ao mover-se? O que é mais originário (poder-se-á perguntar): o automovimento - a presciência (diria Biran) pelo ser motor da sua energia - ou autoafecção (o *pathos*) do movimento? Podemos sequer separá-los? A Vida absoluta é autogeração e autoafecção, e à questão de saber se a vida se move por se autoafetar ou se autoafeta por se mover é preciso responder que a questão não faz sentido no interior do pensamento henryano: há apenas um e único movimento, o automovimento da vida, a sua autoafecção; em nós só há autoafecção em sentido fraco. E quanto ao movimento voluntário é preciso dizer a mesma coisa: uma «instalação primitiva» precede-o e torna-o possível. É no movimento da vida que o meu próprio movimento (assim como os meus afetos) é gerado ao mesmo tempo como intencionalidade motriz específica e no seu modo de doação específica. Segundo Michel Henry, o fazer da vida é *pathos* e esse *pathos* é o seu fazer. A energia primitiva, a «Potencialidade» é patética em nós como ela o é em si, mas o ego não gerou o movimento que o faz ser o que é: ele tem necessidade da vida.

Mas se o sentimento de esforço, de liberdade ou de ação, é *pathos* (para além de uma falsa determinação do conceito de liberdade, tributário do monismo ontológico, que faria dela um livre arbítrio) este *pathos* é ou não específico? Este ponto é abordado no § 26 de *Encarnação...*, quando Michel Henry realça a «conexão decisiva entre Afetividade e o Poder» e subordina, conforme a sua ontologia, o Poder a uma Afetividade prévia ou, mais precisamente, ao «poder prévio de uma Afetividade transcendental» sem a qual ele não poderia exercer-se. Evocar o «poder da afetividade, para Michel Henry, não é jogar com as palavras, mas considerar que apenas a afetividade 'instala o

poder em si mesmo'» e, revelando-se a si próprio, permite ao ego, nessa condição, desenvolvê-lo efetivamente. Porque a Afetividade é a essência da vida - aquela que *A Essência da Manifestação* definiu como «o que se sente sem que isso seja por intermédio de um sentido», porque ela é o que faz que a vida se prove a si mesma, a prova ou a experiência que ela tem de si mesma, um automovimento. Todo o poder é assim reconduzido à afetividade da vida: «Toda a força é ela mesma patética» afirma fortemente Michel Henry. Nestas condições, como explicar o privilégio do esforço? Há apenas um? Será como dizer que é preciso distinguir automovimento que apenas é primeiro na vida, e que suporia então que o ego «arranca» de algum modo esses poderes à sua essencial afetividade? A patética da força parece, em qualquer caso, dobrar o poder da afetividade e é a sua confluência e sobreposição que é preciso então interrogar: o «sentir-se a si mesmo» da nossa carne existirá independentemente do «poder mover-se a si mesmo» da nossa carne?

2. Esforço e afetividade

Ao interrogarmos a relação entre a autoimpressão e o poder (sobre a questão do «eu posso»⁴⁸⁴), constatamos fenomenologicamente que apenas a autoimpressão faz de cada um dos nossos sentidos um poder, isto é, a capacidade de se exercer, um poder de cumprir. Na mesma linha de pensamento e de tal maneira fiel a Maine de Biran, que destacara e acentuara o exercício ativo dos sentidos pelo esforço, ou seja, fora de todo o alcance ekstático, Michel Henry sublinha que a subjetividade é dada a si mesma imediatamente, independentemente de todo o movimento intencional ainda que todo o movimento tenha um correlato transcendente: o ego é primeiramente dado a si mesmo. De tal modo,

«Le moi est tel parce qu'il est actif; affirmer cela, c'est affirmer que *exister, c'est être actif, c'est agir*. Maine de Biran le répète tout au long de son oeuvre. En 1805, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il est dit: «J'agis, synonyme de j'existe»; dans le *Mémoire de Berlin*, en 1807, on trouve: «Le mode actif fondamental de l'existence personnelle.»; dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, en 1815, il précise: «Le moi, sujet de toutes les attributions actives.»; et enfin, dans son dernier ouvrage, les *Nouveaux essais d'anthropologie*, en 1823, on retrouve encore la même affirmation: «La libre activité, comme l'existence personnelle qu'elle constitue.» Bref, *le moi est un acte*. Cette identification a été très bien mise en lumière par M. Henry: «L'être de l'ego n'est donc plus déterminé comme une pure pensée dont l'essence s'épuise dans la connaissance de l'étendue et dans la contemplation des choses, il apparaît maintenant identifié avec l'action (...).»⁴⁸⁵

Tudo isto implica que há um «eu que se move» e, por conseguinte, há também algumas consequências que decorrem desta afirmação demasiado densa:

1. É a Biran que Michel Henry deve a inversão da fenomenologia intencional, a afirmação de que toda a intencionalidade repousa na não-intencionalidade, isto é, na revelação da subjetividade a si mesma. Biran chama

⁴⁸⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 253: «§34. A questão do "eu posso" numa fenomenologia da Encarnação»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 247: «§34. La question du «je peux» dans une phénoménologie de l'Incarnation».

⁴⁸⁵ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 69.

esforço «imane» ou «inintencional» ao nosso estado de vigília. Já ao abrir os olhos, escutar ou agarrar (são exemplos henryanos), os quais para M. Henry exprimem o «exercício imediato e contínuo» que supõe ou repousa num «pôr à disposição» dos nossos poderes, por assim dizer, de uma vez por todas, e que funda o que ele, M. H., chama «memória imemorial»: a da própria vida. Todos os nossos poderes nos são então dados sem qualquer descontinuidade, sempre suscetíveis de ser(em) atualizados: estamos em sua posse tal como na posse de nós, na autodoação patética da nossa «carne» senciente.

2. Michel Henry parte de um absoluto, que é a *Vida*, a qual é também o seu ponto de «chegada». «A Vida é um «processo» e o ato do sujeito é o da «vinda na Vida», tendo como consequência o poder próprio que esta lhe confere»⁴⁸⁶. A Vida também é um eterno processo de vinda a si mesma, de experiência de si mesmo e de gozo de si, que resulta em um movimento radicalmente imane, no qual a vida se revela e se dá a si mesma sem se desfazer de si. A Vida, tema *comum* sobre o qual muitos dos investigadores e comentadores do pensamento henryano também se dedicam, é o ponto central de toda a filosofia henryana e do qual parte (e chega) seu pensamento; sem o qual também não poderíamos falar do nosso próprio ponto de investigação: a relação, o «laço» entre o corpo e a carne. Entretanto,

«Biran critique les philosophes qui partent de l'absolu et, par là négligent le fait primitif. Une affirmation de Robef illustre bien ce que nous venons de dire: «Maine de Biran élabore, à l'encontre du dynamisme ontologique pur à priori de Leibniz, un dynamisme concret à postériori psychologique et réaliste.»: l'acte est découvert, il n'est pas postulé. Ainsi, si ces deux philosophes doivent se rencontrer, et ils le feront d'une certaine manière, ce ne sera pas à ce niveau.»⁴⁸⁷.

Já vimos que as teses henryanas que derivam da inversão da fenomenologia concernem essencialmente a *vida*, a fenomenalidade «la phénoménalisation originaire de la vie constitue le coeur de toute sa pensée»⁴⁸⁸,

⁴⁸⁶ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios»..., p. 14.

⁴⁸⁷ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 70.

⁴⁸⁸ Benoît Ghislain KANABUS, «Vie absolue et archi-soi: naissance de la proto-relationnalité» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (Ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia PhEnomenologica*. Romanian Journal for phenomenology. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, pp. 113-128, 2009, p. 113: «En témoigne encore que, plus de quarante ans après la publication de

ou seja, precisamente os pontos sobre os quais M. Henry demonstra originalidade: é o que ele não toma de empréstimo de outros. A Vida está assim lançada sobre os desenvolvimentos de seu pensamento, a exemplo, a sua filosofia do corpo, a sua fenomenologia da carne, e põe assim em questão teses ontológicas fundamentais. Como também já vimos no capítulo anterior, o pensamento henryano elucida o facto primitivo, «*o sentimento do eu é o facto primitivo do conhecimento*»⁴⁸⁹. Em Biran «*le fait primitif marque le surgissement du moi, du sujet: c'est le premier moment où il prend conscience de soi, en se heurtant à une résistance organique (...), le moi naît pour lui-même dans l'action*»⁴⁹⁰. De tal modo que, conforme M. Henry,

«a letra do biranismo não só pode como deve ser corrigida pelo seu espírito: a relação de apropriação a um corpo que *possuo* serve para definir a relação ao que se poderá denominar de "corpo orgânico"; mas já não convém ao "ser originário do corpo subjectivo" que constitui a própria "esfera de imanência absoluta da subjectividade transcendental". Haverá, então, que distinguir, além do corpo exterior - que estando fora do âmbito da consciência, não coloca problemas neste contexto -, mais dois corpos, estes ligados ao esforço. Para Henry, semelhante possibilidade será avaliada pela análise biraniana do *contínuo resistente*, enquanto esta permite supor duas posições sobre o que apelidamos de corpo próprio, assim se considere a extensão interior ilimitada do corpo que resiste em massa e o corpo circunscrito. Será no enunciar biraniano de um corpo próprio, *subjectivo*, conhecido *imediatamente* na esfera da apercepção imediata, que M. Henry encontra a possibilidade de pensar de modo derradeiro o *carácter concreto da própria subjectividade*, na exacta medida em que esta *se confunde com o nosso próprio corpo*: o corpo é conhecido subjectivamente

L'essence de la manifestation, Henry reprend et approfondit l'élucidation du procès d'auto-engendrement de la Vie absolue, poursuivant dans les derniers essais la tâche ouverte dès ce premier ouvrage. Ses recherches sont ainsi entées sur la description du pouvoir transcendantal de la vie d'être un Soi et progressent génétiquement selon une nécessité croissante impliquée par la logique du développement de l'oeuvre toute entière pour aboutir dans un ultime achèvement à la thématization du concept d'Archi-Soi. Issu d'une authentique «archéologie du Soi» de la vie, l'Archi-Soi représente donc un enjeu majeur de la réception des trois derniers livres que la littérature secondaire a convenu par commodité de regrouper sous la dénomination de «trilogie» en raison de leur articulation».

⁴⁸⁹ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 56; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 56: «*Le sentiment du moi est le fait primitif de la connaissance*».

⁴⁹⁰ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 8; *Idem.* p. 77: «le fait primitif est constitué par trois facteurs, trois aspects: le sujet, la relation et le terme, la relation assurant l'unité du fait (...). L'opération qui nous fait découvrir l'être du sujet a été, par Maine de Biran, l'aperception interne immédiate.

porque se desvela na própria revelação e a identificação ao ego.»⁴⁹¹

Tanto para o filósofo de Bergerac quanto para o nosso filósofo, a experiência interna transcendental é irreduzível à organização fisiológica. Contudo, o facto primitivo «du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés»⁴⁹². Contudo, é preciso insistir em que consiste esta distinção? O que significa? Se

«Le moi et le corps sont donc perçus comme distincts, mais non comme séparés (...). Biran affirme donc, c'est que si le moi était perçu comme séparé du corps, il devrait y avoir deux perceptions distinctes, l'une du moi, l'autre du corps ou du mouvement, ou deux relations: celle du moi et des nerfs d'une part, celle des nerfs et du mouvement d'autre part. Or il n'y a qu'une perception, ou plutôt qu'une aperception: c'est le rapport comprenant le moi et le mouvement. Autrement dit, le primitif ne comprend pas deux actes de conscience distincts, la conscience du moi et la conscience du corps; il y a une seule conscience qui est saisi d'un seul rapport. En ce qui concerne l'ontologie du sujet, cela signifie que l'être du moi est, au moins d'une certaine manière, homogène à l'être du corps, que ce sont deux réalités du même type, deux réalités internes qui s'opposent aux réalités externes.»⁴⁹³

Para Michel Henry a identidade ontológica do *eu* e do corpo encontram-se na subjetividade originária: trata-se do corpo que se manifesta como um «*eu*», embora tenhamos de ponderar no que consiste a unidade do corpo, visto que o corpo se manifesta, ainda, enquanto resistência orgânica: na qual temos, de um lado, a presença do ser do nosso corpo na presença originária do movimento subjetivo e, de outro, a manifestação transcendente do corpo resistente, que é o índice da sua própria inscrição no mundo. Quando nos referimos a um corpo orgânico «é bem do "conjunto dos nossos órgãos" e do modo como cedem ao esforço que se trata; não de órgãos justapostos e físico-anatomicamente

⁴⁹¹ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 263.

⁴⁹² Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 83.

⁴⁹³ Bernard BAERTSCHI, *L'ontologie de Maine de Biran...*, p. 83-84.

diferenciados, mas do conjunto das partes do corpo que constituem um espaço sobre o qual temos autoridade»⁴⁹⁴.

Em Michel Henry, «toute sensation même représentative comporte un élément irréductible à la représentation proprement dite, un contenu impressionnel subjectif, impossible à analyser et à décrire, qui ne peut être qu'éprouvé et précisément senti»⁴⁹⁵. De tal modo que, toda conceção filosófica da faculdade de sentir «présuppose une philosophie du corps. La revalorisation de cette faculté requiert cependant une philosophie du corps renouvelée, capable de montrer que notre corps n'est pas seulement un *phénomène*, mais une réalité *phénoméno-logique*»⁴⁹⁶.

O corpo resistente «necessário ao esforço é «nosso», ao contrário dos outros corpos do mundo. Quando falamos em movimento, somos dele *instruídos* primordialmente enquanto resistência "relativa" que se dá ao esforço voluntário e é homogênea do ser subjectivo»⁴⁹⁷. Podemos dizer que a resistência «absoluta» do corpo transcendente está de alguma maneira em nosso poder, em nossa posse, visto que este corpo é uma região que só conhecemos no interior deste poder, pela autoridade que exercemos sobre ela.

O corpo resistente dá-se a conhecer como imediatamente correlativo do movimento do corpo subjectivo originário, ou seja, «a unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente, é a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico que confere a estas últimas a sua unidade»⁴⁹⁸, e assim lhes permite dar-se enquanto coerência de uma estrutura que as possui e que podemos considerar como o verdadeiro esquema do nosso corpo. O

«Corpo "transcendental", porque condição de possibilidade do corpo sentido, mundano. Corpo que sente e já não é sentido,

⁴⁹⁴ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 267.

⁴⁹⁵ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 624.

⁴⁹⁶ Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité: de Kant à Michel Henry...*, p. 164.

⁴⁹⁷ Luís António Ferreira Correia UMBELINO, *Somatologia Subjectiva...*, p. 267.

⁴⁹⁸ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 1554; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 171: «L'unité du corps transcendant n'est pas une unité transcendante, c'est l'unité du pouvoir qui meut les différentes parties de l'espace organique qui confère à celles-ci leur unité».

que dá e já não é dado, um corpo que dá o mundo e o conjunto dos corpos nele sentidos - nosso próprio corpo, conseqüentemente, como corpo que também é sentido no mundo, entre os outros corpos mundanos. Um corpo-sujeito, oposto a um corpo-objeto de que é condição. Um "corpo subjetivo" *a priori*, diferente do corpo objetivo no sentido de que aparece como seu fundamento. Um corpo subjetivo transcendental, que dá e sente o corpo sentido e dado por ele - todo e qualquer corpo objetivo mundano. É a teoria desse corpo originário e fundador que é requerida em primeiríssimo lugar.»⁴⁹⁹

Este corpo transcendental que para além de ser princípio de experiência, também é constituído de um conjunto de poderes fundamentais, «cada um de nossos sentidos: todos nos lançam para fora, de modo que tudo o que é sentido por nós o é sempre fora de nós, diferentemente do poder que o sente»⁵⁰⁰. O que é exigido aqui é a subjetividade desse corpo transcendental, da qual já falámos no segundo capítulo desta investigação. Subjetividade essa que nos abre de maneira muito particular ao sentir, à sensibilidade, às prestações de nossos sentidos que se encaminham para o mundo.

É claro que temos consciência da ambigüidade que o conceito de sensibilidade acarreta: por um lado, *temos* o corpo enquanto princípio de experiência; e por outro *temo-lo* enquanto objecto, ou seja, estamos *diante* de um «corpo sensível» que sente, mas também é sentido. Neste caso, trata-se de um corpo que pode ser o corpo inerte da natureza material (*'cadáver indiscreto'*), desprovido do poder de sentir que define o corpo que sente, o «sensível» aqui caracteriza ao mesmo tempo a capacidade de sentir e o que se encontra privado dessa condição. «O facto extraordinário de que nosso próprio corpo possa ser considerado e descrito desses dois pontos de vista

⁴⁹⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 163; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 159: «Corps «transcendantal» parce que condition de possibilité du corps senti, mondain. Corps sentant et non plus senti, donnant et non plus donné, un corps qui donne le monde et l'ensemble des corps sentis en lui - notre propre corps par conséquent comme corps qui est lui aussi senti dans le monde, parmi les autres corps mondains. Un corps-sujet, opposé à un corps-objet dont il est la condition. Un «corps subjectif» *a priori* différent du corps objectif, en ce sens qu'il apparaît comme son fondement. Un corps subjectif transcendental, donnant et sentant le corps senti et donné par lui - tout corps objectif mondain. C'est de ce corps originaire et fondateur que la théorie est requise en tout premier lieu».

⁵⁰⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 165; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 161: «chacun de nos sens: tous nous jettent au dehors, de telle sorte que tout ce qui est senti par nous l'est toujours hors de nous, différent du pouvoir qui le sent».

originariamente diferentes e incompatíveis, que pareça, antes, reuni-los em si a ponto de se compreender a partir dessa dualidade»⁵⁰¹.

Se o nosso corpo é, como já dissemos anteriormente, um corpo que sente e é sentido, isto é, aquele que sente e ao mesmo tempo que é sentido, temos diante de nós o «sensível» enquanto par - *senciente/sentido*, que reconduz o nosso próprio corpo a essa relação e que faz dela um absoluto, na medida que tendemos a considerar o nosso corpo somente em sua relação com o mundo sensível, sem qualquer outro tipo de instância. É facto que o corpo transcendental compreende o conjunto de possibilidades de nossos sentidos e que se define por ele, precisamente no sentido em que torna possível tudo que é visto, ouvido e tocado..., pelo qual temos a realidade sensível mundana. Neste sentido,

«somos remetidos invencivelmente da possibilidade transcendental do mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional que o dá a sentir, à possibilidade transcendental desse próprio corpo intencional - à *autorrevelação da intencionalidade na vida*. Essa referência de uma possibilidade transcendental a outra é decisiva porque é a segunda que funda a primeira. Cada uma das prestações transcendentais intencionais de nossos diversos sentidos não pode cumprir-se, dar-nos o que ela dá - a visão, o que é visto; a audição, o que é ouvido; o toque, o que ele toca; o sabor, o que ele saboreia; o cheiro, o que ele aspira-, sem que *ela se revele originariamente a si na efetuação fenomenológica da doação que cumpre enquanto doadora* (...). O corpo transcendental que nos abre ao corpo sentido, trate-se do nosso ou do das coisas, repousa sobre uma corporeidade muito mais originária, transcendental num sentido último, não intencional, não sensível, cuja essência é a vida.»⁵⁰²

⁵⁰¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 167; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 163: «*Le fait extraordinaire que notre propre corps puisse être considéré et décrit de ces deux points de vue originellement différents et incompatibles, qu'il semble, bien plus, les réunir en lui au point de se comprendre à partir de cette dualité*».

⁵⁰² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 172; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 168: «*sommes-nous renvoyés invinciblement de la possibilité transcendantale du monde sensible, laquelle réside dans le corps transcendantal intentionnel qui le donne à sentir, à la possibilité transcendantale de ce corps intentionnel lui-même - à l'auto-révélation de l'intentionnalité dans la vie*. Cette référence d'une possibilité transcendantale à une autre est décisive parce que c'est la seconde qui fonde la première. Chacune des prestations transcendentales intentionnelles de nos divers sens ne peut s'accomplir, nous donner ce qu'elle donne - la vision ce qui est vu, l'audition ce qui est entendu, le toucher ce qu'il touche, le goût ce qu'il goûte, l'odorat ce qu'il respire - que *si elle se révèle originellement à soi dans l'effectuation phénoménologique de la donation qu'elle accomplit, en tant que donnante* (...). Le corps transcendental que nous ouvre au corps senti, qu'il s'agisse du nôtre ou de celui des choses, repose sur une corporeité beaucoup plus originária, transcendantale en un sens dernier, non intentionnelle, non sensible, dont l'essence est la vie».

De tal modo, abre-se a via de compreensão do corpo não mais a partir do mundo, mas a partir da vida, que resulta não em um corpo-objecto, mas num *corpo subjetivo*. «Certamente, já não se trata de pôr na origem nossa experiência, já não é o "eu penso" formal e vazio de Kant, mas um sujeito que é um corpo, um sujeito encarnado, como o faz o "primeiro" Merleau-Ponty, da *Fenomenologia da Percepção*»⁵⁰³. Em M. Henry temos uma renovação da questão do corpo que perpassa a interpretação do corpo a partir da visibilidade do mundo, para dar conta do sujeito encarnado.

Neste sentido, temos ainda no autor de *Encarnação: uma filosofia da carne*, a compreensão do sentimento do esforço que resulta no *ego* enquanto um «sentir-se a si mesmo», ou seja, uma prova passiva de si. Nosso filósofo segue até certo ponto a intuição genial de Maine de Biran, um «sentimento do esforço» de modo que «é apenas na dificuldade desse esforço ou na sua satisfação que toda a forma de ação é possível, não como uma deslocação objetiva ela mesma inconsciente, mas como um «Eu posso» provando-se a si mesmo, na sua afetividade e por ela»⁵⁰⁴. Trata-se do poder do «eu posso» que diz respeito a um movimento ou a um «mover-se a si mesmo» que é radicalmente imanente, que reconduz à vida absoluta e divina, à «Ipseidade do Primeiro Si»⁵⁰⁵. É na imanência da Vida, posta por ela em posse do si, que reside o poder de se mover e independente do qual, incapaz de se mover, o poder-tocar seria impotente. Assim,

«Tocar e sentir, só o pode fazer o poder subjetivo de tocar. Por um lado, este se relaciona intencionalmente com o que ele toca. Por outro, essa relação intencional não é possível senão dada a ele mesmo na autodoação patética da Vida. É somente desse modo, posto previamente em si mesmo e, assim, em posse de si

⁵⁰³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 173; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 169: «Certes, ce n'est pas rien de poser à l'origine notre expérience, non plus le «je pense» formel et vide de Kant, mais un sujet qui est un corps, un sujet incarné, comme le fait le «premier» Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception*».

⁵⁰⁴ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 90.

⁵⁰⁵ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 90.

mesmo, que ele é capaz, na Vida e enquanto vivente, de se desdobrar e agir, de tocar o que nunca é tocado senão por ele, por um poder tal como ele.»⁵⁰⁶

É na imanência radical da Vida, posta por ela em pose de si, que o poder-tocar encontra a possibilidade de seu próprio poder, fora desta imanência radical o poder-tocar seria impotente. «É assim que, na superação intencional do tocar em direção ao que ele toca, a intencionalidade dessa superação jamais se encontra em outro lugar senão ali onde ela lhe é dada na autodoação da vida»⁵⁰⁷. Michel Henry contrapõe assim, mais uma vez, o exterior, o «lá fora» e a «objetivação» que se efetua em cada um de nossos sentidos. E esta contraposição, esta superação, só ocorre porque é o automovimento da Vida que se dá na autoafecção patética da carne.

Temos aqui um aspeto decisivo que solidifica o cotejo henryano em dois polos: a conexão entre *Afetividade* e *Poder*⁵⁰⁸. Se todo poder é dado a ele mesmo na autodoação patética da Vida, então todo poder é afetivo porque a sua própria essência reside nesta autoafecção patética que, dando-se em si mesmo, lhe dá a possibilidade de se exercer, de ser esse poder que ele é. «Assim, reina em todo poder de nosso corpo o poder prévio de uma Afetividade transcendental, esse poder da Afetividade de se dar a si e, assim, de dar a si tudo o que não se dá a si senão nela - a essência da Vida»⁵⁰⁹.

