

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

**Anais do
Colóquio Internacional
Michel Henry e a Interdisciplinaridade**

1ª Edição

São Paulo
Psicologia/USP
Universidade de São Paulo
2016

Universidade de São Paulo

Instituto de Psicologia

Anais **Colóquio Internacional** **Michel Henry e a Interdisciplinaridade**

Resumos e Trabalhos Completos

Editor responsável:

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – Universidade de São Paulo – USP

Convidada internacional:

Florinda Martins – Universidade Católica Portuguesa, UCP, Porto, Portugal

Participantes Nacionais:

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – Universidade de São Paulo – USP

Erika Rodrigues Colombo – Universidade de São Paulo – USP/CAPES

Filipe Barbosa Margarido – Universidade de São Paulo/CNPq

Gilberto Safra – Universidade de São Paulo - USP

José Alberto Cotta – Universidade de São Paulo - USP/FAPESP

José Tomás Ossa Acharán – Universidade de São Paulo - USP/CAPES

Margarida Calligaris Mamede – Universidade Cruzeiro do Sul–UNICSUL

Maria Izabel Tafuri – Universidade de Brasília –UnB

Marina Lucia Tambelli Bangel - Faculdades EST e SIG – Porto Alegre

Nilo Ribeiro Junior - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - BH

Renato Mauri - Centro Universitário de Engenheiro Coelho, UNASP-SP

Rui de Souza Josgrilberg – Universidade Metodista de São Paulo

Tommy Akira Goto – Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Organizadores: Andrés Eduardo Aguirre Antúnez; Erika Rodrigues Colombo; Filipe Margarido; José Tomás Ossa Acharán.

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

Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade
(2016 São Paulo, SP)

Anais do Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade: resumos e trabalhos completos, realizado em São Paulo, SP, 2017 / Editado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez. Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Erika Rodrigues Colombo, Filipe Margarido e José Tomás Ossa Acharán. - São Paulo: IPUSP, 2016.

Publicação digital.

ISBN: 978-85-86736-76-6

1. Psicologia 2. Fenomenologia 3. Henry, Michel, 1922-2002 I.
Título.

B829.5

APRESENTAÇÃO

Nos últimos trabalhos publicados no Dossiê *A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica* publicado na *Psicologia USP*, 26(3), 316-317, nos detivemos na compreensão do enredo fenomenológico dos processos do nosso viver, enredo tal que nos abre de imediato ou originariamente ao outro. Na fenomenalidade da Vida, em nosso viver, o outro se dá como vida que provamos em afecção constitutiva de nós mesmos. A primordialidade do fenômeno é, assim, relacionalidade, pelo que trazer para o âmbito da fenomenologia da vida um projeto de investigação interdisciplinar é tarefa decorrente da própria fenomenalidade dos fenômenos.

O projeto em rede internacional *O que pode um corpo?* – coordenado cientificamente por Florinda Martins, da Universidade Católica Portuguesa – responde a essa exigência da fenomenalidade da vida e tem contribuído, de modo ímpar, na compreensão de fenômenos que se inscrevendo na medicina psiquiátrica, psicanálise, psicologia clínica e neurociências, os quais são irreduzíveis e, por conseguinte, requerem de igual modo a nossa atenção.

Os trabalhos anteriormente citados fazem o levantamento do histórico do desenvolvimento internacional sobre a obra de Michel Henry a respeito das problemáticas médicas e psicológicas, bem como apresentam os resultados das investigações por nós realizadas e publicadas, em 2014, pela Editora Escuta, sob o título: *A fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*, com autores de Portugal, Brasil, França e Bélgica, com reconhecimento do *Fonds Michel Henry*.

Na semana dos dias 26 a 30 de setembro de 2016, realizamos dois eventos complementares: o *Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade* (28 e 29 de setembro – período da tarde) e o *Seminário Internacional Fenomenalidade da Violência como Arqui-Fato do Viver – Operacionalidade ou relação entre fenomenologia e práticas clínicas* (26, 27, 29 pela manhã e 30 de setembro). Em ambos os eventos, discutimos aspectos da obra de Michel Henry que serão contemplados nesses Anais através de resumos e trabalhos completos.

Iniciaremos os trabalhos com Florinda Martins que, através de *O Marinheiro* de Fernando Pessoa, irá retomar o que fizemos e o que queremos agora realizar. O *Marinheiro* faz parte de um projeto intitulado «teatro estático», no qual as peças

seriam O Marinheiro, A Morte de Príncipe, o Diálogo no jardim do Palácio, As Coisas, Os estrangeiros, O Erro, os Emigrantes.

Em tal peça, os heterônomos expressos nas figuras de três veladoras, da donzela, no caixão e do marinheiro, remetem por entre sonho e dúvida à vida que os alimenta e move. Fernando Pessoa torna-se assim «contemporâneo» de Michel Henry: O enredo do teatro é afetivo - daí ser teatro estático. No enredo afetivo predomina o sonho e a dúvida. Michel Henry cita Descartes «ainda que eu esteja sonhando se Sentir uma dor ela é real» e desenvolve toda a fenomenologia da vida na atenção à fenomenalidade do sentir. Os nossos últimos trabalhos *Afetividade e Alucinação*¹ e *Sense of self and hallucination*² navegam neste sentido. Florinda Martins porá à prova a experiência originária da violência vida.

E, de futuro, atenderemos à fenomenalidade do trabalho (clínico, estético, institucional) que iniciamos neste colóquio e seminário, à luz deste enredo afetivo, de acordo com as seguintes orientações: as vivências das circunstâncias trazem consigo uma força mobilizadora da sua transformação; o real é o poder transformar e criar. Deste modo cruzaremos os dados de um maior investigador do Marx de Michel Henry – Paul Ricoeur – com as questões que a vida hoje nos traz.

Neste Colóquio de 2016, na USP, reunimos pesquisadores do Rio Grande do Sul, estado de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, que tem integrado em suas investigações, reflexões e práticas a fenomenologia da vida de Michel Henry. Já o Seminário ofereceu a oportunidade de diálogo entre pós-graduandos do Instituto de Psicologia da USP a professora Florinda Martins, numa interlocução entre práticas clínicas e a filosofia de Michel Henry.

A prática clínica será articulada por Gilberto Safra; o uso de cartas e fotografias com pacientes psicóticos com Margarida Mamede; o sofrimento infantil no encontro entre a psicanálise e a fenomenologia da vida com Marina Bangel. Teremos espaço de discussão com a literatura do testemunho e o sofrimento humano destinado em arte, com José Cotta; revisitando Árpád: o pequeno homem galo, com Izabel Tafuri; o desespero em Kierkegaard e na clínica psicológica com Filipe Margarido. No campo filosófico, a filosofia e a sabedoria do trauma com Nilo Ribeiro Júnior; na causalidade imanente com Renato Mauri; do sentir-se ao narrar-se com Rui

¹Antúñez & Martins, 2015, Michel Henry: afetividade e alucinação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 21(2), 177-183.

² Martins & Antúñez, 2016, *Estudos Psicológicos*, Campinas, 33(3), 425-430.

Josgrilberg. Teremos, também, a oportunidade de repensar a situação da Universidade e de sua missão com Tommy Goto; e a fenomenalidade do trabalho na clínica e nas instituições com Andrés Antúnez e Florinda Martins. Por fim, apresentaremos os trabalhos clínicos de José Tomás Ossa Acharán, traçando pontes entre a prática clínica em psicologia e os conceitos fenomenológicos de Michel Henry e de Erika Colombo, em seu Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com crianças de uma Casa Abrigo – apresentados no Seminário Internacional, abrindo diálogo com Florinda Martins.

RESUMOS

Andrés Antúnez apresentará um trabalho que desenvolve, em coautoria com **Florinda Martins**, intitulado *Michel Henry: a fenomenalidade do trabalho*. Este artigo apresenta os resultados da investigação sobre fenomenalidade do trabalho, em Michel Henry, desenvolvidos entre 2006 e 2015 pelo grupo internacional de investigação em rede «O que pode um corpo?» UCP Lisboa em parceria com a USP. Partimos da fenomenalidade da relação interna entre trabalho / propriedade / justiça social com a fenomenologia da vida, mostrando a sua operacionalidade na práxis quotidiana. É a partir dessa práxis que a fenomenologia da vida reformula o conceito de trabalho, propriedade, justiça, sociedade, humanidade. Uma reformulação que põe à prova as determinações problemáticas e conflituosas da vida, em busca de alternativas. Ainda que as nossas investigações se tenham direcionado das questões do trabalho para as questões do trabalho na clínica, elas instigam-nos, hoje, a pensar o trabalho como aquilo que nos define e por conseguinte exigindo um outro modelo que não o da oposição entre trabalho e lazer e muito menos o da oposição entre trabalho e cultura. A fenomenologia do trabalho abre assim a fenomenologia da vida às questões político-económicas que hoje nos assolam.

Filipe Barbosa Margarido apresentará seu trabalho de mestrado sobre o desespero de Kierkegaard articulado à clínica. Trata-se de uma pesquisa sobre o pensamento de Kierkegaard no que concerne ao desespero humano, estendendo-o à clínica psicológica. Estudaremos o sofrimento humano nas práticas clínicas e as relações com a epistemologia. Questionaremos a hegemonia das ciências empíricas na contemporaneidade, as implicações da tecnologia em detrimento com a subjetividade nas ciências humanas, propondo assim um diálogo da psicologia com a filosofia. Traçaremos uma intersecção e uma interdisciplinaridade entre filosofia e a psicologia, aprovisionando à clínica psicológica vicissitudes em relação ao sofrimento humano.

Gilberto Safra discorrerá sobre as *Contribuições de Michel Henry para a prática clínica atual*. Sua apresentação buscará discutir os quadros psicopatológicos contemporâneos, decorrentes de um contexto sociocultural, no qual encontramos a vida humana organizada segundo os princípios fundamentais que caracterizaram a modernidade e a pós-modernidade. O mal-estar na atualidade acontece como

resultado de um mundo assentado em hiper-realidades, nas quais as condições originárias do ser humano são esquecidas. Nesse contexto, observa-se que o corpo humano é o foco das alterações mais fundamentais, que merecem nossas reflexões. A situação clínica necessita ser reinventada para dar conta das novas formas de subjetivação, e para isso as contribuições de Michel Henry são profundamente relevantes. Apresentam-se alguns dos conceitos mais fundamentais desse autor em diálogo com a situação clínica.

José Alberto Cotta apresentará o estudo *Imre Kertész e a literatura do testemunho: o sofrimento humano destinado em arte*. Michel Henry nos diz que viver é “sofrer-se”. Imre Kertész sobreviveu a Auschwitz e à devastadora ditadura comunista na Hungria. Agasalhado em seu sofrimento, destinou-o em literatura. Neste trabalho, procurarei refletir sobre pontos em comum na obra destes autores e suas contribuições para a prática clínica contemporânea.

Margarida Calligaris Mamede apresentará *O uso de cartas e fotografias no atendimento clínico com pacientes psicóticos*. O trabalho com pacientes psicóticos internados em um hospital psiquiátrico por longos períodos e demandando cuidados terapêuticos diferenciados me levou a refletir sobre como a clínica poderia atender a demanda por eles trazida. Com biografias marcadas por intenso sofrimento psíquico, abandono emocional, familiar e social, além da doença mental instalada na maioria das vezes precocemente, exigia de mim uma busca para oferecer-lhes um cuidado pautado na *ética*. A partir da experiência que surgiu naturalmente na rotina com esses pacientes, qual seja, a de tirar fotografias no dia a dia, e também a de responder bilhetes e cartas que lhe escreviam voluntariamente, foi constatando que esses objetos podiam ser utilizados terapêuticamente e a eles deu o nome de *objetos de espera*. Eles tinham a função de ajudar a nascer na subjetividade daquelas pessoas à esperança por um vínculo que não fosse marcado por tragédias e dor. Desta forma e através deles teve a oportunidade de oferecer cuidado às necessidades emocionais básicas, compreendidas à luz da teoria do psicanalista Donald W. Winnicott. Apesar de se pautar teoricamente na psicanálise winnicottiana, acredita que a compreensão sobre o uso de objetos intermediários no cuidado terapêutico pode dialogar com diferentes linhas teóricas; vislumbrando tal diálogo com a fenomenologia, pode-se pensar na

força da relação e do vínculo que se criou a partir deles, sustentando a esperança por um *lugar ético* e de *pertencimento*.

Maria Izabel Tafuri apresentará o trabalho: *Revisitando Árpád, O Pequeno Homem Galo, a partir de Fenomenalidade da Vida de Michel Henry*. Ferenczi (1992) descreve em suas Obras Completas, vol II, um garoto de apenas três anos de idade que, repentinamente, durante o verão de 1910, para de falar e se mostra fascinado por galos, galinhas e galinheiros. Deixa todos os outros interesses de lado, passa a imitar com perfeição as aves e no lugar das palavras surgem apenas os cocoricós e cacarejos. Refletiremos, no presente trabalho, o fenômeno da fascinação no contexto da Fenomenalidade da Vida de Michel Henry, o sentir-se como prova de si mesmo, fundamentais para o estudo da fenomenalidade do autismo. Procuramos recuperar o sentido originário de autismo, que é o auto-erotismo, integrando *Eros e Autos*, para além da linguagem psicanalítica das noções de recalque, fixação e angústia de castração.

Marina Lucia Tambelli Bangel trabalhará o *Sofrimento infantil contemporâneo: escuta e intervenção a partir do encontro entre a psicanálise e a fenomenologia da vida*. O estudo das ideias de Michel Henry tem ocupado profissionais de diversas áreas do conhecimento gerando importantes contribuições. Isso se deve ao resgate da afetividade proposto pelo autor, que coloca em destaque a fenomenalidade do sentir, oferecendo assim uma contribuição essencial ao cenário contemporâneo onde, segundo a filósofa Florinda Martins, “os fenômenos afetivos irrompem por entre os limites da redução fenomenológica impondo-se ou vivenciando-se de forma irrepresível, e tão só por isso, legitimando todo um campo de investigações”. Este trabalho visa abordar como o discurso científico tem afetado a infância através da ideologia na qual se ancoram os diagnósticos e as propostas terapêuticas. Parto das questões desenvolvidas na minha pesquisa de mestrado para ampliar o tema da clínica do sofrimento infantil contemporâneo numa aproximação entre a Psicanálise e a Fenomenologia da Vida.

Nilo Ribeiro Junior apresentará *A Sabedoria do trauma na fenomenologia de Henry: Tomando por base a fenomenalidade da vida*, a reflexão visa ater-se ao caráter filosófico do drama da existência humana habitada por uma contradição impensada, embora vivida na inexorável doação do *páthos*. Trata-se de mostrar que,

se por um lado o sofrimento pode chegar ao seu paroxismo no desespero humano, por outro, mais violenta e mais forte é a provação contundente de que a impotência invencível da vida não cessa de se dar a nós como beatitude, em sua geração sem fim. Essa passagem do padecimento à fruição da vida suscita a ação humana. Eis, pois, a possibilidade de poder pensar filosoficamente a intriga entre o *trauma* e o *thauma* da subjetividade desde a imanência da carnalidade humana.

Renato Mauri apresentará o trabalho *Causalidade Imanente na fenomenologia de Michel Henry* que analisa a causalidade imanente na fenomenologia da vida. A pesquisa vai abordar os conceitos de “causalidade”, “transcendência”, “imanência” e “relação” na “fenomenologia da vida”. O intuito da investigação é mostrar que a equivalência entre fenomenalidade da vida e causalidade imanente é o tema primordial da obra de Michel Henry. É a partir dela que o fenomenólogo aborda as questões da vida e da morte, da alegria e da dor, do amor e do desespero, da barbárie e da cultura. A causalidade imanente atravessa toda a obra de Michel Henry, todavia darei mais atenção à sua primeira obra “Le Bonheur de Spinoza” de 1942/1943 onde a questão é abordada diretamente, para depois mostrar o desenvolvimento da tese em termos fenomenológicos em “C’est moi la Vérité” (1996). Nesta obra, fenomenalidade da vida e autoafeção equivalem-se e, nesta equivalência original, mais do que redescobrir contextos diferenciados da filosofia, Michel Henry traz a vida afetiva para o centro do debate em torno da compreensão de nós mesmos. A singularidade deste assunto prende-se com a compreensão dos afetos, do sofrimento humano, e da motricidade humana a partir da sua própria constituição e que é a imanência do seu devir em nós e como nós.

Rui de Souza Josgrilberg apresentará o trabalho *Do sentir-se ao narrar-se: o problema da textualidade em Michel Henry*. Da imanência de si a si à passagem ao texto e à textualidade a experiência revela uma diferença traumática que acusa a fragilidade da linguagem e provoca a crítica de sua ruptura com a vida concreta. O narrar o pathos é uma tarefa necessária, mas não sem problemas. Henry enxerga aí um dos pontos cegos da fenomenologia. Mas, a necessária mediação linguística exige uma compreensão da linguagem e do texto como um dos muitos “desvios” necessários que passam pela precariedade intencional em face do mundo para um retorno a si e à dialética imanente da alegria e do sofrimento. O corpo e a vida são os

lugares vividos da excedência ontológica, excesso de sentido que a significação linguística recorta e delimita por uma violência fictícia de nossa imaginação. Mas, essa delimitação pelo texto que a linguagem estrutura não suprime o fundo de sentido que emana da vida mesma. Isto demanda do leitor uma estratégia diante do texto que não se perde no texto e se mantém viva por remontar o intencional ao não intencional de nossas afecções. A vida não se adéqua a um modo ontológico único, mas centra em si mesma todos os desvios e intertextualidades que fazem da interdisciplinaridade um risco assumido entre a verdade da vida e a verdade do mundo. A teoria do texto em Michel Henry, assim se nos parece, nos oferece um exemplo paradigmático de interdisciplinaridade.

Tommy Akira Goto apresentará o seguinte: Na obra “A Barbárie” publicada em 1987, o filósofo Michel Henry (1922-2002) explicita aquilo que denominou de barbárie, ou seja, uma ruína que temos vivido na ciência, na política e principalmente na cultura de nossos tempos. Para o filósofo o motivo fundamental da barbárie, dessa destruição da cultura, é o “desenvolvimento sem precedente de saberes que formam ‘a ciência’”, ou mais precisamente de um tipo de saber que deu início à ciência moderna. Um dos lugares de destruição da cultura é para M. Henry, a Universidade, além da própria ciência, da arte, da política e da religião. A Universidade, conforme analisa o filósofo, a *univesitas*, deixou de ser a instituição responsável em transmitir e desenvolver a cultura – a autorrealização da vida – para ser aquela que impõe o racionalismo tecnicista, incorporando a aprendizagem de linguagens, técnicas e saberes que por vezes têm afastado o homem de sua subjetividade, de sua singularidade. O tema aqui proposto surgiu especialmente a partir de reflexões e discussões em sala de aula com alunos do primeiro ano do curso de Psicologia, em que se chegou à conscientização da barbárie, à percepção da manutenção da destrutividade da Universidade e de suas consequências na formação do psicólogo. Assim, o objetivo desse estudo é repensar a situação da Universidade e de sua missão, avançando sobre a compreensão deste cotidiano institucional que tem levado ainda, sobretudo em nossos dias, ao esquecimento da vida, ou seja, contribuindo para a própria destruição da humanidade.

José Tomás Ossa Acharán nos mostrará seu trabalho clínico com um paciente diagnosticado com esquizofrenia, onde será discutida a fenomenologia na

prática clínica psicológica, focando o sentir do psicólogo durante o processo terapêutico, trabalhando os conceitos da fenomenologia Husserliana e os de Michel Henry, como a *Epoché*, a *atitude fenomenológica*, a *corporeização*, entre outros. Aqui será explorado o trabalho prático do psicólogo, através das próprias vivências do terapeuta na relação com o paciente durante o processo terapêutico, colocando em evidência a riqueza da operacionalidade da fenomenologia de Michel Henry na prática clínica.

Erika Rodrigues Colombo nos contará sobre sua experiência no Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com crianças abrigadas, que funcionou como projeto de extensão durante um ano e três meses (de fevereiro de 2013 a maio de 2014), na Clínica Psicológica Durval Marcondes, dentro do CEIP – Centro Escola do Instituto de Psicologia da USP. Com duração de 90 minutos (das 14h30 às 16h00), as sessões eram coordenadas por um terapeuta e uma coterapeuta. A quantidade de participantes variava de uma sessão para a outra, pois nenhuma criança era obrigada a participar. A média foi de cinco crianças por encontro. O material colocado à disposição das crianças era composto por lápis preto HB, lápis colorido, giz de cera, borracha, apontador e régua. Os desenhos eram feitos em papel *Canson* A4. Cada sessão era composta por dois momentos: a realização das produções e a conversa sobre as mesmas. O ritmo do trabalho proporcionava, além do aparecimento do gesto e da imagem, verbalizações espontâneas das crianças entre elas e também com os terapeutas – momento excelente para a observação de como as crianças interagem entre si e com o ambiente ao seu redor. Ao longo do tempo, de alguma forma, as crianças estavam apresentando uma abertura maior para falar de coisas que no começo elas não falavam. Elas passaram a fazer comentários sobre suas famílias e sobre coisas que aconteciam no próprio abrigo. O material produzido abriu uma possibilidade de compreensão fenomenológica das vivências daquelas crianças, a partir da semântica pessoal que elas traziam, de forma espontânea e peculiar.