Na imanência patética de todo poder, em que este é dado a si mesmo e, como tal, é suscetível de agir, ele não é apenas dado a ele mesmo, mas

⁵⁰⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 207; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 202: «Toucher et sentir, seul le peut le pouvoir subjectif de toucher. D'une part, celui-ci se rapporte intentionnellement à ce qu'il touche. D'autre part, ce rapport intentionnel n'est possible que donné à lui-même dans l'auto-donation pathétique de la Vie. C'est seulement de la sorte, mis préalablement en lui-même et ainsi en possession de lui-même, qu'il est capable, dans la Vie et en tant que pouvoir vivant, de se déployer et d'agir, de toucher ce qui n'est jamais touché que par lui, par un pouvoir tel que lui».

⁵⁰⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 207; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 203: «C'est ainsi que, dans le dépassement intentionnel du toucher vers ce qu'il touche, l'intentionnalité de ce dépassement ne se tient jamais ailleurs que là où elle est donnée à soi dans l'autodotation de la vie».

⁵⁰⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 208; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 204.

⁵⁰⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 208; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 204: «Ainsi règne en tout pouvoir de notre corps le pouvoir préalable d'une Affectivité transcendante, ce pouvoir de l'Affectivité de se donner à soi et ainsi de donner à soi tout ce qui ne se donne à soi qu'en elle - en elle qui est l'essence de la Vie».

constantemente dado, sem qualquer descontinuidade. Este é um traço crucial que caracteriza a nossa corporeidade original: trata-se da autodoação patética dos poderes da nossa corporeidade dada em nossa carne, essa carne determinada pateticamente, de modo que o «poder dado a ele mesmo e posto em posse de si mesmo na autodoação patética da Vida - na carne de nossa corporeidade original»⁵¹⁰.

Na obra *Encarnação*, encontramos, assim, a seguinte interpretação: o corpo atravessado por uma vida, que dispõe do poder subjetivo dado em posse de si na imanência de nossa corporeidade originária que compreende o automovimento da Vida em sua autorrevelação carnal.

«"Eu posso" não significa que, agora, eu esteja em condições de fazer tal movimento. A realidade de um movimento não se esgota em sua efetuação fenomenológica singular: reside no poder de cumpri-lo. Esse poder, por sua vez, não se reduz à soma de suas atualizações potenciais. É uma possibilidade principal e *apriorístico* que domina todas as suas "atualizações", que domina passado, presente e futuro e que não pode ser-me tirado: a de desdobrar todos os poderes de meu corpo. Todos esses poderes são indefinidamente repetíveis. Todos, porque não há nenhum que não permaneça em posse de si mesmo na autodoação da Vida.»⁵¹¹

Ora, se os poderes de nosso corpo são dados, são gerados na autodoação da Vida e que dá a cada poder a possibilidade de ser um poder enquanto tal, então, é a partir da ipseidade do *Si* singular que eu sou (que somos! Que cada um de nós é) que todos esses poderes estão em nós, em nossa «posse», que temos o poder de exercê-los a todos, na medida em que são dados em nós. É porque advimos na autodoação da Vida, que advimos a nós mesmo que assim temos a possibilidade de agir na imanência patética de nossa carne.

⁵¹⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 209; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 205: «pouvoir donné à lui-même et mis en possession de lui-même dans l'auto-donation pathétique de la Vie - dans la chair de notre corporéité originelle».

⁵¹¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 210; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 205: «"Je peux" ne signifie pas que maintenant je suis en mesure de faire tel mouvement. La réalité d'un mouvement ne s'épuise pas dans son effectuation phénoménologique singulière: elle réside dans le pouvoir de l'accomplir. Ce pouvoir à son tour ne se réduit pas à la somme de ses actualisations potentielles. C'est une possibilité principielle et *apriorique* qui domine toutes ses «actualisations», qui domine passé, présent et futur et qui ne peut m'être ôtée, celle de déployer tous les pouvoirs de mon corps. Tous ces pouvoirs sont indéfiniment répétables. Tous, parce qu'il n'est aucun qui ne demeure en possession de lui-même dans l'auto-donation de la Vie».

Remontamos ao exercício ativo dos nossos poderes — movimento que, como Michel Henry, chamamos de «retrorreferência»⁵¹² — o exegeta do filósofo de Bergerac vai a fundo, até aos poderes dados pela própria vida, que possibilita o exercício efetivo na capacidade (no poder) sempre dada de se exercer, é essa capacidade que a fenomenologia da carne reconheceu enquanto constituinte de nossa corporeidade originária. E é assim que como toda a sensibilidade repousa na afetividade, também todo o exercício do poder repousa «num poder mais antigo», «o poder de se pôr em ação e de poder fazê-lo constantemente».

«O poder autoatesta-se no "eu posso" original e o exercício do poder supõe o seu estar à disposição: todo o poder se exerce na vida da nossa carne, nela, a partir dela. Numa entrevista, Michel Henry sublinha que um só filósofo viu o «problema original do corpo» e do ego como ser do movimento: "foi Maine de Biran. Há nele uma extrema atenção ao movimento, é o coração da teoria do corpo que nenhuma filosofia do corpo elucidou antes. O corpo é um movimento, mas o movimento vai mover qualquer coisa. Ora, é preciso primeiro que o poder que toma ou que move esteja *na posse* de si mesmo"»⁵¹³

Temos, de tal modo, o fundamento que recai, que se encontra numa «passibilidade original», em uma «passibilidade principal, fundamental» que é nada mais, nada menos que o próprio si, que constitui a subjetividade concreta. Assim, «o Ego-corpo só desenvolve os seus poderes no mundo enquanto for ele mesmo poder e, mais precisamente, saber desse poder: na posse deles porque na posse de si»⁵¹⁴, este *saber* que nada mais é que o *saborear* imediato de si⁵¹⁵

⁵¹² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 254: «A retrorreferência de uma fenomenologia da carne a uma fenomenologia da Encarnação reconduz a um "Antes da carne" que precede, gerando-as cada uma das determinações fenomenológicas essenciais desta: sua autoimpressionalidade, sua ipseidade, esse poder, enfim, a respeito do qual nos interrogamos agora. É somente posto em posse de si mesmo por esse "eu posso" original que cada poder corporal específico se torna capaz de se exercer - de se tornar um poder: em sua carne e por ela.»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 248: «la rétro-référence d'une phénoménologie de la chair à une phénoménologie de l'In-carnation reconduit à un «Avant-la-chair», qui précède en les générant chacune des déterminations phénoménologiques essentielles de celle-ci: son auto-impressionnalité, son ipséité, ce pouvoir enfin sur lequel nous nous interrogeons maintenant. C'est seulement mis en possession de lui-même par ce «je peux» originel que chaque pouvoir corporel spécifique devient capable de s'exercer - devient un pouvoir: dans sa chair et par elle».

⁵¹³ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 90.

⁵¹⁴ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 91.

que se dá na imanência de nossa carne; essa imanência faz da nossa própria carne o «lugar de uma memória original»⁵¹⁶.

No decorrer desta investigação tocámos por diversas vezes no que diz respeito ao *poder, poderes...* Entretanto, o que compreender-se afinal por tal/tais «poder/es» até aqui? De posse da interpretação do *volò* biraniano do «eu posso», Michel Henry compreende por «poder» tudo aquilo que somos capazes e não somente os nossos movimentos voluntários, «o temor está em meu poder do mesmo modo que os movimentos ditos voluntários. Trata-se de dizer que para se exercer todo o poder deve primeiro estar em posse de si»⁵¹⁷. Para Michel Henry o «eu posso» compreende-se no que está na posse de si mesmo impressionalmente; ou seja, que eu não sou um «eu posso» senão dado na autodoação da Vida. Caso contrário seria ilusório, pois

«cada um dos poderes de nossa carne não é suscetível de se mover a si mesmo em si e de agir senão na medida em que encerra em si esse "eu posso" - o qual, por sua vez, não é dado a si mesmo senão na Vida -, é preciso dizer, de cada um desses poderes, que eles não são, na verdade, poderes. O "eu posso" tende a aparecer como propriedade exclusiva dessa Vida que atravessa todo vivente, o qual já não é senão um *modo* desta. Um modo, isto é, algo que não tem nenhuma consistência por si mesmo, mas somente como manifestação, modificação ou peripécia de uma realidade diferente dele e sem a qual ele sucumbe no nada.»⁵¹⁸

A tónica deve ser posta sobre a autodoação patética da corporeidade originária, na qual temos o desdobrar de cada um de nossos poderes que são

⁵¹⁵ Michel HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo...*, p. 117: «uma vez que é uma experiência interna transcendental, nosso corpo é um saber imediato de si»; Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps...*, p. 128: «en tant qu'il est une expérience interne transcendante, notre corps est un savoir immédiat de soi».

⁵¹⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 210; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 206: «lieu d'une mémoire originelle».

⁵¹⁷ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 91.

⁵¹⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 261; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 255: «chacun de ces pouvoirs qu'il faut dire qu'il n'en est pas un en réalité. Il tend à apparaître comme la propriété exclusive de cette Vie qui traverse tout vivant, lequel n'est plus qu'un *mode* de celle-ci. Un mode, c'est-à-dire quelque chose qui n'a aucune consistance par lui-même, mais seulement comme manifestation, modification ou péripécie d'une réalité autre que lui et sans laquelle il sombre dans le néant».

dados a eles mesmos em nossa carne. Também para Maine de Biran o movimento se «autoafeta. Ele é uno consigo, nessa prova imediata que faz de si a si. Só porque o poder agarrar está na posse de si é que eu posso agarrar. Dito de outro modo, o estatuto do poder e do movimento é o mesmo: é uma *cogitatio* no sentido de Descartes»⁵¹⁹. Assim, o poder está em relação consigo, prova-se imediatamente, bem como cada movimento é um automovimento, posto em si mesmo em nossa carne e passível de ser exercido. Essa questão desvela sua urgência em compreendermos que

«A afetividade é a essência da Ipseidade. Aí onde, em Biran, um *volo* é dado a si mesmo numa relação interior primitiva, na atualização de uma força que encontra, sem a procurar, a resistência interior do corpo próprio, num movimento imediato, "sem objeto", em Michel Henry é a vida que, "advindo a si", me faz ser no e por esse advir, o poder (vivo) que eu sou. O "eu posso" designa, a montante da corporeidade intencional, uma corporeidade patética dada na prova passiva que é movimento de autoafecção.»⁵²⁰

Em Michel Henry «l'affectivité est l'essence de l'ipséité»⁵²¹. Tal se deve ao facto do *Si* residir e se realizar na condição de afectante e de afectado, «l'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise, trouve sa possibilité non théorique mais réelle, l'effectivité de sons effectuation phénoménologique, dans l'affectivité»⁵²². Para o autor de *L'essence de la manifestation* não há outra medida do ser senão a relação a si que é o viver; o *Si* constitui um fenómeno da vida que emerge na interioridade radical da sua autoafecção, ao mesmo tempo

⁵¹⁹ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 91.

⁵²⁰ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 91-92.

⁵²¹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*..., p. 581.

⁵²² Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*..., p. 581.

que ela, e semelhante a ela⁵²³. «O Si pensa ali onde ele age, onde ele deseja, onde ele sofre, ali onde ele é um Si: em sua carne»⁵²⁴.

A Vida, da qual o pensamento henryano nos fala e na qual insiste tanto, se edifica na subjetividade constituinte que se alicerça a filosofia da Vida, enquanto autoafecção. «Michel Henry não remonta apenas do *volò* ao "Si carnal" e vivo, mas, antes, do poder (Biran diria vontade) ao "poder-poder": apenas na vida o ego pode advir nela e, em si, por ela. Assim, se elucida o "movimento imanente" da nossa carne que define a relação a si do poder»⁵²⁵. Trata-se, portanto,

«de la distinction entre le corps intentionnel, le dépassement ek-statique de chacun de nos sens (...), et, d'autre part, le mouvement immanent qui les habite et rend possible leur fonctionnement. Car c'est seulement dans son immanence radicale à soi-même que chacun des mouvements de notre chair, celui de nos sens y compris, entre en possession de soi de façon à pouvoir être ce «pouvoir pouvoir» qui fait de notre chair le «Je Peux» primordial, pour autant, il est vrai, que notre chair est donnée à elle-même dans le procès de venue en soi de la Vie absolue en son Archi-passibilité.»⁵²⁶

A fenomenologia da vida vem elucidar de maneira radical, como diz Michel Henry, a «dupla pressuposição» deixada impensada pela análise de Condillac⁵²⁷

⁵²³ Michel HENRY. *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p. 83.

⁵²⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 182; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 178: «Le Soi pense là où il agit, où il désire, où il souffre, là où il est un Soi: dans sa chair.»

⁵²⁵ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 92.

⁵²⁶ Philippe CAPELLE (éd.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, p. 179.

⁵²⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 206: «A pressuposição impensada de toda a análise de Condillac se revela para nós. O deslocamento da mão sobre as diferentes partes do corpo nos revela, através da sensação de solidez, a realidade desse corpo e de suas formas. Mas *nossa corporeidade originária não é esse corpo cujas partes são circunscritas pelo deslocamento sobre elas de nossa mão: é essa própria mão, enquanto se desloca sobre nosso próprio corpo para tocá-lo e delimitar-lhe os contornos, que o é*. Daí as duas questões abissais contra as quais veio romper-se a problemática de Condillac. A mão é o instrumento de nosso conhecimento do corpo, "mas", pergunta Maine de Biran, "como esse instrumento foi conhecido inicialmente?". De modo que pudesse ser movido e dirigido como convém: "Como um órgão móvel qualquer foi constantemente dirigido sem ser conhecido?".»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 202: «La présupposition impensée de toute l'analyse de Condillac se découvre à nous. Le déplacement de la main sur les différentes parties du corps nous révèle à travers la sensation de solidité la réalité de ce corps et de ses formes. Mais *notre corporéité originarie*

e sob a leitura crítica biraniana, à cerca da qual ele sempre lembra e refere para redizer o caráter *inaudito* da descoberta biraniana. O saber que temos de nós mesmos, não se deve a nenhum aprendizado; o eu é dado a si mesmo, na imediatez de um sentimento *sui generis*⁵²⁸. O que temos de maneira tão radicalmente esclarecida por Michel Henry é a «transformação» da conceção do corpo, que já não se trata de compreender o corpo enquanto um corpo exterior, mas aquilo que o distingue totalmente, ou seja, uma carne, uma carne tal a nossa que advém senão na Vida; e é essa diferença que deve ser pensada.

«Ora, que o esforço não seja para Biran uma "autoafecção" é óbvio. Mas Biran legou a Michel Henry características próprias e essenciais do esforço (não distância, imediatidade, imanência, douta ignorância de si, revelação sem distância ou diferença, exclusão de toda a exterioridade e enquanto tal invisível) e este último atribuiu-o ao movimento imanente da vida enquanto do ego. Se Michel Henry conserva, no decurso da sua obra, as biranianas expressões-chave tais como "movimento", "esforço", "continuidade de resistência" etc., é porque retém primeiro a imediação de um movimento que nunca sai de si, nem a si escapa: tal é o modo de doação própria ao ego, chamada por isso "revelação", que supõe a identificação entre o ser dado a si e a própria autodoação. Ora, a vida é essa revelação. O que é que "nunca fora pensado filosoficamente antes de Maine de Biran nem depois dele"? O "eu posso", o movimento imanente movendo-se em si mesmo sem nunca sair de si alcança, então, imediatamente, o conteúdo que não cede nunca ao seu esforço ainda que apenas nele e por ele dado. Esse contínuo é o corpo real do universo, invisível do mesmo modo que a autodoação patética do "Eu posso", que é o "como" da sua revelação, o seu único modo de doação.»⁵²⁹

A interpretação henryana do *cogito* biraniano atém-se a este como um ego vivo, pois como podemos ser se não somos antes a nossa própria vida? A Vida

n'est pas ce corps dont les parties sont circonscrites par le déplacement sur elles de notre main, c'est cette main elle-même en tant qu'elle se déplace sur notre propre corps pour le toucher et en délimiter les contours. D'où les deux questions abyssales sur lesquelles est venue se briser la problématique de Condillac. La main est instrument de notre connaissance du corps «mais, demande Maine de Biran, cet instrument, comment est-il connu d'abord?» De façon à pouvoir être mû et dirigé comme il convient: "Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu?"».

⁵²⁸ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 93.

⁵²⁹ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 93.

revela a carne engendrando-a, nascendo nela, edificando-a, patenteando assim a sua substância fenomenológica pura, ou seja, a própria substância da Vida. Resulta, de tal modo, numa carne impressional e afetiva, não provém jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida⁵³⁰.

«Mas poderá Michel Henry sustentar ao mesmo tempo que a impressão originária se enraíza na mobilidade originária e que é um *pathos*? Recuando a montante do esforço biraniano, do ego ao "Antes do ego", Michel Henry transforma uma experiência interior ativa numa prova passiva de si. *Pathos* ela o é, com efeito, duplamente: não apenas que todo o poder do ego provém de uma autoafecção, mas ainda que o movimento que torna esta última possível é o movimento da afetividade da própria vida, a única verdadeira afecção em sentido forte.»⁵³¹

Em Michel Henry, para dizermos que haja um Eu, é preciso dizer que o Eu é algo que é afetado por si sem distância, sem poder se afastar de si, que se dá num fruir de si. «Por isso se entende que, segundo o autor [de *Encarnação: uma filosofia da carne...*], as qualidades sensíveis tenham realidade, não nas coisas, mas na vida»⁵³². E esta vida dá-se numa carne vivente que se sente e experimenta a si mesma numa impressionalidade e numa afetividade consubstanciais à sua essência.

Impressional e afetiva, a carne assim o é partindo tão-só de sua vinda a si numa vinda originária a si mesma que não é o próprio seu, mas o da Vida. É somente porque aí onde se cumpre toda vida a si e toda vida concebível; ou seja, pela potência da Vida absoluta que traz a si mesma em si, essa vinda originária a si mesma dar-se e que se cumpre de tal maneira no *pathos* «originário de sua pura fruição de si - no *Arqui-Páthos de uma Arqui-Carne* -, que em todos os lugares e, necessariamente, em todos os lugares onde uma vida vier a si, essa

⁵³⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 178; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 174.

⁵³¹ Anne DEVARIEUX, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., p. 93.

⁵³² Cassiano REIMÃO, «Corpo e finitude, em Michel Henry» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 63.

*vinda será identicamente a de uma carne, a vinda a si dessa carne na Arqui-Carne da Vida»*⁵³³.

A carne na fenomenologia de Michel Henry é o lugar onde se cumpre a Vida, a carne constitui justamente o modo como a vida se faz Vida, de tal maneira que, não «há Vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida. Há apenas conexão originária e essa reciprocidade, essa interioridade recíproca da Carne e da Vida»⁵³⁴. O que temos estabelecido de maneira tão radical é a Vida absoluta enquanto modo fenomenológico segundo o qual essa Vida vem eternamente a si no Arqui-*Pathos* de sua Arqui-Carne.

À medida que a vida revela o que ela mesma é, mostra-se ser uma autorrevelação e também não deixa de ser «*affectus*, [i.e.,] um Si dado a si mesmo na própria vida (...). Assim, a felicidade é autofruição da vida. Mas a vida é *passibilidade* porque a vida é dádiva, vem sem esforço e sem solicitação. Neste sentido, a vida é sofrimento também, por isso é *pathos*»⁵³⁵. Em Michel Henry, todo o eu é uma relação patética imanente a si mesmo.

⁵³³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 178; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 174: «*originnaire de sa pure jouissance de soi - dans l'Archi-Pathos d'une Archi-chair - que partout et nécessairement, partout où une vie viendra en soi, cette venue sera identiquement celle d'une chair, la venue en soi de cette chair dans l'Archi-Chair de la Vie*».

⁵³⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 178; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 174: «*Pas de Vie sans une chair, mais pas de chair sans Vie. Seulement, cette connexion originnaire et cette réciprocité, cette intériorité réciproque de la Chair et de la Vie*».

⁵³⁵ Cassiano REIMÃO, «Corpo e finitude, em Michel Henry»..., p. 64.

3. Passividade e Passibilidade

O si experimenta-se a si mesmo, prova-se a si próprio, atesta-se e sente-se a si na sua imanência: «a paixão do sofrimento é seu brotar em si mesmo, seu "ser tomado por si", sua *adesão* a si, a força em que coere e inere consigo e na força invencível dessa coerência/inerência, dessa identidade absoluta consigo em que se experimenta e se revela a si, sua revelação»⁵³⁶. A exemplo, temos, portanto, a passividade da dor (e de seu sofrimento) que não se trata de ser propriedade de uma impressão particular, mas, sobretudo, uma propriedade de essência, a dor em seu sofrimento é experienciada passiva no mais profundo de si mesma na medida em que veio a si sem ser em absoluto nessa vinda. Contudo,

«Em que consiste essa vinda a si que precede nela toda impressão concebível? É a vinda a si da vida. Pois a vida não é nada além do que se experimenta a si mesmo sem diferir de si, de modo que essa experiência é uma experiência de si e não de outra coisa, uma autorrevelação em sentido radical. Como se cumpre a revelação que está em curso nessa autorrevelação e a torna possível como tal - como uma autoafecção radicalmente imanente, exclusiva de toda heteroafecção? A vida se experimenta a si mesma num *páthos*; é uma Afetividade originária e pura, uma Afetividade que nós chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesmo sem distância no sofrer inexorável e na passividade insuperável de uma paixão.»⁵³⁷

⁵³⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 91; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 89: «La passion de la souffrance est son jaillissement en soi-même, son être-saisi-par-soi, son adhérence à soi, la force en laquelle elle cohère avec soi et dans la force invincible de cette cohérence, de cette identité absolue avec soi en laquelle elle s'éprouve et se révèle à elle-même, sa révélation».

⁵³⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 92; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 89: «En quoi consiste venue en soi qui précède en elle toute impression concevable? C'est la venue en soi de la vie. Car la vie n'est rien d'autre que cela qui s'éprouve soi-même sans différer de soi, en sorte que cette épreuve est une épreuve de soi et non d'autre chose, une auto-révélation en un sens radical. Comment s'accomplit la révélation à l'oeuvre en cette auto-révélation et la rendant possible comme telle - comme une auto-affection radicalement immanente, exclusive de toute hétéro-affection? La vie s'éprouve soi-même dans un pathos; c'est une Affectivité originaire et pure, une Affectivité que nous appelons transcendante parce que c'est elle en effet qui rend possible le s'éprouver soi-même sans distance dans le subir inexorable et la passivité insurmontable d'une passion».

Se para o nosso filósofo é nessa Afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida, é também essa *Afetividade originária* que compõe a matéria fenomenológica da *autorrevelação*⁵³⁸ e que constitui a essência da vida. «Ela faz dessa matéria uma matéria impressional, que jamais é uma matéria inerte, a identidade morta de uma coisa. É uma matéria impressional que se experimentando a si mesma impressionalmente e não cessando de fazê-lo, é uma autoimpressionabilidade vivente»⁵³⁹. Se tal autoimpressionabilidade viva, vivente, é chamada *carne*, é sob a condição de pertencer a uma carne cuja autoimpressionabilidade é patética e vivente. É esta que torna possível toda impressão concebível poder ser o que é, pode ser matéria impressional que se autoimpressiona a si mesma. Diríamos com verdade, e uma pitada de ironia, que para M. Henry *o talho é o último lugar onde podemos encontrar carne*. Excepto a do talhante.

Estamos, pois, diante do caráter afetivo, isto é, «impressional» da impressão, o qual não se deve limitar «a constatar a facticidade da sua vinda não se sabe como, nem de onde, nem a quê: ele remete à sua possibilidade interior; à sua pertença a uma carne, à autorrevelação patética desta na vida. E aí está por que ela não tem de pedir ao fazer-ver da intencionalidade»⁵⁴⁰. Em sua própria impressionabilidade, ou seja, na matéria fenomenológica pura de sua autoafecção, enquanto matéria afetiva, ela é em si mesma, sobretudo e inteiramente: revelação! Somos unidos a nós mesmos na Vida, que não cessa de se experienciar a si mesma na fruição de seu viver, na carne imarcescível de sua afetividade originária.

Trata-se, essencialmente, de uma impressão originária, afetiva, sem aplicar-lhe a linguagem do mundo, confundindo-a com «estados» ou «vivências» que não são senão a sua objetivação no «Fora» incansavelmente

⁵³⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 92; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 90.

⁵³⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 92; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 90: «Elle fait de cette matière impressionnelle s'éprouvant soi-même impressionnellement et ne cessant de le faire, une auto-impressionnalité vivante».

⁵⁴⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 93; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 90: «à constater la facticité, sa venue on ne sait comment, on ne sait d'où, dans on ne sait quoi: il renvoie à sa possibilité la plus intérieure, à son appartenance à une chair, à l'auto-révélation pathétique de celle-ci dans la vie. Et voilà pourquoi l'impression considérée dans sa matière n'est rien d'aveugle non plus, voilà pourquoi elle n'a pas à demander au faire-voir de l'intentionnalité même.»

aberto pela forma *ek-stática*. A possibilidade interior de cada impressão é a sua vinda à vida, por isso não há outra forma de a nomear senão: revelação que possibilita o autoimpressionar-se nessa autoafecção patética da vida, por ela e em seu viver - «em seu Presente vivo»⁵⁴¹. Visto que

«A referência da impressão ao Presente vivo da vida, na qual encontra a autoimpressionabilidade constitutiva da realidade carnal cujas diversas "impressões" não são senão modalidades e que lhe asseguram seu *continuum* real - o de uma carne vivente e já não o de um fluxo irreal - remete-nos a uma fenomenologia da Carne (...). Mas tudo isso supõe que o aparecer original sobre o qual se vai edificar essa fenomenologia seja claramente reconhecido em sua oposição ao horizonte tradicional de pensamento em que ela se esforça por compreender o ser de nossas "sensações".»⁵⁴²

Se na primeira parte desta investigação nos ocupámos em mostrar como procede a analítica henryana sobre a questão do «aparecer» da fenomenologia, cabe-nos precisar agora, essencialmente, a natureza do aparecer «original» que M. Henry denuncia ter sido deixado à margem na história da filosofia. O que, ao mesmo tempo, possibilita e possibilitou caminharmos em direção a uma *Fenomenologia da Carne*; e nos permite, ainda, responder à objeção inevitável de «saber como seria possível ao pensamento - à investigação fenomenológica, por exemplo - conhecer o que lhe escapa por natureza, não algum princípio misterioso, "metafísico", mas tão simplesmente esta carne que é a nossa na medida em que ela não aparece jamais senão»⁵⁴³ na e pela vida.

⁵⁴¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 95; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 93: «en son Présent vivant.»

⁵⁴² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 95; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 93: «La référence de l'impression au Présent vivant de la vie, où elle puise l'auto-impressionnalité constitutive de la réalité charnelle dont les diverses «impressions» ne sont que des modalités et qui assure leur continuum réel - celui d'une chair vivante et non plus d'un flux irréel -, nous renvoie à une phénoménologie de la Chair (...). Mais tout cela suppose que l'apparaître originel sur lequel va s'édifier cette phénoménologie soit clairement reconnu dans son opposition à l'horizon traditionnel de pensée dans lequel celle-ci s'efforce de saisir l'être de nos "sensations"».

⁵⁴³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 96; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 93: «de savoir comment il serait possible à la pensée, à la recherche phénoménologique par exemple, de connaître ce qui lui échappe par nature, non quelque principe mystérieux, «métaphysique», mais cette chair tout simplement qui est la nôtre pour autant qu'elle n'apparaît jamais ailleurs que dans la vie».

Para Michel Henry, como já referimos anteriormente, Husserl não ignorou em absoluto a vida, mas muito menos se ateu a este fundamento, inquebrantável aos olhos henryanos, a esta vida que é universal, mas que por outro lado, é singular e «define a condição de possibilidade de qualquer outra realidade concebível; ela é, constantemente e com razão, designada como "vida transcendental"»⁵⁴⁴. É por meio desta que podemos dizer: eu «apareço», eu «me apareço»; e por meio desse autoaparecer primordial dizemos ainda: «eu sou». E mais: «que eu ouço», «que eu duvido», «que eu desejo», «que eu sinto»... Este autoaparecer *carrega* consigo um «eu» que possui uma relação rigorosamente originária e essencial com a ipseidade de um «Si».

Somos, precisamente, o aparecer na efetividade de seu autoaparecer. De tal forma, está proposta assim uma definição fenomenológica tão radical quanto explícita da essência do homem. «Radical nisso de que o homem já não é algo, algo que aparece, mas o aparecer mesmo»⁵⁴⁵, o aparecer em sua própria fenomenalidade, constituindo a matéria fenomenológica pura.

«No seio do aparecer considerado em si mesmo e por si mesmo, é traçada uma linha divisória entre o aparecer do mundo, sempre recusado em sua pretensão à autonomia e à universalidade, e um aparecer mais originário, de outra espécie, cujo aparecer é diferente, cuja fenomenalidade se fenomenaliza de outro modo - e é este aparecer, e somente ele, que constitui o último e inabalável fundamento.»⁵⁴⁶

Esse aparecer, tão repetida e insistentemente requerido por Michel Henry, ganha forma na medida em que é um autoaparecer cuja estrutura fenomenológica põe de lado o «fora de si», e a sua essência reside em um

⁵⁴⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 97; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 94: «définit la condition de possibilité de toute autre réalité concevable, elle est constamment et à bon droit désignée comme la «vie transcendante».»

⁵⁴⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 98; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 95: «Radical en ceci que l'homme n'est plus quelque chose, quelque chose qui apparaît, mais l'apparaître lui-même.»

⁵⁴⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 99; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 96: «Au sein de l'apparaître considéré en lui-même et pour lui-même, une ligne de partage est tracée entre l'apparaître du monde, partout récusé dans sa prétention à l'autonomie et à l'universalité, et un apparaître plus originnaire, d'une autre sorte, dont l'apparaître est différent, dont la phénoménalité se phénoménalise autrement - et c'est cet apparaître-là, lui seul, qui constitue l'ultime et l'inébranlable fondement.»

experimentar-se a si mesmo em que toda tristeza⁵⁴⁷, todo sentimento, toda paixão, toda impressão que assim se tornam possíveis, na qual a matéria fenomenológica nada mais é que uma «afetividade transcendental». É no *pathos* que a vida e toda modalidade da vida vem a si, no Si vivente: aqui temos o que uma fenomenologia radical de cariz henryano reconheceu como seu objeto e tema próprio. E também como nós o assumimos ao longo do trajeto de nossa própria investigação.

A vida que se experimenta a si mesma numa experiência de si efetiva e, como tal, singular, encerra, pois, necessariamente em si um Si singular de maneira que é uma vida originária. Trata-se precisamente dessa particularidade da vida, na ipseidade singular do eu em que ela se experimenta, que reside sua realidade ou, como se pode dizer ainda, sua existência.

Ser humano (e ser simplesmente) é ser em si mesmo *passividade*: somos passivos em relação a uma doação anterior para a qual não fomos tidos nem achados. *Pathos*, paixão, afecção, vida patética, é a própria afecção. Para Henry nós não temos uma interioridade: somos a interioridade que visa escapar à dicotomia; o *pathos* é definido como subjetividade originária transcendental, vai-se revelando, autorrevela-se a mim, por mim e comigo. Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se vê e não se pensa. O *Pathos* é irredutibilidade que se desvela como singular, como singularidade. O Si é manifestação singular da vida em cada situação, no *pathos*. No padecer de si, o si constitui-se; nas paixões, o si constitui-se. E é nessa imanência afetiva de si que nos compreendemos a nós próprios na doação originária da vida. Neste sentido,

«la passivité originelle de l'être à l'égard de soi, n'est pas une abstraction, c'est l'expérience de soi de l'être qui comme expérience adéquate, comme autorévélation de l'être en lui-même et tel qu'il est, le constitue. A cette expérience qui laisse être l'être lui-même et le constitue, il appartient que, s'accomplissant conformément à la structure qui la rend possible, dans la passivité originelle de l'être à l'égard de soi, elle revêt nécessairement en celle-ci la forme par laquelle, rendue phénoménologiquement effective et concrète, elle se propose à nous et s'impose, et, se portant témoignage à elle-même dans la

⁵⁴⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 100; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 97.

force de sa phénoménalité propre, ne se laisse point contester. *L'expérience de soi de l'être comme originairement passif à l'égard de soi est sa passion.* Celle-ci constitue le prototype et l'essence de toute passion possible en général. Toute passion est comme telle la passion de l'être, trouve en lui son fondement et le constitue. L'essence de la passion cependant réside dans l'affectivité. *L'affectivité est la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion.*»⁵⁴⁸

Segundo Henry, somos investidos do poder da vida, e qualquer condição é na sua essência uma afecção pura conforme com a qual o sujeito é afectado fora da experiência, isto é, independentemente de ser. O reconhecimento da afecção dá-se em sua essência no ato mesmo da afetividade, em um sentido interno, em um sentido de auto-afecção. Assim, o pensamento henryano compreende a auto-afecção a partir da imanência e como imanência, um afetar-se sem mediação, sem análise eidética. É a afetividade perseverante em sentido ontológico, resultante da experiência do sujeito enquanto experiência de si mesmo. É a imanência em sua realização fenomenológica; é a afetividade que se recebe e se sente a si mesma constituindo, portanto, a essência da auto-afecção.

É o sentimento de si que constitui e define a afetividade. Habitualmente confunde-se sensibilidade com afetividade. É indubitável, porém, que são estruturas heterogêneas. Não obstante, se o conteúdo da experiência sensível é identificável e definível, pois pertence ao mundo empírico, já a afetividade é completamente desconhecida e indefinível.

Observa-se que a sensibilidade difere totalmente da afetividade e que se trata de uma diferença primordial, já que a sensibilidade pode ser determinada empiricamente; mas a afetividade não é reduzível a sensibilidade: é um sentimento global interno (mas à flor da pele...) que se recebe e se experimenta; é a capacidade de ser afetado, um sentimento de si que nisso se experimenta. Para Michel Henry, sensibilidade e afetividade, em vez de se identificarem, mantêm entre si uma relação paradoxal que é ao mesmo tempo fundadora e antinômica. A afetividade funda a sensibilidade.

«L'affectivité est la condition de la sensibilité, de telle manière que le sentir, comme sentir d'un contenu sensible et comme sa réception, n'est principiellement possible que sur le fond en lui

⁵⁴⁸ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 585.

du se sentir soi-même qui le livre à lui-même et lui donne la réalité de ce qu'il est, n'est principalement possible que comme affectif. L'affectivité n'est pas la condition du sentir au sens d'une condition dégagée par l'analyse réflexive, d'une condition logique, elle constitue bien plutôt l'effectivité de l'acte de sentir considéré en lui-même, sa phénoménalité propre, irrécusable et concrète, l'expérience du sentir, identique à celui-ci et constitutive de sa réalité. C'est comme tel, en effet, comme affectif en son essence, dans la réalité de son être effectif et concret, que le sentir est possible, déploie la structure du sens interne.»⁵⁴⁹

Esta relação de fundação põe a nu a insuficiência de uma compreensão dos sentidos, dos sentidos do corpo, pela sua abertura ao mundo, pois as nossas relações intencionais para com o mundo, a partir dos nossos sentidos, apenas são possíveis quando dadas originariamente a si na autoimpressionalidade. Por outro lado, o que se expõe e se mostra no mundo não tem a capacidade de nos tocar: a afeição da vida, essa sim, toca todas as dimensões de nós mesmos. O possível da sensibilidade nem é a intencionalidade nem o face-a-face do que quer que seja: o possível da sensibilidade é o seu poder de sentir – em linguagem henryana, é a afetividade. Ela é este movimento interior que torna possível a abertura ao acontecimento, mas também o modo único de ser afetado. Se a sensibilidade nos abre ao mundo, a afetividade não se explica por essa abertura, nem mesmo pelo poder interior que permite voltar-se para o exterior.

A vida, enquanto doação de si sem reserva, é traduzida na fenomenologia da vida como o lugar de toda a descoberta e de toda a forma de arte. E é apenas nela que se legitima a sensibilidade enquanto poder de sentir. Trata-se da envergadura imanente a cada um dos poderes do nosso corpo; é na imanência radical da subjetividade absoluta que se dá a constituição da sensibilidade. O sentimento de si não é uma experiência sensível do mundo e para Henry a afetividade constitui sua própria realidade fenomênica. É a partir da relação entre fenômeno e experiência que se dá o *si* (*Soi*), a modalidade afetiva, a interioridade radical.

De tal modo, que a realidade fenomênica é constituída pela afetividade. Michel Henry, ao mostrar que a ipseidade se dá a partir do sentimento de si, da subjetividade humana, infere também que a afetividade é manifestação da nossa

⁵⁴⁹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 598.

condição e constitui a [própria] consciência, entrelaça as questões fundamentais da fenomenologia da vida, a afecção, a afetividade, a passividade, o corpo subjetivo, são questões constitutivas do *si* (*Soi*), do estar afetado e do afectante, «*l'essence de la subjectivité est l'affectivité*»⁵⁵⁰

A identidade do afectante e do afectado dá-se na afectividade: a afectividade é a essência da auto-afecção, a sua possibilidade não teórica ou especulativa, mas concreta: a própria imanência apreendida não já na idealidade da sua estrutura, mas na efectuação fenomenológica indubitável e certa. Sentir-se a si mesmo, ser afectado por si mesmo revela o ser e a possibilidade de Si. Na origem de toda a afecção e, portanto, de toda a experiência como sua condição, encontra-se não um sujeito puramente lógico, mas a ipseidade efectiva do sujeito, o seu ser em si e por si. Na sua efectuação fenomenológica, a passividade ontológica originária é a paixão ou *pathos* do ser. Por sua vez, a afectividade que determina o ser a ser, aparece também ela na sua realização com o sofrer do Si.

«O Dizer patético ou a auto-manifestação da Vida em nós é a *prova* que a Vida faz dela mesma ao gerar de cada vez um *Si* singular, isto é, o indivíduo vivo que eu sou na minha alegria, na minha dor, nos meus esforços determinados, etc. Prova significa então uma experiência por natureza inacessível à re-flexão, pois o que é dado como real nesta prova é a própria Vida invisível enquanto Doação fenomenológica absoluta: o que é dado, o conteúdo, implica a mesma coisa que o acto que dá, de maneira que existe uma identidade originária nesta coisa que dá o acto que dá, de maneira que existe uma identidade originária nesta afecção pela qual a Vida se prova a si mesma. Simplesmente, esta identidade não é nunca abstracta ou ideal como, por exemplo, a identidade de mim na representação que eu tenho de mim mesmo através da introspecção. Esta identidade da vida é concreta e sem mediação exterior, já que a prova da vida enquanto emoção, sensação ou impressão é de cada vez uma tonalidade particular que faz a minha subjectividade "material" passível entendida como sensibilidade carnal na sua impressionabilidade intransponível (...). É preciso dizer, além disso, que o mencionado *pathos* da Vida é ao mesmo tempo um *gozo* e um *sofrimento* primordiais.»⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 595.

⁵⁵¹ Rolf KÜHN, *Ipsidade e Praxis Subjectiva...*, p. 64.

Assim se estabelece que a afetividade determina de certa maneira o ser, não por meio dos sentidos, mas daquilo que se sente. M. Henry define-o como sentimento originário que a afetividade tem de si mesma: uma espécie de *si consigo* sem reflexão sobranceira. E sendo que a afetividade se dá no movimento sem fim em que a vida vem em si e se experiencia a si própria, nasce aí mesmo uma ipseidade que sempre que se efectua, que é um Si pessoal e singular. Cada Eu, como Si vivo, reproduz em si o poder originário da automanifestação e do abismo insondável da Vida, única, absoluta.

«Com efeito, o problema da identidade do humano conheceu várias perspetivações ao longo da sua história, desde um dualismo mais ou menos maniqueu, ao bisubstancialismo moderno e à recente tentativa da sua superação no âmbito de uma ontologia da carne, de inspiração fenomenológica, em que o corpo (*Körper*), ganha estatuto de realidade espiritual (*Leib*), na unidade prática de corpo e espírito. Merleau-Ponty, referindo-se ao sujeito como corpo-próprio, chamava a atenção para o modo exemplar como esta ipseidade cumpre os requisitos da *Gestalt*, num misto, numa realidade ambígua, que foge, quer à transparência clarividente da ideia na sua simplicidade, na sua diversidade atómica ou avulsa. É que, nem a pura ideia, nem a pura coisa, existem realmente. Elas são constructos teóricos, oriundos da modernidade que se dicotomizou em intelectualismo essencializante e em empirismo.»⁵⁵²

Neste sentido, nosso filósofo denuncia a aporia em que vieram bater as teorias clássicas sobre a ação humana compreendida como ação da alma sobre o corpo, compreendida sempre enquanto «objetivação». Foram estas teorias, todavia, que possibilitaram igualmente a amplitude do campo aberto por elas mesmas, nas suas possibilidades e limites, que dão valor à ação humana em geral, que se trate da ação sobre o mundo ou diretamente em relação ao corpo próprio do indivíduo. Trata-se essencialmente de suscitar investigações que deem o mais profundamente possível conta da ação humana como tal.

Com efeito, ao provarmos a vida a cada instante, que resulta na necessidade do «é preciso viver», como manda a linguagem natural - implica, pelo nosso lado, a receção da vida como passibilidade pura. Sendo que é a

⁵⁵² Maria José CANTISTA, «O segredo do sofrimento ou o sofrer em segredo» In: DUPUIS, Michel et al. *Dor e sofrimento: uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 57-76, p. 63.

própria Vida que se afecta nesta passibilidade⁵⁵³ compreendida como doação da Vida que se recebe a si mesma. De tal modo que, M. Henry insiste no *pathos* carnal que «eu» sou antes do mundo, para demarcar a impossibilidade transcendental de compreendê-lo (no íntimo do ser, na interioridade...) a partir de um elemento mundado qualquer. Assim,

«Uma passibilidade na sua passividade pura não pode suportar-se, sofre-se, e sem dar primeiramente a este termo fenomenológico um sentido existencial, nós sentimos todavia já que a maior parte dos dramas "psicopatológicos" se jogam a este nível de uma *passibilidade básica* que já não se modaliza em actividade "normal", porquanto a felicidade ou a alegria de provar e de saborear a vida absolutamente certa já não são nunca vividos justamente como uma alegria feliz a todo o momento (...) Por conseguinte, *a carne patética ou passível* da prova da vida contém sempre a mesma materialidade fenomenológica, a saber, a nossa própria carne afectiva, que é uma corporeidade originária no *pathos* puro do sentir ou da impressionabilidade tornada possível.»⁵⁵⁴

Para o nosso filósofo, trata-se de «*ser nascido na Vida, na sua Prova como Auto-afecção pura, a saber ainda, pelo seu Sofrer e pelo seu Gozar, quer dizer que o nosso "ser" transcendental não tem necessidade de outra coisa a cada momento senão da Vida e só da Vida*»⁵⁵⁵. Por conseguinte, o nosso nascimento transcendental dá-se de maneira tão radical e constante na Vida, numa doação real e efetiva, que resulta num «eu» dado passivelmente a si mesmo. «Porque a vida se dá totalmente e sem divisão, *porque seu dom é a autodoação em que todo poder se recebe a si mesmo e se encontra, desse modo, investido de si mesmo*»⁵⁵⁶. Se o nascimento transcendental se dá de maneira tão radical na

⁵⁵³ Américo PEREIRA, «Descartes e Henry: o fundamento ontológico da passibilidade» In: ABREU, Adélio Fernando (Dir.). Michel Henry: o incondicional da condição humana. *Humanística e teologia*. Ano 35. Fascículo 2. Porto: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto, 2014, pp. 47-56, p. 55: «A noção de passibilidade, introduzida por Michel Henry, permite retornar aos inícios cartesianos desta linhagem de filosofia e reinterpretar de forma muito mais profunda a questão fundante da matriz recetiva do «cogito», refundando a sua transcendentalidade sobre uma estrutura universal e necessária de recetividade, mostrando que todo o pensamento mais não é do que um dado, desde o mas fundo de sua estrutura, que depende da dádiva transcendental e transcendente da possibilidade de ser tocado, de receber.»

⁵⁵⁴ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 65.

⁵⁵⁵ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 65.

⁵⁵⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 270; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 264: «parce que la vie se donne totalement et sans partage, *parce que son don*

Vida, entendemos assim que, o «eu» único e dado passivelmente a si mesmo é investido com todos os «poderes» desta mesma Vida, pelo próprio facto deste nascimento fenomenológico, somos investidos na Vida.

«Esta condição revela-se pela verdade imanente da nossa consciência de que todo o acto é mantido e acompanhado pelo saber intrínseco de um "Eu-posso", que é um saber originário da vida. Com efeito, este "Eu-posso" fundamental implica um "Eu-posso-sempre" ou um "Eu-posso-de-novo", eventualmente também um "Eu-posso-de-outra-maneira", dado que a Vida é essencialmente repetição dela própria em função das suas necessidades que decorrem da sua unidade afectiva do sofrer e do gozar (...). O que a fenomenologia clássica chama o ego transcendental é, portanto, mais precisamente um *ego activo* sobre o Fundo de um Eu puramente passível dado a si próprio pelo nascimento na Vida absoluta, ou mais exactamente ainda na carne encarnada do Verbo de Deus.»⁵⁵⁷

A nossa carne patética auto-afetiva da auto-afecção não é abstracta, «é a própria vida em seu *pathos*: é nossa carne»⁵⁵⁸. Se na obra *L'essence de la manifestation*, Michel Henry inicia com a questão sobre o sentido do ser do 'ego'⁵⁵⁹, e finaliza com a exposição das manifestações do Ser no 'ego'⁵⁶⁰, consagrando, assim, metade da sua obra, não é à toa, mas muito pelo contrário é fundamentalmente metodológico, que inicia a *Incarnation...*⁵⁶¹ com a questão da encarnação⁵⁶² a caracterizar, assim, os seres encarnados e a condição de sermos a nossa própria carne, experimentando, padecendo e suportando-nos a nós mesmos. Rigorosamente, esse desenvolvimento parece infinito. Entretanto, consiste na efetivação da subjetividade que diz respeito à auto-ativação do

est l'auto-donation en laquelle tout pouvoir se reçoit lui-même et se trouve dès lors investi de lui-même».

⁵⁵⁷ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 66.

⁵⁵⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 273; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 267: «c'est la vie elle-même en son pathos: c'est notre chair».

⁵⁵⁹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 1.

⁵⁶⁰ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 573-862.

⁵⁶¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 11; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 7.

⁵⁶² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 11; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 7.

pathos no qual nosso ser se edifica interiormente. De tal maneira, há uma cultura do sentimento, mas não deste ou daquele sentimento, isto é, do «prazer, ódio, sadismo etc., mas do próprio sentimento, um sentir-se a si mesmo do sentir-se a si mesmo, o qual vai aumentando até o que podemos chamar de embriaguez ontológica»⁵⁶³. Neste sentido,

«La chair se révèle ainsi indispensable puisque l'expérience de mon monde dépend entièrement d'elle. Elle constitue effectivement le pôle de référence auquel se réfèrent tous les corps physiques et toutes les données de mon monde primordial. J'acquiers ainsi le sens de l'existence incarnée, car, dégagé de tout rapport à l'étranger, il me reste néanmoins une nature spécifique qui dépend de ma chair: cette nature que je peux voir, entendre, toucher, bref, percevoir. La chair se révèle ainsi comme un «je peux», une capacité d'agir sur l'ensemble de la nature et sur elle-même.»⁵⁶⁴

De tal modo, a «realidade» do «todo» da Vida dá-se em seu lugar original, ou seja, no *pathos*. O último texto de Michel Henry diz-nos que a extraordinária «profundidade do cristianismo foi fazer-nos compreender que o mundo não é senão a aparência exterior dessa dupla rede de relações cuja realidade se funda no invisível de nossa vida - muito precisamente em nossa carne, de que o corpo não é senão o aspecto exterior e visível»⁵⁶⁵. Assim, toda ação humana traz em si (como possibilidade mais interior) um "eu posso" dado passivamente na autodoação patética da vida. Portanto,

«a ação de um poder qualquer pressupõe em si a do "eu posso", então é essa capacidade original de poder que deve inicialmente pôr-se em ação a partir de si, "arcobotada" sobre si como sobre seu próprio solo, arrancar-se a essa passividade radical em que ela é dada na autodoação da vida absoluta: *todo sentimento de ação é, na verdade*, segundo a intuição inaudita de Maine de Biran, *um sentimento de esforço*, e esse esforço não é precisamente uma modalidade qualquer de nossa afetividade.