PROGRAMAÇÃO

28/09/2016 – Quarta-feira

Colóquio Internacional

9h00 *Abertura* – **Andrés Antúnez e Florinda Martins**

9h15 *A violência na obra de Michel Henry* – **Florinda Martins**

10h45 *Contribuições de Michel Henry para a prática clínica atual* – **Gilberto Safra**

11h15 *Repensando a Universidade a partir de Michel Henry* – **Tommy Akira Goto**

11h45 Encerramento da primeira parte.

14h00 *Causalidade Imanente na fenomenologia de Michel Henry* – **Renato Mauri**

14h30 *A Sabedoria do trauma na fenomenologia de Henry: Tomando por base a fenomenalidade da vida* – **Nilo Ribeiro Junior**

15h00 *Do sentir-se ao narrar-se: o problema da textualidade em Michel Henry* – **Rui de Souza Josgrilberg**

29/09/2016 - Quinta-feira

9h00 *Abertura* – **Andrés Antúnez**

9h15 *O Sentir do Psicólogo na Relação Terapêutica* – **José Tomás Ossa Acharán**

10h00 *Kierkegaard e a Clínica* – **Filipe Barbosa Margarido**

10h45 *Comentários* – **Florinda Martins**

11h45 Encerramento da primeira parte.

Colóquio Internacional

14h00 *Sofrimento infantil contemporâneo: escuta e intervenção a partir do encontro entre a psicanálise e a fenomenologia da vida* – **Marina Lucia Tambelli Bangel**

14h30 *O uso de cartas e fotografias no atendimento clínico com pacientes psicóticos*
– **Margarida Calligaris Mamede**

15h00 *Imre kertész e a literatura do testemunho: o sofrimento humano destinado em arte* – **José Alberto Cotta**

15h30 *Kierkegaard e a Clínica* – **Filipe Barbosa Margarido**

16h00 *Revisitando Árpád, O Pequeno Homem Galo, a partir da Fenomenalidade da Vida de Michel Henry* – **Maria Izabel Tafuri**

16h30 *A fenomenalidade do Trabalho* – **Andrés Antúnez e Florinda Martins**

APOIO

Comissão Coordenadora do programa de Pós-Graduação em psicologia Clínica e

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – **CAPES**

Núcleo de Pesquisa e Laboratório **Prosopon** – πρόσωπον

GT Psicologia e Fenomenologia – **ANPEPP**

Trabalhos Completos

Os textos enviados pelos autores foram respeitados quanto às citações bibliográficas e são de inteira responsabilidade dos mesmos.

Sumário dos Trabalhos Completos:

A VIOLÊNCIA COMO FENÔMENO ORIGINÁRIO DA VIDA

Andrés Antúnez e Florinda Martins pp. 16-21

IMRE KERTÉSZ E A LITERATURA DO TESTEMUNHO: O SOFRIMENTO HUMANO DESTINADO EM ARTE

José Alberto Cotta pp. 22-29

SOFRIMENTO INFANTIL CONTEMPORÂNEO: ESCUTA E INTERVENÇÃO A PARTIR DO ENCONTRO ENTRE A PSICANÁLISE, A FENOMENOLOGIA DA VIDA E A TEOLOGIA

Marina Lucia Tambelli Rangel pp. 30-40

A SABEDORIA DO TRAUMA E A FENOMENOLOGIA MATERIAL DE HENRY

Nilo Ribeiro Junior pp. 41-52

MICHEL HENRY: FENOMENALIDADE DO TRABALHO

Andrés Antúnez & Florinda Martins pp. 53-67

REVISANDO ÁRPÁD, “O PEQUENO HOMEM GALO” DE SANDOR FERENCZI (1913), À LUZ DA FENOMENALIDADE DA VIDA DE MICHEL HENRY

Maria Izabel Tafuri; Florinda Martins; Gilberto Safra pp. 68-74

A CAUSALIDADE IMANENTE NA FENOMENOLOGIA MATERIAL DE MICHEL HENRY

Renato Garibaldi Mauri pp. 75-86

O SENTIR DO PSICOLOGO NA RELAÇÃO TERAPÊUTICA, ESTUDO DE CASO – CONTRIBUIÇÕES DE HUSSERL E HENRY PARA A PRÁTICA EM PSICOLOGIA CLÍNICA

José Tomás Ossa Acharán pp. 87-97

ATELIÊ DE DESENHO DE LIVRE-EXPRESSÃO COM CRIANÇAS DE UMA CASA ABRIGO – UM DIÁLOGO COM MICHEL HENRY

Erika Rodrigues Colombo; Andrés Eduardo Aguirre Antúnez pp. 98-107

A VIOLÊNCIA COMO FENÔMENO ORIGINÁRIO DA VIDA³

Andrés Antúnez e Florinda Martins

A questão da violência está no coração da fenomenalidade da vida, em Michel Henry. Ela é uma questão central em toda a sua obra. Vemo-la em seu primeiro romance, *O jovem oficial*, em forma de embaraço do que é tido como marca da nossa dignidade – a razão – que fracassa perante a simples tarefa da desratização de um navio. Em causa está a incapacidade do modelo de cientificidade vigente dar contas das questões do mal que assola uma determinada população – a tripulação de um navio.

Em *O amor de olhos fechados*, a violência aparece na modalidade de destruição de múltiplas expressões culturais de uma cidade – Aliahova.

A *Barbárie* dá-nos conta de dois tipos de violência: uma diz respeito à destruição de valores, como é o caso da crítica às reformas universitárias; a outra refere a imposição de um modelo científico que consiste na crença da transposição para o domínio da representação de toda a realidade.

Para complementar a limitação deste modelo de cientificidade, temos o romance *O cadáver indiscreto*. Aqui, a par da insuficiência desse modelo para dar conta da realidade do fenómeno acresce a possibilidade de desfigurá-la. A ideia veiculada no romance é poder fazer passar por um homicídio aquilo que foi um assassinato.

Quer nos romances quer nos ensaios ou até mesmo nas grandes obras filosóficas – desde *A Essência da Manifestação* até *Palavras de Cristo* – a questão da violência aparece como inerente à condição humana.

Será então na atenção à fenomenalidade da condição do nosso ser que iremos atender para assim podermos compreender quer a fenomenalidade da violência enquanto destruição de valores instituídos quer ainda na desumanização ou possibilidade de desfigurar a verdade do nosso agir quer ainda nas modalidades de relações humanas de aniquilamento mútuo das potencialidades de ser de cada um de nós.

³ Este texto foi originalmente apresentado neste evento e publicado no livro *Fenomenologia e Práticas Clínicas II / Organização A.M.L.C de Feijoo, M.B.M.F.Lessa. 1.ed. Rio de Janeiro, RJ: IFEN, 2017.pp.51-64.*

Para tal será necessário compreender a fenomenalidade da relação do eu consigo mesmo. Michel Henry apresenta dois modelos desta relação: Kierkegaard e Eckhart. Dois modelos importantes para compreendermos quer a fenomenalidade da violência quer a modalidade da sua passagem à fruição de si.

Enquanto que para Kierkegaard a relação do eu consigo pode conduzir ao desespero de si, para Eckhart a relação do eu consigo se identifica com a relação imediata com Deus que nos gera como ele próprio.

Em que é que o cruzamento destas duas perspectivas nos ajuda na compreensão do fenómeno originário da violência bem como da sua modalidade em fruição de si, é o que procuraremos neste artigo.

Começemos pela análise da definição de si do eu em Kierkegaard. Para este a relação do eu consigo transporta em si a temporalidade da criatura e a eternidade de Deus, uma e outra jamais se tocam, muito menos se podem confundir. Todavia a relação do eu consigo não é mera abstração. Então como poderá um ato temporal, finito, frágil ser completo, uno, íntegro?

Kierkegaard pondera até ao infinito as possibilidades desse ato e, no limite, vê-se obrigado a passar à ação, pela fé, nessa relação do eu consigo: na relação da finitude com o infinito.

Eckhart, partindo da experiência de ser a si mesmo doado na vida, inscreve de imediato a relação do eu consigo na relação com Deus que o gera como ele próprio. Desta forma a cisão entre o eu e a vida não chega a verificar-se.

Vejamos o texto de Michel Henry a este propósito:

O eu é uma relação consigo posta por um outro. Posta por um outro: há uma pequena diferença entre Kierkegaard e Eckhart: por um outro, para o primeiro, quer dizer que não sou eu (moi); ou mais exatamente o poder de advir à condição de se experienciar a si mesmo em que é gerado todo o eu (moi) possível não provém de si – o que me parece dizer respeito a uma descrição fenomenológica. Tomo como exemplo um dos raros textos em que Husserl fala do eu. Diz ele eu não sou somente para mim (Ich bin nicht nur für mich), quer dizer: nós somos todos para nós, nós vemo-nos, nos estamos no mundo, estamos para falar, estamos perante uma dificuldade; eu sou para mim, ocupo-me de mim, etc e não se trata do «para si», não se trata de uma transcendência camuflada em uma autoafeção impensável de outro modo. Diz

ele: Ich bin Ich – eu sou eu. Mas não diz por que e como ele é um Eu, e se refletirmos um pouco mais sobre esta condição vemos que não provém de nós a possibilidade de ser este Eu que somos, que nós não advimos de nós mesmos a esta condição de ser um si, isto é de nos experienciarmos a nós mesmos paticamente. Então, por um outro significa o processo da vida absoluta, vindo a si, gera a ipseidade, e para dizer naquilo que me concerne: se todo o eu possível se encontra paticamente unido a si e a nada mais é que isso que é unido paticamente a si, então aquilo que une paticamente esse eu a si, é o processo de autogeração da vida que é a vida nesta condição. Retomo a palavra de Eckhart: ‘Deus gera-se como eu mesmo’⁴ o que é ir diretamente à vida do eu.

Então podemos interrogar Michel Henry: por que não ficar apenas em Eckhart? Podemos encontrar a resposta a esta questão em uma outra análise da fenomenalidade da relação do eu consigo, a partir de Kierkegaard, na obra *A Encarnação*. Nela podemos ver uma outra perspectiva desta relação do eu consigo, como que se suspendendo da própria vida, para poder nela tomar posição: aceitar ou negar o dado imediato da geração de mim como geração da própria vida. Michel Henry introduz nesta relação, a par do processo de geração da vida como eu, o meu processo na vida. E para expressar este meu processo na vida, Henry introduz a fenomenalidade do possível nestes termos: *o possível em suspenso*⁵. Ou seja, ainda que o eu seja a si doado na geração da vida absoluta ele tem a possibilidade de tomar posição em relação a esse dado e decidir do seu próprio destino na vida.

Ainda que esta possibilidade seja sentida como uma angustiante possibilidade, dado que ela é também uma tomada de risco, nela está implicada a experiência da nossa liberdade. Com a experiência da nossa liberdade temos a experiência do risco e da violência nas múltiplas modalidades acima descritas: destruição de formas culturais, mas também violência exercida sobre o próprio ou sobre o outro.

Se a fenomenalidade da suspensão da doação da vida me dá a possibilidade de me destinar correndo riscos a fenomenalidade da geração da vida como eu dá-me a possibilidade da reparação na vida desse mesmo risco.

⁴ Michel Henry, PV, T. IV, pp.222-223.

⁵ Michel Henry, *Incarnation*, p.273, parágrafo 37.

E é aqui que a fenomenalidade da vida pode operar na psicoterapia.

Não se trata de fazer uma aplicação da fenomenologia da vida à psicoterapia, mas poder verificar no processo terapêutico aquilo que Michel Henry chama de corpopropriação. Se a Encarnação é a fenomenalidade do processo da vida em mim, a corpopropriação é a fenomenalidade da minha encarnação na vida. Na linguagem de Christophe Dejours, o processo da encarnação é um processo inacabado. A psicoterapia é o ambiente fenomenológico da possibilidade desse acabamento.

De acordo com Dejours: *“há pessoas que não habitam o seu corpo, jamais entram nele, jamais o experienciam ou o experienciam mutilado. Poderia se falar de uma encarnação inacabada”*⁶.

Convém, todavia, lembrar que este processo da encarnação não é exclusivo da psicoterapia, pois ele é inerente ao processo de humanização deste ser vivo que é o ser humano. Em *A Barbárie* a fenomenalidade da corpopropriação apresenta-se como possibilidade de modalização das diversas formas de violência atrás enunciadas em processos de fruição da vida.

Queremos ainda salientar o seguinte: nas nossas pesquisas temos vindo a dar importância à intervenção solidária entre os vários saberes para a efetiva realização dos processos de corpopropriação.

Um processo que se verifica também nas psicoterapias: com a corpopropriação de si de um paciente dá-se também uma nova corpopropriação de si do terapeuta.

Foi a partir da fenomenalidade do sentir, nas modalidades do poder tocar e do poder ser tocado que começamos a desenvolver uma outra fenomenalidade do poder com implicações na compreensão do trabalho terapêutico.

O trabalho clínico é um ofício cuja especificidade é o cuidado, estudo ou investigação da própria relação com o paciente. É um trabalho que tem em si mesmo a essência de todo e qualquer trabalho, que é o de contribuir para o bem estar de cada um que, em termos fenomenológicos, é o mesmo que dizer para a realização de cada um em comunidade. Todavia a realização em comunidade processa-se por uma transformação da mesma através da conjugação do desejo de viver de todos os que a compõem. Assim, se referirmos a clínica como um trabalho, devemos também especificar a modalidade do seu contributo para este viver em comunidade, a saber: a

⁶ Dejours, C. (2015). O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. *Psicologia USP*, 26(3), 328-339.

transformação de um mal (na relação terapêutica) e a realização pessoal (trabalho interpares).

E dizemos trabalho interpares, mesmo na relação terapêutica, pois o paciente não está paciente ou passivo diante do sofrimento ou conflito que carrega em si, mas por vezes impaciente e minimamente ativo para dar um primeiro passo em busca de auxílio. Todo trabalho de procura por ajuda é sempre uma ação positiva, o paciente dá um passo à frente, rumo a um devir ansiado, para não deixar uma esperança desaparecer.

Se é em relação que os problemas surgem é em relação que podem ser transformados. Poderíamos pensar que, isolado do outro, em desespero, em angústia profunda se perde a possibilidade de corpoapropriar-se de si e esta corpoapropriação só poderia encarnar em contato com outrem? Já que é em relação que os pacientes buscam a “cura”, o alívio, a compreensão. Ao invés de retaliar pensamos em se corpoapropriar-se, envolver-se e assim, criar.

Há um fundo comum entre o clínico e o paciente, ambos sabem que nas origens é em relação e verdadeiramente em comunidade, e não em um simples agrupamento entre dois, que encontramos as origens e o poder da transitividade e nela toda possibilidade de transformação, às vezes é possível avançar e modificar, outras vezes se repete sempre e sem trégua uma situação vivida, cujo sentimento remete à memória do ontem e à potencial nova relação, que corre sempre o risco de cair ou se perpetuar novamente em impasse e impossibilidade de prosseguir. Referimo-nos aos casos considerados patológicos, que em certo sentido é um modo da pessoa se equilibrar e suportar a sua vida em convivência com alheios, sentidos como estranhos, não-familiares, desumanizados, é – paradoxalmente – um grito de liberdade!

O terapeuta está sempre à espera, espera pelo encontro com o outro, se interessa pela presença alheia, pela narrativa na qual o outro conta suas histórias, por ser tocado em seu sentimento e assim, no encontro, novas reflexões aparecem em seu pensamento e é tocado por essa doação, graças ao encontro com a alteridade. A depender da vida do outro a relação tem fruição, no entanto é comum terapeutas sentirem incapacidades de estar com, de encontrar possibilidades, mas impossibilidades com certas pessoas. Sigmund Freud já demonstrava muita dificuldade em auxiliar pessoas com psicose e esquizofrenia. Ele encaminhava estes casos para seu amigo suíço, o psiquiatra Ludwig Binswanger, um dos fundadores da psicopatologia fenomenológica. Com pacientes ditos neuróticos, aqueles mais

próximos à normalidade, de acordo com a psicanálise, Freud demonstrou que esses produziam sintomas em forma de sonhos, tinham pesadelos e estes representavam simbolicamente seus conflitos geradores de sofrimento. Uma vez que o analista acompanhava cada relato se tornava possível transformar em consciência o que estava latente, de modo inconsciente, por meio do diálogo interpretativo. Por meio do uso do símbolo, transformações ocorriam.

Porém, com pacientes psicóticos isso não ocorria, o que a psicanálise desenvolveu como uma impossibilidade de trabalhar com a transferência. Até hoje há dificuldade no cuidado com estes casos considerados psiquiátricos, que são assistidos pela psiquiatria, não mais pela psicanálise, ou mais especificamente pelos profissionais de saúde mental.

A partir da fenomenologia da vida, já não pensamos se tal pessoa é neurótica, psicótica, psicossomática ou perversa. Todo ser humano tem em si sua própria Vida, sofre nela e procura auxílio. Poderíamos dizer que as pessoas vivem, têm suas vidas, mas estas não lhe trazem satisfações, seguranças, (in)felicidades! Nas modalidades afetivas prevalece o desprazer e o incômodo em relação à fruição e volúpia. É na relação, na dialética afetiva que podemos ajudar os pacientes a não só viverem em seu corpo, mas que o sintam de modo encarnado. Há um vai e vem - em determinadas pessoas que se beneficiam de encontros terapêuticos – de uma série de encarnações em vida, quando alguém sente que a cada passo um mundo se abre, uma alegria aparece e o sentimento que a vida vale a pena, e de um momento de tristeza, uma alegria se revela. Mas há pessoas que sofrem por uma desencarnação constante e persistente e encarnar-se só é possível em relação.

IMRE KERTÉSZ E A LITERATURA DO TESTEMUNHO: O SOFRIMENTO HUMANO DESTINADO EM ARTE

José Alberto Cotta

INTRODUÇÃO

Em trabalhos anteriores (Cotta e Safra, 2015; Cotta, 2015), procurei demonstrar minha hipótese de que a obra literária de Imre Kertész, escritor Húngaro, Prêmio Nobel de Literatura de 2002, recentemente falecido, traz uma rica e profunda contribuição para o campo da psicoterapia, em especial, para a compreensão de um dos fenômenos que identifiquei estar massivamente presente na prática psicoterápica contemporânea, qual seja, a questão do que chamo de desterro humano. Aquilo a que denomino de desterro humano se aproxima e dialoga com a noção do que Safra chama de “desenraizamento humano”.

O que nomeio de desterro humano não se refere ao exílio provocado por migrações decorrentes de guerras e/ou situações político/econômico/sociais calamitosas, como as que se tornaram uma das maiores catástrofes humanas deste início de século XXI.

Como exemplo, desde o início da guerra civil na Síria em 2011, 4,9 milhões de sírios fugiram de seu país; só em 2015, mais de um milhão de pessoas oriundas da Síria, Afeganistão, Iraque e de países da assim chamada África Negra migraram para a Europa; nessa fuga, mais de 60 mil morreram afogadas em precárias embarcações no Mar Egeu e no Mar Mediterrâneo; no litoral Grego, ergueram-se acampamentos para abrigar esses refugiados, que ali se instalam enquanto esperam autorização oficial para imigrar para países Europeus.

Sete entre cada 10 crianças que moram nesses acampamentos estão sós, sem qualquer familiar ao redor, e seis entre dez desaparecem, tornando-se escravas sexuais ou arregimentadas para trabalho escravo. Ainda que tangencie essa tragédia humana, minha pesquisa não tem como objeto esses indivíduos a que o poeta brasileiro Manoel de Barros chamaria de “imigrantes subjugados eternamente”.

Ao falar de desterro humano me refiro a uma série de sentimentos e comportamentos vividos pelo indivíduo, originados por sensações de não ter vínculo com o humano e de não pertencimento: a si mesmo, a seu corpo, à família, à

comunidade, ao país e, em casos mais extremos, não se sentem pertencentes à própria raça humana.

Tenho defendido, também, que, a questão do desterro humano está diretamente relacionada à incessante busca pela identidade e que, ainda que possa estar mais visivelmente identificado nesse ou naquele quadro nosográfico, o desterro humano não é da ordem da psicopatologia, mas, isto sim, é uma questão inerente à condição humana e, mesmo, diz respeito à própria ontologia do Ser.