⁵⁶³ Michel HENRY, *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, pp. 7-11, p. 9.

⁵⁶⁴ Denis COURVILLE, «L'ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair. In: PICHÉ, Matthias (Dir.). *Phares Revue philosophique étudiante*. Vol. 9. Québec: Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2009, pp. 62-79, p. 68. Disponível em: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-IX.pdf>. Acesso em 19junho2021.

⁵⁶⁵ Michel HENRY, *Palavras de Cristo*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p. 31.

Em seu *páthos* específico, o esforço marca como, reconduzida à sua fonte sua capacidade original de agir, em lugar de sua geração na vida absoluta, o "eu posso", dado pateticamente a ele nesta, se encontra, nesse *páthos* e por ele, capaz de descobrir livremente - a si mesmo, a partir de si mesmo, por sua própria força, à custa de qualquer modo - o poder e a força de que acaba de ser investido. Esse *páthos* originário que libera e lhe confere a força de se exercer a partir de si mesma segundo sua própria força - mais exatamente, exercendo-se nessas condições e desse modo a experiência de tal força: aí está o sentimento do esforço.»⁵⁶⁶

Nesse cruzamento entre força e afetividade, no qual a afetividade desse sentimento do esforço já não é de uma modalidade qualquer de nossa vida, a afetividade desse sentimento constitui-se na intercessão da «Afetividade transcendental e da Força, ali onde, unindo-a a si mesma, a primeira confere à segunda essa capacidade de se pôr em ação a partir de si que faz dela uma força verdadeira, imanente a si nessa Afetividade e por ela»⁵⁶⁷. Essa Afetividade transcendental é a da Vida, em que a própria vida se carrega em seu próprio *pathos*.

E é na vinda originária da própria Vida a si mesma que se constitui uma «*Arqui-inteligibilidade*»⁵⁶⁸ que abre a dimensão fenomenológica do invisível. Este invisível não se trata do antitético do visível, antes constitui a revelação originária cumprida na revelação de si mesma e antes de qualquer outra coisa.

⁵⁶⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 274; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 268: «l'action d'un pouvoir quelconque présuppose en lui celle du «je peux», alors c'est cette capacité originelle de pouvoir qui doit d'abord se mettre à l'oeuvre à partir de soi, arc-boutée sur soi comme sur son propre sol, s'arracher à cette passivité radicale en laquelle elle est donnée dans l'auto-donation de la vie absolue: *tout sentiment de l'action est réalité*, selon l'intuition inouïe Maine de Biran, *un sentiment d'effort*, et ce effort n'est précisément pas une modalité quelconque de notre affectivité. En son pathos spécifique, l'effort marque comment, sa capacité originelle d'agir reconduite à sa source, au lieu de sa génération dans la vie absolue, le «je peux», donné pathétiquement à soi en celle-ci, se trouve, dans ce pathos et par lui, capable de déployer librement - lui-même, à partir de lui-même, par sa propre force, à ses frais en quelque sorte - le pouvoir et la force dont il vient d'être investi. Ce pathos originaire qui délivre une force et lui confère la force de s'exercer à partir d'elle-même selon sa propre force - plus exactement l'épreuve d'une telle force s'exerçant dans ces conditions et de la sorte -, c'est cela le sentiment de l'effort».

⁵⁶⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 275; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 268: «Affectivité transcendantale et de la Force, là où, la joignant à elle-même, la première confère à la seconde cette capacité de se mettre en oeuvre à partir de soi qui fait seule d'elle une force véritable, immanente à soi dans cette Affectivité et par elle».

⁵⁶⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 371; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 363.

Trata-se da Vida absoluta que se cumpre na autorrevelação do «Começo»⁵⁶⁹ e faz fulgurar esta *Arqui-inteligibilidade* que se estreita, que permite a compreensão daquilo que, em nós, é mais primordial: a Vida, que faz de todos nós viventes em nosso nascimento transcendental, em que, todos somos e nos encontramos na condição de *Filhos*.

⁵⁶⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 372; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 364.

4. A Encarnação, a partir de Michel Henry

Na ideia de Michel Henry defensor de uma fenomenologia «primeira» como a *Fenomenologia da Vida*, de cariz radical, que visa esclarecer a não-intencionalidade, há a possibilidade de relação com a teologia e os seus «fenómenos», de um modo tal que o enfoque fenomenológico henryano acaba por reencontrar

«a Encarnação no sentido cristão. Esta encontra seu fundamento na proposição alucinante de João: "E o Verbo se fez carne" (1, 14). A que ponto essa palavra extraordinária vai acossar a consciência de todos os que, desde a irrupção do que se chamará cristianismo, se esforçarão por pensá-la: eis o que é testemunhado pela primeira reflexão de Paulo, pela dos evangelistas, dos Apóstolos e de seus mensageiros, dos Padres da Igreja, dos hereges e de seus contraditores, dos concílios, em suma: do conjunto de um desenvolvimento espiritual e cultural talvez sem equivalente na história da humanidade.»⁵⁷⁰

Algumas perguntas que desde logo se impõem e são, então, as seguintes: o que é dito na palavra «misteriosa» de João? Como Michel Henry a interpreta? Quais os pressupostos estabelecidos a partir dessa interpretação? Quais as conclusões disso para a fenomenologia da vida do próprio Michel Henry? E mais importante: quais as consequências para a nossa investigação? De tal forma, haveria assim nos textos e na experiência cristã «uma forma específica de fenomenalidade, de aparição ou de surgimento epifânico que possa afectar a própria fenomenalidade no seu projecto, o seu escopo, os seus conceitos fundamentais, até mesmo os seus métodos?»⁵⁷¹. Independentemente da resposta que se dê a esse questionamento, tão-só a possibilidade da sua formulação questiona, desde logo, na raiz qualquer pretensão de idealismo ou

⁵⁷⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 14; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 10: «l'Incarnation au sens chrétien. Celle-ci trouve son fondement dans la proposition hallucinante de Jean: «Et le Verbe s'est fait chair» (1,14). À quel point cette parole extraordinaire va hanter la conscience de tous ceux qui, dès l'irruption de ce qu'on appellera le christianisme, s'efforceront de la penser, c'est ce dont témoigne la première réflexion de Paul, celle des évangélistes, des Apôtres et de leurs messagers, des Pères de l'Église, des hérétiques et de leurs contradicteurs, des conciles, bref de l'ensemble d'un développement spirituel et culturel sans équivalent peut-être dans l'histoire de l'humanité.»

⁵⁷¹ Jean-François COURTINE (Prés), *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992, p. 6. Tradução de José Maria Silva Rosa na obra: José Maria Silva ROSA, *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 126.

reducionismo transcendentais, alargando as possibilidades do que se pode manifestar. Neste sentido, entendemos que os pressupostos henryanos vão ao ponto de retomar e aprofundar algumas análises legadas já pela fenomenologia husserliana, que ao ver de Michel Henry, encontram lugar num originário alojado no coração da fenomenalidade⁵⁷². Em

«Husserl, na referida obra, que é para muitos uma espécie de testamento espiritual, *Die Krisis*: «(...) seguir com rigor o como do parecer de uma coisa, na sua mudança real e possível, e prestar atenção, de forma consequente, à correlação que se esconde entre o *aparecer* e o *aparecer como tal* (...).» Notemos, antes de mais, que o problema decisivo da fenomenologia futura aqui formulado parece ser de ordem relacional: determinar o mais exactamente possível a correlação escondida entre a aparência e o aparecer, isto é, a possibilidade de uma terceira instância que é, ou se desvelaria, como mediação fundamental. Não queremos retirar daqui, para já, nenhuma conclusão. Teremos oportunidade para ver como esta orientação leva a fenomenologia à sua inversão, com Michel Henry. Mas interessa-nos ao menos registar o asserto.»⁵⁷³

Convém sublinhar este aspeto, visto que, ao recolocar o fulcro da fenomenologia nestes moldes, como vimos no decorrer da primeira parte desta investigação, o próprio Michel Henry situa no centro do projeto fenomenológico a inversão da fenomenologia. E, ainda, sobre as possibilidades de manifestação do ser que não poderia deixar de se cruzar com a experiência cristã. «É indiscutível que a fenomenologia abre assim uma via de possível relacionamento, ou ao menos de boa vizinhança⁵⁷⁴, com o mais próprio da

⁵⁷² Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat, 1991, p. 13: «Não deixa de ser estranho, porém, que, após ter criticado com indisfarçável acrimónia o pensamento dos fenomenólogos franceses que não se dispensaram e quiseram ir além das dificuldades de Husserl, atendendo precisamente ao que se aloja no coração da fenomenalidade - a Vida -, acabe por concluir que, por causa disso mesmo, a fenomenologia se transformou num «albergue espanhol de todas as questões metafísicas» (p. 80; trad. Port. de José Maria Silva Rosa na obra: José Maria Silva ROSA, *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, nota de rodapé 219, p. 126).

⁵⁷³ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 126.

⁵⁷⁴ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, nota de rodapé 226, p. 129: «Isto é, com a «boa teologia» - sublinha M. Merleau-Ponty - não com aquela que «usa o espanto filosófico apenas para provocar uma afirmação que lhe põe termo.» Neste sentido, afirma José Manuel SANTOS, «Metamorfoses do sagrado na modernidade: da filosofia como religião à experiência do sagrado na pintura», in *O fenómeno religioso. Anais Universitários. Ciências Sociais e Humanas* 6. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 1995, p. 160, que, para Merleau-Ponty, a

teologia, isto é, com a possibilidade de convergência entre revelação e manifestação»⁵⁷⁵. Visto que, o

«acesso à vida não há senão nela, por ela, a partir dela. É somente porque doravante, antes de nós, desde sempre, no começo como esse próprio Começo, uma Vida absoluta (a Vida única e absoluta de Deus, que não é outra senão essa Vida única e absoluta) veio a si experimentando-se a si mesma na experiência patética do Primeiro Si vivente - que é seu Verbo - que, nessa vinda a si da Vida absoluta, na experiência que ela faz de si em seu Verbo, nós viemos a nós mesmos em nós, de modo que somos viventes. Como temos acesso à vida? Tendo acesso a nós mesmos - nessa relação consigo em que se edifica todo Si concebível e a cada vez um Si singular.»⁵⁷⁶

De tal maneira que essa relação consigo, esse acesso a nós mesmos, que nos precede, não é senão aquilo de que resultamos, isto é, do processo de nossa geração, uma vez que não viemos a nós mesmo tornando-nos o *Si* que somos, mas antes no processo eterno em que a Vida absoluta vem a si. É unicamente nesse processo, e sobretudo por ele, que os viventes vêm à Vida⁵⁷⁷. Somos *Viventes* porque na experiência singular e irreduzível da *Noite da nossa carne* (do invisível que é a Vida em sentido henryano) somos seres do invisível. «Não somos inteligíveis senão no invisível, a partir dele»⁵⁷⁸. Para além do corpo e

filosofia (fenomenológica), longe de ignorar o problema de Deus, o radicaliza. Todavia, afirma Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique...*, 31, que neste processo, mais do que vizinha, a «fenomenologia acabou por ficar refém de uma teologia que não quer dizer o seu nome.» Aqui o autor refere-se a Lévinas, mas a observação vale para Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, etc.»

⁵⁷⁵ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 128.

⁵⁷⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 126; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 123: «D'accès à la vie, il n'en est qu'en elle, par elle, à partir d'elle. C'est seulement parce que d'ores et déjà, avant nous, depuis toujours, au commencement et comme ce Commencement même, une Vie absolue (la Vie unique et absolue de Dieu, qui n'est autre que cette Vie unique et absolue) est venue en soi en s'éprouvant soi-même dans l'épreuve pathétique du Premier Soi vivant - qui est son Verbe - que, dans cette venue en soi de la Vie absolue, dans l'épreuve qu'elle fait de soi en son Verbe, nous sommes des vivants. Comment avons-nous accès à la vie? En ayant accès à nous-mêmes - dans ce rapport à soi en lequel s'édifie tout Soi concevable et chaque fois un Soi singulier».

⁵⁷⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 126; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 123.

⁵⁷⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 126; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 123: «Nous ne sommes intelligibles que dans l'invisible, à partir de lui.»

muito mais do que o corpo, somos uma carne vivente, uma carne invisível, inteligível no invisível da vida e somente a partir dela.

Compreendemos, então, que na fenomenologia henryana (rebaptizada?) é como se o corpo fosse «criado» e a carne fosse «gerada». Entre uma e outra, um abismo? Temos assim que refletir acerca do modo como essas conceções («criação» e «geração») interferem na fenomenologia da carne como elemento essencial de uma fenomenologia da Vida, pois partimos da interpretação de que a carne se dá a partir do aparecer da Vida. «Sucede precisamente que essa *relação da carne com o corpo não é inteligível senão a partir da carne e não a partir do corpo*»⁵⁷⁹ uma vez que a carne vivente dá-se na autorrevelação patética da vida, estamos, assim, perante um modo de doação diferente do que o corpo mundano. E, ainda,

«a fenomenologia da Encarnação nos põe em posse do que convém acrescentar à simples constatação desse fato singular que é a presença de um "ego" no aparecer primordial. O que é que a torna inteligível, Arqui-Inteligível, senão a Arqui-inteligibilidade joanina, a imanência no processo de autogeração da Vida da Ipseidade do Primeiro Si em que ela se experimenta a si mesma, de maneira que nenhuma vida é possível se não inclui em si a ipseidade de um ego - nenhuma *cogitatio* que não deva dizer-se *cogito*?»⁵⁸⁰

A Vida de que «fala João é aquela que — captando-a de início como a única vida possível, uma vida que tem a si mesma em si — ele chama Deus»⁵⁸¹. E à qual, conforme M. Henry⁵⁸², Descartes chama *cogitatio*⁵⁸³, termo que se

⁵⁷⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 200; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 195: «Il se trouve précisément que ce rapport de la chair au corps n'est intelligible qu'à partir de la chair et non à partir du corps.»

⁵⁸⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 98; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 95: «la phénoménologie de l'Incarnation nous met en possession de ce qu'il convient d'ajouter au simple constat de ce fait singulier qu'est la présence d'un «ego» dans l'apparaître primordial. Ce qui la rend intelligible, archi-intelligible, qu'est-ce d'autre que l'Archi-intelligibilité johannique, l'immanence au procès d'auto-génération de la Vie de l'Ipséité du Premier Soi en lequel elle s'éprouve elle-même, en sorte qu'aucune vie n'est possible qui n'enferme en elle l'ipséité d'un ego - aucune *cogitatio* qui ne doive se dire *cogito*?».

⁵⁸¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 100; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 97: «dont parle Jean et que, la saisissant d'emblée comme la seule vie possible, une vie qui s'apporte elle-même en soi, il nomme Dieu.»

⁵⁸² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 100; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 97.

traduziu por «pensamento» e que serviu para designar o aparecer de que toda a reflexão, todo o ver, toda a *evidentia mentis* se encontram excluídos *au dehors*⁵⁸⁴. Para Michel Henry, apesar dos inúmeros comentários e tentativas de superação da *cogitatio* ao longo da história da filosofia, é nela que reside a autorrevelação quando colocamos em questão o *ver* e a modalidade da vida que é o *ver*. Pois,

«Se o ver é certo, já não o é então na operação de seu ver, no ultrapassamento intencional pelo qual ele se lança fora de si para o que se mostra a ele na luz desse fora de si. Já não é essa luz do mundo o que pode definir a verdade. Ao contrário, essa verdade do mundo foi descartada para que fosse reconhecida uma verdade mais alta em origem, que se chama também certeza: a Verdade da Vida. O ver é certo enquanto *cogitatio*.»⁵⁸⁵

Há, portanto, uma dissociação fundamental entre um «ver duvidoso»⁵⁸⁶ e o «ver certo em sua *cogitatio*» entre o aparecer do mundo e o aparecer da Vida.

⁵⁸³ Michel Henry conduz-nos à essência da *cogitatio* como autorrevelação, a qual Descartes pressupôs de outras formas, que não nos é possível estabelecer aqui. A esse respeito, remetemos o leitor aos três primeiros capítulos da obra: Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1990. Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

⁵⁸⁴ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 49-50: «O começo não é novo, é antes o Antigo e o mais antigo. É em direção a esse mais antigo que conscientemente se volta o projeto cartesiano a fim de tomar apoio nele e de poder começar (...). O que começa em um sentido radical? O ser, seguramente, se é verdade que nada seria se o ser já não tivesse desdobrado, de antemão, a sua própria essência, a fim de concentrar em si mesmo, em sua essência assim previamente desdobrada, tudo o que é. Em que reside mais precisamente a inicialidade do começo radical? O que já está aí antes de toda coisa no justo momento em que ela aparece a não ser o próprio aparecer como tal? O aparecer, só ele, constitui a inicialidade do começo, não como forma do aparecer da coisa e a sua vinda começante ao ser: um tal começo ainda é tão-somente o começo do ente. Inicial, no sentido mais originário, o aparecer é inicial enquanto aparece primeiramente a si mesmo e em si mesmo».

⁵⁸⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 103; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 100: «Si le voir est certain, ce n'est donc plus dans l'opération de son voir, dans le dépassement intentionnel par lequel il se jette hors de soi vers ce qui se montre à lui dans la lumière de ce hors de soi. Ce n'est plus cette lumière du monde qui peut définir la vérité. Au contraire, cette vérité du monde a été mise hors jeu pour que soit reconnue une vérité plus haute en origine, qu'on appelle aussi certitude: la Vérité de la vie. Le voir est certain en tant que *cogitatio*».

⁵⁸⁶ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 56: «O *cogito* encontra a sua formulação mais cabal na proposição *videre videor*: parece-me que eu vejo. Lembremo-nos brevemente do contexto em que se inscreve essa asserção decisiva. Tanto na *Segunda meditação* como nos *Princípios* (I, 9), Descartes acaba de praticar a *epoché* radical, em sua linguagem, duvidou de tudo, desta terra na qual põe os pés e anda, de seu quarto e de tudo o que vê nele, do mundo inteiro, o qual talvez não passasse, por fim, de ilusão e sonho. Em todo caso,

Recupera-se, assim, novamente uma duplicidade do aparecer, «duplicidade, fora da qual a problemática cartesiana do *cogito* já não é possível»⁵⁸⁷. A autorrevelação original da Vida dá-se na *cogitatio* do ver à medida que esta se encontra em substituição da visão intencional no fora de si.

«Em Descartes, enraíza-se, então, a ideia de algo como uma ontologia fenomenológica»⁵⁸⁸, que, como sabemos, Michel Henry denominou de *Fenomenologia Material*. Nesta já não é o facto de aparecer em relação ao que aparece que é considerado, mas sim o seu conteúdo fenomenológico, o aparecer enquanto tal, a sua materialidade fenomenológica. «Ao menos, diz Descartes, é certo que me parece que eu vejo»⁵⁸⁹, nesta proposição decisiva há forte significação do aparecer originário, do fazer aparecer — e isto é o modo adequado de dizer a fenomenalidade. Só a partir de uma fenomenologia radical podemos compreender a duplicidade do aparecer, no qual,

«*Videre* quer dizer ver no sentido em que nós o entendemos habitualmente, perceber lá fora diante de si o que se torna visível nesse lá fora e por ele. *Videre* designa o aparecer do mundo. *Videor* designa a semelhança, o aparecer em que o ver se revela a si mesmo. *É somente porque o aparecer em que o ver se revela a si mesmo difere no princípio do aparecer em que o ver vê tudo o que vê, que o primeiro pode ser certo quando o segundo é duvidoso.*»⁵⁹⁰

ele vê tudo isso, mesmo que essas aparências sejam falsas e ele durma. A *epoché*, no entanto, atinge o próprio Descartes, na medida em que ele pertence a este mundo, como homem. Logo, ela atinge seu corpo, suas pernas e seus olhos: nada de tudo isto existe. Que significa, então, ver, ouvir, sentir calor para um ser que, de modo algum, não tem olhos nem corpo e que talvez nem exista? "*At certe videre videor, audire, calescere*": "No mínimo, parece-me que eu vejo, que eu ouço, que eu me aqueço. Por conseguinte, o que permanece no término da *epoché* não será essa visão, a pura visão considerada de si mesma, abstração feita de toda referência a presumíveis olhos, a um dito corpo a um pretense mundo? Mas se a pura visão subsiste como tal, a título de "fenômeno", o que é visto nela não subsistirá também, a esse título, a título de simples fenômeno: essas árvores com suas formas coloridas ou, pelo menos, essas aparências de formas e de cores, esses homens com seus chapéus ou, pelo menos, essas aparências de manchas e de veste? Não continuarão a aparecer, essas aparências, tais como elas aparecem? Assim consideradas, não permanecerão a título de dados indubitáveis? A essa questão, repleta de consequências, o cartesianismo do começo respondeu pela negativa.»

⁵⁸⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 103; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 101: «sa duplicité hors de laquelle la problématique cartésienne du cogito n'est plus possible».

⁵⁸⁸ Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 51.

⁵⁸⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 104; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 101: «À tout le moins, dit Descartes, il est certain qu'il me semble que je vois».

⁵⁹⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 104; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 101: «*Videre* veut dire voir au sens où nous l'entendons habituellement,

Ao nosso ver, a partir da analítica henryana há sem dúvida um caminho aberto pela «*epoché*» cartesiana, na medida em que esta produz uma clara diferença entre o que aparece (*videre*) e o aparecer (*videor*) como tal; e é este que está em questão. É, sobretudo, por colocar em causa o meio de visibilidade que o *ver* do qual Michel Henry nos fala se funda, um ver «recusado» justamente porque, conforme a pressuposição cartesiana «*at certe videre videor*» do começo, *ser* e *existir* significam *aparecer* e *manifestar-se*. A partir da proposição cartesiana não se deduz uma negação da visão em favor do pensamento, mas antes, faz-se notar a impressão imediata de ver, visto que o texto de Descartes⁵⁹¹ continua — e para além do ver, o filósofo considera o *sentir*, expresso este no *videor*: «é como sentir que o pensamento vai se desdobrar invencivelmente, com a fulguração de uma manifestação que se exhibe em si mesma, no que é e na qual a *epoché* reconhece o começo radical que procurava»⁵⁹². Se

«confiar ao pensamento o desvelamento da *cogitatio* em sua realidade - e, assim, de qualquer realidade-, é reconhecê-lo como a via de acesso a esta, o método de qualquer conhecimento seguro de si mesmo e capaz de atingir a realidade em si mesma e tal como ela é. Assim se recompõe a identidade maravilhosa do método e de seu objeto, implicada no título grego da fenomenologia. O método é o pensamento intencional, o objeto é esse mesmo pensamento, é a *cogitatio*, cuja revelação é confiada à *clara et distincta perceptio* e reduzida a esta. *Adaequatio rei et intellectus*: a adequação do conhecimento a seu objeto reencontra sua profundidade pré-socrática.»⁵⁹³

apercevoir au dehors devant soi ce qui devient visible en ce dehors et par lui. *Videre* désigne l'apparaître du monde. *Videor* désigne la semblance, l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même. *C'est seulement parce que l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même diffère dans le principe de l'apparaître en lequel le voir voit tout ce qu'il voit que le premier peut être certain quand le second est douteux.*»

⁵⁹¹ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*. Introdução, Tradução e Notas Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 126. *Segunda meditação*. AT 9: «Sou o mesmo que sente ou percebe as coisas corpóreas como que pelos sentidos, pois é evidente, neste momento, que vejo a luz, ouço o barulho, sinto o calor. Objectar-se-á: tudo isto são falsidades, eu durmo de facto. Todavia, parece-me que, sem dúvida, vejo, ouço, aqueço. Isto não pode ser falso: porque é propriamente aquilo que em mim se chama sentir; e isto, tomado assim, por precisão, não é mais que pensar.»