O que lhes acabo de expor é o cerne da pesquisa de Pós-Doutoramento em Psicologia Clínica que desenvolvo aqui no IPUSP, sob Supervisão do Prof. Titular Gilberto Safra.

Gostaria de lhes comentar, inicialmente, que, quando o Prof. Andrés me convidou para esta mesa, disse-lhe que me sentia inseguro para participar de um congresso dedicado à obra do filósofo Michel Henry, por não ser eu um estudioso deste autor. Por conseguinte, não estava certo de que haveria pontos de contato entre a teoria deste filósofo francês e minha pesquisa sobre a obra de Imre Kertész. Solidário à minha apreensão, o Prof. Andrés, então, acalmou-me, fornecendo textos de Henry, da Profa. Florinda e do Prof. Safra. Dentre eles, estava *Sofrimento e vida*, apresentado por Henry na 5ª Conferência Filosofia e Psiquiatria, realizada em Paris em 2001. Foi com grata surpresa que descobri pontos de contato entre a obra deste filósofo francês e a literatura de Kertész e minha pesquisa sobre ela.

Lendo a biografia de Henry, encontrei semelhanças com a de Kertész: Ambos nasceram na década de 1920; Henry, na Indochina, hoje Vietnam, então colônia francesa. Menino, ao ficar órfão de pai, mudou-se para Paris com a mãe. Um desterro. A não ser pelo período em que, já maduro, morou na Alemanha, Kertész sempre viveu na Hungria. Porém, sempre se sentiu e se disse um desterrado; Henry foi filósofo e escreveu novelas; Kertész era escritor e traduziu do alemão para o húngaro filósofos como Wittengstein, Nietzsche, e Heidegger. Amava e conhecia profundamente Kant; a II Grande Guerra marcou-os profundamente: Henry foi maquis, lutou contra os alemães na França ocupada; Kertész, um sobrevivente de Auschwitz. Passemos a Michel Henry.

MICHEL HENRY E O SOFRIMENTO COMO ONTOLOGIA

Destacarei dois trechos do anteriormente citado texto *Sofrimento e vida*:

Na sua imediação patética, o provar-se a si mesmo é um padecer-se, um suportar-se, um sofrer-se – por conseguinte um «puro sofrer». Esse sofrer marca com uma passividade insuperável tudo aquilo que aúfere a sua revelação do pathos, todo o sentimento e toda a forma de vida. A vida é paixão (Henry, 2001/2014, p.38).

Mais adiante nos fala que

[...] a Afetividade sai da indeterminação que faria dela um simples conceito: no sofrer primitivo no qual se cumpre o provar-se a si mesmo da vida, a afetividade que o torna possível recebe a marca de um sofrimento originário. Este, como vemos, não provém de qualquer acontecimento exterior que nos feriria como uma agressão vinda de fora, não diz respeito a uma hetero-afeção, a uma afeção por um ente intramundano nem pelo mundo. O sofrimento ergue-se da possibilidade mais íntima da vida, ele pertence ao processo pelo qual a vida vem a si neste sentido radical e incontornável que é o sofrer primitivo como «sofrer-se» que todo o «provar-se» se cumpre fenomenologicamente. O sofrer é uma tonalidade fenomenológica originária da vida. Apenas a partir desse sofrer primitivo é que todo o sofrimento particular é possível (Henry, 2001/2014, p.38- 39).

Dos trechos citados, quero destacar dois aspectos. O primeiro refere-se à sua argumentação de que o sofrimento é inerente à condição humana. Numa palavra, como ele mesmo o diz, viver é “sofrer-se”. Acrescenta que viver “em si” é sofrer, independente do sofrimento provocado por afecções oriundas do “fora-de-si”. O segundo ponto a destacar é quando nos fala que o sofrimento é constituinte da “Iipseidade”, termo da filosofia, de origem latina, que designa “*caráter daquele que é ele próprio, do existente humano considerado como existência singular concreta, o próprio homem como existência*” (Dicionário da Língua Portuguesa – Porto Editora). Dessa maneira, parece-me poder dizer que a teoria de Henry corrobora minha hipótese mencionada anteriormente de que o desterro humano é um sofrimento

inerente à condição humana, não se trata de patologia e é constitutivo do si mesmo, ou da Ipseidade, como o prefere nomear Henry.

KERTÉSZ E A VULNERABILIDADE HUMANA

Quero crer que Kertész agasalhou-se em seu sofrimento e o destinou em literatura. Com o objetivo de demonstrar que a leitura da obra de Imre Kertész nos ajuda a compreender profundamente essas questões e, inclusive, nos indica estratégias terapêuticas a seguir, citarei algumas passagens de seus textos, não sem antes apresentar um pequeno histórico de sua vida.

Imre Kertész nasceu em 1929, em Budapeste. Filho único, seus pais se separaram quando ele tinha por volta dos sete anos de idade. Segundo nos conta em seu livro autobiográfico *Dossiê K* (Kertész, 2006), quando menino, odiava sua vida, sua casa, odiava a si mesmo, a seus pais, as pessoas, odiava o mundo. Diz com todas as letras nunca ter se sentido acolhido, nem por alguém, nem em lugar algum. Foi sempre discriminado: pelos judeus, por ser judeu e não ser religioso; pelos não judeus, por ser judeu.

Aos 15 anos, foi deportado para Auschwitz, onde passou um ano. De volta a Budapeste, sofreu discriminação e perseguição por parte da ditadura comunista instalada na Hungria em 1945, considerada uma das mais bárbaras do império soviético, a qual perdurou até 1991, dois anos após a queda do Muro de Berlin. Inicialmente, as editoras Húngaras, que eram estatais, se recusaram a publicar seus livros. Nessa época, sua proposta de traduzir Freud não foi aceita, pois consideravam que a obra de Freud era reacionária e contrária aos ideais socialistas. Só em meados dos 1970 é que seu primeiro livro, *Sem destino* (Kertész, 1975/2003), foi publicado. Porém, não lido. É também nessa época que o passam a aceitar como tradutor, quando, então, inicia a tradução do alemão para o húngaro de autores como Freud, e os já citados filósofos Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger.

Sem destino (Kertész, 1979/2003) é o livro que o levou ao Prêmio Nobel de Literatura. Considerado como literatura do testemunho, o livro conta a história de um adolescente que foi levado a Auschwitz. Seu relato é sábio. Não gera horror no leitor, mesmo ao contar atrocidades. É sobre a natureza humana. Não só os nazistas o tratavam como coisa, mas, também, seus colegas de martírio. Em uma de suas passagens, lemos: “*olhavam-me como se eu fosse invisível, ou, de preferência, um*

nada”. É, também, sobre a condição humana de precariedade, de fragilidade. Nas últimas páginas do livro, depois de libertado e de volta a sua cidade natal, Budapeste, György, o personagem principal, constata que seu pai, com quem morava, estava morto e que em sua casa viviam pessoas que sequer permitiram que ele a adentrasse para a rever. Na rua, as pessoas, vendo-o esquelético e ainda com uniforme de prisioneiro, lhe perguntavam sobre os campos e ele nada respondia. Só, perto de sua antiga casa, suas últimas palavras no livro são:

[...] estou aqui e, sei bem, aceito todos os argumentos ao preço de poder viver. Sim, ao olhar ao redor dessa praça pacata, no crepúsculo, nessa rua castigada pelas tempestades e ainda assim cheia de promessas, senti crescer, avolumar-se em mim a disposição: vou continuar a minha vida impossível de ser continuada. [...] não há impossibilidade que eu não possa viver, naturalmente, e sei que no meu caminho me espreita, como uma armadilha inevitável, a felicidade. Pois lá, entre durezas, havia, na pausa das torturas, alguma coisa que se assemelhava à felicidade. Todos perguntam apenas das condições, dos “horrores”, ao passo que, para mim, a experiência mais memorável é esta. Sim, da próxima vez, se me perguntarem, eu deveria falar disso, falar da felicidade nos campos de concentração. Se me perguntarem. E se eu não me esquecer (Kertész, 1979/2003, p.175).

Já em *Eu, um outro*⁷, Kertész (1997/2007) diz ser um eterno exilado, more onde morar, esteja onde estiver. Fala-nos que não tem ninho; que tem pátria, mas não a tem: “É diferente ser sem pátria em seu próprio país e sê-lo no estrangeiro, onde justamente essa falta de pátria pode nos levar a encontrar um novo lar” (p.88). “Vivo como um exilado. Nesse único aspecto vivo corretamente: sou um exilado” (p. 75).

Kertész sabe que tem língua materna, mas sua língua é estrangeira: “A língua – sim, ela é a única coisa que me mantém ligado a ele. Como é estranho. Essa língua estrangeira, minha língua materna. Minha língua materna, que me ajuda a entender meus assassinos” (p.35).

⁷ A respeito desse livro, há uma excelente crítica elaborada por Tatiana Salem Levy. Cf. Levy, 2008.

Ele se pergunta “*quem sou eu?*”, mas sabe que não é possível responder tal pergunta: “*Às vezes, ocorre-me a pergunta (impossível de responder): quem sou eu? O que sou eu? E qual é a minha história?*” (p.30). “*O ‘Eu’ é uma ficção na qual, no máximo, podemos ser co-autores. ‘Eu é um outro’*”(Rimbaud, p.14). “*Que tipo de judeu sou afinal? Nenhum. Há muito tempo não estou mais à procura de minha pátria, nem de minha identidade. Sou diferente deles, sou diferente dos outros, sou diferente de mim*” (p.155). “*Às vezes, quase tenho que me arrancar do refúgio sossegado do meu anonimato, quando ouço falar ou vejo escrito o nome I. K., mas sei que nunca vou me identificar com ele*” (p.15). Mais adiante:

Vocês não vão querer de mim que declare claramente minha nacionalidade, religião e raça? Vocês não vão querer de mim que eu tenha uma identidade? Então, vou contar para vocês: tenho uma única identidade, a identidade do escrever. (uma identidade que se escreve a si mesma). De resto, quem sou eu? Quem é que poderia saber? (p. 73).

O DESTERRO NA CLÍNICA

Por último, quero dizer algumas palavras sobre o desterro humano na clínica. Como dito anteriormente, creio que o sofrimento referente ao desterro humano é constitutivo do ser humano, faz parte daquilo a que Michel Henry entende por “sofrer-se”. Sendo inerente à condição humana, não tem nada a ver com questões pulsionais, de desejo, de sexualidade, de fases edípicas ou pré-edípicas. Darei três pequenos exemplos de relato de pacientes, em que todos eles, de maneiras diferentes, nos dizem que estão sempre a se viver como um *homeless*: não têm para onde ir, não têm para onde voltar:

Certo paciente me diz “Estou à deriva”. O que está à deriva é a identidade pessoal, o sentido e o destino da existência, assim como bem o explicitou uma paciente: “Não sei a que mundo pertença. Não sei quem eu sou, não sei o que fazer, não sei para onde vou”.

Há tempos, determinado paciente me relata um sonho bastante significativo: “*Eu estava no metrô com meu irmão mais novo. Descemos na mesma estação. Ele se despede e vai embora. Fico perdido, sem saber para onde ir, qual direção a seguir. Olho, olho mas não sei qual caminho a tomar. Vou ficando muito angustiado, até que*

acordo muito assustado”. Pergunto-lhe como entende esse sonho. Responde-me: “*É que eu acho que não tenho casa...*”.

Tempos depois, este paciente me relata o seguinte sonho: “*Eu e mais dois amigos íamos descendo uma ladeira abaixo, correndo. Até que eles param e me dizem para eu voltar. Eles iriam seguir. Mas não queriam que eu fosse com eles. Sinto-me aliviado e começo a subir a ladeira, que é muito, muito íngreme. A certa altura, encontro uma casa. O casal de proprietários me convida para entrar. Oferecem comida e abrigo. Aceito a refeição, mas não quero morar ali. Despeço-me e retomo o caminho ladeira acima*”. Pergunto para onde estavam se dirigindo seus dois amigos. “*Para o inferno! Não tenho que ir para o inferno com eles, só porque são amigos queridos*”. Ele me diz, então, que está um pouco assustado porque não sabe aonde vai dar a ladeira, mas sabe que tem que continuar o caminho. Eu lhe pergunto se lembra do sonho que relatei anteriormente. “*Sim, me lembro!*”. Digo-lhe: “*Bem, naquela época você não sabia para onde ir, estava perdido. Agora você descobriu o caminho. Não sabe aonde vai dar, mas já sabe que esse é o seu caminho e que vai dar na sua ‘casa’*”. Ele sorri e encerramos a sessão.

Gostaria de finalizar com um trecho de uma letra de Chico Buarque que diz assim: “*Tem dia em que a gente se sente como quem partiu ou morreu*”.

REFERÊNCIAS

Cotta, J. A. M., Safra, G. (Orgs.). (2015). *Psicanálise e Literatura – Imre Kertész e o desterro humano*. São Paulo: E-galáxia.

Cotta, J. A. M. (2015). A questão do desterro humano: diálogos entre a experiência clínica e a obra literária de Imre Kertész. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 18(2), 369-382.

Henry, M. (2014). Sofrimento e vida. In Antúnez, A., Martins, F., Ferreira, M. V. (Orgs.) *A fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 2001).

Kertész, I. (2003). *Sem destino*. (Paulo Schiller, trad.). São Paulo: Planeta. (Trabalho original publicado em 1979).

_____. (2007). *Eu, um outro*. (Sandra Nagy, trad.). São Paulo: Planeta. (Trabalho original publicado em 1997).

_____. (2006). *Dossier K*. (Tim Wilkinson, trad.). Brooklyn-London: Mellville House.

Levy, T. S. (2008). A dádiva de Imre Kertész. *O Globo*, 23 de Agosto de 2008.

SOFRIMENTO INFANTIL CONTEMPORÂNEO: ESCUTA E INTERVENÇÃO A PARTIR DO ENCONTRO ENTRE A PSICANÁLISE, A FENOMENOLOGIA DA VIDA E A TEOLOGIA

Marina Lucia Tambelli Rangel

PONTO DE PARTIDA: UM CENÁRIO DESCONCERTANTE

Iniciei minha pesquisa⁸ solidária com o sentimento de “constrangimento” apontado por Carvalho e Maia⁹ diante do profundo descuido com os vividos humanos. Aprofundar o tema da afetividade é fundamental num cenário contemporâneo marcado, nas palavras de Boff, pela “falta de cuidado” como o “descaso”, o “descuido” e o “abandono”¹⁰ para com a vida (e ênfase, com a vida sensível) decorrente do paradigma moderno, questão que a Psicanálise, a Fenomenologia da Vida e a Teologia coincidem em denunciar.

Essa “falta de cuidado” com a vida sensível tem afetado as relações entre adultos e crianças. No cotidiano, nas escolas e na clínica, observo o desconcerto dos pais para conversarem com seus filhos sobre vida, morte, afetos.

Ilustro: Numa palestra, um casal de pais trouxe que seu filho pediu que o levassem para conhecer onde os dinossauros moram. Afetivos, tais pais se preocupavam sobre o que seu filho iria sentir se soubesse que os dinossauros não existem mais, especialmente, que já morreram. Como não sabiam o que fazer, não lhe responderam. Deixaram para o futuro.

Além disso, escuto com frequência cada vez com maior, frases tais como – “Tu não pode ficar brabo.”. Atenta, fui percebendo que as mesmas eram pronunciadas em situações nas quais a criança, ao sentir raiva/tristeza ou qualquer outro afeto, expressou seu sentimento de forma atrapalhada - gritando, chutando, batendo, entre outras. Mas, com esse enunciado, tais frases atingem o cerne, pois

⁸ Bangel, M. L. T. (2015). *O resgate dos começos (sensíveis) perdidos: a dimensão sensível do cuidado na clínica psicanalítica com crianças e seus pais numa perspectiva entre a teologia, a fenomenologia da vida e a psicanálise*. (Trabalho de Conclusão de Mestrado Profissional). São Leopoldo: Faculdades EST. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=571

⁹ Maia, M. S. (2009). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond.. p.19.

¹⁰ Boff, L.(1999). *Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra*. Rio de Janeiro: Vozes, p.18.

acabam inibindo o próprio sentir ao invés de contribuírem para a reorganização da manifestação afetiva atrapalhada. Situação difícil para a criança: O que pode fazer, se sente-se sentindo – raiva, tristeza –, tendo ou não motivos (de acordo com a lógica adulta) para senti-los? Intrigante é escutar tais frases de pais que amam essas crianças! Com isso dei-me conta de que a reação dos pais se devia à falta de recursos para sentirem seus próprios afetos e, com isso, não conseguiam ajudar o filho nessa travessia.

Tais questões se refletem na clínica onde observo, junto com colegas psicanalistas, um aumento significativo da exteriorização, das manifestações do sofrimento infantil através do corpo.

Envolvida com esses pontos de partida tive a oportunidade de conhecer as ideias de Michel Henry através do Grupo de investigação O que pode um corpo?¹¹, bem como dos diálogos afetivos com a psicanalista Karin Wondracek¹² e a filósofa Florinda Martins¹³. Desse movimento nasceu minha pesquisa de mestrado realizada nas Faculdades EST e orientada por Karin Wondracek.

METODOLOGIA

Minha pesquisa foi bibliográfica. Utilizei o método psicanalítico numa leitura dirigida pela escuta, em atenção flutuante, onde objetivo, conforme Campos e Coelho Jr.¹⁴ é destacar as contribuições singulares e diferenciadas. Pelo tema da pesquisa, achei importante destacar também as palavras utilizadas pelos autores para a expressão dos seus afetos. A leitura gerou fragmentos de textos com os quais, na proposta freudiana de Construções em análise¹⁵, elaborei uma lógica de apresentação viva e singular.

¹¹ O Grupo de Investigação O que pode um corpo? Rede internacional de pesquisa com profissionais da Universidade Católica De Lisboa / da USP / da Sigmund Freud Associação Psicanalítica e da EST – para o estudo de Michel Henry.

¹² Karin Wondracek é psicanalista. Em sua tese de doutorado apresenta um estudo aprofundado da obra de Michel Henry e tece uma articulação com a clínica psicanalítica que tem servido de inspiração para muitos trabalhos, inclusive minha dissertação de mestrado da qual foi orientadora.

Wondracek, K. H. K. (2010). *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 257 f. 2010. Tese (Doutorado). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo.

¹³ Florinda Martins é filósofa. Foi coordenadora científica do Projeto de Investigação O que pode um corpo? e trabalha ampliando a rede de investigação de Michel Henry numa perspectiva interdisciplinar.

¹⁴ Campos, E. B. V.; Coelho, N. E. (2010). Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em psicanálise. *Estudos em Psicologia*, Campinas, 27(2), 247-257.

¹⁵ Freud, S. (1980). Construções em análise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1937).

Tomei o conceito de cuidado a partir do teólogo Boff que aponta:

*Cuidar é mais que um ato, é uma atitude. Portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilidade e de envolvimento afetivo com o outro.*¹⁶

Destaco o envolvimento afetivo como característica fundamental para que uma experiência seja considerada de cuidado o que está em concordância com a proposta de uma clínica psicanalítica sensível, apresentada pelo psicanalista Kupermann.¹⁷ Nessa, o destaque está no compartilhamento afetivo como o aspecto essencial para as transformações psíquicas.

O eixo que escolhi para a apresentação da pesquisa foi o resgate dos começos (sensíveis) perdidos. Apresentarei o tema sob 3 aspectos: O primeiro, numa perspectiva das narrativas bíblicas. O segundo – o “começo perdido” em Descartes - numa leitura de Henry acerca do cogito cartesiano - e o terceiro sobre o resgate dos começos sensíveis na clínica psicanalítica.

NARRATIVAS BÍBLICAS

Segundo Mueller, na perspectiva do “começo” das narrativas bíblicas há uma “integridade originária”. Elementos diferentes convivem em harmonia, “as coisas estão juntas... mesmo sendo distintas”¹⁸. A relação entre homem e mulher enquanto diferentes serve de paradigma para todas as relações. Mas há também uma “força disjuntiva” que “rompe”, “fragmenta”. Uma tendência a separar o que, no “começo”, estava unido. Sob o efeito dessa força o ser humano perdeu o referencial do “começo” e mantém-se sob a “lógica da separação”.

A forma de ruptura atual no tema do cuidado ancora-se no discurso moderno que estimula o conhecimento e respostas objetivas, técnicas, sem os “prejuízos do

¹⁶ Boff, L. (1999), *Saber Cuidar. Ética do Humano: compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, p.33.

¹⁷ Kupermann, D. (2012). Vicissitudes da psicanálise atual com Daniel Kupermann. *Sig: Revista de psicanálise*, Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica, 1(1), 133.