⁵⁹² Michel HENRY, *Genealogia da psicanálise: O começo perdido...*, p. 59.

⁵⁹³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 107; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 104: «Confier à la pensée le dévoilement de la *cogitatio* en sa réalité - et ainsi de toute réalité-, c'est la reconnaître comme la voie d'accès à celle-ci, la méthode de toute connaissance assurée d'elle-même et capable d'atteindre la réalité en elle-même et telle qu'elle

Michel Henry reclama da crítica que desqualifica a singularidade da vida, «da cogitatio e de sua existência real não têm nenhuma importância. O Husserl que visava as essências, declarou que ‘a fenomenologia não é um romance’ e que a história singular de Pedro ou de Ivete não têm qualquer significado ou alcance transcendentais. Assim «que o primeiro tenha fome, que a segunda se angustie ao descobrir que tem uma doença grave»⁵⁹⁴, nada disto teria importância para a fenomenologia. Esta é quer-se ciência rigorosa, eidética, para qual não contam proposições e juízos singulares, cuja validade implica a universalidade

«não poderia dissimular esta questão filosoficamente incontornável: *a da possibilidade de tais juízos*. O fato de a fome de Pedro ou a angústia de Ivete não significarem grande coisa pois para a ciência (ainda que, sob outro olhar, sob o olhar de Cristo, por exemplo, essas vidas singulares possam ser o essencial: "Eu tive fome, e vós me destes de comer", "eu tive sede", etc.) não dispensa a pergunta de como sucede que as modalidades de sua própria vida se revelem a cada vez àquele que as experimenta, de por que e como elas são precisamente as suas, em sua presença originária às vezes esmagadora, em sua existência real e, com efeito, singular. Somente essas "*cogitationes singulares*" uma vez estabelecida sua possibilidade fenomenológica como autorrevelação, podem dar lugar, ao que parece, a "juízos singulares", por mais desinteressantes que sejam. A mesma observação vale para a existência real da *cogitatio*: tanto como sua singularidade, sua realidade não poderia ser afastada como desprovida de interesse.»⁵⁹⁵

est. Ainsi se recompose l'identité merveilleuse de la méthode et de son objet, impliquée dans l'intitulé grec de la phénoménologie. La méthode, c'est la pensée intentionnelle, l'objet c'est cette même pensée, c'est la *cogitatio*, dont la révélation est confiée à la *clara et distincta perceptio* et réduite à celle-ci. *Adaequatio rei et intellectus*: l'adéquation de la connaissance à son objet retrouve sa profondeur présocratique.»

⁵⁹⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 109; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 107: «de la cogitatio et de son existence réelle, n'ont aucune importance. Car enfin la phénoménologie n'est pas un roman nous raconter l'histoire de Pierre ou d'Yvette. Que le premier ait faim, que la seconde s'angoisse en apprenant qu'elle a une grave maladie».

⁵⁹⁵ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 110; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 107-108: «ne saurait dissimuler une question philosophiquement incontournable, *celle de la possibilité de tels jugements*. Que la faim de Pierre ou l'angoisse d'Yvette ne signifie pas grand-chose pour la science (lors même que, sous un autre regard, sous le regard du Christ par exemple, ces vies singulières pourraient bien être l'essentiel: «J'avais faim et vous m'avez donné à manger», «j'avais soif», etc.) ne dispense pas de demander comment il se fait que les modalités de sa propre vie se révèlent chaque fois à celui qui les éprouve, pourquoi et comment elles sont précisément les siennes, dans leur présence originarie parfois écrasante, dans leur existence réelle et en effet singulière. Seules ces «*cogitationes*

A vida real e singular de Pedro ou de Ivete escapa ao ver. E é fora do fluxo temporal husserliano⁵⁹⁶ que a vida simples, singular e *sem interesse científico* «nasce». Para Husserl os fenômenos subjetivos apresentam-se como um «fluxo heraclíteo»⁵⁹⁷ de maneira que não há possibilidade de os apreender em conceitos fixos, pois diluídos no fluxo da vida são ‘desacreditados’ por essa dissolução. Todavia, é a partir da vida singular e real que temos uma viragem e inversão temática: não é na essência ideal da vida que reside a questão, mas na sua realidade patética.

A substituição da existência singular da vida pela sua essência conduz ao desmoronamento fenomenológico e ontológico da *cogitatio* singular, qual evidência primeira (*videor*) anterior ao *cogito* (*videre*). Mesmo no «fluxo heraclíteo» de Husserl⁵⁹⁸ encontramos um ponto fixo: a permanência e a forma do fluxo, que constitui a permanência de uma essência, «estrutura ek-stática

singulières», leur possibilité phénoménologique comme auto-révélation une fois établie, peuvent donner lieu, semble-t-il, à des «jugements singuliers», si inintéressants soient-ils. La même remarque vaut au sujet de l'existence réelle de la *cogitatio*: pas plus que sa singularité, sa réalité ne saurait être écartée comme dépourvue d'intérêt.»

⁵⁹⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 108: «É o que o próprio Husserl constata com extremo desprazer. O fluxo temporal das impressões subjetivas cujo aparecimento estava confiado ao ver intencional da forma do fluxo, onde a vida se autodestrói em vez de se autorrevelar recebe a partir de 1907 o nome mais apropriado de "fluxo heraclíteo": este desfile de aparecimentos evanescentes, onde nada permanece, onde tudo vai para o nada - que traz para sempre o luto da realidade. Não que esta desapareça aí, propriamente falando, mas porque nunca chegou aí. Falando desses "fenômenos puros" que são as sensações reduzidas à sua doação temporal subjetiva, Husserl lhes recusa a capacidade de constituir uma dimensão de ser específica, isso a que ele chama "região" ou de "campo". "Nós nos movemos no campo dos fenômenos puros. Mas por que digo campo? É, antes, um perpétuo fluxo heraclíteo dos fenômenos".»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 105: «C'est ce que Husserl constate lui-même, avec un déplaisir extrême. Le flux temporel des impressions subjectives dont l'apparition était confiée au voir intentionnel de la forme du fux, où la vie s'auto-détruit au lieu de s'auto-révéler, reçoit à partir de 1907 le nom plus approprié de «flux héraclitéen»: ce défilé d'apparitions évanescences, où rien ne demeure, où tout va au néant - qui porte à jamais le deuil de la réalité. Non que celle-ci y disparaisse à proprement parler, mais parce qu'elle n'y est jamais venue. Parlant de ces «phénomènes purs» que sont les sensations réduites à leur donation temporelle subjective, Husserl leur refuse la capacité de constituer une dimension d'être spécifique, ce qu'il appelle une «région», ou un «champ». «Nous nous mouvons dans le champ des phénomènes purs. Mais pourquoi dis-je champ? C'est plutôt un perpétuel flux héraclitéen des phénomènes».»

⁵⁹⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 9; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 106: «flux héraclitéen».

⁵⁹⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 111: «Nas Lições de 1905 trata-se da substituição do próprio fluxo e seu conteúdo evanescente pela forma do fluxo. Michel HENRY, *Incarnation...* p. 109: «Dans les Leçons de 1905, il s'agit de la substitution de la forme du flux au flux lui-même et à son contenu évanescent».

tridimensional da forma do fluxo oposta ao conteúdo sensível que flui e que lhe prescreve *a priori* seu destino»⁵⁹⁹.

À primeira vista, a viragem parece consistir na substituição de um objeto (ou seja, das modalidades concretas da vida transcendental que são as *cogitationes* reais e singulares). Por outro lado, essa substituição seria em relação ao conjunto das essências e das formas de essências que determinam *a priori* suas propriedades. Não obstante, a fenomenologia não se limita e nem deve ser limitada apenas à constatação, embora, do ponto de vista gnosiológico a âncora do «novo» objeto do método pareça incontestável, já que tem

«em vista a *essência* da *cogitatio*, esse núcleo de inteligibilidade e de ser faz, em cada *cogitatio*, o que ela é a cada vez, determinando o conjunto das propriedades que lhe pertencem por princípio, instituir desse modo um discurso apodíctico racional suscetível de enunciar *a priori* a validade de tais propriedades, aí está o que substitui vantajosamente a sua leitura incerta, baseada em facticidades incaptáveis. O desmoronamento fenomenológico e ontológico da *cogitatio* singular no ver da evidência que devia assegurar sua existência, a substituição desta por sua essência, pela essência da vida a partir da qual as propriedades essenciais desta vida poderão ser determinadas com segurança - esses dois caracteres da virada temática do método vão de par nos grandes textos. É imediatamente após ter duvidado da "possibilidade de uma fenomenologia da consciência pura", isto é, dos fenômenos subjetivos levados num fluxo heraclíteo, que o § 21 das *Meditações Cartesianas* propõe a solução. A evanescência dos modos subjetivos segundo os quais se dão os objetos pode ser superada porque "esses modos, por mais volúveis que possam ser e por mais incaptáveis que sejam os últimos elementos, não são, no entanto, fortuita e arbitrariamente variáveis. Eles permanecem ligados a uma estrutura típica que é sempre a mesma e que não pode ser rompida, na medida em que deve tratar-se de uma consciência de tal entidade determinada". Tal é o caso, como o vimos, da forma do fluxo quando se trata de fenômenos temporais subjetivos»⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 111; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 109: «structure ek-statique tridimensionnelle de la forme du flux opposée au contenu sensible qui s'écoule et lui prescrivant *a priori* son destin».

⁶⁰⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 112; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 109: «Prendre en vue l'essence de la *cogitatio*, ce noyau d'intelligibilité et d'être qui fait, en chaque *cogitatio*, ce qu'elle est chaque fois, déterminant l'ensemble des propriétés qui lui appartiennent par principe, instituer de cette façon un discours apodictique rationnel susceptible d'énoncer *a priori* la validité de telles propriétés, voilà qui se substitue avantageusement à leur lecture incertaine, basée sur des facticités insaisissables. L'effondrement phénoménologique et ontologique de la *cogitatio* singulière dans le voir de l'évidence qui devait en assurer l'existence, le remplacement de celle-ci par son essence, par l'essence de la vie à partir de laquelle toutes les propriétés essentielles de cette vie pourront être

Como já salientámos, num fenomenologia geral, não-regional, não interessam os “objetos”, mas o seu modo da sua doação; ou seja, o seu aparecer. E, ao consideramos isto, efetivamos a viragem temática. Não se trata mais de investigar uma possível substituição de um objeto por outro, mas de nos voltarmos para o modo da sua doação / manifestação. É desse modo de revelação que a fenomenologia henryana se reclama e se esforça por justificar ‘narrativamente’, diríamos — o modo originário de revelação que é a vida.

Se uma das características essenciais da filosofia é tender para o ‘transcendental’, cabe-lhe a tarefa de elucidar, v.g., como o poder que temos de mover a nossa mão e de pegar um objeto constitui uma possibilidade em geral. Que instância nos confere tal possibilidade? Qual a sua matéria fenomenológica? É na autorrevelação da vida que propriamente a fenomenologia de Michel Henry funda o advir a si mesmo desse poder; tal acesso da vida a si mesma confere assim a sua essência *patética*. Ela recebe de si mesma as determinações fenomenológicas e ontológicas radicais e rigorosas. Pois não vivemos reduzidos ao aparecer do mundo, na forma vazia do seu *ekstase*, mas num ‘mundo’ considerado no seu conteúdo concreto, de coisas reais, de corpos vivos, pelos quais e nos quais os homens vivem e agem: é o *mundo sensível*, o da sensações e impressões mais humildes, o *mundo da vida*.

No capítulo anterior, vimos que as investigações henryanas acerca do corpo nos levaram em direcção a uma transformação radical da conceção do corpo, que se recorta mais nitidamente quando seu modo de aparecer é explicitamente posto em causa, porque a via de acesso ao corpo, ao *nosso corpo*, é possibilitada em primeiro lugar pela vida. É na obra *Incarnation...*, mais precisamente no parágrafo §23⁶⁰¹, que Michel Henry aprofunda a questão à

déterminées avec assurance - ces deux caractères du virage thématique de la méthode vont ensemble dans les grands textes. C'est immédiatement après avoir douté de «la possibilité d'une phénoménologie de la conscience pure», c'est-à-dire des phénomènes subjectifs emportés dans un flux héraclitéen, que le § 21 des *Méditations cartésiennes* avance la solution. L'évanescence des modes subjectifs selon lesquels se donnent les objets peut être surmontée parce que «ces modes, si ondoyants qu'ils puissent être et si insaisissables qu'en soient les derniers éléments, ne sont pas cependant fortuitement et arbitrairement variable. Ils demeurent liés à une structure typique qui est toujours la même et qui ne peut être brisée, tant qu'il doit s'agir d'une conscience de telle entité déterminée» (...). Tel est le cas, nous l'avons vu, de la forme du flux quand il s'agit des phénomènes temporels subjectifs.»

⁶⁰¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 176: «§23. A geração da carne na Vida absoluta. Caracteres fenomenológicos originários da carne decorrente dessa geração.»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 172: «23. La génération de la chair dans la Vie absolue. Caractères phénoménologiques originaires de la chair découlant de cette génération.»

medida que passa a descrever o corpo como princípio de experiência. E neste sentido é a vida que se encarrega da revelação do corpo, uma revelação originária da nossa corporeidade confiada tão somente a ela: uma *carne viva*; uma «*corporeidade originária invisível*, portanto, despojada tanto de todo caráter mundano quanto do poder de doação num mundo - provida, ao contrário, de todas as propriedades fenomenológicas que tem de sua fenomenalização na vida»⁶⁰². Aliás, é nesse preciso parágrafo que encontramos o princípio e lição a respeito daquilo que envolveu nossas questões e problemática primordial nesta investigação: o *corpo*, a *carne* e a *afetividade*.

É nesta corporeidade originária que reside não apenas o início de uma resposta, e a «certeza» a que tanto procurámos pelos trilhos que percorremos (bem afastados *das vias dos mortais*, rigorosamente falando), mas também e sobretudo, uma meditação sobre *a vida* com o intuito de recuperar a sua pertinência e sentido dentro da filosofia. Acentua-se, pois, a nossa convicção de que falar e considerar Michel Henry quando se fala de fenomenologia, e vice-versa, é essencial, quase obrigatório, por muito que isso incomode D. Janicau e o famigerado «*tournant théologique*». Perguntamos, pois,

«Que propriedades nossa corporeidade originária tem da vida? Isso é o mesmo que perguntar: como a vida revela e o que ela revela - de modo que o que se encontra revelado por ela seja, no caso, o conjunto das propriedades constitutivas dessa corporeidade originária de que falamos e que é a nossa? Nossa pergunta remete então ao que sabemos. A vida revela de tal modo, que o que revela jamais está fora dela - não sendo jamais nada exterior a ela, diverso, diferente, mas ela mesma precisamente. De maneira que a revelação da vida é uma autorrevelação, esse "experimentar-se a si mesmo" originário e puro em que o que experimenta e o que é experimentado constituem algo uno. Mas isso não é possível senão porque o modo fenomenológico de revelação em que a vida consiste é um *pathos*, esse estreitamento sem afastamento e sem olhar de um sofrer e de um fruir cuja matéria fenomenológica é, com efeito, a afetividade pura, uma impressionalidade pura, essa autoafeição radicalmente imanente que não é senão nossa carne.»⁶⁰³

⁶⁰² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 176; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 172: «*corporéité originaire invisible* donc, dépouillée de tout caractère mondain aussi bien que du pouvoir de donation en un monde - pourvue au contraire de toutes les propriétés phénomélogiques qu'elle tient de sa phénoménalisation dans la vie.»

⁶⁰³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 177; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 173: «Quelles propriétés notre corporéité originaire tient-elle de la vie? Cela

Michel Henry dá o passo decisivo em direção a uma *Fenomenologia da carne* (genitivo subjetivo) na medida em que aponta para este ponto preciso: a radical transformação da concepção do *corpo* situa-se no *meio (milieu)* da vida e não no seu aparecer no mundo, que corresponde já não a um corpo exterior à maneira das *coisas*, mas a uma carne, a uma carne que advém da vida: a *nossa carne, a carne que somos*.

«A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraíndo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e afetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm, jamais, de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida.»⁶⁰⁴

A compreensão de Michel Henry e os problemas da sua interpretação não dependem apenas da perspectiva da sua inserção numa anterioridade ou numa posterioridade, por exemplo, se está ligado a uma tradição fenomenológica ou se rompe totalmente com ela. O nosso filósofo pertence a um movimento fenomenológico no qual, «dès les premières lignes de *L'Essence de la manifestation*, la phénoménologie (...) se présente comme une critique du «principe des principes» de la phénoménologie husserlienne, l'intuition»⁶⁰⁵.
Donde «la découverte de ce qu'Henry appellera plus tard la «duplicité de

revient à demander: comment la vie révèle-t-elle et que révèle-t-elle - de manière que ce qui se trouve révélé par elle soit en l'occurrence l'ensemble des propriétés constitutives de cette corporéité originaire dont nous parlons et qui est la nôtre? Notre demande renvoie donc à ce que nous savons. La vie révèle de telle façon que ce qu'elle révèle ne se tient jamais hors d'elle - n'étant jamais rien d'extérieur à elle, d'autre, de différent, mais elle-même précisément. En sorte que la révélation de la vie est une auto-révélation, ce «s'éprouver soi-même» originaire et pur en lequel ce qui éprouve et ce qui est éprouvé ne font qu'un. Mais cela n'est possible que parce que le mode phénoménologique de révélation en lequel la vie consiste est un pathos, cette étreinte sans écart et sans regard d'un souffrir et d'un jouir dont la matière phénoménologique est l'affectivité pure en effet, une impressionnalité pure, cette auto-affection radicalement immanente qui n'est autre que notre chair.»

⁶⁰⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 178; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 174: «La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance, sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même.»

⁶⁰⁵ Sébastien LAOUREUX, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry...*, p. 23.

l'apparaître», soit l'opposition entre le caractère invisible et secret de la manifestation de la vie et la visibilité du monde, à un événement de sa propre existence»⁶⁰⁶.

Assumimos desde o início desta investigação um intento de «desobstrução» da fenomenologia em e com Michel Henry. Fomos tropeçando, porém, em certas admissões problemáticas, principalmente quando se tratava de aceitar o alargamento das possibilidades da fenomenalidade em geral, do corpo à carne e desta ao *pathos* da vida. Importa demonstrar com Henry a possibilidade de um fenómeno incondicionado e irreduzível, que não é apenas uma «ilusão de possibilidade», mas uma realidade. Conforme afirma Jean-Luc Marion⁶⁰⁷, Husserl, ao longo de toda a sua investigação, manteve de tal maneira «uma «noção de fenómeno determinada pela sua instrínseca dualidade: «a palavra 'fenómeno' é ambígua em virtude da correlação essencial entre o aparecer e o que aparece». O fenómeno é, portanto, o que aparece como correlato da aparição»⁶⁰⁸.

Se há algo, por mais ínfimo que seja ('nós', por exemplo), então tem de haver algo de tal modo poderoso e grandioso por trás, como a Vida, que possibilite o 'nós' e a possibilidade do ser. Essa Vida que nunca falha e que se cumpre no *pathos* da ipseedade de cada um de nós. E por que é que Michel Henry no conjunto de sua obra «comprometeu» a fenomenologia, colocou em questão a noção de fenómeno? Porque, ainda, propôs a inversão da fenomenologia e se dedicou e debruçou tanto sobre tal assunto? Resposta: porque o 'eu' de cada um de nós sente a vida na sua própria carne, no âmago da passividade de uma carne patética. E é esse o ponto de partida de uma compreensão fenomenológica da existência e não só, mas muito além: trata-se do ponto de partida originário para a compreensão de uma *Fenomenologia da Carne*. Ora, para nós está claro que a *carne* significa a interioridade do corpo vivido, subjetivo, cujo traço fundamental é a sua passibilidade. O *corpo* em Michel Henry dá lugar, dá passagem, dá continuidade para a *carne*.

⁶⁰⁶ Paul AUDI, *Michel Henry: une trajectoire philosophique...*, p. 29.

⁶⁰⁷ Jean-Luc MARION, «Le phénomène saturé», in José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 221.

⁶⁰⁸ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 221.

Quando voltamos a nossa atenção para um ponto mais restrito e preciso de interpretação, para a *autorrevelação da vida*, na obra *Incarnation*⁶⁰⁹, na qual esta autorrevelação se dá como um *pathos* na autoimpressionalidade de uma carne, é aí mesmo que somos reconduzidos ao âmago de uma *Fenomenologia da Carne*. Donde termos um certo momento final da inversão fenomenológica, no qual temos um substituir e aparecer do mundo, no qual se dá o aparecer dos corpos — pelo aparecer da vida, numa afetividade transcendental que possibilita a carne.

Portanto, a nossa própria carne se dá unicamente e tão-só a partir da autorrevelação patética da vida. A Vida que faz de nós viventes; a vida que está imersa em si e nos submerge nela, numa passividade radical de nós a nós mesmos, Vida que está no íntimo mais íntimo do nosso ser. A presença de um «eu» não se encontra na existência de uma vida artificial, mas de uma vida absoluta na qual se inscreve a *Fenomenologia Henryana da Carne*.

⁶⁰⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 247; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 241.

5. Arquipassibilidade e Arqui-inteligibilidade

No parágrafo §33⁶¹⁰ nosso filósofo reafirma o ponto crucial que a autorrevelação da vida atinge. Trata-se não apenas de restaurar a importância da inversão da fenomenologia, tema presente desde as suas primeiras obras, que retira da «*Ek-stase* do mundo - a capacidade de revelar a modalidade mais simples da vida: a impressão»⁶¹¹, mas também, de reafirmar que a condição de revelação da impressão só pode ocorrer devido à autorrevelação da vida. Esta se cumpre como um *pathos* na autoimpressionabilidade da carne.

«É assim que a fenomenologia da impressão nos remeteu a uma fenomenologia da carne, a qual encontra sua própria possibilidade na vida. Tal é o sentido final da inversão: substituir o aparecer do mundo onde os corpos se mostram a nós pelo aparecer da vida, na afetividade transcendental pela qual toda carne é possível. Tanto quanto a impressão, portanto, nossa própria carne não é suscetível de se trazer a si mesma em si. Se é unicamente na autorrevelação patética da vida e como matéria fenomenológica pura de sua autoimpressionabilidade que uma carne é concebível - não sendo nada além dela -, é a análise da vida que tem de prosseguir. Ora, essa análise nos obriga a uma última remissão. Assim que é interpretada, em sua significação fenomenológica radical, como modo originário segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade, a vida que se revela na autoimpressionabilidade de sua carne patética traz ainda em si um traço decisivo. Não é precisamente essa vida que vem a si experimentando-se em sua carne que cumpre essa vida. Se ela se difunde através de nós e faz de nós viventes - sem que, de modo algum, o sejamos por nós mesmos, independentemente de nosso poder e de nosso querer já que sempre, antes que por um só instante nos tenha permitido virar-nos para ela para acolhê-la ou rejeitá-la, para dizer-lhe sim ou não, a vida está em nós e nós, nela, nessa passividade radical que afeta a impressão, mas também nossa vida inteira - é, portanto, precisamente dessa vida (que nos precede no próprio íntimo de nosso ser e não é somente nossa) que se trata.»⁶¹²

⁶¹⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 247: «§33. Recapitulação dos resultados obtidos ao termo da inversão da fenomenologia e da análise da carne»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 241: «§33. Récapitulation des résultats obtenus au terme du renversement de la phénoménologie et de l'analyse phénoménologique de la chair»

⁶¹¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 247; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 241: «*Ek-stase* du monde, la capacité de révéler la modalité la plus simple de la vie: l'impression.»