¹⁸ Mueller, E. R. (2010). *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, p.157.

afeto” gerando práticas assépticas e mecânicas, dessubjetivantes, conforme destacam os psicanalistas Silvia Bleichmar¹⁹ e Luis Claudio Figueiredo²⁰.

SOBRE O ‘COMEÇO PERDIDO’ EM DESCARTES

Henry tece uma crítica à ciência descortinando outra ruptura. É importante destacar que essa crítica não visa ao saber científico em si, mas à ideologia associada ao mesmo que o aponta como o único e verdadeiro conhecimento rejeitando os saberes que não estão pautados nos mesmos critérios: a objetividade, a universalidade e a visibilidade. Em consequência dessa ideologia, o mundo moderno efetuou uma “brutal” e “progressiva” desconsideração da subjetividade e da sensibilidade.

Para Henry, o movimento de inversão que ele efetua dentro da fenomenologia já fora intuído por Descartes, embora seja um aspecto ainda pouco explorado. Seu movimento vai em direção à raiz que conduz ao aparecer inicial - “aquele que aparece primeiramente a si mesmo e em si mesmo” - está descrito no que Descartes denomina originalmente por “pensamento”: “Por pensamento eu entendo tudo o que se faz em nós de tal modo que o apercebamos imediatamente por nós mesmos.”²¹

Assim, conforme Henry, encontramos em Descartes, nos inícios, na primeira e segunda meditação, o pensar estreitamente ligado ao sentir, mais especificamente ao sentir-se sentindo. Henry ancora-se na proposição cartesiana *videre videor*: “No mínimo, parece-me que eu vejo, que eu ouço, que eu me aqueço, sendo isso o que em mim propriamente se denomina sentir e, considerado de modo mais preciso, não é nada mais do que pensar.”²² Assim destaca em Descartes, um conhecimento primeiro, interior, sensível (*videor*) ancorado no sentir-se dos poderes do corpo- sentir-se vendo, ouvindo - e das paixões -sentir-se sentindo alegria, sofrimento, angústia. Esse conhecimento sensível do *videor*, do sentir-se, precede sempre ao outro tipo de conhecimento, *videre*, da exterioridade, da objetividade, no qual ancora-se o conhecimento científico.

¹⁹ Bleichmar, S. (2010). *Violência social, violencia escolar: de la puesta de limites a la construcción de legalidades*. Buenos Aires: NOVEDUC, Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.

²⁰ Figueiredo, L. C. (2009). As diversas faces do cuidar: considerações sobre a clínica e a cultura. In: Maia, M. S. (Org.). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond.

²¹ Henry, M. (2009). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, p.62.

²² Idem., p.59. Para Henry, o par *videre videor*, “parece-me que eu vejo”, é equivalente à proposição “*sentimu nos videre*”, como “sentir-se vendo”. Baseado nisso, para a fenomenologia da Vida, ver é um modo de sentir como também é o tocar, o ouvir.

A filósofa Canullo²³ faz uma analogia desses dois tipos de conhecimento com o bordado. Videor como sendo o lado avesso, invisível e o Videre como o lado direito, o que aparece na exterioridade. Essas duas formas de aparecer, esses dois tipos diferentes de saber, não se excluem, ao contrário, formam uma relação de contiguidade e, segundo Henry, é necessário que se considere os fenômenos nessa duplicidade do aparecer.

Canullo pontua ainda que é da Vida fenomenológica enquanto força invisível que a práxis clínica retira seus recursos. Coloca:

A transferência, característica da terapia psicanalítica nos ensina que a repetição da transferência é ‘especial’ porque sua essência não é nada menos que a vida. A partir de então, a relação terapêutica manifesta isso que é o fundo de toda a relação e que permanece, todavia, irrepresentável, a saber, esse afeto que é, ao mesmo tempo, Força²⁴.

Para Henry,²⁵ os fenômenos psíquicos, entre eles os sintomas, são manifestações da Vida, dessa força capaz de formá-los, nem visível diretamente nem passível de quantificação, irrepresentável, mas extremamente eficiente a ponto de produzi-los. Destaca que essa força é descrita na obra freudiana através do conceito de pulsão. O conceito de pulsão²⁶, diz, nasceu da intuição profunda de Freud de que a essência da psique não está nem no visível do mundo nem no objeto. Ao conferir potência a uma força que não é visível, Freud rompe com a ideia vigente na época de que não estar sob o primado da representação significaria a não eficiência fenomenológica.

O reconhecimento desse movimento freudiano faz com que Henry o considere, junto com Descartes, Schopenhauer e Nietzsche, como pertencente a uma “corrente

²³ Canullo, C. (2014). Conferência realizada no II Congresso Internacional de Teologia da Faculdade EST - Simpósio temático: *A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura: reflexões a partir de Michel Henry*. São Leopoldo. Indursky, A. (Trad.). Martins, F., Wondracek, K. (Rev.).

²⁴ Idem.

²⁵ Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

²⁶ A palavra em alemão com a qual Freud designa a pulsão é *Trieb* e tem o sentido de impulsão. A pulsão, que se situa no limite entre o somático e o psíquico, é uma força que parte das excitações endógenas de forma constante e, por esse motivo, diferente do que ocorre com o estímulo externo, dela não é possível fugir. Sendo assim, atua como um “fator propulsor do aparelho psíquico”. Laplanche, J., Pontalis, J. B. (2008). *Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis*. São Paulo: Martins Fontes, p.395.

subterrânea” que, apesar de encontrar-se em meio ao primado da exterioridade, “trabalha com obstinação para reconhecer e para preservar, pelo contrário, o domínio do invisível, a fase oculta das coisas”²⁷.

Para propor o enlace Vida/pulsão Henry ancora-se na afirmação freudiana de que o ego encontra-se sem defesas contra as excitações pulsionais. Sendo assim, a fuga não é possível, pois, diz Freud, “não se pode fugir de si mesmo”.²⁸ Aqui se dá o encontro entre afetividade/pulsão e angústia. Para Henry, a angústia é mobilizada pela experiencição do sentimento de não poder escapar de si, dessa afecção endógena, interna, constante. Destaca:

*O que se sente a si mesmo em um imediatismo sem escapatória, na angústia de ser si mesmo, o que se encontra carregado de si em um sofrer que pode chegar até ao sofrimento extremo, quer, frente a tudo isso, fugir de si, fugir de seu sofrimento, de qualquer forma quer transformar-se, transformar-se em algo mais suportável, atuar para se desfazer desta carga demasiadamente pesada que é a carga de si mesmo. O que atua com este sentido e deste modo é a pulsão freudiana. A pulsão é o que é sobre o fundo do afeto e da essência da afetividade – sobre o fundo da essência da vida.*²⁹

A contribuição fundamental da leitura de Henry para o recorte clínico que apresento em meu estudo a partir da “falta de limites”/“hiperatividade” é permitir apreender que há Vida nos “comportamentos” dessas crianças. Através do corpo que se espalha sem limites numa exteriorização ruidosa, tentam aplacar a angústia frente à Vida/pulsão. Mas esses movimentos não são apenas tentativas falidas de fuga de si, são, também, expressões da Vida tentando transformar-se. Tentar silenciá-los através de condutas/restrições comportamentais ou como coloca a psicanalista Roudinesco –

²⁷ Henry, M. (2009). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, p. 327.

²⁸ Freud, S. (1976). A questão da análise leiga. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1926,).

²⁹ Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo., p.146: *Lo que se siente a sí en una inmediatez sin escapatoria, en la angustia de ser si mismo, lo que se encuentra cargado de sí en un sufrir que puede llegar hasta el sufrimiento extremo, quiere ante todo huir de sí, huir de su sufrimiento, en todo caso quiere transformarse, transformarse en algo más soportable, actuar para deshacerse de esta carga demasiado pesada que es la carga de sí. Lo que actúa con este sentido e de este modo es la pulsión freudiana. La pulsión es lo que es, sobre el fondo en ella del afecto y de la esencia de la afectividad - sobre el fondo de la esencia de la vida.* (Tradução de Luciana Lopez Silva).

de uma “redoma medicamentosa”³⁰ a partir de diagnósticos e terapêuticas pautadas apenas no *videre*, no comportamento, na objetivação – seria tentar silenciar a Vida.

Há Vida tentando transformar-se também na angústia com que os pais chegam ao consultório, expressa nas frases: “*Nossa vida está um verdadeiro inferno.*”, “*É bem difícil dizer isso, mas não aguentamos mais!*”. Há nos pais desalento. Tentaram “*de tudo*” para “*dar*”, “*colocar*”, “*pôr*”, “*impor*” limites – castigo, “*colocar no cantinho de pensar*”, tirar o celular, *tablet/Ipad*, videogame - “*nada adiantou*”.

Tanto nos momentos iniciais do tratamento quanto no decorrer do mesmo é fundamental auxiliar a criança e os pais no processo de adesão à Vida, apresentada por Gély³¹ sociólogo estudioso de Henry como um consentimento em deixar-se afetar por *todos* os vividos. Gély parte da tese de Henry de que o consentimento interior para deixar-se afetar sem tentativas de fuga decorre de experiências de compartilhamento afetivo com pessoas que consentem elas próprias em deixarem-se afetar pelos vividos. Isso permite destacar um aspecto da fenomenalidade do cuidado: a necessidade de adesão à Vida por parte dos familiares e também dos profissionais para que a experiência de cuidado se dê.

Como profissional da área de cuidado, o psicanalista também é confrontado com sua potencialidade de adesão à Vida! Num processo analítico, todos, psicanalista, criança e pais precisam aceitar atravessarem as conquistas e as dificuldades do encontro com os afetos decorrentes do processo de tratamento. Isso é o que permitirá, diz Gély³², cuidar com “inventividade”.

O RESGATE DOS COMEÇOS SENSÍVEIS NA CLÍNICA PSICANALÍTICA

Na clínica psicanalítica com crianças e mais especificamente aquelas que chegam com dificuldades psíquicas que hoje, por um olhar exclusivamente pautado na exteriorização, no comportamento, seriam apontadas como crianças com “falta de limites” (e nesses casos muitos pais tentam exercer pautações a partir de castigos) ou diagnosticadas como “hiperativas” (e nesse caso medicadas), algumas das expressões que mais comumente utilizam os pais para me contarem como seus filhos eram

³⁰ Roudinesco, E. (2000). *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar, p. 21.

³¹ Gély, R. A (2010). *vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo.* (tradução de Florinda Martins). In Martins, F. (Trad.) *Michel Henry: o que pode um corpo?*. Lisboa: Universidade Católica Editora.

³² Idem.

quando bebês demonstram que já desde muito cedo é possível perceber sinais de dificuldades: “Era um bebê diferente.”, “Chorava 24 horas por dia.”, “Não dormia quase nada.”, “Vomitava muito.”. Tais frases são sempre acompanhadas de tristeza pela lembrança da sensação de impotência que sentiam por não conseguirem acalmar ou ajudar o seu bebê.

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

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

desalento por parte dos pais depois de já terem tentado “de tudo” para “pôr”, “impor” limites, sem sucesso.

As questões acima reforçam a indicação de Maia:

Acreditamos que aprofundar a formação humanística dos profissionais que atuam junto à díade mãe-bebê e/ou família-criança possa ser uma contribuição significativa para que a criação de um comportamento mais fértil em que processos humanizantes (subjetivantes) possa tomar forma com maior vigor.³³

Além do resgate do conhecimento sensível dos pais, é importante valorizar também um saber que a própria criança tem de si e que nos revela através das diversas formas de expressão, tais como o brincar, o desenhar, os gestos, as palavras e mesmo seus silêncios. É comum que a criança nos diga que não pode mais, que se sente muito cansada diante do seu corpo agitado, que transborda, bate, morde, perde-se de si podendo inclusive machucar as pessoas que ela ama. Sendo assim, o psicanalista também precisará questionar-se sobre o seu consentimento em afetar e deixar-se afetar diante de momentos de sofrimento profundo de pacientes ainda pequenos!

O sofrimento e a sensação de atordoamento descrita por muitos profissionais bem como pelos familiares que cuidam dessas crianças é um conhecimento sensível que merece atenção, especialmente porque frente a esse efeito em si, há o risco de desinvestir a relação com a criança. Muitos pais procuram ajuda assustados, pois temem serem vencidos pelo desgaste vivido na relação com seu filho e que isso os conduza a “largar de mão”.

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

Isso vai ao encontro da proposta de Henry de que a adesão à vida enquanto possibilidade de atravessar a todos os vividos, passa pela relação com pessoas que

³³ Maia, M. S. (Org). (2009) *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond, p.20.

apresentavam elas próprias essa capacidade. No caso da clínica psicanalítica, o analista, através dos seus estudos e especialmente das vivências afetivas em sua análise pessoal, procura manter-se aberto para o complexo exercício de afetar e ser afetado para auxiliar a criança e seus pais nessa trajetória afetiva. Assim, ao longo da minha prática clínica tenho acompanhado o resgate e em algumas situações a inauguração de encontros humanos mais lúdicos e prazerosos.

REFERÊNCIAS

- Bangel, M. L. T. (2015). *O resgate dos começos (sensíveis) perdidos: a dimensão sensível do cuidado na clínica psicanalítica com crianças e seus pais numa perspectiva entre a teologia, a fenomenologia da vida e a psicanálise*. (Trabalho de Conclusão de Mestrado Profissional). São Leopoldo: Faculdades EST.
- Bleichmar, S. (2010). *Violencia social, violencia escolar: de la puesta de limites a la construcción de legalidades*. Buenos Aires: NOVEDUC, Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Campos, E. B. V.; Coelho, N. E. (2010). Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em psicanálise. *Estudos em Psicologia, Campinas*, 27(2), 247-257.
- Canullo, C. (2014). Conferência realizada no II Congresso Internacional de Teologia da Faculdades EST - Simpósio temático: *A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura: reflexões a partir de Michel Henry*. São Leopoldo. Indursky, A. (Trad.). Martins, F., Wondracek. K. (Rev.).
- Figueiredo, L. C.. (2009). As diversas faces do cuidar: considerações sobre a clínica e a cultura. In Maia, M. S. (Org.). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Freud, S. (1980). *Construções em análise*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. 1980. (Trabalho originalmente publicado em 1937).

_____. (1980). *A questão da análise leiga*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1926).

_____. (2006). *Além do princípio do prazer*. In: Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1920).

Gély, R. (2010). A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo. In Martins, F. (Trad.). *Michel Henry: o que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Editora.

Henry, M. (2009). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR.

_____. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.

Kupermann, D. (2012). Vicissitudes da psicanálise atual com Daniel Kupermann. *Sig: Revista de psicanálise*, 1(1).

Maia, M. S.(Org). (2009). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond.

Mueller, E. R. (2010). *Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar.

Roudinesco, E.(2000). *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Zahar.

Roudinesco, E.; Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. (Trad.) Ribeiro, V.; Magalhães, L. Rio de Janeiro: Zahar.

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

A SABEDORIA DO TRAUMA E A FENOMENOLOGIA MATERIAL DE HENRY

Nilo Ribeiro Junior

INTRODUÇÃO

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

DO AMOR À SABEDORIA DA VIDA

A filosofia grega como “amor à sabedoria” remete-nos, não apenas ao berço da civilização ocidental, na Grécia antiga, mas a um horizonte cultural mais vasto a partir do qual se celebrou, como conquista heroica, o domínio do Logos sobre o Mito. Ávida, pois, pela verdade e sempre presidida pela visão, sentido da evidência e da clareza, a filosofia como amor à sabedoria se erigiu em oposição às impressões, às sensações, ao mundo dos afetos ao suspeitar da imprecisão e dos equívocos provenientes da vida cotidiana e de seus truísmos. Do ponto de vista ontológico o pensamento gestado em Atenas privilegiou o *thauma* (admiração) como inspiração de todo filosofar uma vez que a *sophiagrega* visava contrapor-se tenazmente às formas de saber marcadas pela *doxa* ou àquelas derivadas da *empiria*. Por esses motivos, diz Henry, “a vida foi a grande ausente da filosofia ocidental tributária da Grécia que definiu o homem pelo pensamento” (Henry, 2003, p.69).

A sabedoria da vida e o fim da sensibilidade ontológica

Entretanto, em meio às inflexões da história da filosofia grega, salta aos olhos que o pensamento de Michel Henry tenha traçado outro caminho de investigação na contemporaneidade. O saber sofreu uma inversão radical em função da primazia que o filósofo concede ao *Páthos da vida*, isto é, à sensibilidade e afetividade em detrimento do Logos e sua constelação associada à teoria, aos conceitos, à lógica e à razão. A filosofia henryana radicaliza, pois, a “redução cartesiana” dos mestres Husserl e Heidegger (Henry, 2008, p.2) arrancando assim a filosofia do Eu transcendental das malhas do racionalismo graças à *pathogênese* da carne. Foca-sena subjetividade como aquela que não apenas sente sentindo-se na existência, mas cuja existência é imediatamente provada graças ao corpo irremissível do qual o Eu jamais se descola. Disso resulta que a fenomenologia henryana trata de acolher aquilo que o próprio Husserl havia descoberto a respeito do “Eu fenomenológico arrancado da totalidade” (Lévinas, 1997, p.146), mas que acabou por encobri-lo ao dar primazia à intencionalidade e à teoria da intuição em detrimento da vida irreflexiva que escapa à consciência e à presença (Henry, 1961, p.469).

Saber paradoxal da vida e a carnalidade humana

É de se notar que a maneira de filosofar de Henry nos insere no âmago de um pensamento filosófico *para-doxal* com ênfase na invisibilidade da vida em detrimento da visibilidade do mundo. Sua fenomenologia é contra essa dialética do sensível, do sentir sentido. Ele sugere uma “fenomenologia material não-intencional” (Henry, 2006, p.1). Segundo ele, “o aparecer, enquanto intencionalidade encontra-se tão essencialmente desviado para aquilo que faz aparecer, que já não é mais ele, o aparecer, que aparece, mas o que ele faz aparecer em si: o ente”. (Henry, 2006, p.5).

Punha-se, nesse caso, a tarefa de ir para além da *doxa* do aparecer fenomenológico a fim de reabilitar esse saber *paradoxal* da vida transcendental. A vida enquanto se prova e se experimenta a si mesma, de si mesma a si mesma, seja na dor, seja no amor, não cabe nos cânones do *thauma* da “filosofia mundana” porque é “estrangeira ao mundo, acósmica, invisível” (Henry, 2003, p.66), porque vem a si por si mesma como “arqui-passibilidade e arqui-inteligibilidade” (Henry, 2010, p.9), dados pelo *Páthos* como “essência de sua manifestação” (Henry, 1963, p.290).

A vida, portanto, é dor e padecimento, alegria e felicidade sem Exterioridade, sem representação, pura imanência em seu sentir-se a si naquele que a sente a si

mesmo. Jamais pode ser contemplada e admirada de fora, a partir de uma referência exterior. Só pode ser vivida, provada, ou melhor, traumáticamente vivida como dor e amor. Daí que o acesso à vida ontologicamente vivida advém de seu próprio acesso em sua fenomenalidade que oscila entre a alegria e a tristeza, a saúde e a doença (Henry, 2010, p.9).

Graças à inversão no ponto de partida, a saber, do *thauma* ao *trauma* a fim de ater-se à própria vida que se vive e se sente a si mesma e que, portanto, interdita qualquer separação ou retirada de si para ser pensada, Michel Henry devolve a filosofia para o campo de uma Sabedoria da vida em oposição ao “pensamento desencarnado” da filosofia mundana, seja ela de caráter contemplativo, teórico, ontológico, ou mesmo de caráter ético.

A SABEDORIA DA VIDA E O CORPO TRAUMÁTICO

Urge recordar que o uso do termo *sabedoria* utilizado no contexto da obra *Filosofia e Fenomenologia do corpo*, quase na contracorrente do sentido da *sophia* grega por influência de Maine de Biran, visa a salientar a novidade de um “saber primordial” do corpo-vivo, “calcado no movimento, no qual não intervém nenhuma distância fenomenológica porque nele não se opera constituição alguma” (Henry, 2012a, p.78).

Da mesma forma, quando se refere à fenomenalidade da vida como pura carnalidade ou como saber primitivo que se opõe ao saber do Espírito (Henry, 1961, p. 525), Henry pretende anunciar a originalidade onto-fenomenológica do corpo que somos nós, nessa dualidade do corpo-vivo e o corpo-objetivo mediada pela imediação do corpo-orgânico. O acesso ao corpo é oriundo da sensibilidade como proto-impressividade da vida.

Disso decorre que tudo quanto se pode dizer do corpo advenha, segundo Henry, de seu próprio dizer auto-afecional anterior a qualquer dito pressentido pela ontologia. E se quiser, de um corpo-vivo, cujo dizer é anterior a toda tematização ou conceptualização e está aquém da temporalização do ser.

Significância originária da vida como sensibilidade

Evidente, nesse caso, distinto da tradição da filosofia como “amor à sabedoria”, tratar-se-ia, segundo Henry, de voltar-se à fenomenalidade da carne como sabedoria da vida. Esta precede e preside todo saber que se queira filosófico do corpo sem se deixar trair pelo pensamento mundano. É em função disso que o filósofo insiste sobre a significação genuína da vida que não se restringe nem ao conceito biológico das ciências nem ao conceito espiritual da teologia, mas diz respeito à vida fenomenológica que se prova a si mesma desde si mesma e não se reduz a “um complexo de processos materiais que não sabem nada deles mesmos” (Henry, 2003, p.67).

Aliás, o próprio corpo-vivo revela a impossibilidade de o Eu distanciar-se de si mesmo, uma vez imerso desde sempre nessa vida que subsiste nele (Henry, 2003, p.6). Por outro lado, a existência humana se sente afetada abrupta e traumáticamente pela vida como se essa fosse a própria alteridade na existência humana, sem, contudo, poder se distanciar daquela.

Nesse sentido, graças a esse *trauma* da carne, ou, se quiser, à violência pré-original da vida como *páthos* é possível referir-se ao nascimento da existência humana como um Eu único em sua carnalidade impressiva (Henry, 2003, p.124). E essa condição patética de vivente (Henry, 2003, p.66) distancia-se da concepção do corpo-próprio da fenomenologia histórica de Husserl à Merleau-Ponty (Henry, 1961, p.469) que ainda toma o corpo como uma coisa sensível.

O nascimento do Eu-corpo e a violência da vida

Nessa esteira, compreende-se o motivo que tenha levado Michel Henry a insistir que o Eu humano em sua carne vivente encontra-se colhido pela própria *Ipseidade* da vida, numa espécie de “*Ur-Nascimento*” (Henry, 2003, p.131). Enquanto se prova e frui de si mesma, a vida se autoafecta de modo que essa afecção dá origem a um Si do Eu como seu próprio nascimento sem ter de recorrer à Exterioridade, ao Êxtase e à Diferença do Ser.

A contraposição à visão do corpo-próprio da fenomenologia se explica porque a vida em sua fenomenalidade material dispensa a luz do Ser. O fato é que o *Dasein* enquanto *compreensão* do ser jamais volta a si como carnalidade originária e imanente. Jogado-em-existência sem remissão e extático no Ek-sistir não lhe resta outra vocação do que a de “cuidar e pastorear o ser” (Heidegger, 1967, p.51). Ao

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

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

Isso permite afirmar que a prova da vida não é possível senão como prova que essa faz constantemente de si. Por conseguinte, a estrutura da experiência da vida é idêntica àquela de um Si, “como um *Si singular*” (Henry, 2003, p.132). A vida se autoprova no corpo orgânico, de sorte que ela pode revelar-se como potência absoluta do corpo que se faz *pático* “na sua práxis imanente de corpopriação” (Henry, 2012b, p.121). Assim a sabedoria da vida, advém na própria fenomenalidade do corpo de carne impressiva.

Não há, portanto, motivo algum para buscar um conhecimento de nosso nascimento transcendental na história meramente biográfica nem na existência segundo a ontologia, como se nosso corpo fosse mundano, isto é, como se estivesse inexoravelmente associado ao vir à luz do ser-no-mundo para receber sentido (Henry, 2003, p.131). A vida se experimenta e abraça a si mesma nesse abraçar de si que é a essência da vida.

Há, contudo, na filosofia da Diferença o risco de se pensar a dor, o sofrimento, os traumas humanos como algo que procede de fora, da contingência e da labilidade humana. E assim, de tentar justificá-los e legitimar seu “tratamento” em função de uma hermenêutica ontológica a partir da qual se põe em evidência o contraste entre o

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

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

O CUIDADO DO EU-CORPO TRANSCENDENTAL E A COMUNIDADE DE VIVENTES

O “tratamento” do sofrimento pode se configurar lá onde o Eu-corpo e outrem estão marcados pelo hiperpoder da vulnerabilidade a ponto de serem tocados pelo sofrimento mútuo. Há, pois, lugar para uma espécie de terapia curativa transcendental quando a sensibilidade e a afetividade são vividas no cuidado da vida proto-impressiva e proto-nascente. Essa mesma vida que traumatiza a cada um de nós, em nosso corpo, e que gera-nos e faz-nos nascer na vida, nos põe em contato uns com os outros humanos sem que possamos nos distanciar na tristeza e na alegria.

Dito em termos da disposição do saber a respeito da vida, o encontro entre viventes nessa espécie de preocupação pela intensificação da felicidade do outro ou de cuidado pela diminuição do sofrimento do seu ou do meu Eu-corpo, se efetiva para além da ontologia fixada no ser-com-os-outros-no-mundo. Neste caso a compaixão aparece associada ao sentir-com (*miternandersein*) em que o padecimento ata-se ao horizonte de possibilidades do Ser. E a cura do Eu-corpo vem da angústia de assumir a vida autêntica. Nessa lógica, entretanto, ainda pode-se representar (exterior) o sentido do sofrimento até antes mesmo de senti-la ou padecê-la no ser-para-a-morte.

A fenomenalidade da vida: entre a alegria e o padecimento

Em contraposição a estrutura da angústia (ontológica), a vida *pathética* insiste nesse sentir-se a si mesmo da vida como paixão, pateticamente provada na dor e no amor. Entretanto, só se tem acesso à compaixão na vulnerabilidade do Eu-corpo-vivo. É uma experiência do Eu-corpo com ou trem na mesma gestação e nas modalidades da vida em função da *con-naissance* (conhecimento) na carne.

Na contramão da compreensão e da hermenêutica dos afetos pela ontologia esse *co-nascimento* com outrem na vida assume o caráter de uma “sabedoria transcendental da compaixão”. Nela, nascemos, vivemos e somos *gerados* pela vida compassiva que se compraz na alegria e se entristece na dor com os outros que nascem na vida. Esse conhecimento não se deixa seduzir pelo afã da *intuição/representação* da fenomenologia histórica e tampouco pela *compreensão/hermenêutica* da facticidade da existência.

Na perspectiva ontológica, o *Dasein* projeta-se no ser-para-a-morte a fim de dar-se em sentido a existência padecida. Nesse “poder sobre a morte” sobressai seu domínio sobre a existência. O *Dasein* existe autenticamente em função do *cuidado do ser*. Mas a indeterminação do *Il y a* (Há) do Ser revela-lhe, porém, não seu nascimento, mas seu caráter extático de existente. Não lhe é dado provar a si mesmo a partir de si mesmo como uma fenomenalidade do *Dasein*.

No entanto, a vida não é um “evento” de ser no qual o *Dasein* encontra-se sem início e sem fim, mas “condição” transcendental do nascimento do Eu-corpo. Somente situado nessa “condição” de nascido que não é da ordem do fato, da facticidade, o Eu-corpo pode “sofrer na angústia” e “alegrar-se no prazer”. Enquanto corpo-vivente compete ao Eu saber padecer pacientemente sua própria angústia e alegrar-se em sua felicidade. E essa oscilação paradoxal alegria/dor transforma-se numa “infelicidade beata” ou numa “alegria inquieta” em seu corpo transcendental desmundanizado³⁴.

O Eu-corpo dedica-se ao saber-nascer-para-a-vida sem saber-se fora da sensibilidade e da autoafeção. Por outro lado, no âmbito da ontologia, o *Dasein* destinado para a morte, cuida de saber morrer. Em contraposição à visão cientificista

³⁴Não se visa com isso justificar nem legitimar a passividade diante qualquer tipo de violência sofrida ou provocada por algo ou alguém. Também não se trata de sugerir um heroísmo diante de uma dor incontrolável, ou mesmo de induzir a um conformismo diante de toda sorte de mal que assola o Eu-corpo. Trata-se antes, de situar o sofrimento na ótica da vida transcendental. Essa não se contenta com a lógica dualista do corpo/alma nem segundo a explicação do tipo causa-efeito. Afinal, nosso corpo-vivo é marcado pela *proto-impresvidade* e *sentir* que advém da vida. E só em função disso há possibilidade de sentir algo que advenha de fora.

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

É a partir do próprio Eu-corpo que se põe a possibilidade de um saber curativo “de outro modo que ser”, não ontológico e não cientificizante. Trata-se de associar o cuidado à significância mesma desse padecimento vivido na contemporaneidade da fruição e da felicidade segundo a essência originária da vida (Henry 2003, p.151). Desta forma, cuidar do corpo é cuidar da vida de modo que aquele, o corpo, esteja imerso num sentir em que o Eu não possa ser arrancado de sua condição de nascido no corpo transcendental (Henry, 2003, p.151).

Evidentemente, esta é uma abordagem diversa daquela promovida tanto pela fenomenologia do corpo-próprio quanto pelas ciências da vida. Em ambas, o corpo se torna anônimo uma vez que nessas perspectivas se prescinde da condição vital de um Eu-carnal que nasce transcendentalmente para a vida. Por isso esse Eu-corpo único que somos cada um de nós resiste à adequação à universalidade e à totalidade dos saberes (ontológico ou científico). Esses saberes ignoram – *des-connaissance* – a “sabedoria da vida” que alterna nessa incessante passagem da dor ao amor, ou melhor, de uma “dor amorosa” e de um “amor padecido” cuja densidade da carne não advém do Ser e sequer da medicina preditiva ou da medicina curativa (Henry, 2003, p.151).

A connaissance da vida e a arqui-inteligibilidade no sofrimento

Essa sabedoria está ancorada na *con-naissance* – conhecimento do saber nascer com o outro – da vida que se ampara na condição da imediação da sensibilidade e da afetividade, cuja *inteligibilidade* é dada pela própria auto-impressividade da vida da carne. O conhecimento vivido para além das teorias sobre a vida não se baseia na razoabilidade da percepção, na linguagem e na cultura ou nas diversas abordagens históricas que dão primazia ao corpo-objetivo. Na ótica da fenomenologia da vida, a arqui-passibilidade da vida “é dada pela própria autotemporalização do nascimento” (Henry, 2003, p.132). Ela nos torna “filhos/nascidos da vida”. Disso decorre que a “geração da vida” (Henry, 2003, p.132) acontece na carnalidade impressiva de cada Eu-corpo em seu Si, no acusativo.

Além disso, essa “temporalidade I-memorial” sustentada pela vida patética (Henry, 2003, p.142) nos associa a uma “comunidade de viventes” anterior à Sociedade, à cultura, à Democracia e à História (Henry, 2004, p.181). Daí que a potência da vida empodera o Eu nascido transcendentemente a ponto de torná-lo um Eu, carne, para os demais. É, pois, graças à sensibilidade impressiva e à afetividade material que podemos deixar-nos acolher na vida pelos outros. Esse paradoxo de um hiperpoder na impotência da vida do Eu-corpo significa, concretamente, tornar-se um eu-carnal capaz de sofrer e alegrar-se com outro Eu-corpo que se aproxima de mim. Isso me potencializa fazer-me cúmplice com ele nessa passagem do desespero à esperança sem que isso nos distancie, a ambos, da imanência da vida.

Nessa esteira nos é permitido dizer que diante da questão da dor, seja a nossa, seja a dos outros, a preocupação pela diminuição do sofrimento não nos exige da experiência originária do *traumatismo da vida* que, dito de maneira positiva, nos remete ao nosso proto-nascimento transcendental como Eu-corpo (Henry, 2003, p.133). A impotência da carne que por vezes nos assola e que provoca um emudecimento no corpo sobressaltado pelos sofrimentos atrozos não encontra sua causa, justificação e sua significação na mera reconstituição histórica do trauma que, porventura, tenha deixado marcas profundas no psiquismo. Se por um lado, essa situação de sofrimento sugeriria uma intervenção terapêutica, por outro, ela terá de lidar com a *condição traumática* do ser humano sem querer substituir o contato afetivo com o paciente por uma teoria analítica.

Diferente da percepção ontológica, psicológica, sociológica, etc., a fenomenalidade da vida nos ensina que a mesma impotência com que nos experimentamos na dor e na angústia torna-se potência da vida em sua autoafecção em nossos corpos. Nascidos na vida, nosso Si singular não se cansa de desejar a felicidade nesse hiperpoder de viver pelo simples fato de poder viver em nossos corpos vivos. Nesse Eu-corpo nascido transcendentemente, a geração da carne continua a surpreender até mesmo a tristeza e alegria humanas concebidas a priori pelas ciências. Afinal, a vida é vivida de tal modo em nós que podemos narrar a história de nossa carne impressiva como aquela em que se pode confessar: meu algoz é ao mesmo tempo o meu médico.

CONCLUSÃO

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

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

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

gestar e fazer-nos nascer na dor e no amor sem fim, embora sem meta, sem objetivos e sem por quês.

REFERÊNCIAS

Cardoso, A & Martins, F. (2006). *A felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation I e II*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1985). *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2002). *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine.

_____. (2003). *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la Phénoménologie*. PUF.

_____. (2003). *Le bonheur de Spinoza. Étude sur le spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (2004). *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art e du politique*. Paris: PUF.

_____. (2005). *Fenomenologia não-intencional*. Lisboa: LusofiaPress.

_____. (2008). *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Lisboa: LusofiaPress.

_____. (2009). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR.

_____. (2010). *As ciências e a ética*. Universidade da Beira Interior: Covilha. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf.

_____. (2012a). *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações.

_____. (2012b). *A barbárie*. São Paulo: É Realizações

Lévinas, E. (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget.

Martins, F. (2002). *Recuperar o humanismo. Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. São João Estoril: Principia.

Martins, F. (2010). *Michel Henry: O que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Editora.

Rolf, K. (2010). *Ipseidade e Praxis Subjectiva. Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Lisboa: Edições Colibri.

MICHEL HENRY: FENOMENALIDADE DO TRABALHO

Andrés Antúnez

Florinda Martins

TRABALHO E PRODUÇÃO

A primeira tese sobre a fenomenalidade do trabalho, em Michel Henry, é a de que a vida se prova apenas quando põe à prova aquilo que lhe é dado. Em termos de fenomenalidade do trabalho será o mesmo que dizer que a vida se prova quando põe à prova a possibilidade de solução de um problema: a transformação de um ambiente inóspito em um ambiente habitável; de uma situação de perigo em uma situação segura ou tranquilizadora são dois entre os múltiplos possíveis exemplos. Mas o que dos exemplos queremos sublinhar é a dimensão *alternativa* do trabalho a uma *determinada* situação ou a um *determinado* estado de coisas. O que significa que o trabalho é irreduzível à produção, pois esta apela sempre a uma atividade ou ação. Para Michel Henry, esse é conceito fundamental da filosofia de Marx, um conceito que o distingue não apenas de Hegel e de Feuerbach, mas faz dele um pensador cuja atualidade se não perde. E é a este propósito que Michel Henry cita Marx no artigo *O conceito de ser enquanto produção*: «mesmo quando a realidade sensível se encontra reduzida a um pau, ela ainda implica a atividade que produz o pau». Pelo que o texto escolhido para iniciarmos as nossas investigações sobre o trabalho, em Michel Henry, foi «Le concept d'être comme production»³⁵. A sua tradução integra o dossiê *Michel Henry: fecundidade da imanência*³⁶. Na apresentação do dossiê, Florinda Martins justifica a escolha deste texto de Michel Henry dizendo que ainda que o fenomenólogo francês tenha sido acolhido, na lusofonia, no âmbito da filosofia da medicina, interessada no conceito henriano de «Souffrance», «o conceito de ser como produção» não restringe a operacionalidade da fenomenologia da vida a uma dimensão da cultura, as questões da saúde, permitindo que estas sejam inscritas na

³⁵ Texto das duas lições públicas realizadas em Bruxelas na École des sciences philosophiques et religieuses de la Faculté universitaire Saint-Louis a 12 e 13 de dezembro de 1973, publicado em La Revue philosophique de Louvain, n° 73, 1975, pp. 97-107; reeditado in Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, T. III, Paris, PUF, 2004, pp. 11-40.

³⁶ Florinda Martins, Caderno: Michel Henry: fecundidade da imanência, in *Phainomenon, Revista de Fenomenologia*, n° 13, Outono de 2006, pp. 81-214.

compreensão de si mesmo do ser humano³⁷. E de facto foram as questões da saúde que passaram, mais tarde, a ser vistas à luz da fenomenologia do trabalho. Mas sigamos então o percurso das nossas investigações.

No dossiê acima referido - *Michel Henry: fecundidade da imanência* - o artigo de Ruud Welten «Travail et loisir»³⁸ mostra que a problemática do trabalho e do lazer não está na compreensão da diferença entre um e outro – entre trabalho e lazer – mas está, em vez disso, na compreensão do sujeito, renovada inteiramente por Marx, a partir da questão do trabalho.

Ora para Marx, sendo a questão do trabalho inalienável do sujeito que trabalha, também a produção se não poderá alienar, na totalidade do sujeito que produz. O sujeito molda-se a si mesmo; o sujeito individualiza-se pelo seu trabalho, sendo que este é fundamental para a propriedade de si mesmo. Ou seja o trabalho é fundamental para a realização do ser humano enquanto pessoa. E, por conseguinte, separar do trabalho a dimensão do lazer ou do descanso é não compreender nem um nem outro. O lazer e o descanso são constitutivos da produção tal como a sua efetivação. Produzir é irreduzível a um mero mecanismo, mesmo na simples montagem de uma coisa. A apropriação de si efetiva-se no processo de produção e mistura-se com ele, já assim o entendia Locke no *Tratado sobre o governo*. Compreender este misturar-se do sujeito com o que ele produz tem sido um dos nossos objetos de estudo. Nele estão em questão os conceitos de produção, propriedade, copropriedade e corpopropriedade. A Introdução à fenomenalidade destes conceitos pode ser lida no artigo de Florinda Martins *A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura*.³⁹ Este texto foi apresentado no colóquio de Lisboa, *Michel Henry: arquipassibilidade da vida*, realizado em 2012. Em 2013, no colóquio internacional *Michel Henry: o incondicional da condição humana*, na UCP Porto, Benoît Kanabus mostra a operacionalidade destes conceitos na filosofia do direito. Ele traz ao debate o caso de um trabalhador de uma empresa francesa a trabalhar no Brasil que se suicidou devido à espoliação, por parte da empresa, do direito de propriedade do projeto bem como das condições da sua efetiva realização. Um caso cuja defesa se socorreu da obra do psiquiatra Christophe Dejours cuja obra *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale* inspira na

³⁷ Ibid, p.81.

³⁸ Ibid, pp.141-154.

³⁹ Florinda Martins, «A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes» in *Fenomenologia de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Escuta, 2014, pp. 66-76.

fenomenologia da vida, de Michel Henry, para encontrar soluções *alternativas* às condições de sofrimentos das situações atuais de trabalho⁴⁰.

Andrés Antúnez e Florinda Martins organizaram com Benoît Kanabus um encontro na USP, São Paulo e em Buenos Aires em 2014 no qual puderam ser debatidas estas questões em contexto do trabalho terapêutico.⁴¹

Temos assim que o conceito de produção é indissociável do conceito de propriedade e este indissociável do conceito de copropriedade. A dissociação da fenomenalidade destes conceitos acarreta a alienação de si da vida dos indivíduos e por conseguinte da sociedade. Retomar estes conceitos para neles compreendermos as questões emergentes na nossa cultura é tarefa de todos nós.

FENOMENOLOGIA DA VIDA E QUESTÕES EMERGENTES NA NOSSA CULTURA

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

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

Que a obra de Michel Henry se desenvolva em torno da questão da origem das coisas e dos seres, incluindo, nestes, a nossa própria origem, isso significa, em termos

⁴⁰ Benoît Kanabus, O conceito de corporeidade em Michel Henry e Christophe Dejours, in O incondicional da condição humana, Humanística e Teologia, UCP-Porto, 35:2 (2014)

⁴¹ A entrevista de Benoît Kanabus a C. Dejours pode ser lida in www.scielo.br/pusp/vol26, nº3.

fenomenológicos, atender à fenomenalidade dos próprios fenômenos ou atender ao seu aparecer; porém de modo a que a sua aparência não limite nem distorça ou iluda a sua realidade. Todavia, se esta questão não é uma qualquer questão em fenomenologia, pois ela é também a questão primordial da fenomenologia tradicional, por que volta Michel Henry, de novo, a essa mesma questão?