⁶¹² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 247; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 241: «C'est ainsi que la phénoménologie de l'impression nous a renvoyés à une phénoménologie de la chair, laquelle puise sa propre possibilité dans la vie. Tel est le sens final

Se Michel Henry apela a prosseguir com uma análise da vida, da Vida absoluta que a fenomenologia da carne toma como uma eterna vinda a si, num processo de autorrevelação, de autogeração, que nos leva às impressões originárias em nossa carne e «*ao modo como a Vida absoluta vem a si* numa Arquipassibilidade própria da autofecção patética de todo "viver" concebível, é o *Arqui-páthos* dessa Arquicarne aquilo que se encontra pressuposto em toda fenomenalização da vida»⁶¹³. Entretanto, essa análise henryana da vida, que nos levou a esclarecimentos em relação à nossa Vida, também nos revela uma certa interação enigmática na qual a Vida parece encerrada em si mesma e muitas vezes sem «saída», sem «abertura» (o que é manifesto em situações patológicas), mesmo sendo o princípio de si mesma. Ainda que levemos em conta a inversão da fenomenologia, na qual «esta inversión, sintetiza en el giro "material", implica cómo nos son revelados de manera original, interior e invisible los distintos objetos que se presentan a nuestra realidad, es decir, a nuestra vida»⁶¹⁴. Parece que aqui se atravessa outro caminho transversal⁶¹⁵ a toda análise henryana da Vida.

du renversement: substituer à l'apparaître du monde où se montrent à nous les corps celui de la vie, en l'affectivité transcendante de laquelle toute chair est possible. Pas plus que l'impression donc, notre propre chair n'est susceptible de s'apporter elle-même en soi. Si c'est seulement dans l'auto-révélation pathétique de la vie et comme la matière phénoménologique pure de son auto-impressionnalité qu'une chair est concevable - n'étant rien d'autre qu'elle -, c'est de la vie qu'il s'agit de poursuivre l'analyse. Or celle-ci nous contraint à un ultime renvoi. Lors même qu'elle est interprétée dans sa signification phénoménologique radicale comme le mode originaire selon lequel se phénoménalise la phénoménalité, la vie qui se révèle en l'auto-impressionnalité de sa chair pathétique porte encore en elle un trait décisif. Cette vie qui vient en soi en s'éprouvant dans sa chair, ce n'est précisément pas elle qui accomplit cette venue. Si elle fuse à travers nous et fait de nous des vivants sans que nous y soyons pour rien, indépendamment de notre pouvoir et de notre vouloir parce que toujours et déjà, avant qu'un seul instant nous ait permis de nous tourner vers elle pour l'accueillir ou la rejeter, pour lui dire oui ou non, la vie est en nous, et nous en elle, dans cette passivité radicale qui frappe l'impression mais aussi bien notre vie tout entière, c'est donc bien de cette vie, qui nous précède au coeur même de notre être, qui n'est pas seulement la nôtre, qu'il s'agit.»

⁶¹³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 248; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 242: «C'est la façon dont la Vie absolue vient en soi dans une Archi-passibilité propre à l'auto-affection pathétique de tout «vivre» concevable, c'est l'Archi-pathos de cette Archi-chair qui se trouve présupposé en toute phénoménalisation de la vie».

⁶¹⁴ Hernán Gabriel INVERSO, «Más allá de la gnosis griega. El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad». *Revista de Filosofía Aufklärung*. V. 4. N. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba. Jan-Abr, 2017, p. 37-50. Disponível: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/32685/17456>. Acesso em: 24/11/2020, p. 38.

A inversão da fenomenologia feita por Michel Henry, para além de nos remeter e nos ater a uma reflexão sobre o diagnóstico da situação em que se desenvolve atualmente a existência humana, também nos levou àquilo sobre o qual não é verosímil pode ser que todos se enganem; pelo contrário: atesta o que é comum a todos os homens: a Vida. E é na Arquipassibilidade da vida absoluta que toda carne é passível e que nela é possível. «Uma carne, para dizer a verdade, que não é nada além disso: *a passibilidade da vida finita que encontra sua possibilidade na Arquipassibilidade da vida infinita*»⁶¹⁶. De tal maneira que,

«A violência da vida fenomenologicamente absoluta, na qual encontro o meu nascimento, implica justamente na sua própria arquipassibilidade o pôr entre parênteses de toda a metafísica baseada essencialmente em Aristóteles, a saber, a utilização do género e das categorias ontoteológicas, incluindo a transformação da *ousia/substantia* como identidade, *Anwesen* ou traço. Com efeito, a intensidade puramente patética da passibilidade mencionada enquanto arquivado afectivo da vida pura já não implica finalmente nenhuma categoria lógica

⁶¹⁵ Com Michel Henry acompanhamos a recuperação da radicalidade perdida da Vida, de pensar a Vida em sua dimensão auto-afetiva. Contudo, avançar com uma atitude de radicalização e inversão da fenomenologia supõe conforme: Hernán Gabriel INVERSO, «Más allá de la gnosis griega. El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad»..., p. 38: «entonces, una relectura que abandone la impronta griega. Obnubilado por los modelos cristianos, sin embargo, Henry omite desarrollos griegos que preanuncian la línea de pensamiento que propone, como sucede con el caso del estoicismo». Se nosso filósofo admite que a filosofia está de certa maneira comprometida «apenas», ou em boa parte, com o «fora», com uma visão *ek-stática*, então, nos indagamos: não estaria Michel Henry assumindo uma postura excessiva em relação a todo o mundo grego? Ao interpretar que este, estaria voltado ou que se voltou apenas a uma visão *ek-stática* da vida, do mundo? Ainda segundo: Hernán Gabriel INVERSO, «Más allá de la gnosis griega. El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad»..., p. 39: «Para Henry todo lo griego es fuente de un error que extiende sus efectos hasta nuestros días e impide abrirse a la carne como manifestación de la Vida. En este juego de inversión la Vida no es luz sino noche y lo nocturno debe sustituir la insistencia equivocada en resignificar y poner en circulación una y otra vez las nociones de εἶδος y ἀλήθεια que sigue vigente en el pensamiento contemporáneo». Neste sentido, o pensamento henryano é, por alguns comentadores, atravessado pela gnose. Cf. Junito de Souza, BRANDÃO. *Mitologia grega*. Volume II. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1987, p. 198: «Gnose, em grego (...) (gnôsis), "conhecimento", que se pode definir como conhecimento esotérico da divindade, que se transmite particularmente através de ritos de iniciação. Os gnósticos com seu gnosticismo, isto é, sincretismo religioso, um amálgama greco-egípcio-judaico-cristão, surgido também nos primeiros séculos de nossa era, procuraram conciliar todas as tendências religiosas e explicar-lhes os fundamentos por meio da gnose». A este respeito ver: HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'être: sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2004.

⁶¹⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 249; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 243: «Une chair à vrai dire qui n'est rien d'autre que cela: *la passibilité de la vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie*».

ou hermenêutica, mas unicamente uma *carne impressional* no seu auto-sentir.»⁶¹⁷

Para nós, desde *L'Essence de la manifestation* até a *Incarnation...*, a passividade que reside na vida torna-se o argumento fundamental em que Michel Henry fundamenta a sua *fenomenologia material* e a suposta «*viragem teológica*». Visto que, algo como uma *carne* não é concebível senão a partir da vinda originária dela em si, «vinda em que a própria carne não desempenha nenhum papel, é porque a fenomenologia da carne remete, com efeito, a uma *fenomenologie da En-carnação*»⁶¹⁸.

A *carne*, portanto, não é somente contingente à sua condição de vivente; não se trata de um «apêndice» empírico, mas decorre a partir de um *a priori* mais antigo que remete a uma dimensão de origem. Esta carne vai se constituindo absolutamente a partir de uma *ipseidade* originária em que a Vida vem a si antes da carne, numa Arquicarne que se dá no enlace da Vida com o si no *pathos* da Vida. Na obra *Incarnation...*⁶¹⁹ constatamos o «Antes do ego» e o «Antes da carne» que formam algo uno. Quando Michel Henry trata do estreitamento ou *enlace* patético, está a falar-nos do que essencialmente faz da carne uma carne e do ego um ego, ou seja, temos uma *autoimpressionalidade* da carne e a *Ipseidade* do ego.

O que encontramos em *Incarnation...*⁶²⁰ é algo que se torna inteligível, um *Arqui-inteligível* que vai de um ego a cada carne e de uma carne a cada ego. Esta correlação ipseidade e carne é dada como interior ao processo de autogeração da vida que só pode ser compreendida a partir de uma *Fenomenologia da Carne*, pois é em conjunto que o «Antes do ego» e o «Antes da carne» constituem o antecedente de todo vivente, que confere assim o *a priori* as determinações fenomenológicas fundamentais, que faz do *Si* um *Si carnal*

⁶¹⁷ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 20.

⁶¹⁸ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 249; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 243: «venue en laquelle la chair elle-même n'est pour rien, c'est que la phénoménologie de la chair renvoie en effet à une phénoménologie de l'In-carnation».

⁶¹⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 250; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 244.

⁶²⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 250; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 244.

vivente que define nossa condição. A Vida não é um conceito, mas devemos considerá-la como uma existência absoluta na medida em que o vivente vive e testemunha em sua condição de vivente.

«Mais qu'est-ce qui fait que la vérité dans son essence originare est notre vérité que nous éprouvons dans l'absolu et la nudité de l'essence? Comment l'absolu se manifeste-t-il dans son essence immanente comme cette vérité ultime de soi? Y a-t-il une hétérogénéité phénoménologique radicale entre le connaître divin et celui humain? Qu'est-ce qui fait que l'homme est capable de recevoir la vérité de l'absolu dans toute son absolutité? Et si toute révélation effective «est l'œuvre de l'absolu», dans quelle mesure ce qui se révèle comme l'absolu divin est-il capable de manifester à l'homme sa vérité dans son essence même?»⁶²¹

É na Arquipassibilidade de sua Arquicarne que temos o processo que traz em si a possibilidade de toda carne. E eis que nos encontramos com a proposição joanina: «e o Verbo se fez carne»⁶²², pois vem no processo da Vida em sua arquirrevelação patética. Tal acaba por resultar em duas proposições: uma que diz respeito à Vida e outra à carne, de tal maneira que uma é consequência da outra. Se toda carne vem à vida, então a vinda do Verbo dá-se numa carne. O que está aqui implicado? O que a fenomenologia da Encarnação se propõe a estabelecer a partir dessa implicação?

Michel Henry, apesar de ter por escopo ultrapassar uma das mais espinhosas questões sobre a En-carnação, a saber: a ambiguidade da carne, que pode significar para o homem a salvação e a perdição, acaba de algum modo por remeter a «fenomenologia cristã» para uma soteriologia em quase-rutura com o corpo e o mundo. Pois se

«O Arqui-Filho (Cristo) não é gerado no mundo e o seu nascimento faz-se a partir da Vida na sua essência, porque o nascimento real e efectivo não se dá a partir de outro ser vivo, mas a partir da Vida propriamente dita: “Jesus Cristo não nasce do sangue, nem da carne, nem do querer mundano”. O Arqui-

⁶²¹ Jean REAIDY, «La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (Ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia Phænomenologica*. Romanian Journal for phenomenology. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, pp. 287-302, 2009, p. 288.

⁶²² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 251; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 245: «Et le Verbe s'est fait chair».

Filho é Verbo, é Logos e é também revelação para nós Homens acerca da nossa condição, fundando uma antropologia nova, a antropologia cristã. Ele é o primogénito, ipseidade absoluta inaugurando-nos enquanto seres transcendentais. Não foi “projectado” na vida permanecendo a ela ligado numa unidade essencial com o Verbo que é Deus. Cristo manifesta o Pai (a Vida) neste mundo e, por isso, rejeita toda a genealogia mundana, pois a revelação do Arqui-Filho não é uma revelação qualquer, é a revelação de Deus (Verbo/Logos), da Vida Absoluta. Por isso, a Vida é auto-revelação e “o dizer de Deus” (o Verbo que se fala a si mesmo). Conclui-se que a fenomenologia cristã é uma fenomenologia cuja fenomenalidade é a Vida e não o mundo, versando o Logos que é a Vida. Esta verdade absoluta que é a vida não se conhece através da verdade do mundo. Portanto, a genealogia mundana de Cristo, segundo Henry, não faz qualquer sentido para o cristianismo e de forma simples e clara ficam esclarecidos os dogmas sobre a origem de Cristo, assim como sobre a origem e características da nossa condição.»⁶²³

A imanência da vida encontra-se na carne e é na palavra em que se enuncia a vinda do Verbo numa carne, a sua En-carnação, que se trata de devolver à sua arqui-inteligibilidade. O destino da carne, que é também o do homem, deve ser arrancado à obscuridade. Com efeito, todo o discurso prova que a fenomenologia da carne nos reconduziu desde a nossa abertura ao mundo, nas prestações transcendentais de nossos diferentes sentidos, para a autoimpressionabilidade destas na carne da vida. É, sobretudo, na autodoação patética que os nossos sentidos pertencem a uma carne e são por ela sentidos.

Podemos recuperar neste ponto específico o que foi desenvolvido no segundo capítulo desta investigação, a propósito de uma filosofia do corpo, visto que essa autodoação patética dos nossos sentidos na vida possui outra significação decisiva: a de fazer de cada um deles um poder. Este não se limita à produção em nós de um *continuum* de impressões originárias extaticamente reportadas às coisas. Antes, trata-se *do poder de se exercer*. No nosso próprio percurso de investigação da filosofia henryana, a medida em que o que nos chamou a atenção para o sentido do corpo enquanto um «*eu posso*» (enquanto instância primordial e desvelamento do corpo em *corpo subjetivo*) foi

⁶²³ Ana Paula ROSENDO, *Eu sou a verdade: para uma filosofia do Cristianismo. Recensão*. Covilhã: LusoSofia press, 2011, p. 3. Disponível em: LusoSofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2020.

precisamente isto que também no corpo ficou por responder, pois esse «eu posso» se dá como um «eu posso» absoluto.

Se eu posso abrir os olhos para o espetáculo do universo, direcionar o ouvido para um som longínquo, para escutar e sentir um bom *Fado*; ou pôr a mão sobre uma superfície lisa ou rugosa, «eu posso», entretanto, fazer tudo isso e muitas outras coisas. Todos esses poderes diferenciados e específicos que exercemos, e nos quais nossa vida quotidiana se exprime, trazem em si uma pressuposição incontornável, um poder mais antigo, o de se pôr em jogo, passar ao ato e de poder fazê-lo constantemente.

Tal determinação radica na necessidade de reconhecer que cada um de nossos poderes parte de algo mais profundo, de um «eu posso» originário sem o qual nenhum poder geral, nenhum dos poderes de nosso corpo, seria possível. É o poder como tal, o facto de poder, a possibilidade de poder autotestando-se e autolegitimando-se em seu próprio exercício. Para nós, Michel Henry não pôs em causa a matriz de uma filosofia do corpo, mas reorientou-lhe tão-só o sentido, e fê-lo de uma forma tão radical que levou e leva a uma *Fenomenologia da carne*.

Por outro lado, o «eu posso» leva-nos a uma retroreflexão de uma fenomenologia da carne que reconduz a um «Antes da carne» que precede, gerando-a e possibilitando cada uma das determinações fenomenológicas essenciais, ou seja, a sua autoimpressionalidade, a sua ipseidade. É em posse de si mesmo por esse «eu posso» original que cada poder corporal específico se torna capaz de se exercer, de assim se tornar um poder em sua carne e por ela.

Esse «eu posso» também é a modalidade de uma carne. Assim como a carne, o «eu posso» igualmente não tem o poder de se trazer a si mesmo em si. É a esta intuição essencial que uma fenomenologia da En-carnação conduz e não meramente a ocupar-se a respeito de um modo de designar na linguagem conceitual da filosofia o que está implicado em todo poder efetivo e real. A *Fenomenologia da Carne* não está em se debruçar sobre um conceito precisamente, mas dá um passo decisivo no percurso de alargamento e inversão da fenomenologia ao instaurar que é na autoadoção da Vida absoluta na efetuação patética de sua Ipseidade no Arqui-Si do Primeiro Vivente que se dá o fundamento para esta mesma fenomenologia.

«O poder mais elementar de nossa corporeidade originária - seja ele intencional como de um sentido ou radicalmente imanente como é o "mover-se a si mesmo" que lhe pertence a princípio - não é dado a si senão na autodoação da vida absoluta que, posto por ela nele mesmo, ele está em posse de si mesmo e em condições de agir.»⁶²⁴

É esse poder que advém da vida e pelo qual a fenomenologia da Encarnação se encontra e dá respostas. Porquanto, é na vinda originária da Vida na Ipseidade do Primeiro Si que se cumpre toda doação no sentido de uma autodoação e, assim, toda doação de um Si vivente - doação que, por conseguinte, implica nela a oferta de qualquer outro poder.

«Ora esta Vida, como é evidente, não é a vida da biologia tradicional, causalmente explicável, reconduzida à pura exterioridade, mera função algorítmica, o objecto de estudo das «ciências da vida», nem sequer a vida das «sínteses passivas» da fenomenologia husserliana (retenção, atenção, protensão), pois, em seu entender, e apesar de todo o seu esforço por elucidar a realidade transcendental da vida. «Husserl desconheceu a essência mais originária da passividade» que não depende da intencionalidade nem é redutível a qualquer representação. As próprias sínteses passivas são «dadas a si mesmas numa passividade muito mais originária, invisível, inextática (...)» do que Husserl pôde reconhecer, ao fixar-se na forma do fluxo da consciência.»⁶²⁵

Aquilo que podemos constatar, do que já foi exposto, é que Michel Henry faz uma reabilitação do *corpo*, em relação à «carne viva», de cada si vivo, ao demonstrar que é apenas por meio da doação do si, dado a Si na autodoação da vida absoluta, gerado na Arqui-Ipseidade, passível em sua Arquipassibilidade em que a natureza «própria» da Vida absoluta se cumpre como matéria fenomenológica em sua vinda originária. Isto tudo é o que orienta o nosso filósofo no sentido de uma fenomenologia patética da *carne*.

A partir da Vida, ou seja, fala-se acerca da Vida absoluta que se traz a si mesma em si, como o reconhece por sua vez «Cirilo de Alexandria: "De Deus

⁶²⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 256; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 250: «le pouvoir le plus élémentaire de notre corporéité originaire - qu'il soit intentionnel comme celui d'un sens ou radicalement immanent comme l'est le «se mouvoir soi-même» qui lui appartient dans le principe - n'est donné à soi que dans l'auto-donation de la vie absolue que, mis par elle en lui-même, il est en possession de lui-même et en mesure d'agir.»

⁶²⁵ José Maria Silva ROSA, *O primado da relação...*, p. 259.

unicamente pode ser dito que é naturalmente Vida". Em que consiste essa natureza? Chamemos Arquipassibilidade à possibilidade *apriorística* de se experimentar a si mesmo no Arqui-Pathos de uma Arqui-carne»⁶²⁶, de uma Arquipassibilidade que pertence à Vida absoluta como a sua própria «natureza».

«Não há vivente sem a Vida, mas não há Vida sem a Arquipassibilidade de sua Arquirrevelação. Como tudo isso deve ser compreendido dinamicamente, a possibilidade *apriorística* da Vida nunca é uma "pura possibilidade": sempre a vida já veio a si mesma, ela é a eterna vinda a si na Arquipassibilidade em que se experimenta sem cessar a si mesma e frui de si no amor infinito com que se ama eternamente a si mesma».⁶²⁷

Neste sentido, é a (partir da) impossibilidade originária do vivente de se separar da vida o que funda sua própria impotência para se separar de si. Assim, o vivente não pode cortar-se de si mesmo, de seu Si, de sua dor ou de seu sofrimento⁶²⁸. Se, no fora de si do mundo - que é o lugar da separação - nosso

⁶²⁶ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 179; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 175: «Cyrille d'Alexandrie: «De Dieu seul il peut être dit qu'il est naturellement Vie.» En quoi consiste cette nature? Appelons Archi-passibilité la possibilité *apriorique* de s'éprouver soi-même dans l'Archi-Pathos d'une Archi-Chair».

⁶²⁷ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 179; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 175: «Pas de vivant sans la Vie, mais pas de Vie sans l'Archi-passibilité de son Archi-révélation. Parce que tout cela doit être compris dynamiquement, la possibilité *apriorique* de la Vie n'est jamais une «pure possibilité»: toujours déjà la vie est venue en soi-même, elle est l'éternelle venue en soi dans l'Archi-passibilité en laquelle elle s'éprouve sans cesse elle-même et jouit de soi dans l'amour infini dont elle s'aime éternellement elle-même».

⁶²⁸ Uma profunda reflexão acerca desta ideia pode ser encontrada em Leonardo Coimbra. Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido. *A ontologia integral de Leonardo Coimbra: ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 20: «a prova experiencial directa que a consciência atinge desta firmeza ontológica está consagrada na penetrante reflexão que Leonardo Coimbra desenvolveu no texto de *A Alegria, a Dor e a Graça*, sobretudo quando fala, na tematização da alegria, de uma compreenetração madrugante da consciência num ser que se dá, nela, em presença». COIMBRA, Leonardo «A Alegria, a Dor e a Graça» In: *Obras de Leonardo Coimbra*. Seleção, Coordenação e Revisão Professor Sant'anna Dionísio. Volume I. Porto: Lello & Irmão Editores, 1983, p. 475. É possível estabelecer uma certa relação entre o pensamento henryano e o pensamento leonardino sobre a passibilidade e a carne. Leonardo Coimbra (1883-1936), filósofo português, foi uma das figuras mais proeminentes do movimento da Renascença Portuguesa. Entre os anos de 1919 e 1931 foi professor de Filosofia na Faculdade de Letras do Porto, por ele criada quando, pela primeira vez, ocupou o cargo de ministro da Instrução Pública. Dos temas de maior relevo em suas obras destacamos os conteúdos que nos remetem para o conceito de criacionismo, que deu título à sua obra mais importante: *O Criacionismo: esboço dum sistema filosófico*. O criacionismo leonardino para além de afirma-se como uma filosofia da liberdade, radicando nas infinitas capacidades criadoras do pensamento libertado dos determinismos naturais e sociais, também pode ser interpretado para a constituição de uma filosofia do ser no horizonte de uma ontologia. A obra de Leonardo Coimbra para além de ocupar um lugar central no pensamento português contemporâneo, traduz o limiar de uma filosofia que busca não apenas libertar-se das incertezas, mas, busca um esboço de um programa humanista que tem como horizonte um olhar

próprio corpo não pode, todavia, pôr-se fora de si ainda que ele seja extenso e que suas partes sejam exteriores umas às outras, é porque esse corpo, longe de definir nosso corpo verdadeiro - nossa carne invisível e indivisível -, não é senão sua representação exterior.