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

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

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

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

Que estas análises possam ser colhidas de uma obra de Michel Henry que tem por título *Marx: une philosophie de la réalité* de modo algum pode ser um facto

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

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

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

Na experiência do limite experienciamos, com o que nos transcende, o que nos supera, pelo que o limite abre-nos ao que nem é mera *consciência de* (intencionalidade) nem *mundo* (transcendência) do qual a vida se ausentou: o limite é a experiência que nos abre à vida na incondicional doação de si mesma. Ela é o critério último porque sempre o critério primeiro de nosso viver. Nela está a possibilidade de superação das fronteiras vida/mundo/morte, fronteiras que nos isolam e condenam a uma vida sem futuro nem esperança. A experiência do limite do

nosso viver é experienciada como aquilo que na nossa vida nos supera ao ser na vida superado. Pelo que a vivência do limite pode conduzir-nos também à experiência daquilo que no limite é condição de todo o nosso viver. Na doação a si o ver quer ainda ver, o amor quer ainda amar, o ressentimento quer vingança, o desespero quer acabar consigo mesmo. A possibilidade de sermos está sempre no retorno do fenómeno (amar, odiar, ver, querer, rejeitar) à sua origem, para, nela, se retomar. Sem o retorno à origem não temos qualquer possibilidade: *nenhum poder* teríamos! (Henry, 2000).

Sem a doação a si a Vida, sem a instalação da vida em seus poderes, nenhum poder haverá: Nada. E é tão-só esta relação do eu consigo na vida como seu fundo que a fenomenalidade originária do poder, de todo e qualquer poder, pode ser tomada como a questão comum à teologia e à filosofia. Sublinhamos é a fenomenalidade desta experiência originária que permite o elo de ligação entre teologia e filosofia e por conseguinte um debate conjunto sobre um dos assuntos mais importantes do nosso tempo, dada a conflitualidade que provocam: não apenas hoje! A partir desta experiência originária comum a política, pode ser repensada em suas formas de poder. E o projeto henryano de renovação da tradição a partir de uma antítese que atravessa a filosofia desde as origens gregas torna-se claro: atender à fenomenalidade da origem em si mesma invisível, não tética, porém fenómeno; atender à fenomenalidade da origem para nela retornarmos ao que superando-nos, supera em nós a morte, o desespero, a angústia, o temor.

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

A fenomenalidade deste advir da vida vivenciada nos poderes que ela nos confere - ver, ouvir, andar, sentir, imaginar, querer, rejeitar, amar e odiar – constitui-nos tão inequivocamente que não hesitamos em dizer *eu agarro*, *eu ando*, *eu sinto*, *eu imagino*, *eu quero*, *eu não quero*, [*eu amo*, *eu odeio*]. Todavia coincidindo com eles não tenho sobre eles outro poder que não o de os exercer ou viver enquanto a vida neles me abraçar. O que significa que o poder que auferimos na vida é menos originário que o poder que nos outorga. E que o poder que me outorga a mim

mesma/o nos poderes da vida em que sou constituída/o se revela a si mesma/o nesse doar-me a mim mesma/o. E nesse poder que a mim me outorga não tenho outro poder que não seja ser o meu ser. Nele vinculado, não tenho como tomar posição ou recuar, pois nele sou instalada/o, constituída/o. O fenómeno originário da vida é a sua revelação no vivo, uma revelação que lhe confere, de imediato, *poder soberano com o qual se articula todo e qualquer poder*.

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

Daí que, também em Michel Henry, a experiência imediata desse poder soberano da vida pode ser também, com a fruição da condição do nosso viver, fonte de desespero, porquanto nela com a possibilidade de nos realizarmos no processo da vida se revela também a impossibilidade de tudo ser. A fenomenalidade do trabalho não pode descurar a dimensão ética do mesmo: o Olho pelo qual Deus vê Caim e aquele pelo qual Caim se vê a si mesmo é um só e mesmo Olho (citação de Meister Eckhart, in Henry, 2002, p. 131). A morte de Abel é produto da atividade de Caim: o agir de Caim «mistura-se» ao produto do seu agir – mata Abel – mas Caim não fica imune aos seu agir – ele é o assassino de seu irmão. Caim interrompe o processo da vida entre ele e seu irmão. Nada ganha: ao querer usurpar a vida de seu irmão, mais do que ladrão e salteador que quer roubar o que não é seu, ele não tem como escapar à acusação de assassino: não tenho como aceder ao outro a não ser em copropriedade: «misturando-me» (Locke); *pathos-avec* (Michel Henry). *Fundo comum* e *copropriedade* identificam-se: só tenho conhecimento do fundo comum em copropriedade. Então como poderei tomar posse daquilo que é comum sem o consentimento dos coproprietários?

Mais uma vez a simples atenção às expressões henryanas poderá desfazer muitos dos equívocos em torno de sua obra: fundo comum, fenomenologia material, *pathos-com*, copropriedade. Conceitos cuja fenomenalidade atende à origem da nossa

instalação na vida. Uma instalação que não se faz sem nós e por isso nos torna originariamente seres estéticos e éticos. A palavra francesa permite traduzir *esth/éthique* «mistura» sem anular a identidade estética e ética.

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

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

O projeto filosófico de Michel Henry ao remeter à sua origem as determinações do espaço, do tempo, das circunstâncias do nosso viver, regressa à fonte do amor que é a fonte do saber que se pode saborear. E é nesta fonte que a interdisciplinaridade se articula. Ela é o *fundo comum*. O fundo no qual cada um dos seus poderes está à disposição do Eu, porquanto nele o Eu está em sua posse. Coincidindo com o fundo, o Eu exercê-lo quando e sempre que o quiser. Com uma condição: ser em relação, misturar-se, *pathos-com*, comunidade. Condição *perante a qual o Eu não tem qualquer poder. Coproprietário sempre, pois aquilo que lhe é outorgado sem que ele seja tido em consideração*, esse não poder é bem mais decisivo do que o poder que ele torna possível (Henry, 1996, p. 173); mas nesse poder o Eu experiencia-se bem mais do que um ser passivo, que se diz no acusativo. Sendo incondicionalmente é corresponsável de sua propriedade.

O TRABALHO NA CLÍNICA E A CLÍNICA EM TODA RELAÇÃO DE TRABALHO – Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

O trabalho clínico é um ofício cuja especificidade é o cuidado, estudo ou investigação da própria relação com o paciente. É um trabalho que tem em si mesmo a essência de todo e qualquer trabalho, que é o de contribuir para o bem-estar de cada um que, em termos fenomenológicos, é o mesmo que dizer para a realização de cada um em comunidade. Todavia a realização em comunidade processa-se por uma transformação da mesma através da conjugação do desejo de viver de todos os que a compõem. Assim, se referirmos a clínica como um trabalho, devemos também especificar a modalidade do seu contributo para este viver em comunidade, a saber: a transformação de um mal (na relação terapêutica) e a realização pessoal (trabalho interpares).

E dizemos trabalho interpares, mesmo na relação terapêutica, pois o paciente não está paciente ou passivo diante do sofrimento ou conflito que carrega em si, mas por vezes impaciente e minimamente ativo para dar um primeiro passo em busca de auxílio. Todo trabalho de procura por ajuda é sempre uma ação positiva, o paciente dá um passo à diante, rumo a um devir ansiado, para não deixar uma esperança desaparecer.

Se é em relação que os problemas surgem é em relação que podem ser transformados. Poderíamos pensar que, isolado do outro, em desespero, em angústia profunda se perde a possibilidade de corpoapropriar-se de si e esta corpoapropriação só poderia encarnar em contato com outrem? Já que é em relação que os pacientes buscam a “cura”, o alívio, a compreensão. Ao invés de retaliar pensamos em se corpoapropriar-se, envolver-se e assim, criar.

Há um fundo comum entre o clínico e o paciente, ambos sabem que nas origens é em relação e verdadeiramente em comunidade, e não em um simples agrupamento entre dois, que encontramos as origens e o poder da transitividade e nela toda possibilidade de transformação, às vezes é possível avançar e modificar, outras vezes se repete sempre e sem trégua uma situação vivida, cujo sentimento remete à memória do ontem e à potencial nova relação, que corre sempre o risco de cair ou se perpetuar novamente em impasse e impossibilidade de prosseguir. Referimo-nos aos casos considerados patológicos, que em certo sentido é um modo da pessoa se equilibrar e suportar a sua vida em convivência com alheios, sentidos como estranhos, não-familiares, desumanizados, é – paradoxalmente – um grito de liberdade!

O terapeuta está sempre à espera, espera pelo encontro com o outro, se interessa pela presença alheia, pela narrativa na qual o outro conta suas histórias, por

ser tocado em seu sentimento e assim, no encontro, novas reflexões aparecem em seu pensamento e é tocado por essa doação, graças ao encontro com a alteridade. A depender da vida do outro a relação tem fruição, no entanto é comum terapeutas sentirem incapacidades de estar com, de encontrar possibilidades, mas impossibilidades com certas pessoas. Sigmund Freud já demonstrava muita dificuldade em auxiliar pessoas com psicose e esquizofrenia. Ele encaminhava estes casos para seu amigo suíço, o psiquiatra Ludwig Binswanger, um dos fundadores da psicopatologia fenomenológica. Com pacientes ditos neuróticos, aqueles mais próximos à normalidade de acordo com a psicanálise, Freud demonstrou que esses produziam sintomas em forma de sonhos, tinham pesadelos e estes representavam simbolicamente seus conflitos geradores de sofrimento. Uma vez que o analista acompanhava cada relato se tornava possível transformar em consciência o que estava latente, de modo inconsciente, por meio do diálogo interpretativo. Por meio do uso do símbolo, transformações ocorriam.

Porém, com pacientes psicóticos isso não ocorria, o que a psicanálise desenvolveu como uma impossibilidade de trabalhar com a transferência. Até hoje há dificuldade no cuidado com estes casos considerados psiquiátricos, que são assistidos pela psiquiatria, não mais pela psicanálise, ou mais especificamente pelos profissionais de saúde mental.

De acordo com Dejours⁴² (2015), muitos autores descreveram a angústia psicótica de ser, como uma realidade puramente fenomenológica que é colocada em evidência. Ele afirma: “Quando estamos de frente a alguém psicótico, a questão do corpo é incontornável porque o paciente fala dela. E não pode fazer de outro modo. Ele diz que não sente o corpo; ele diz que sente o vazio; ele lhe diz que enfrenta um abismo insuportável. O psicótico belisca-se, apaga na mão o cigarro para procurar recuperar alguma coisa que se experiencia no corpo; mutila-se, corta-se, faz mal a si mesmo, toma drogas para sentir coisas, atulha-se, corre riscos e não os vê. Como o psicótico não sente o corpo, corre riscos que na realidade comprometem a vida, no sentido da autoconservação. Lidando com a angústia psicótica, confronta o enigma da condição imanente do corpo”. A influência de Michel Henry em diálogo com Maine de Biran “partilha da ideia fundamental de que, se o corpo é dado de uma certa

⁴² Kanabus, B.(2015). Christophe Dejours - O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. *Psicologia USP*, 26(3), 328-339. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20150004>

maneira, pode o corpo secundar-se, pode distanciar-se dele. Há então uma pista, uma via aberta por Henry para pensar a psicopatologia da negação de si, da negação da vida, da recusa da vida, do distanciamento de si.”

A partir da fenomenologia da vida, já não pensamos se tal pessoa é neurótica, psicótica, psicossomática ou perversa. Todo ser humano tem em si sua própria Vida, sofre nela e procura auxílio. Poderíamos dizer que as pessoas vivem, tem suas vidas, mas estas não lhe trazem satisfações, seguranças, (in)felicidades! Nas modalidades afetivas prevalece o desprazer e o incômodo em relação à fruição e volúpia. É na relação, na dialética afetiva que podemos ajudar os pacientes a não só viverem em seu corpo, mas que o sintam de modo encarnado. Há um vai e vem - em determinadas pessoas que se beneficiam de encontros terapêuticos – de uma série de encarnações em vida, quando alguém sente que a cada passo um mundo se abre, uma alegria aparece e o sentimento que a vida vale a pena, e de um momento de tristeza, uma alegria se revela. Mas há pessoas que sofrem por uma desencarnação constante e persistente e encarnar-se só é possível em relação.

Em relação não só no trabalho terapêutico, mas em qualquer relação humana. Antes de trabalhar explicitamente em seus escritos sobre Michel Henry, Christophe Dejours já se referia à saúde na psicopatologia no trabalho⁴³. Nesse estudo Dejours afirma: “Nós deixaremos de lado, de uma vez por todas, as observações quantitativas, as estatísticas, os questionamentos abertos ou fechados, os esquemas de padrões comportamentais, a economia dos gestos repetidos, as falhas do comportamento produtivo, ou o aumento das performances..., em outras palavras, *toda a psicologia abstrata, que deixa à margem, deliberadamente, a própria vida*⁴⁴ mental, a emoção, a angústia, a raiva, o sonho, os fantasmas, o amor, todos os sentimentos experimentados que escapam à observação chamada “objetiva”. O ponto dinâmico, a vivência *hic et nunc*, o *dasein* – para retomar os autores existencialistas alemães – terão prioridade, apesar de nem sempre conseguirmos escapar à tentação metapsicológica” (p.12-13). Não é essa nossa tentação (metapsicológica), mas atentar ao dinamismo do trabalho, que em si, pode sustentar a eclosão de certos sofrimentos. De modo a dar um suporte e equilíbrio. Nas relações de trabalho temos a possibilidade de observar, sentir,

⁴³ Dejours, C. (1992). A loucura do trabalho – estudo de psicopatologia do trabalho. 5ª edição ampliada. São Paulo: Cortez Editora

⁴⁴ Grifo nosso.

acompanhar e lidar com as dificuldades de relacionamento inerentes à Vida! Sustentando-as na relação, com ética e respeito à alteridade.

Hoje, as relações no trabalho ocorrem por questões de sobrevivência, com um fundo comum que é econômico: real e simbólico. As questões de trabalho podem ser vistas como realização pessoal e comunitária. E eis que muitas pessoas que sofrem com transtornos psiquiátricos, em sua maioria, não conseguem trabalhar, suportar relações, trabalhar por um fim em comum a um grupo. Quando vão para o trabalho emergem dificuldades e se geram dificuldades relacionais. Onde há várias pessoas sempre teremos aquelas que conseguem fornecer um apoio ou suporte, mas as relações de competitividade, de disputa, que envolvem invejas e ciúmes, são inevitáveis.

A inveja e o ciúme aparecem na clínica como na vida acadêmica e são modalidades de uma dimensão comunitária do *pathos* que implica a revisão da sociologia. Nelas está implícita a valorização de um sentimento que o sociólogo francês Tarde - autor de que Michel Henry dialoga para estas questões - identifica como sentimento de prestígio em uma nova sociedade dinâmica e viva.

O processo é um processo mimético: a emoção do prestígio é contagiosa, tal como a afetividade e a alucinação auto-impulsivas e o sentimento imediato; mas a emoção não é «inconsciente»; ela é consciência de prestígio e da impossibilidade, da dificuldade ou da negação de alguém, negação de a ele chegarmos.

Daí que a saída é passar a ação ou retaliar. Em trabalho anterior (Antúnez & Martins, 2015) mostramos como a violência, no sentido de Nietzsche, adotada por Michel Henry, provinha do ressentimento. Este passar à ação como descarga emocional aparece na obra Encarnação e Jacques Lacan também refere esta dimensão da violência. Martins (2015) denomina *Afeiçãõ como filosofia primeira* e mostra como é preciso atender a essa passagem à ação. Como pode a pessoa requerer o estatuto de filosofia primeira sem se atender ao advir efetivo do seu ser? Assim, “essa foi a questão posta por Michel Henry à tradição filosófica, logo nas primeiras páginas de *A Essência da Manifestação* (Henry, 1963). E justificadamente o fez, já que, sem se saber como ser e vida neles se noticiam, as fundações a que procedem não passam de especulações e indeterminações de princípio. Por muito que ser, pessoa, sujeito, razão, espírito, cogito se distingam e se diferenciem dos outros seres, permanece seu estatuto de seres entre os seres: atravessa-os a mesma primordial relação vida-vivo; ser-seres, cuja fenomenalidade importa conhecer! E mesmo que se reconheça a

especificidade do vínculo dessa intriga primordial vida-vivo/seres-ser naquele que filosofa, nem por isso ele fica dispensado de atender à fenomenalidade do vínculo ao queo funda e ao mesmo tempo o supera e transcende. Assim, uma filosofia primeira não tem como escapar à fenomenalidade da afeição ao ser e à vida, da pessoa, sujeito, razão, espírito, cogito: e isso, sem prejuízo (Henry, 1963) da especificidade daquele que se questiona” (Martins, 2015⁴⁵, p. 364).

Em momentos de certo desespero, muitos são aqueles que responsabilizam o trabalho pelo seu sofrimento e não se apropriam de si, não tornam o trabalho algo corpóproprio com inúmeras possibilidades. É um dever daqueles que são encarnados e corresponsáveis pelo trabalho em grupo, tentar transformar um trabalho em grupo em ação comunitária e solidária, mesmo que o sofrimento e a vida lá sempre estarão, no entanto, melhor modalizados, com possibilidades de transformação nesse vai e vem ininterrupto. É a vida que está em jogo, *o sofrimento do outro é o meu sofrimento*.

Nesse sentido, o sofrimento agudo não está ou se apresenta apenas em ambiente psiquiátrico, ou no consultório psicoterapêutico, ou no acompanhamento terapêutico. O sofrimento se revela no trabalho, porque a vida dele é indissociável. Em cada ação deste sofrer em si e nas relações (clínica ou de trabalho) está a possibilidade da criação e transformação, quando possível.

Pois, a última ação de uma pessoa que comete o suicídio, não pode ser reduzida a uma causa única que viveu ou não viveu, mas nos leva a uma compreensão que não aconteceu, nas origens e no fundo de sua vida, que não se tornaram conhecidas, mesmo por aqueles que perto dela conviviam.

Na impossibilidade de exterminar o sofrimento, é a Vida que é atacada – e o ataque é a ambos, porque indissociáveis, pois não podendo se descolar e desgarrar da Vida, o suicídio é a última ação de auto cura. Para Dejours⁴⁶, sexualidade e trabalho tem relações estreitas e a subjetividade é estruturada pela sexualidade, mas é também mobilizada nas relações de trabalho. De modo que o trabalho pode ser para a subjetividade uma provocação essencial por meio da qual o si mesmo pode ser fortalecido. “Mas se esta provocação terminar em um impasse, então a subjetividade pode sofrer danos profundos. Esta provocação pode ser tão desastrosa que, ao final de contas, levaria o sujeito ao suicídio” (Dejours, 2012, p.32).

⁴⁵ Revista Psicologia USP.

⁴⁶ Dejours, C. (2012). *Trabalho Vivo - Sexualidade e trabalho*. Brasília: Paralelo 15.

Em todo trabalho a clínica – como fundo comum da relação interpessoal - lá está, não como ofício, mas como ação interpessoal inerente à Vida relacional. Há um fundo comum entre o clínico e o paciente, ambos sabem que nas origens é na relação em comunidade que está o poder da transitividade e as possibilidades de nela se transformar, às vezes sendo possível ultrapassar e modalizar afetos, outras vezes se repetindo incessantemente uma situação vivida na qual a relação pode cair no impasse e impossibilidade de seguir. O trabalho de cada um de nós é originariamente tecido nos mesmos fios de vida, da vontade de nos compreendermos a nós próprios, assim como aquilo que nos rodeia⁴⁷. Enfocar o prazer e a dor no trabalho da clínica e na “clínica do trabalho” podem ser configuradores da ciência, dos saberes e da cultura⁴⁸. É a impressionabilidade em cada vivência, sentimento, acontecimento, incidente da vida, em cada mudança, sofrer, como modalidades da experiência do sagrado⁴⁹ em um contexto laico, intolerante ou dessacralizado, ou mesmo da imobilidade do afeto em determinadas situações. Se um trabalhador está infeliz no trabalho, não produz para os outros que lhe exigem nem para si mesmo, o trabalho então não lhe pertence, porque não se apropria de si nesse trabalho, que se torna pesado, um fardo, deprimente e desmotivante. “O resultado do meu trabalho implica-me nele! Em todo trabalho estão presentes as leis da vida, dadas no sentido interno (Kant), no sentimento de existência como sentimento de apercepção de si (Biran); na vida, em copropriedade construindo o mundo, o mundo da vida – cultura. A ciência é tão somente uma modalidade cultural que radica no trabalho” (Martins, 2015, p.75). A crise não é das ciências nem do sujeito, mas de falta de atenção à vida.

REFERÊNCIAS

Antúnez, A. & Martins, F. (2015). Michel Henry: Afetividade e Alucinação. Revista da Abordagem Gestáltica (Online), v. XXI!, p. 177-183, 2015.

Dejours, C. (1992). *A loucura do trabalho – estudo de psicopatologia do trabalho*. 5ª edição ampliada. São Paulo: Cortez Editora

⁴⁷ Martins, F. (2015) A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura, p.47.

⁴⁸ Idem, p.50.

⁴⁹ Ibidem, p.53.

- Dejours, C. (2012). *Trabalho Vivo - Sexualidade e trabalho*. Brasília: Paralelo 15, 2012.
- Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation I e II*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2002). *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine.
- Henry, M. (2004). *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art e du politique*. Paris : PUF.
- Kanabus, B. (2014). O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours, in *O incondicional da condição humana, Humanística e Teologia*, UCP-Porto, 35:2.
- Kanabus, B. (2015). Christophe Dejours - O corpo inacabado entre fenomenologia e psicanálise: entrevista. *Psicologia USP*, 26(3), 328-339. <https://dx.doi.org/10.1590/0103-6564D20150004>
- Martins, F. (2006). Caderno: Michel Henry: fecundidade da imanência, in *Phainomenon, Revista de Fenomenologia*, nº 13, pp. 81-214.
- Martins, F. (2014). A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes in *Fenomenologia de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*, São Paulo: Escuta, pp. 66-76.
- Martins, F. (2015). A volúpia e o incômodo na configuração dos saberes e da cultura. Texto das duas lições públicas realizadas em Bruxelas na École des sciences philosophiques et religieuses de la Faculté universitaire Saint-Louis a 12 e 13 de dezembro de 1973, publicado em *La Revue philosophique de Louvain*, nº 73, 1975, pp. 97-107; reeditado in Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, T. III, Paris, PUF, 2004, pp. 11-40.

REVISANDO ÁRPÁD, “O PEQUENO HOMEM GALO” DE SANDOR FERENCZI (1913), À LUZ DA FENOMENALIDADE DA VIDA DE MICHEL HENRY

Maria Izabel Tafuri

Florinda Martins

Gilberto Safra

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho, pretende-se discutir o caso de Árpád, apresentado por Sándor Ferenczi (1913/2011), conhecido na literatura como o *Pequeno Homem-Galo*, à luz da clínica psicanalítica com crianças autistas e da Fenomenalidade da Vida de Michel Henry. O psicanalista húngaro apresenta uma descrição minuciosa das brincadeiras da criança, entretanto, as concebe apenas como expressão de conflitos oriundos da angústia da castração e do complexo de Édipo, perspectiva corrente naquele momento histórico no campo psicanalítico. Uma explicação psicanalítica à moda de Freud (1905), a exemplo do *Pequeno Hans*, sobre o papel desempenhado pela sexualidade infantil na etiologia das neuroses.

Trata-se de um menino de cinco anos de idade, Árpád, que até os três anos e meio tivera um desenvolvimento normal: falava corretamente, brincava de forma usual, era alegre e parecia ser muito inteligente. Entretanto, apresentou uma brusca mudança em seu comportamento. Em uma viagem de férias de verão, a família o levou para uma casa de campo onde havia um grande jardim com um galinheiro. Abruptamente, parou de falar e passou a se interessar unicamente pelas aves, imitando-as com perfeição e grande admiração. Não respondia mais aos chamados dos pais, parecia totalmente absorto pelo galinheiro.

Ao voltar das férias de verão para a sua cidade Natal, Árpád recomeçou a falar, contudo, com uma característica preocupante, suas conversas giravam quase exclusivamente em torno de galinhas e pintos. Ele passou a modelar galinhas e galos com pedaços de jornal. Punha-os à venda e as batizava com uma ‘faca’. Levava a sua ‘ave’ até a cozinha, punha-a debaixo da torneira e cortava o pescoço do seu frango de papel. *Mostrava como o animal sangrava e o imitava com perfeição, com gestos e voz, a agonia do galináceo* (p.70).

Os pais haviam observado o desassossego do menino quando as aves eram vendidas vivas no pátio da casa. Ele entrava e saía de casa inquieto e só tinha descanso se a mãe comprasse a galinha. Ao mesmo tempo em que tinha medo das aves vivas, queria de forma ansiosa, ver a degola dos frangos, o que trouxe uma importante constatação: a presença de manifestações afetivas aparentemente contraditórias, o medo intenso e a atração ansiosa pela morte das aves.

Ferenczi concluiu que a bicada do galo se tornou uma ameaça, psiquicamente, real. O choque psíquico causado pela bicada do galo teria gerado um ponto de fixação no qual as experiências subsequentes se remeteriam, despertando reações ambivalentes – medo, por um lado, e uma espécie de fascinação, por outro. A cada brincadeira, Árpád reencenava de modo ativo sua experiência traumática; que se tornara ainda mais atemorizante devido às ameaças de castração.

Relendo o caso clínico para além do arcabouço teórico psicanalítico sobre a formação de doenças mentais, salta aos olhos a capacidade extraordinária de Árpád de brincar de imitar as galinhas e os galos. Sem as palavras, a imitação foi desprezada por Ferenczi na decifração do caso clínico. Entretanto, a partir dos ensinamentos de Winnicott (1975) sobre a *criatividade primária* e da Fenomenalidade da Vida de Michel Henry sobre o *sentir-se como prova de si* as cenas de imitação do *pequeno homem galo* abrem um vasto campo de estudo para a clínica psicanalítica.

SER UM GALO: UMA EXPERIÊNCIA CRIATIVA (WINNICOTT) E RADICALMENTE IMANENTE (MICHEL HENRY)

Do ponto de vista winnicottiano, poderíamos discutir o fascínio de Árpád pelas aves, como o modo pelo qual o menino buscava constituir dimensões fundamentais da experiência de si, tomando as aves como objetos subjetivos. No ensino desse autor, temos que as experiências vividas na relação mãe e bebê, no campo da ilusão, são constitutivas das possibilidades de ser da criança. Nesse registro não há ainda a possibilidade de perceber a realidade externa de modo objetivo e tampouco estamos falando de experiências representadas simbolicamente. No campo da experiência subjetiva o que existe são eventos estético-sensíveis, nos quais, existe uma experiência não representacional. As experiências subjetivas ocorrem em comunicação intercorpórea entre mãe/bebê, que possibilitarão ao bebê não só a

constituição da experiência de si, quanto também adentrar a criança no campo da temporalidade e espacialidade, vividas como campos experienciais.

A não ocorrência dessas experiências tende a jogar a criança para o campo do agônico, o que, eventualmente, levaria a criança a desenvolver organizações defensivas de tipo psicótico.

Na situação clínica, observa-se que as dimensões das possibilidades de ser não constituídas, nesse campo subjetivo intercorpóreo, muitas vezes eclodem desde fora da experiência intercorpórea humana. O fascínio de Árpád pelas aves parece ser uma modalidade de experiência desse tipo.

O encanto de Árpád pelas aves assinala que encontra na relação subjetiva com elas a vivacidade e alegria de possuir um corpo vivo, a partir do qual seria possível experimentar o vigor e a intensidade da presença de si na relação com a vida e posteriormente com o outro. Winnicott em 1939 vai apresentar o seu conceito de amor impiedoso que se apresentaria como *uma voracidade teórica ou amor-apetite primário, que pode ser cruel (ruthless), doloroso, perigoso, mas só o é por acaso. O objetivo do bebê é a satisfação, a paz de corpo e de espírito* (Winnicott, p.97).

Árpád parece encontrar na experiência com as galinhas a vitalidade e experiência de amor impiedoso de modo que pudesse curar-se de algo de fundamental, que parece ter estado ausente em suas experiências iniciais constitutivas. A imitação das aves lhe dá acesso à alegria originária de estar vivo. Esse tipo de experiência testemunhada e tolerada pelo meio ambiente possibilita que o menino possa restaurar a experiência de si em direção a um processo curativo de si mesmo.

Michel Henry (1985), partindo de outro referencial teórico, o da Fenomenologia da Vida, contribui com a clínica desenvolvida por Winnicott, especialmente no tocante às práticas clínicas voltadas para a Fenomenalidade do Cuidado. Ele busca uma inversão da fenomenologia ao propor uma fenomenologia não intencional, não mais dirigida à exterioridade do mundo. Denomina por Fenomenalidade a *pura manifestação, o puro aparecer*, mostrar-se, desvelar, revelar. Nesse sentido, o fenômeno da imitação tal como apresentado por Árpád pode ser investigado como uma *pura manifestação, um puro aparecer* e na linguagem de Winnicott a eclosão da *criatividade primária* possibilitando experiência originária de ser corpo vivo.

Com a imitação de ser um galo por meio de gestos e sons, Árpád nos apresenta uma prova do sofrimento, experimentando em si mesmo, o acesso ao eu-vida. Uma

inventividade para enfrentar o seu sofrimento, fruto da *criatividade primária, que lhe possibilita a experiência subjetiva necessária*. Ele se afasta da realidade, deixa de falar e de responder às demandas sociais para uma experimentação radical imanente de si. Na imitação de ser um galo habita um sofrer primordial radicalmente singular. Não era apenas uma imitação, mas uma verdadeira doação de si na experimentação de ser uma ave. Como diz Henry, apontado por Florinda Martins (2014), a propósito do ver-se ver ou sentir-se ver, “o si singular prova-se no interior do movimento pelo qual a vida se processa como auto-afecção” (p. 61).

As cenas de imitação de ser um galo, apresentadas por Árpád, podem ser compreendidas na perspectiva da fenomenologia radical da vida de Michel Henry (1990) como a vivência de um sofrer originário que rendeu muitos frutos na vida do garotinho. A imitação foi um trabalho psíquico realizado por Árpád (Winnicott, 1971) em busca de uma aderência interior ao sofrer mais profundo, para, novamente, deixar a vida aderir a si mesma e encontrar aí o desejo e o poder da vida (Henry, 2006). Prova disso está na evolução do brincar de Árpád, ao longo do desenvolvimento do caso apresentado por Ferenczi.

As experiências subjetivas do menino, que lhe dá acesso ao corpo vivo, lhe dão os fundamentos da capacidade de brincar que surgiu posteriormente na vida do menino, com o aparecimento de símbolos e jogos enraizados na experiência de si viva.

As críticas de Michel Henry sobre a Fenomenologia da representação, também trabalhadas por Florinda Martins (2002, 2014), contribuem significativamente para a prática clínica ao apresentarem a noção de que a fenomenalidade da representação impossibilita a abertura ao outro. Segundo ela, uma verdadeira abertura ao outro viria por meio de uma fenomenalidade pura do afeto: o outro se dá como afeto (Martins, 1992). O que nos remete a uma fenomenologia da alteridade não reduzida, na clínica, à interpretação do discurso do paciente na relação transferencial e contra-transferencial. Se o psicanalista se coloca no lugar daquele que no primeiro encontro se utiliza de uma intencionalidade doadora de sentido por meio de uma interpretação, ele, na verdade, na visão de Henry, está se assegurando dos próprios medos e da própria necessidade de domínio, seja pelo campo pessoal ou do saber no qual está inserido (Tafuri & Martins, 2014; 2016). Desse lugar, o psicanalista impossibilita, na verdade, uma abertura ao outro (Tafuri & Safra, 2013).

Nesse sentido, o campo da experiência apresentado por Árpád, a imitação de ser um galo por meio dos gestos e dos sons, visto como aparecimento da *criatividade primária* da criança implica, necessariamente, que o analista pode se abrir a essa experiência desde que deixe em suspenso a necessidade de interpretar e decodificar a experiência. Possibilidade essa que é apresentada a seguir por meio do caso clínico de uma criança dita autista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A brincadeira de Árpád por mais excepcional que possa parecer à primeira vista nos conduz a um aprofundamento do conhecimento psicanalítico freudiano sobre Eros. O menino brincou, inicialmente, de forma erótica, com as mãos, o corpo e os sons, ao imitar de forma fascinada as aves. Posteriormente, passou a brincar com os galos feitos de jornal. Winnicott chamou a atenção para o período existente entre o uso erótico que o bebê faz do punho, dos dedos e dos polegares para a capacidade da criança de brincar com ursinhos de pelúcia, bonecas e carrinhos. Segundo ele, seria necessário aprofundar o conhecimento Freudiano sobre a zona oral, em torno dos seguintes pontos: “a natureza do objeto; a capacidade do bebê de reconhecer o objeto como ‘não-eu’; a focalização do objeto: fora, dentro, na fronteira; a capacidade do bebê de criar, imaginar, inventar, originar, produzir um objeto e o início de um tipo afetivo de relação de objeto” (p.14). Com esse aprofundamento de conhecimento, Winnicott introduziu os termos ‘fenômenos transicionais’ e ‘objetos transicionais’ para designar a área intermediária de experiência entre estimular o próprio corpo e brincar com o ursinho, por exemplo.

Para Winnicott (1953), a experiência do bebê de balbuciar os sons enquanto olha para suas mãozinhas em movimento e de chupar o polegar enquanto manipula algum objeto para acariciar o rosto incide na área de ilusão enquanto fenômenos transicionais, mesmo que o objeto ainda não seja reconhecido como pertencente à realidade externa. No caso de crianças como Árpád, a imitação, realizada de forma fascinante e perfeita, nos parece incidir nessa área de ilusão primeiro como experiências subjetivas, que com a aceitação e interação do meio, alcança a experiência de fenômenos transicionais, para posteriormente adentrarem no campo simbólico em direção a objetos transicionais. Uma base suficientemente forte para a evolução de um brincar simbólico com objetos transicionais, as galinhas de jornal

(Árpád). Observamos que no caso de Árpád os cocoricós, excitação oral, eram acompanhados de gestos e movimentos para imitar as galinhas.

O ambiente continente oferecido a Árpád foi de fundamental importância para o surgimento do brincar com os galos de jornal (Árpád). Ao imitar os sons dos cacarejos, os dois meninos estavam brincando com a voz, onde e como quiseram. Árpád, em seu ambiente familiar, tornou ativa uma experiência vivenciada, anteriormente, de forma passiva e sofrida.

Em suma, o caso clínico de Árpád possibilita que pensemos a situação clínica de um modo distinto da perspectiva mais clássica, pois não só temos um manejo no qual a interpretação deixa de ser o procedimento clínico hegemônico, quanto também temos um posicionamento ético do analista-terapeuta, no qual o campo de experiência terapêutica funda-se no terreno da sensibilidade e afetividade, como elemento originários da condição humana.

REFERÊNCIAS

Ferenczi, S. (2011). Um pequeno homem-galo. In *Obras Completas Psicanálise II*. 2ª Ed. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: WMF. Martins Fontes, 1913, p. 68-76.

Henry, M. (1985). *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Trad:Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, Ed., 2009, 372.

_____. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF.

_____. (2001). *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Lisboa:Círculo de Leitores.

_____. (2002). *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Éditions Prétentaine.

_____. (2003). *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF.

Martins, F. (2002). *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, Publicações Universitárias e Científicas.

Tafari, M. I. (2003). Dos sons à palavra: explorações sobre o tratamento psicanalítico da criança autista. Brasília: Abrafipp, p. 272.

_____. (2014) “O que pode o corpo de uma criança autista”. *Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio Internacional de humanidades e humanização da saúde*. (Org.) Antúnez, A. E. A.; Safra, G.; Ferreira, M. V. São Paulo: IPUSP.

_____. (2016) Revisitando as crianças de Kanner à luz da fenomenalidade da vida de Michel Henry. *Humanística e Teologia*. Revista da Faculdade de Teologia – Porto. Tomo XXXVII, Junho, p. 271-289.

Tafari, M. I.; Safra, G. (2013). O lugar do psicanalista com uma criança autista: estar lá para ser encontrado. In *Psicologia clínica e cultura contemporânea*. Brasília: Liber Livro, 323-340.

Winnicott, D. W. (1945). O desenvolvimento emocional primitivo. In Winnicott, D. W. (1978). *Da pediatria à psicanálise*. (Trad.) Russo, J. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____. (1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In Winnicott, D. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971).

_____. (1983). O ambiente e os processos de maturação. (Trad.) Ortiz, I. C. S. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1965).

A CAUSALIDADE IMANENTE NA FENOMENOLOGIA

MATERIAL DE MICHEL HENRY

Renato Garibaldi Mauri

NOMENCLATURA

Segundo Abbagnano (2003, p.539), a causalidade possui três vertentes. A primeira se refere a “*presença da finalidade da ação na ação*”. A segunda à limitação de certos princípios referentes à experiência, o terceiro uma resolução da realidade na consciência. Este artigo se refere à primeira possibilidade, pois se reporta ao propósito que Michel Henry teve em resgatar Espinoza, tema de sua primeira obra acadêmica, em suas últimas obras, a saber, “Eu sou a verdade e a Vida”⁵⁰, que propicia uma abordagem filosófica ao cristianismo. O termo “*causalidade Imanente*” é empregado por Aristóteles, que usou o termo no sentido de “inerir como parte essencial ou construtiva”. Assim como Espinosa que também utilizou a expressão ao afirmar que “*Deus é causa imanente, não transitiva, de todas as coisas*”. Significa que “*Deus é causa das coisas que estão nele, e que nada há fora de Deus*” (Et. I,18).

A causalidade é a forma de conexão racional, constitui “*a razão de seu efeito, uma força que gera ou produz seu efeito*”. Outro sentido exposto na mesma obra é a uma conexão empírica ou temporal, onde o efeito não é conhecido pela causa, mas previsível com o referencial, de uma constância e uniformidade de sucessão. Essa segunda definição exclui a ideia da relação causal. Porém em ambos os conceitos ressaltam o efeito a partir da causa, ou da necessidade da relação causal.

O conceito da causalidade é utilizado desde a filosofia clássica até a filosofia contemporânea, porém Henry começa a utilizar o conceito em sua primeira obra “Le bonher de Espinoza”, ou seja, nos estudos que o filósofo fez em Baruc Espinosa⁵¹,

⁵⁰ *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo* (1998). O prólogo de João é estudado como filosofia, e da relação entre o Logos e os humanos se compreende a condição destes: a tese decisiva do cristianismo expressa que a Verdade da Vida é irreduzível à verdade do mundo e por isso não se revela nele. A Vida fenomenológica real encontra na Verdade do cristianismo sua explicação. A condição humana é a de filho nascido na Vida absoluta. (Henry, 1998, p.49). Disponível em: www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr?dd99=pdf&dd1=15810.

⁵¹ *A Felicidade de Espinoza* é o trabalho de fim de curso de filosofia de Michel Henry, realizado durante o ano de 1942/43, sob orientação de Jean Grenier. Este trabalho foi publicado na Revista de Filosofia e da história geral da história em Julho/Dezembro de 1944, com alteração do título de *A felicidade de Espinoza* para *A felicidade em Espinoza*, por imposição dos diretores da revista. Em 1997, é editado pelo Centre d'études Michel Henry, Beirute por Jad Hatem. Em 2004, a PUF editora, reedita

onde iniciou a publicação de sua a jornada filosófica e aborda na sua última obra “C’est moi la Vérité”⁵², antes de seu falecimento em 2002.

O termo imanência, como a causalidade, é utilizado pelo filósofo francês, em várias obras de sua autoria, e em algumas circunstâncias os dois termos são utilizados juntos. A imanência pode significar a “finalidade da ação na ação”, ou a limitação do uso de experiência possível e recusa admitir conhecimentos autênticos. Espinosa utilizou o termo ao afirmar que “*Deus é causa imanente, não transitiva, de todas as coisas*”. A intenção era dizer que “*Deus é causa das coisas que estão Nele, e que nada há fora de Deus*” (Abbagnano, 2003, p.540). O adjetivo imanente se refere à característica do idealismo absoluto, para o qual nada existe fora do Eu (Absoluto) e a negação de qualquer realidade fora do absoluto. Foi em Espinosa, apesar de existir várias análises e aplicações do termo, que Michel Henry utilizou também para constituir o arcabouço teórico da “fenomenologia da vida”, ou “fenomenologia material”.

RELAÇÃO ENTRE “A FELICIDADE DE ESPINOSA” E “EU SOU A VERDADE”

Uma evidência desta afirmação está na entrevista que Michel Henry fez a Roland Vashalde⁵³, em 1996, onde afirma:

“C’est moi la Vérité reprend au contraire le fil de ma méditation, faisant même retour à son point de départ, mon mémoire sur Spinoza de 1943. Lorsque, tout récemment, Jad Hatem en a publié le texte intégral, je me suis aperçu avec étonnement que L’extraordinaire idée spinoziste de la causalité immanente, en l’occurrence l’immanence de la substance à chaque mode fini, prépare le theme central de C’est moi la Vérité: l’ immanence de la Vie absolue em chaque vivant”. D’un ouvrage á l’autre, il y a cependant le passage d’une philosophie speculative á une phenomenologie, avec l’apparition de l’ une des

com a tese de doutoramento de Jean-Michel Longneaux, sobre *A Felicidade de Espinosa* (Martins, 2005)

⁵² *C’est moi la vérité* (1996). Além de favorecer um diálogo inter-religioso, direciona ao estudo de uma leitura antropológica singular: a relação dos seres humanos entre si passa pela relação de cada um com a vida. (Martins, 2010)

⁵³ Entrevista de Michel Henry com Roland Vaschald realizada em 1996, publicada em francês pela Sulliver em 2007, com o título *Entretiens*.

intuitions á laquelle je tiens le plus: la Génération d'une Ipséité fondamentale dans l'immanence réciproque de la Vie au vivant. Cette pensée qui vise á retraca archéologie du Soi transcendantal – qui se situe em arriere du moi ou de l'ego – ne se trouve pas dans l'Éthique , et pas encore dans L'Essence de la manifestation” (Henry, 2007, p. 19).