De tal modo, cada vivente experimenta «fenomenologicamente» a si mesmo, como vivente, experimenta passivamente sua própria vida como uma vida que vem a si e se torna sua, uma vida da qual sofre, mas que também se alegra, na vida em que se embriaga em sofrer e fruir e possibilita, assim, cada vivente conhecer a si mesmo no sopro da Vida insuflado em cada um de nós, nesta doação da condição de vivente que é um facto unicamente da Vida. De tal maneira,

«*Transcendência designa a imanência da Vida em cada vivente. Como essa imanência concerne à autorrevelação de cada vivente enquanto se cumpre na autorrevelação da vida absoluta, ela encontra sua possibilidade fenomenológica -e, assim, sua efetuação concreta na Arquipassibilidade em que a Vida absoluta se revela originariamente a si. Transcendência não é senão uma palavra ainda indeterminada para essa essência. Na medida em que não se experimenta a si mesmo senão na Arquipassibilidade da Vida absoluta, no Arqui-Páthos*

sobre a civilização, na qual esta deve deixar de ser «cárcere» para se transformar no lugar em que a Felicidade de cada ser humano se possa confundir com o seu caminhar quotidiano. Ainda sobre a impossibilidade de o vivente não poder cortar-se de si mesmo, de seu Si, de sua dor ou de seu sofrimento, também é possível uma leitura sobre a *Arquipatologia* de Filipe Montalto. Cf. CARDOSO, Adelino; PROENÇA, Nuno (Coord.). *Dor, sofrimento e saúde mental na arquipatologia de Filipe Montalto*. V. N. Famalição: Edições Húmus, 2018, p. 9: «Uma das originalidades da *Arquipatologia* reside na consideração da dor como uma patologia específica, com causas e tratamento próprios (...). Ora, a dor é, para Montalto, um fenómeno complexo, em que o lado orgânico e o psíquico se articulam intimamente, apelando a uma abordagem médico-filosófica (...). A fim de evitar equívocos, Montalto afirma muito claramente que a dor é "uma paixão do apetite", entendido este como uma faculdade afectivo-dinâmica que responde à necessidade de conservação da vida e à satisfação das inclinações naturais. Fica, assim, esbatida a fronteira entre dor e sofrimento, já que, na abordagem arquipatológica, a dor é uma afecção do próprio eu como resposta a alterações súbitas e preternaturais (ou que se afastam do curso habitual da natureza) do organismo. *Dor, sofrimento e saúde mental na Arquipatologia de Filipe Montalto* reúne grande parte dos estudos elaborados ao longo dos três anos de execução do projeto "Arte médica e inteligibilidade científica na *Archipathologia* (1614) de Filipe Montalto", financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian». Cf. MONTALTO, Filipe. *Arquipatologia: tratados I - IX*. Tradução Domingos Lucas Dias, Inês de Ornellas e Castro, Joana Mestre Costa. Revisão Científica Adelino Cardoso, José Morgado Pereira e Manuel Silvério Marques. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 41: «todos aqueles que examinaram a matéria do ponto de vista filosófico estabeleceram a dor como uma paixão (*passionem*) ou uma função (*functionem*) do apetite. E verdadeiramente a dor é, não a própria sensação do objecto nocivo, mas a paixão que de imediato daí brota».

de sua Arqui-Carne, todo vivente tem uma carne, ou melhor, é carne.»⁶²⁹

Se, conforme o nosso filósofo, a doação do vivente na Vida se refere ao eterno processo da Vida que vem a si experimentando-se a si mesma na Ipseidade do Primeiro Vivente, em que ela se revela originariamente a si, então, a Arquipassibilidade é o modo fenomenológico segundo o qual se cumpre a Arquirrevelação da Vida em seu Arqui-Si, a medida que este traz em si a Arqui-carne em que toda carne será possível. Pois, é somente em sua relação com a geração eterna da Arqui-Carne do Arqui-Si, na autogeração da Vida absoluta, que a geração de uma carne como a nossa se torna possível e, ao mesmo tempo inteligível, na Arqui-inteligibilidade da Vida e somente nela e a partir dela.

Embora isto tudo pareça demasiadamente denso e obscuro, o que temos em Michel Henry é uma «desvelação-revelação», já que tal evidência diz respeito à geração da carne que nada mais é do que a nossa, a qual é «estritamente paralela à de nosso Si transcendental que faz a cada vez de nós esse "eu" ou esse "ego" que nós somos. Ou antes, trata-se aí de uma única e mesma geração. A geração do vivente na Vida absoluta - em seu Verbo - e, identicamente, a de nossa própria carne na Arqui-Carne desse Verbo»⁶³⁰.

Neste sentido e no âmbito da filosofia contemporânea, e designadamente no campo da *fenomenologia*, o nosso filósofo mostra-se firme na audácia do seu pensamento e terminante na conceção de que a vida traz em si o princípio último de inteligibilidade e de justificação. É porque ela - a Vida, se revela ela mesma de tal forma que nesta revelação patética imanente de si é ela também que é revelada⁶³¹. «Michel Henry constrói a sua filosofia, elaborando um novo

⁶²⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 180; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 176: «*Transcendance désigne l'immanence de la Vie en chaque vivant. Parce que cette immanence concerne l'auto-révélation de chaque vivant en tant qu'elle s'accomplit dans l'auto-révélation de la vie absolue, elle trouve sa possibilité phénoménologique et ainsi son effectuation concrète dans l'Archi-passibilité en laquelle la Vie absolue se révèle originariamente à soi. «Transcendance» n'est qu'un mot encore indéterminé pour cette essence. Pour autant qu'il ne s'éprouve lui-même que dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue, dans l'Archi-Pathos de son Archi-Chair, tout vivant a une chair ou, pour mieux dire, il est chair.*»

⁶³⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 181; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 177: «*strictement parallèle à celle de notre Soi transcendental qui fait chaque fois de nous ce «moi» ou cet «ego» que nous sommes. Ou plutôt il s'agit là d'une seule et même génération. La génération du vivant dans la Vie est celle de notre Soi transcendental dans l'Archi-Soi de la Vie absolue - dans son Verbe - et, identiquement, celle de notre propre chair dans l'Archi-Chair de ce Verbe.*»

⁶³¹ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation...*, p. 247.

conceito de fenómeno de que decorre uma série de noções fundamentais cujo conjunto constitui desde já uma filosofia do absoluto»⁶³², em que cada «eu», como um «*Si vivo*», constitui em si o poder originário do abismo insondável da Vida, única e absoluta.

«Segundo Henry, o pensamento ocidental distanciou-se da vida. Há, por isso, que voltar ao questionamento da vida, vida que é affectus, que é um Si dado a si mesmo na própria vida. A vida prova-se na vida. Assim, a felicidade é auto-fruição da vida. Mas a vida é passibilidade, porque a vida é dádiva, vem sem esforço e sem solicitação. Neste sentido, a vida é sofrimento também, por isso é pathos.»⁶³³

Michel Henry prende-se, precisamente, na evidência, no modo como esta Vida dá-se, na efetuação fenomenológica da autorrevelação da Vida na Ipseidade em que cada Si transcendental tem sua possibilidade. De tal modo que, a carne encontra-se ligada a este como sua condição fenomenológica de possibilidade mais interior a ponto de se identificar com ele. «Não há Si (não há eu, não há ego, não há "homem") sem uma carne - mas não há carne que não traga em si um Si. Não há um Si que, na passibilidade de sua efetuação fenomenológica carnal, não seja este ou aquele, o teu ou o meu»⁶³⁴. Ou seja, não há carne que não seja a de um Si particular, entretanto, neste aspeto, a carne não é um atributo incompreensível ou uma espécie de atributo sintético ao nosso ser, pelo contrário, a carne revela-se unitária ao *Si*. Este *Si* só pode dar-se na carne.

«Nascidos e gerados na vida, os homens não dispõem do poder absoluto da vida, não têm o poder de a dar a si próprios, de virem a ela por si: mesmos. No entanto, ela não seria efectivamente fenomenológica, isto é, imediata e evidente, sem

⁶³² FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão Científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2000, p. 5-12, p. 6.

⁶³³ Cassiano REIMÃO. *Educação e vida, em Michel Henry*. Covilhã: LusoSofia press, 2015, p. 8. Disponível em: LusoSofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2020.

⁶³⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 182; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 178: «Pas de Soi (pas de moi, pas d'ego, pas d'«homme») sans une chair - mais pas de chair qui ne porte en elle un Soi. Pas un Soi qui, dans la passibilité de son effectuation phénoménologique charnelle, ne soit celui-ci ou celui-là, le tien ou le mien».

que a vida absoluta se revelasse a si mesma na autogeração de um Primeiro Vivente. Ora, segundo Michel Henry, o cristianismo declara abertamente que Cristo é o Primeiro Vivente, gerado pela Vida, Filho, em toda a plenitude, do Pai: Cristo revela-se a si mesmo. Deus é esta Revelação pura, que, no Seu Filho, se revela a si mesmo, que comunica aos homens «a sua auto-revelação eterna», que se cumpre na Vida.»⁶³⁵

O que em Michel Henry nos interessa e interessou, sobretudo, trata-se da relação que aí possa haver, que reside, que resulta, entre *corpo*, *carne* e *vida*. Ao considerarmos esse vir à vida enquanto Si transcendental vivente, experimentando-se a si mesmo em sua carne do modo como se experimenta toda carne, isto é nascer. Este *nascer* não significa, contudo, como se imagina ingenuamente, ou seja, vir ao mundo na forma de um corpo-objeto, pois de tal maneira jamais haveria indivíduo vivente, seria no máximo o aparecimento de uma coisa, de um corpo mundano submetido às leis do mundo. Assim,

«la chair de chaque homme est donc un «je peux» primordial, mais elle est aussi le rappel que le corps réel est constitué par un corps invisible, lieu-tenant et origine de toute manifestation, mais sans distance et sans séparation puisque si la chair originelle ne se sépare pas d'elle (selon un processus d'objectivisation), il faut également tenir que toute action — qui tient sa «possibilité transcendantale» de la chair — est réellement donnée à soi «dans l'unité de son effectuation pathétique». Nous voilà donc fort éloigné d'un possible hyper-transcendantalisme et plus encore d'un possible abandon du monde, d'autant que celui-ci semble être combien plus reconduit vers sa condition de possibilité la plus appropriée.»⁶³⁶

Se é a partir da Vida que encontramos a possibilidade originária e transcendental de se experimentar pateticamente a si mesmo numa carne, essa mesma e tal possibilidade encontra-se na Arquipassibilidade da Vida absoluta em que nascer significa vir a uma carne, isto é, em que toda carne vem a si, na Arquicarne da Vida. Salta assim, exponenciado, o caminho para o qual a fenomenologia da carne remete a uma fenomenologia da Encarnação, pela qual

⁶³⁵ Manuel Barbosa da Costa, FREITAS. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 9.

⁶³⁶ Jean LECLERCQ, «La provenance de la chair: le souci henryen de la contingence» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (Ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia PhEnomenologica*. Romanian Journal for phenomenology. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, pp. 303-314, 2009, p. 311.

o corpo transcendental intencional, o corpo mundano, se torna possível. Temos em Michel Henry a proposição da *encarnação* a partir da existência da carne, do *ser-carne*, nesse estreitamento onde a carne jamais se confunde com o corpo, isto porque é a carne que, experienciando-se, sofrendo-se, «sujeitando-se, suportando-se a si mesma, rejubilando consigo, segundo impressões sempre renascentes, é capaz de sentir o corpo, que lhe é exterior, de o tocar e de ser por ele tocada. Com efeito, só a carne nos permite conhecer o corpo»⁶³⁷, para nós há aqui uma continuidade da carne em relação ao corpo, muito mais do que uma cisão, um abismo... Assim como pela Vida descortinamos esta relação, esta continuidade permite de tal maneira

«a (re) descoberta da Vida fenomenológica pura cuja genealogia eterna tentámos traçar aqui: provar-se como gozo e sofrimento que fazemos o próprio "conteúdo" da manifestação de um mundo no seio da minha actividade-esforço. E se o Indivíduo Vivo é este "Eu transcendental" que se ouve dizer "Eu-Posso", também não há outras leis de relação concreta com outrem para lá das leis verdadeiramente *inter-subjectivas* da vida que se transforma em visão do seu crescimento»⁶³⁸

A auto-doação da Vida absoluta em cada uma das nossas determinações vivas dá-se como à nossa imersão total nessa mesma Vida, imersão infrangível que constitui a carne fenomenológica pura recebida pela qual todo o Eu passível é dado a si mesmo, o que resulta ao mesmo tempo *o nosso ser comum de todos os vivos*. Para o nosso filósofo a revelação da *Arqui-carne* com a carne encontra-se inscrita na palavra joanina «- "E o Verbo se fez carne" -, cumpre, com efeito, no interior da Vida, longe do mundo, antes dele»⁶³⁹, conseqüentemente, afirma implicitamente que o homem é *carne*, neste sentido,

«se é verdade que, aos olhos dos Padres, a carne de Cristo é semelhante à de todos os homens. Essa é, lembremo-lo, a tese defendida vigorosamente contra a heresia. Quando, pois, os

⁶³⁷ Manuel Barbosa da Costa, FREITAS. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 11.

⁶³⁸ Rolf KÜHN, *Ipseidade e Praxis Subjectiva...*, p. 68.

⁶³⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 183; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 179: «'Et le Verbe s'est fait chair' -, s'accomplit en effet à l'intérieur de la Vie, loin du monde, avant lui».

Padres se esforçam por compreender a natureza da carne de Cristo, não têm em vista uma carne diferente da nossa: é uma teoria da carne em geral o que eles constroem. No meio de extraordinárias dificuldades, é verdade, pois se trata para eles de explicar a intuição judeu-cristã da carne à luz da concepção grega do corpo. Ao menos o que deve ser pensado como o próprio homem -e, conseqüentemente, do próprio Cristo tomando a condição de homem - é doravante apreendido de modo hebraico e já não grego: como uma carne (...). "Não há nascimento sem carne nem carne sem nascimento", diz Tertuliano. Do ponto de vista filosófico, deve-se reconhecer que a correlação, posta de modo categórico no princípio da análise do *De Carne Christi*, fica totalmente indeterminada enquanto não se sabe o que é a carne nem o que é o nascimento»⁶⁴⁰

Para o nosso filósofo, Cristo nasceu de uma carne «terrestre», mundana/humana pela qual viveu aos nossos modos, no sofrer e fruir na carne de um pathos, entretanto, se a origem e a natureza da carne de Cristo não são iguais à origem e à natureza de nossa carne, então, na condição de encarnado, Cristo não tomou realmente nossa própria condição, não vindo a compartilhar realmente da nossa existência, na qual padecemos o peso de uma carne como a nossa. Todavia, só na condição de ser justamente uma carne real como a nossa, é que Cristo «nos convida a aceitar a injustiça e os males que nos são feitos, incluídas as feridas de nosso corpo, a suportá-los na paciência e na humildade, com uma espécie de ingenuidade, tal como suportam os pequenos e os simples deste mundo»⁶⁴¹, como ele mesmo suportou.

Assim, a carne assume um duplo sentido, por um lado, é compreendida como conteúdo deste mundo, como condição de ser deste mundo, ou seja, sua matéria; por outro, é no fora de si do mundo que esse conteúdo se revela a nós

⁶⁴⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 185; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 181: «s'il est vrai que, aux yeux des Pères, la chair du Christ est semblable à celle de tout homme. C'est, rappelons-le, la thèse défendue avec acharnement contre l'hérésie. Quand donc les Pères s'efforcent de saisir la nature de la chair du Christ, ils n'ont pas en vue une chair différente de la nôtre: c'est une théorie de la chair en général qu'ils construisent. Au milieu d'extraordinaires difficultés, il est vrai, puisqu'il s'agit pour eux d'expliquer l'intuition judéo-chrétienne de la chair à la lumière de la conception grecque du corps. Du moins ce qui doit être pensé comme le propre de l'homme - et par conséquent du Christ lui-même prenant la condition d'homme - est-il d'ores et déjà appréhendé de façon hébraïque et non plus grecque: comme une chair (...). "Pas de naissance sans chair ni de chair sans naissance», dit Tertullien. Du point de vue philosophique, il faut reconnaître que la corrélation, placée de façon catégorique au principe de l'analyse du *De carne Christi*, reste totalement indéterminée aussi longtemps qu'on ne sait ni ce qu'est la chair ni ce qu'est la naissance.»

⁶⁴¹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 187; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 183: «nous invite à accepter l'injustice et les torts qui nous sont faits, y compris les blessures de notre corps, à les endurer dans la patience et l'humilité, avec une sorte de naïveté, comme les endurent les petits et les simples de ce monde.»

enquanto corpo exterior precisamente, como conjunto de determinações objetivas e contingentes. Neste aspeto, dá-se a viragem decisiva pela qual as determinações objetivas do corpo material que se mostram a nós no mundo cedem lugar às determinações impressionais e afetivas que se revelam no *pathos* da vida, pois são estas determinações impressionais e afetivas que formam a matéria fenomenológica de que a carne é feita, isto é, a carne desta carne, sua substância verdadeira, a sua realidade. Portanto, para nós, o nosso filósofo reinscreve deliberadamente a *carne* sob o signo de *resgate* de uma fenomenologia patética da carne, bem como o resgate de subjetividade real, da imanência, da passividade, da afetividade e de uma velha e «nova» seiva, que é a Vida. Assim sendo,

«a unidade do Verbo e da carne é possível e se encontra realizada em Cristo. Às perguntas prementes e inadiáveis, que de imediato ocorrem — o que é a carne para ser revelação?, e, correlativamente, o que é a revelação para se cumprir como carne? —, Michel Henry vai preparando a sua resposta ao longo de mais de trezentas páginas de aturada e profunda meditação. E o resultado está à vista: sem qualquer apoio da fé ou da crítica, limita-se a seguir, imperturbável e seguro, o caminho que de há muito para si traçara e, passando da fenomenologia pura à fenomenologia da vida absoluta, que se fez carne, chega como que natural e espontaneamente à *Encarnação*, concluindo pela identidade entre a filosofia dos fundamentos últimos, a fenomenologia, e o discurso cristão, na medida em que ambos dizem a mesma coisa a respeito da mesma coisa: a Vida. Ultimamente, tudo parece poder sintetizar-se nesta fórmula lapidar: a Vida é a palavra de Deus, o seu Verbo, e a fenomenologia, a sua linguagem. Deste modo, ao vazio, ao irrealismo da transcendência fenomenológica tradicional, Michel Henry opõe a fenomenologia material, concreta, potenciada e saturada, em plena concordância, pela verdade da Revelação Cristã.»⁶⁴²

O nascer significa vir numa carne e é somente pela vida que a carne é possível, carne esta real na qual a sua realidade é a materialidade fenomenológica impressional e patética da própria vida. No processo da elucidação da carne, na obra *Incarnation...*, nosso filósofo é categórico ao firmar a impossível confusão entre corpo e carne, sendo o primeiro dado ao mundo de tal maneira que jamais é uma carne; já esta é dada à vida de tal modo que, em si

⁶⁴² Manuel Barbosa da Costa, FREITAS. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 12.

mesma, nunca é um corpo. «Trata-se, na enumeração das propriedades da carne, da passagem espontânea das determinações objetivas do corpo material às propriedades subjetivas patéticas da carne, e à mais significativa delas, o sofrimento»⁶⁴³. O sofrimento não é puro e simplesmente um dado que devemos nos limitar a constatar sem que de facto possamos compreendê-lo, este sentimento marca a experiência do viver em que o «*pathos* e Ipseidade advêm conjuntamente como sua efetuação fenomenológica originária, o sofrimento define uma das tonalidades afetivas fundamentais pelas quais a vida toca seu próprio Fundo»⁶⁴⁴.

O sofrimento pertence à edificação interior de toda realidade, à realidade absoluta de que procede e em que se inscreve por alguma razão de essência. Porque carne e *pathos*, a Arqui-Carne e o Arqui-*Pathos* que elas implicam em todo caso são consubstanciais ao processo em que a vida absoluta vem a si como matéria fenomenológica originária em que essa Arqui-Revelação se cumpre. Uma carne sofredora cuja realidade do sofrimento provém de sua fenomenalização patética da vida.

⁶⁴³ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 190; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 186: «Il s'agit, dans l'énumération des propriétés de la chair, du passage spontané des déterminations objectives du corps matériel aux propriétés subjectives pathétiques de la chair, et à la plus significative d'entre elles, la souffrance».

⁶⁴⁴ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 191; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 186: «*pathos* et Ipséité adviennent conjointement comme son effectuation phénoménologique originaire, la souffrance définit l'une des tonalités affectives fondamentales par lesquelles la vie touche à son propre Fond».

Considerações Finais

A realização desta investigação proporcionou-nos, mas sem pretensões de responder a todas as indagações, *uma* certa compreensão do pensamento henryano. Retomando a introdução, temos mais motivos para concordar com as palavras de Jean Leclercq⁶⁴⁵, ao afirmar que «a posição de Michel Henry no espaço da filosofia de expressão francesa é verdadeiramente complexa, quer pela relação incoativa com a sua história, quer pela sua conceção de filosofia e de sua prática»⁶⁴⁶. Neste sentido o nosso desejo não foi o de realizar uma exposição categórica. Longe disso. Tacteámos no escuro. Todavia, o intuito originário que permeou a investigação, e que fica para futuros excursos, foi o de contribuir para ‘marcar’ quer continuidades, quer sobretudo tensões, se não suturas inacabadas (corpo e/ou carne?) no próprio pensamento de Michel Henry. Todavia, há tensões que não são (só?) dele, mas nossas: também buscamos as «respostas» as inquietações que foram a faúlha desta investigação. Mas curiosamente só acicatámos a sede e o desassossego inicial; a filosofia não é para saciados.

Ao lermos e relermos Michel Henry, compreendemos que, pela fenomenologia, o filósofo remete para a ontologia, para um conhecimento primordial e radical, em «una auténtica philosophia prima, y esta es la ontologia (...), y no, por ejemplo, la ética, como ha sostenido Emmanuel Levinas, ni la fenomenología en el sentido de Edmund Husserl, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre»⁶⁴⁷.

Michel Henry desenvolveu até às extremas possibilidades a pretensão de uma fenomenologia compreendida como filosofia primeira e, neste sentido, concebeu a fenomenologia como *ontologia radical* que enfrenta aporias, é verdade, que decorrem do intento (desmesurado?) de dar conta da Vida infinita e da vida finita, noções estas que são impossíveis de esgotar através da descrição

⁶⁴⁵ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 11.

⁶⁴⁶ Jean LECLERCQ, «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios»..., p. 11.

⁶⁴⁷ Miguel GARCÍA-BARO, «Prólogo - Esencia de la manifestación» In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre (Org.). *Cadernos I: círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo: IPUSP, 2018, p. 194.

precisa da sua essência pensada. Porque a experiência humana excede sempre o que dela pensarmos e dissermos. Desta maneira,

«Debemos un reconocimiento extraordinario a Michel Henry. Ha llevado a término de manera insuperable un programa filosófico de una ambición inaudita desde la época de Fichte. Este programa ha estado plenamente inspirado por el método husserliano de la intuición. Una intuición de orden trascendental, que lleva a cabo una reducción del conjunto de las *epistêmata* que obnubilan, probablemente sin saberlo, la luz de carne que es la vida subjetiva individual. Al recorrer este camino, las obras formidables de la fenomenología crítica con Husserl, particularmente las de Heidegger y Merleau-Ponty, han ido teniendo que ceder bajo el impulso original del método tal y como fue concebido en sus orígenes. El Logos afectivo, que permanece bajo todas las infinitas modalidades de la vida, gozando de sí y siempre también sufriendose, habla en verdad la palabra que estos otros pensadores atribuían al Mundo. El Mundo, como ha descrito el joven Levinas, jamás habla porque está muerto, o porque es la síntesis horrible de una vida sin sentido y de la muerte. Las cosas callan, muertas también, salvo cuando nacen en nuestra piel y en nuestros ojos. El tiempo se reabsorbe en la eternidad, plena de sentido y de vida. El espacio, a menos que sea el del cuerpo y su límite, la Tierra, se torna la forma general del olvido de sí, principio del mal.»⁶⁴⁸

Contudo, alertamos para a possibilidade de se entrever um bom caminho para novos desenvolvimentos na investigação. A conceção henryana do corpo compreendeu as potencialidades do corpo patético de cada si vivo em que o corpo é, antes de mais nada, a «morada» da vida, em que foi preciso colocar a questão da autodoação patética da vida, em que por um lado a carne foi colocada como lugar originário de cumprimento de autodoação e, por outro, pensar a carne como prova imediata.

Na *Conclusão*⁶⁴⁹ da obra *Incarnation...*, nosso filósofo afirma que o que temos «a dizer é que a nova inteligibilidade que a elaboração da questão do corpo exige, *na medida em que nosso corpo não é um corpo, mas uma carne*, é

⁶⁴⁸ Miguel GARCÍA-BARO, «Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry». *Ápeiron Estudios de Filosofía, Filosofía y Fenomenología*. nº 3, octubre, 2015, p. 309.

⁶⁴⁹ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 369: «Conclusão: Para além da fenomenologia e da teologia: a Arqui-inteligibilidade joanina»; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 361: «Conclusion: Par-delà phénoménologie et théologie: l'Archi-intelligibilité johannique».

totalmente estranha ao que entendemos, desde sempre, por inteligibilidade»⁶⁵⁰. Esta afirmação demarca e remonta ao que levantamos e nos ocupou nesta investigação, pois, apesar da afirmação henryana de que o nosso corpo não é um corpo, mas sim carne, Michel Henry refere-se que é a partir da significação de não ser um corpo «comum», um corpo-objeto, mas sim e sobretudo um corpo capaz de sentir, que a nossa carne real é arqui-inteligível revelada em si na revelação da Vida.

É nesta revelação que toda carne é possível, que toda carne vivente é dada em sua autoimpressionalidade patética, é no *Arqui-pathos* da Aquipassibilidade que a carne tem e encontra sua possibilidade fenomenológica, é nessa possibilidade fenomenológica que temos a continuidade do corpo que sente na carne e assim que somos e fomos remetidos constantemente a uma fenomenologia da *Encarnação*.

Prévia a toda carne como sua vinda a si, ou seja, como sua *en-carnação*, temos o «princípio da Vida» que faz da carne, *carne* em sua interioridade fenomenológica, em seu nascimento transcendental. Quando Michel Henry nos fala da *Encarnação do Verbo* não se refere somente ao versículo segundo o qual *o Verbo se fez carne*, ao Acontecimento extraordinário do Prólogo de João, mas é a afirmação contundente do Prólogo que nos diz que é no próprio Verbo que se cumpre o *fazer-se carne* fora do qual nenhuma carne, nenhum Si carnal vivente, nenhum homem jamais foi possível.

É a sabedoria da carne, é o modo de se apresentar mais antigo, de certa forma, e mais radical, ou seja, trata-se do Interior, do «invisível», o próprio facto de se revelar assim, a interioridade enquanto tal. De tal maneira que nos indagamos constantemente em que consiste essa interioridade? Essa «maneira» mais original de se «mostrar», de «ser vivenciada»? Passamos, então, à compreensão de que não se trata no *Interior* da reprodução internalizada de um primeiro «Lá-Fora»⁶⁵¹. No Interior não há distanciamento. Este não se assemelha a um mundo, mas é Vida. A vida que é sentida e experienciada

⁶⁵⁰ Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 373; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 365: «Ce que nous avons à dire, c'est que la nouvelle intelligibilité qu'exige l'élaboration de la question du corps, *pour autant que notre corps n'est pas un corps mais une chair*, est totalement étrangère à ce que nous entendons depuis toujours sous le titre d'intelligibilité».

⁶⁵¹ Michel HENRY, *Ver o invisível sobre Kandinsky...* p.16.

imediatamente, que coincide de tal modo consigo mesma em cada ponto, que imersa em si se cumpre sempre como *pathos*.

De tal forma, a carne não é sensível senão em suas determinações patéticas invisíveis; é assim compreendida pela Vida, ali onde se encontra o *Logos* da Vida, a *Arqui-inteligibilidade* joanina. «Quando Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, já não é um corpo material inerte e cego o que ele lança para fora de si: é uma carne que ele gera em si, fora do mundo, no processo de sua autogeração em seu Verbo»⁶⁵². Nosso filósofo nos apresenta, assim, em sua obra, a correlação da carne e de uma *Arquirrevelação* estranha ao mundo, a carne se inflama como substância de sua própria revelação, uma correlação decisiva que concerne não somente a toda encarnação e a toda carne, mas sobretudo, à Encarnação *cristã*.

Ao nos prepararmos para pôr um ponto final à investigação, final este que nos custou imenso, pois «a escrita exige solidões e desertos e coisas que se vêem como quem vê outra coisa»⁶⁵³, relembramos que a busca fundamental de Michel Henry, que não deixou de ser a nossa também, foi pelo fenómeno originário e puro constituído na própria vida e pela Vida, pois não há vida sem uma carne. Se por um lado, se vive interiormente um «corpo» e de tal maneira coincidimos com ele e com o exercício de cada um de seus poderes, à medida que vemos, ouvimos, cheiramos, movemos as mãos e olhos, que temos fome, frio, de tal modo que somos esse ver, esse ouvir, esse cheirar, esse movimento, essa fome, então adentramo-nos numa pura subjetividade, a tal ponto de não nos podermos diferenciar dessa fome, desse sofrimento, etc., em nada. Mas, de outro lado, e ao mesmo tempo, vivemos exteriormente esse mesmo corpo por sermos capazes de vê-lo, de tocá-lo, de representá-lo a nós mesmos como objeto, como realidade exterior próxima dos outros objetos.

Se a polémica henryana se instaurou, sobretudo, na diferenciação entre *corpo* e *carne*, em que, de certa forma, é traçada em nossa própria carne e por ela a «fronteira» que faz a «separação» desta do *próprio* corpo, encontramos a compreensão de que o corpo não é possível senão uma vez pressuposta uma

⁶⁵² Michel HENRY, *Encarnação: uma filosofia da carne...*, p. 374; Michel HENRY, *Incarnation...* p. 366: «lorsque Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, ce n'est plus un corps matériel inerte et aveugle qu'il jette hors de soi, c'est une chair qu'il génère en lui, hors du monde, dans le procès de son auto-génération en son Verbe».

⁶⁵³ Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, «A escrita». In *Ilhas. Obra Poética III*. Lisboa: Caminho, 1996, p. 328.

carne revelada a si mesma como carne vivente na autorrevelação patética da vida, onde carne e corporeidade do homem são muito mais originárias. A *Encarnação...* revela sobremaneira a nossa própria geração na vida e possibilita o nosso nascimento transcendental. Neste sentido, a centralidade do pensamento henryano reside na manifestação da Vida que ao dar-se na carnalidade traz em si a sua própria sabedoria.

Bibliografia

1 – Obras de Michel Henry

- HENRY, Michel. *Le bonheur de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 3^a Éd. Paris: Épipiméthée PUF, 2003.
- HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987.
- HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.
- HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Ensayo Preliminar de Miguel García-Baró. Tradução Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão Científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2000.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. *Eux em moi: une phénoménologie*. Porto: IPATIMUP, 2001.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie tome III: de l'art et du politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie tome IV: sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- HENRY, Michel. *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005.
- HENRY, Michel. *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005.
- HENRY, Michel. *Fenomenología de la vida*. Tradução Mario Lipsitz. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- HENRY, Michel. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1990.
- HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

- HENRY, Michel. Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Tradução Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 215-224.
- HENRY, Michel. O que é isto a que chamamos vida?. In: MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- HENRY, Michel. *Marx*. Paris: Tel Gallimard, 2009.
- HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- HENRY, Michel. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de L'Université Saint-Joseph, 1996.
- HENRY, Michel. *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*. 2. ed. Paris: PUF, 2010.
- HENRY, Michel. *Ver o invisível: sobre Kandinski*. Tradução Marcelo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Trad. Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia: Press, 2010. Disponível em: www.losofia.net. Acesso em: 18 abril de 2013.
- HENRY, Michel. *Fenomenologia não-intencional*. Trad. José Rosa. LusoSofia: Press, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.
- HENRY, Michel. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.

2 - Romances Henryanos

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

HENRY, Michel. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HENRY, Michel. *L'amour les yeux fermés*. Paris: Editions Gallimard, 1976.

HENRY, Michel. *O amor de olhos fechados*. Tradução Helena Brasão. Estoril: Principia, 2001.

HENRY, Michel. *Le fils du roi*. Paris: Editions Gallimard, 1981.

HENRY, Michel. *O filho do rei*. São Paulo: Editora Filocalia, 2021.

HENRY, Michel. *Le cadavre indiscret*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

HENRY, Michel. *O cadáver indiscreto*. Tradução Nélia Maria Pinheiro Padilha Von Tempski-Silka. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

3 - Obras Complementares

- ABREU, Adélio Fernando (Dir.). Michel Henry: o incondicional da condição humana. *Humanística e teologia*. Ano 35. Fascículo 2. Porto: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto, 2014.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, «A escrita». In *Ilhas. Obra Poética III*. Lisboa: Caminho, 1996.
- 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.
- ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre (Org.). *Cadernos I: círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo: IPUSP, 2018.
- AUDI, Paul. *Michel Henry une trajectoire philosophie*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- AZEVEDO, Stella. «Do corpo subjectivo e a ideia de saúde na fenomenologia da vida de Michel Henry» In: *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Portugal, Universidade do Porto, n. 22, 2005, pp. 169-187*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4644.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2019.
- AZOUVI, François. «La Triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain, t. 103, 1-2 (2005), pp. 6-15*.
- AZOUVI, François. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995.
- BAERTSCHI, Bernard. *Les rapports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.
- BAERTSCHI, Bernard. *L'ontologie de Maine de Biran*. Suisse: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.
- BARBARAS, Renaud. «Présentation», in *Les études philosophiques*. Paris: P.U.F. avril-juin 2000.
- BÉGOUT, Bruce. «Edmund Husserl». In: CABESTAN, Philippe (dir.). *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003, pp. 10-35, p. 10.
- BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2001, p. 123.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan, 1908.
- BERGSON, Henri. «La Philosophie Française». *Revue de Paris*. Mai 1915. Québec: Édition électronique, 2001, pp. 236-256. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/la_philo_francaise/Bergson_philo_francaise.pdf. Acesso em: 10/05/2019.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Mélanges*. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1972.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre o significado do cómico*. Tradução Guilherme Castilho. 2ª. ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1993.

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- BERNET, R. «Christianisme et phénoménologie». In: DAVIS, A., GREISCH, J. (dir.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 181-201.
- BIEMEL, Walter. «Introdução do editor alemão». In: HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Textos Filosóficos, 2008.
- BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand Paris: Press Universitaires de France, 1952.
- BIRAN, Maine de. *Oeuvres inédites de Maine de Biran tome III: publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit*. Paris: Libraires-Éditeurs, 1859.
- BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature: oeuvres de Mainde Biran*. Tomos VIII e IX. Paris: Édition Tisserand/Alcan, 1931.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Volume III. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Volume II. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 1987.
- CABESTAN, Philippe (dir.). *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2003.
- CAMOLEZI, Marcos. Acerca da noção de esforço e do conceito de causalidade em Henri Bergson. *Dois pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Fedral de São Carlos*. Vol. 14. N. 2. Curitiba, São Carlos: Universidade Federal do Paraná, 2017, pp. 67-81. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/52883/34553>. Acesso em: 01/05/2019.
- CANTISTA, Maria José. «O segredo do sofrimento ou o sofrer em segredo» In: DUPUIS, Michel et al. *Dor e sofrimento: uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 57-76.
- CANTISTA, Maria José. «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Murrice Merleau-Ponty» In: CANTISTA, Maria José (Coord.). *Subjectividade e racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 325-336.
- CANTISTA, Maria José (Coord.). *Subjectividade e racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006.
- CAPELLE, Philippe (éd.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004.
- CARDOSO, Adelino. «Apresentação» In: KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjectiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Heny*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, pp. 9-12.

- CARDOSO, Adelino; PROENÇA, Nuno (Coord.). *Dor, sofrimento e saúde mental na arquipatologia de Filipe Montalto*. V. N. Famalição: Edições Húmus, 2018.
- COIMBRA, Leonardo «A Alegria, a Dor e a Graça» In: *Obras de Leonardo Coimbra*. Selecção, Coordenação e Revisão Professor Sant'anna Dionísio. Volume I. Porto: Lello & Irmão Editores, 1983.
- COIMBRA, Leonardo. *Obras de Leonardo Coimbra*. Selecção, Coordenação e Revisão Professor Sant'anna Dionísio. Volume I. Porto: Lello & Irmão Editores, 1983.
- COIMBRA, Leonardo. *Obras de Leonardo Coimbra*. Volume II. Selecção, Coordenação e Revisão Professor Sant'anna Dionísio. Porto: Lello & Irmão Editores, 1983.
- COIMBRA, Leonardo. O Criacionismo, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II. Lisboa: Ed. INCM, 2004.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations. Traité des animaux*. Paris: Fayard, 1984.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations. Augementé de l'extrait raisonné*. Paris: Fayard, 1984.
- COURTINE, Jean-François (Prés). *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992.
- COURVILLE, Denis. «L'ambigüité du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair. In: PICHÉ, Matthias (Dir.). *Phares Revue philosophique étudiante*. Vol. 9. Québec: Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2009, pp. 62-79. Disponível em: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-IX.pdf>. Acesso em 19junho2021.
- CROWELL, S. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, H. L; WRATHALL, M. A. (Orgs.) *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- DAVIS, A., GREISCH, J. (dir.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001.
- DELBOS, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DESCARTES. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Introdução, Tradução e Notas Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1992.
- DESCARTES. *Discurso do método: as paixões da alma*. Tradução, prefácio e notas de Newton de Macedo. 17. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1992.
- DESCARTES. *As paixões da alma*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESTUTT DE TRACY. *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*. Paris: Fayards, 1992.
- DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?». Tradução Florinda Martins. 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, pp. 81-106.

- DUCHÊNE, Joseph. «Merleau-Ponty lecteur de Biran: a propos du corps propre», in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 42-64.
- DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle. *L'art et la sensibilité: de Kant à Michel Henry*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.
- DUPONT, P., COURNARIE L. *Phénoménologie: un siècle de philosophie*. Paris: Ellipses, 2002.
- DUPUIS, Michel et al. *Dor e sofrimento: uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo das Letras, 2001.
- ECHIGO, Keiichi. *L'apparition du moi et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran*. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2013. Français. Disponible em: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00862858/document>. Acesso: 01 de Maio de 2021.
- FALQUE, Emmanuel. «Y a-t-il une chair sans corps?» In: CAPELLE, Philippe (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 95-133.
- FERREIRA, António Gomes. *Dicionário Latim – Português*. Porto: Porto Editora, 1999.
- FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de Português – Latim*. 2ª Ed. Porto: Porto Editora, 2000.
- FERREIRA, Vergílio. *Invocação ao meu corpo*. 3. Ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1994.
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão Científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2000, p. 05-12.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latim Français*. Paris: Hachette, 1934.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. «Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry» In: HENRY, Michel. *Fenomenología material: ensayo preliminar de Miguel García-Baró*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 09-29.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. «Prólogo - Esencia de la manifestación» In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre (Org.), *Cadernos I: círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo: IPUSP, 2018, pp. 194-196.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. «Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry». *Ápeiron Estudios de Filosofía, Filosofía y Fenomenología*. n° 3, octubre, 2015, pp. 309-320.
- GILBERT, P. *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L Marion et P. Ricoeur*. NRT 124, 2002, pp. 597-617. Disponible em: <https://www.nrt.be/docs/articles/2002/124-4/552-Le+tournant+ontologique+de+la+ph%C3%A9nom%C3%A9nologie+fran%C3%A7aise%3F.pdf>. Acesso: 20/06/2019.
- GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GOUHIER, Henri. *Les conversions de Maine de Biran*. Paris: Vrin, 1948.
- GUEDES, Guilherme Augusto [et al], *Tradução: dissertação sobre a liberdade*. Revista do NESEF Filosofia e Ensino. v. 5. n° 5. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2015, pp. 86-92.
- HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia Phænomenologica Romanian Journal for Phenomenology*. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, 2009.
- HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'être: sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2004.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma filosofia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *L'idée de la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Textos Filosóficos, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Rechercher logiques*. Trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Scherer. Tome I. Prolégomènes à la logique pure. 5. ed. 2002. Tome II, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance: première partie recherches I et II*. 5. ed., 2002, 3 tirage, 2007. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance: deuxième partie, Recherches III, IV et V*. 4. ed., 2002, 2 tirage, 2005. Tome III. *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance: recherche VI*. 4. ed. 2 tirage, 2003. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2013.
- INVERSO, Hernán Gabriel. «Más allá de la gnosis griega. El estoicismo y Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida y la comunidad». *Revista de Filosofia Aufklärung*. V. 4. N. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba. Jan-Abr, 2017, p. 37-50. Disponível: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/32685/17456>. Acesso em: 24/11/2020.
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Éclat, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- KANABUS, Benoît Ghislain. «Vie absolue et archi-soi: naissance de la proto-relationnalité» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (Ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia Phænomenologica*. Romanian Journal for phenomenology. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, pp. 113-128, 2009.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E.. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa, Maria A. Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, p. 299.
- KÜHN, Rolf. *Ipsidade e praxis subjetiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010.
- KÜHN, Rolf. «Preâmbulo». In: KÜHN, Rolf. *Ipsidade e Praxis Subjetiva: abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010, pp. 13-14.
- KÜHN, Rolf. «Mouvement sensible et corps originaire: apport de Maine de Biran et Kandinsky pour une phénoménologie radicale, esthétique et culturelle selon Michel Henry». *Phainomenon Revista de Fenomenologia*, n. 13. Lisboa, 2006, pp. 119-140.
- LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Les Éditions du CERF, 2005.

- LEBEAU, Paul. *Etty Hillesum: um itinerário espiritual Amesterdão 1941 - Auschwitz 1943*. Tradução Alberto Júlio Silva. Braga: Editorial A. O., 2014.
- LECERF, Eric. «Desvendar a consciência que nos habita» In: A evolução criadora, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, 2007, pp. 1-61. Disponível em: www.unisinos.br/ihu. Acesso em: 18/06/2019.
- LECLERCQ, Jean. «La provenance de la chair: le souci henryen de la contingence» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (Ed.). Michel Henry's radical phenomenology. *Studia Phænomenologica*. Romanian Journal for phenomenology. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, pp. 303-314, 2009.
- LECLERCQ, Jean. «Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 11-28.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 4. ed. Vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.
- MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- MARTIN, Javier San. *La estructura del metodo fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1986.
- MARTINS, Florinda L. F. . *O humanismo filosófico de Michel Henry: para uma ontologia do sentir*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2000. [Tese de doutoramento].
- MARTINS, Florinda, PEREIRA, Américo (Org.). *Michel Henry: o que pode um corpo?*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.
- MARTINS, Florinda. «O que pode um corpo? Apresentação do Projecto». In: MARTINS, Florinda, PEREIRA, Américo (Coord.). *Michel Henry: o que pode um corpo?*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2010, pp. 11-38.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps: chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- MONTALTO, Filipe. *Arquimatologia: tratados I - IX*. Tradução Domingos Lucas Dias, Inês de Ornellas e Castro, Joana Mestre Costa. Revisão Científica Adelino Cardoso, José Morgado Pereira e Manuel Silvério Marques. Lisboa: Edições Colibri, 2017.
- MONTEBELLO, Pierre. *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*. Grenoble: Jérôme Million, 1994.
- MONTEBELLO, Pierre. «Bergsonismo, uma filosofia do futuro, do tempo, da transformação» In: A evolução criadora, de Henri Bergson: sua atualidade cem anos depois. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, pp. 17-20, 2007. Disponível em: www.unisinos.br/ihu. Acesso em: 18/06/2019.
- MORUJÃO, Carlos. *Caminhos da fenomenologia: estudos sobre a fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.
- MORUJÃO, Carlos. «Que é uma fenomenologia material?», In. ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio*

- internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 76-88.
- NAVILLE, Ernest. *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*. Paris: Joel Cherbuliez Libraire, 1857.
- OVÍDIO, *Metamorfoses*. Tradução Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.
- PARMÉNIDES. *Da natureza*. José Trindade Santos. Queluz: Alda Editores, 1997.
- PATOCKA, Jean. *Papiers phénoménologiques*, Million, Grenoble, 1995.
- PEREIRA, Américo. «Fernando Pessoa e Heraclito, do abismo e do movimento». *Lusosofia*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2020. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20200313pereira_americo_2020_fernando_pessoa_e_heraclito.pdf. Acesso: 25/11/2020.
- PEREIRA, Américo «Descartes e Henry: o fundamento ontológico da passibilidade» In: ABREU, Adélio Fernando (Dir.). *Michel Henry: o incondicional da condição humana. Humanística e teologia*. Ano 35. Fascículo 2. Porto: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto, 2014, pp. 47-56.
- PICHÉ, Matthias (Dir.). *Phares Revue philosophique étudiante*. Vol. 9. Québec: Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 2009. Disponível em: <https://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/09/Phares-IX.pdf>. Acesso em 19junho2021.
- PIMENTEL, Manuel Cândido. *A ontologia integral de Leonardo Coimbra: ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- PONDÉ, Luiz Felipe. «Apresentação à edição brasileira» In: HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, pp. 7-11.
- PLATÃO, *Fédon*. Introdução, Versão do Grego e Notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Edições MinervaCoimbra, 2004.
- PLATÃO. *Tímeu-Crítias*. Tradução do Grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- PLATO, *Protagoras and Meno*. Translated by W. K. C. Guthrie. London: Penguin Classics, 1956.
- PRADO JR., Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- PROENÇA, Nuno Miguel. «Corpo, fruição e sofrimento: a partir de Henry» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 189-206.
- REIDY, Jean. «La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (ed.). *Michel Henry's radical phenomenology. Studia Phænomenologica Romanian Journal for phenomenology*. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, 2009, pp. 287-302, 2009.
- REIMÃO, Cassiano. *Educação e vida, em Michel Henry*. Covilhã: LusoSofia press, 2015. Disponível em: LusoSofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2020.
- REIMÃO, Cassiano «Corpo e finitude, em Michel Henry» In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 62-75.

- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RIQUIER, Camille. «Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle» In: HATEM, Jad; KÜHN, Rolf (ed.). *Michel Henry's radical phenomenology. Studia Phænomenologica Romanian Journal for Phenomenology*. Vol. IX. Bucharest: Humanitas, 2009, pp. 157-172.
- ROSA, José M. Silva. *O 'ethos' da ética*. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2013.
- ROSA, José Maria Silva. *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- ROSA, José Maria Silva. «Haverá uma carne sem corpo?: releituras de *Incarnation...* de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 149-166.
- ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.
- ROSENDO, Ana Paula. *Eu sou a verdade: para uma filosofia do Cristianismo recensão*. Covilhã: LusoSofia press, 2011. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2020.
- SANTOS, José Manuel. «Metamorfoses do sagrado na modernidade: da filosofia como religião à experiência do sagrado na pintura». In *O fenómeno religioso. Anais Universitários. Ciências Sociais e Humanas 6*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 1995, pp. 155-186.
- STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Traducción Caballero Bono. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. vol I. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1977.
- TISSERAND, Pierre. «Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques: introduction et notes critiques». In BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Press Universitaires de France, 1952.
- TISSERAND, Pierre. «III La méthode». In BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décompositon de la pensée I*. Introduction et Notes Critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- UMBELINO, Luís António Ferreira Correia. *Somatologia subjectiva. Apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2010.
- UMBELINO, Luís António «Apercepção e representação em Maine de Biran». *Revista Filosófica de Coimbra*. n 37. Coimbra: Departamento de Filosofia Universidade de Coimbra, 2010, pp. 67-84. . Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public_/publicacoes/a_percepcao__representacao. Acesso em: 30 de maio de 2020.
- UMBELINO, Luís António. Maine de Biran e Henri Bergson. Leituras contemporâneas de uma tese partilhada. *Revista Ideação*. N. 37. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Janeiro/Junho 2018, pp. 34-45. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3516/2829>. Acesso em: 03/07/2019.
- WALTHER (dir.), Ingo F. *A pintura do renascimento*. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: Taschen, 1997.

- WORMS, Frédéric (org.). *Philosophie: Henri Bergson*. Paris: Les Édition de Minuit, 1997.
- XAVIER, Maria Leonor. *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- XOLOCOTZI, Ángel, GIBU, Ricardo(Coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenêutica de la corporiedad*. Espanha: Editorial Plaza y Valdés, 2014.