Este trecho ressalta a ideia espinosista da causalidade imanente, a imanência da substância em cada modo finito. Prepara o tema central de “C'est moi la Vérité”, a imanência da vida em cada vivente. Indicando o resgate da obra “A Felicidade de Espinoza”, na antepenúltima obra do autor. No intervalo entre de “A felicidade de Espinosa” e “Eu sou a verdade”, diz o filósofo, há a passagem de uma filosofia especulativa, para a fenomenologia. E se refere a geração a ipseidade fundamental na imanência recíproca da vida ao vivente. Para Henry este pensamento tem o objeto de realinhar a verdadeira arqueologia do Si transcendental, que se situa atrás do ego. Este tema se encontra na obra “Eu sou a verdade”, e não se encontra, nem no tema da “Ética”, nem na “L'Essence de la manifestation”⁵⁴. Portanto, esta entrevista possui um aspecto primordial, pois mostra o principal objetivo de Henry em resgatar a sua primeira obra, “Le bonheur de Spinoza”.

Existem algumas análises em alguns textos, como o de Manuel Carmo Ferreira, Maria Luíza Ribeiro Ferreira⁵⁵, que critica Henry ao dizer que o filósofo francês, analisa erroneamente Espinosa ao considera-lo um judeu que acredita em Deus pessoal, como descrito na obra “A Felicidade de Espinosa”. “*Victor Brochard defendeu que o Deus de Espinosa é o Deus da tradição judaica, isto é um Deus pessoal. Ele apoia – se no Tratado Teológico – Político, que trata das relações entre a razão e a fé e que representa Deus a comunicar com os homens por intermédio dos profetas e de Jesus Cristo*” (Henry, 2006 p. 94)⁵⁶. Para Henry:

⁵⁴ L'Essence de la manifestation, PUF, collection "Epiméthée", 1963, et réédition 1990. Disponível em: <https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol10-n2/16.pdf>

⁵⁵ Autores portugueses que tiveram seus artigos publicados na obra A felicidade, Fenix Renascida do Nihilismo, pela Mathesis, em 2005. Obra organizada por Florinda Martins e Olga Lourenço.

⁵⁶ Obra que foi traduziu para o português o texto de Henry “Le Bonheur de Spinoza” de 1942/1943. Florinda, Cardoso, Adelino (Orgs). A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

O Deus de Espinosa tornou – se um Deus consciente de si, um Deus pessoal. O Amor que tem um lugar grandioso atributo até se confundir, na beatitude, com o Ser absoluto que decididamente se humaniza. É a Alegria, e não qualquer atributo metafísico sem nenhuma afinidade com o homem, que constitui agora a essência do Todo. Esta substância impassível parece – se cada vez mais com Deus vivo, o Deus amante, o Deus da Bíblia (Henry, 2006, p. 95).

Jean-Michel Longneaux⁵⁷ também analisa a interface entre Michel Henry e Espinoza, através dos gêneros de conhecimento citado pelo filósofo holandês na *Ética*⁵⁸. A abordagem destes autores é significativa para elucidar a possibilidade de convergência, no entanto, a questão essencial está na especificidade da “causalidade imanente”, tema primordial para a compreensão da trajetória do autor. Isso significa, que ao contrário de algumas informações, que enaltece o esquecimento da primeira obra, Henry ressalta que o tema continua presente até sua penúltima obra, tanto em “Le bonheur de Spinoza”, quanto em “C’est moi la Vérité”.

Martins (2010) cita que “C’est moi la Vérité” :

(...) é mal compreendida, tanto por alguns teólogos ou por alguns filósofos. Pois alguns aproximam a obra à filosofia da religião, e por outros, se afastam da ideologia religiosa. “Eu sou a verdade” trata tão só do tecido fenomenológico que nos constitui e na constituição do qual participamos, podendo, por isso, responder aos nossos conflitos e aos conflitos da nossa sociedade⁵⁹. Eu sou a verdade apela á doação originária da vida em nós como afecto (...) ligação originária, em si, do si com a Vida (Martin, 2010, p. 58).

⁵⁷ Pesquisador da fenomenologia e fenomenologia contemporânea, professor de ética teórica e aplicada na universidade de Namur – Bélgica. Tese de doutoramento de Jean – Michel Longneaux – “ Étude sur le Spinozisme de Michel Henry”, trabalho publicado pela PUF. Nesta mesma obra está publicado o trabalho de Michel Henry “Le bonheur de Espinoza”.

⁵⁸ A *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras (em latim: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*) Dividida em cinco partes, a obra parte da metafísica para chegar à ética. Na primeira parte se trata do ser, na segunda do homem, na terceira dos afetos, na quarta da servidão humana, e na quinta da liberdade. Ela foi publicada primeiramente em 1677.

⁵⁹ Contexto retirado da obra: “*Eux em moi*”. In *Os outros em eu*. Porto: Ipatimup, 2001, 135-142.

A autora em congresso recente na EST, São Leopoldo, afirmou que “*Michel Henry disse que se identificava mais com o cristianismo, porque o cristianismo fala de Pessoa e Ipseidade*”. Por isso escreveu as obras: “Eu sou a verdade”, “Palavras de Cristo” e “Encarnação”. Essa discussão se refere aos poderes do nosso eu, como a visão, audição, e o sentir que advém a si no nascimento original.

Esse pensamento corrobora com o significado que este artigo propõe, inclusive diante da concepção da carne e do corpo que Henry explicita em sua penúltima obra, “Encarnação”.

DISTINÇÃO ENTRE O CORPO E A CARNE NA “FENOMENOLOGIA MATERIAL”

O corpo para Henry, em “*C’est moi la Vérité*” é o objeto da experiência, o corpo objeto, algo exterior, estudado e analisado pela ciência e a carne é o princípio da experiência, pois identifica-se com o ser que sofre, que vivencia, deseja, revive, e que se suporta. A identificação com o cristianismo é clara: “*É a capacidade de sofrer que faz da carne de Cristo uma carne humana... uma das tonalidades afetivas fundamentais, pelas quais a vida toca no seu próprio fundo*” (Henry, 2001, p. 138).

A concepção da “carne” como distinção do corpo, se torna aspecto investigativo essencial para a compreensão da filosofia estabelecida por Henry e que caracteriza por ser radical e material. Radical é o esforço de se chegar a raiz do que aparece, precisamente a raiz dos fenômenos. É a raiz do que está enterrado, daquilo que não aparece daquilo que se mantém na vida. Ir a raiz significa escavar os fenômenos ir à fonte da manifestação (Henry, 2004, p. 5). Por material compreende-se, em Michel Henry, o próprio tecido – *étouffe* – do fenômeno na sua impressionabilidade que é o mesmo que dizer na sua a vivência subjetiva. O aspecto material é em relação à construção, aquilo que é impossível dispensar para erigir um edifício, como aquele ingrediente necessário que se constitui a essência do material de uma casa. É o que dá forma a cada parte do edifício, cada parede. Henry pretende desvelar a matéria que tece o aparecer, a substância inscrita na manifestação, que sustem todo o aparecer, todo o fundamento e sua essência. O objetivo de Henry é desvelar a raiz material do que aparece por trás da aparência, aquilo que constitui o verdadeiro ser dos fenômenos. Para Henry, a vida é a essência, a matéria primordial de toda “manifestação originária”.

A vida ao auto afetar-se gera em si o vivo, sendo a “auto afecção” que sustenta toda exterioridade. Florinda Martins⁶⁰, em entrevista via e mail, responde assim a esta questão da manifestação do corpo «exterior» / objetivo:

O que é o corpo objetivo? O corpo objetivo não existe enquanto tal, pois cada corpo remete a si mesmo, sendo a sua exterioridade expressão de um movimento que paira à superfície tal como o «espírito que paira sobre as águas». Um espírito que paira sobre o corpo não é um espírito que sobrevoa o corpo, mas remete à interioridade de cada corpo, à sua singularidade, tal como a casca da jabuticaba remete ao seu interior, aderindo a ele e despertando em mim a memória do seu sabor. Esse é também o princípio das esculturas de Giacometti e ainda da própria teoria estética de Michel Henry sobre Kandinsky. E este espírito que paira sobre o «corpo» é susceptível de afetar a minha vida. Por isso eu digo que o «outro se dá como afeto» sendo na afeção da minha vida pela vida do outro que com ele, pelo espírito vivo, me encontro ...e nesse encontro afetivo... nos encontramos vida... permanecendo, nela, para sempre.

Para Henry, toda a impressão acontece na vida, e esta se faz na carne viva, na impressão do sentir. “A carne é justamente o modo como a vida se faz Vida. Não há vida sem carne, mas não há carne sem vida”, por isso “fenomenologia da vida”. (Henry, 2001, p. 11). O eu de cada um de nós sente a vida na própria carne. Logo a elucidação da carne é um dos principais temas da investigação da teoria henryana.

CORPO SUBJETIVO

Henry em um ensaio sobre a ontologia birariana (Henry, 2012), explica que Maine de Biran foi o primeiro filósofo, o único, na história da reflexão humana, que compreendeu a necessidade de determinar originalmente nosso corpo como subjetivo, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade

⁶⁰ Florinda Leonilde Ferreira Martins, doutorada em Filosofia Moderna e Contemporânea, Membre d'honneur du Comité Scientifique du Cercle phénoménologique Michel Henry, co-fundadora da Société Internationale Michel Henry, Coordenadora científica do projeto internacional de investigação em rede, do CEFi, Michel Henry: O que pode um corpo? Coordenadora de diversos grupos de investigação em Michel Henry em diversos países.

humana. Para Henry, Biran fez a descoberta do corpo subjetivo como uma ontologia fenomenológica e isso o levou a bases novas sobre o corpo, algo que conduziu ao problema do ego. Pois “*um corpo que é subjetivo e que é o ego*”. (Henry, 2002 p.21). O objeto seria “*minar o materialismo em seu próprio fundamento*”. Assim Biran foi, entre alguns filósofos, aquele que determinou a consciência do eu, não como representação, mas como esforço, força, vida, ato. Porém uma das críticas que Henry faz a Maine de Biran consiste em afirmar a “*ausência de uma teoria ontológica positiva da passividade*”⁶¹.

O mérito de Biran consiste em elaborar, não uma filosofia da ação por oposição a uma filosofia da contemplação ou do pensamento, mas uma teoria ontológica da ação, e sua originalidade não está no fato de determinar o cogito, eu posso, como ação ou movimento, mas no aspecto de que o ser desse movimento, dessa ação é o de um cogito. Porém Michel Henry também faz críticas ao pensamento de Maine de Biran⁶², diante do problema da passividade, e com isso se aproxima das concepções relatadas em “*Le bonheur de Espinoza*” e em “*C’est moi la Vérité*”. O livro “*Incarnation*”, segundo Martins, prolonga as teses de Biran do corpo subjetivo à filosofia da carne.

A causalidade imanente está inserida na “*fenomenologia da vida*”, inclusive na concepção da carne, na interface com o cristianismo, no entendimento da “*auto afecção radical da vida*”.

CONCLUSÃO

Pretendemos mostrar, que o estudo sobre a causalidade imanente através da fenomenologia henryana, está inserido nas concepções teóricas desde a primeira obra às últimas obras. O tema é essencial para entender a fenomenologia da vida. Em “*A Morte dos Deuses*”⁶³, Michel Henry “*sustenta que a imanência é a essência da transcendência*” (Henry, 1985, p. 42). Por isso “*viver significa ser*”. Mas “*o ser deve ser tal, deve ser compreendido de tal modo que signifique identicamente a*

⁶¹ Esta expressão se refere a crítica que Henry fez a Maine de Biran (p.205) e se refere ao capítulo seis de: Henry, M. (2012). *Filosofia e Fenomenologia do Corpo*. São Paulo: É Relizações.

⁶² Capítulo do livro “*Philosophie et Phénoménologie du corps*” de 1965.

⁶³ *A Morte dos Deuses* : Tradução autorizada dos capítulos sete e oito da Genealogia da Psicanálise publicada em 1985. Ciclo de seminários realizados, a convite do governo japonês, na Universidade de Osaka, durante os meses outubro a dezembro de 1983, bem como de conferencias proferidas nas universidades de Osaka, Tóquio e Quioto.

vida”.⁶⁴ Logo se constata que o tema “*causalidade imanente*” proposto, está na essência da teoria de henryana, do que o autor sugeriu ser a “*fenomenologia da vida*”. Pois para Henry, são as duas características essenciais da vida, a “*imanência e a afetividade*” (Henry, 1985, p. 7). “*A vida é vontade, mas a vontade é a essência do que é, seu modo de ser e, neste sentido metafísico, o próprio ser*”. “*Potência significa causalidade, causalidade verdadeira, eficácia, poder em sua realização efetiva, ação real, força*” (Henry, 1985, p. 7). A “*imanência para Henry é a ‘essência da vida’, a força não quantificável, incoercível, e insuperável do vínculo que liga a vida a si mesma*” (Henry, 1985, p. 42). O vivenciar – se a si mesma da potência é sua imanência ou a sua pertença à vida, logo Deus é autor da vida, “*Eu sou a verdade e a vida*”.

“*O sofrimento e alegria não são duas modalidades da afetividade*” (Henry, 2009, p. 274), como cita Henry em “*Genealogia da Psicanálise*”, elas constituem, juntas, a essência única do ser como vida, como o experimentar – se originariamente a si mesmo no acréscimo de si da fruição de si. Sofrimento e alegria não são separadas ou que se bastam em si mesmas. São, segundo Henry, “*a eterna passagem de uma para outra*”, a efetuação do sofrimento é crescer – se cada vez de si mesmo e fruir de si. O ser “*historializa-se*” na potencialidade, em seu pathos, em sua ipseidade que se manifesta. O experimentar da vida, no dualismo da alegria e da tristeza, das perdas e das vitórias, no processo único da essência no existir, na constituição da transcendência, através da imanência, fundo comum que perpassa pelo humano, na dádiva da vida.

No texto de Clarisse Lispector, “*Perdoando Deus*”⁶⁵ ela descreve de forma poética a questão da vida. Clarisse Lispector olha o divino através do processo de alteridade e com isso interpela a questão do sofrimento, as perdas, as lacunas, o ser que se fragmenta pelas perdas, dor e pela violência de um rato morto. Animal que causava um estranhamento, nojo e tristeza. No entanto contribuiu para uma possível reflexão da vida, e não um distanciamento de si:

(...) *mas quem sabe, foi porque o mundo também é rato, e eu tinha pensado que já estava pronta para o rato também. Porque eu me*

⁶⁴ Conferência pronunciada por Michel Henry na universidade de Quebec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977.

⁶⁵ Texto *Perdoando Deus*, 1970. Disponível em: <http://www.ip.usp.br/portal/index.php?option=com>.

imaginava mais forte. Porque eu fazia do amor um cálculo matemático errado: pensava que, somando as compreensões, eu amava. Não sabia que, somando as incompreensões, é que se ama verdadeiramente. Porque eu, só por ter tido carinho, pensei que amar é fácil. É porque eu não quis o amor solene, sem compreender que a solenidade ritualiza a incompreensão e a transforma em oferenda. E é também porque sempre fui de brigar muito, meu modo é brigando. É porque sempre tento chegar pelo meu modo. É porque ainda não sei ceder. É porque no fundo eu quero amar o que eu amaria - e não o que é. É porque ainda não sou eu mesma, e então o castigo é amar um mundo que não é ele. É também porque eu me ofendo à toa. É porque talvez eu precise que me digam com brutalidade, pois sou muito teimosa. É porque sou muito possessiva e então me foi perguntado com alguma ironia se eu também queria o rato para mim. É porque só poderei ser mãe das coisas quando puder pegar um rato na mão. Sei que nunca poderei pegar num rato sem morrer de minha pior morte. Então, pois, que eu use o magnificat que entoa às cegas sobre o que não se sabe nem vê. E que eu use o formalismo que me afasta. Porque o formalismo não tem ferido a minha simplicidade, e sim o meu orgulho, pois é pelo orgulho de ter nascido que me sinto tão íntima do mundo, mas este mundo que eu ainda extraí de mim de um grito mudo. Porque o rato existe tanto quanto eu, e talvez nem eu nem o rato sejamos para ser vistos por nós mesmos, a distância nos iguala. Talvez eu tenha que aceitar antes de mais nada esta minha natureza que quer a morte de um rato. Talvez eu me ache delicada demais apenas porque não cometi os meus crimes. Só porque contive os meus crimes, eu me acho de amor inocente. Talvez eu não possa olhar o rato enquanto não olhar sem lividez esta minha alma que é apenas contida. Talvez eu tenha que chamar de "mundo" esse meu modo de ser um pouco de tudo. Como posso amar a grandeza do mundo se não posso amar o tamanho de minha natureza? Enquanto eu imaginar que "Deus" é bom só porque eu sou ruim, não estarei amando a nada: será apenas o meu modo de me acusar. Eu, que sem nem ao menos ter me percorrido toda, já escolhi amar o meu contrário, e ao meu contrário quero

chamar de Deus. Eu, que jamais me habituarei a mim, estava querendo que o mundo não me escandalizasse. Porque eu, que de mim só consegui foi me submeter a mim mesma, pois sou tão mais inexorável do que eu, eu estava querendo me compensar de mim mesma com uma terra menos violenta que eu. Porque enquanto eu amar a um Deus só porque não me quero, serei um dado marcado, e o jogo de minha vida maior não se fará. Enquanto eu inventar Deus, Ele não existe (grifo nosso).

REFERÊNCIAS

Abbagnano, N. (1998). Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation I e II*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (1985). *Morte dos Deuses. Vida e Afetividade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

_____. (1996). *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Éditions du Seuil.

_____. (2000) *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores.

_____. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Éditions du Seuil. [Encarnação: uma filosofia da carne, 2002].

_____. (2002). *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil.

_____. (2009). *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro.

_____. (2009). *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR.

_____. (2011). Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In (Orgs.) Marques, R.V.; Manzi Filho, R. *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: UFPR, 215-224.

_____. (2011). O que é isto a que chamamos vida?. In (Orgs.) Marques, R. V., Manzi Filho, R. *Paisagens da fenomenologia francesa*. (Trad.) Marques, R. V. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em 01 de novembro de 1977. Curitiba: UFPR.

_____. (2012). *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora.

_____. (2014). *Palavras de Cristo*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora.

Marques, R. V. & Manzi Filho, R. (2011). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

Martins, F.; Cardoso, A. (2006). *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

Martins, F. (2006). Apresentação: Michel Henry – questões de herança. In (Orgs) Martins, F.; Cardoso, A. *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio*

internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 09-13.

_____. (2009). Apresentação in: Henry, M. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, 09-33.

_____. (2010). *Michel Henry: O que pode um corpo?* Lisboa: U.C.P.

_____. (2014). Fenomenologia da Vida: O que pode um sentimento? In: Antúnez, A. E. A., Martins, F. & Ferreira, M. (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p.15-31.

_____. (2016). Comunicação pessoal em 22 de fevereiro de 2016.

Spinosa, B. (2013). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

O SENTIR DO PSICOLOGO NA RELAÇÃO TERAPÊUTICA, ESTUDO DE CASO – CONTRIBUIÇÕES DE HUSSERL E HENRY PARA A PRÁTICA EM PSICOLOGIA CLÍNICA

José Tomás Ossa Acharán

INTRODUÇÃO

Neste trabalho serão discutidas as premissas da prática clínica fenomenológica em psicoterapia, através dos pressupostos do método fenomenológico de Husserl e da operacionalizando dos conceitos da fenomenologia da vida de Michel Henry. O presente estudo também apresentará um caso clínico, através das próprias vivências do autor, demonstrando a atitude fenomenológica do psicólogo durante o processo terapêutico.

NOÇÕES ESSENCIAIS DA PRÁTICA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

As premissas do atuar clínico do terapeuta fenomenológico tem como base o conceito de *epoché* desenvolvido por Husserl, sendo a suspensão dos nossos conhecimentos prévios e conceitos já dados, sendo esta a atitude natural, para aproximar-nos ao fenômeno que será estudado (Husserl, 1954/2012). Para Husserl “*em suma, efetuamos uma epoché em relação a todos os interesses teóricos objetivados, a todas as definições de fins e de todas as ações que nos sejam próprias como cientistas objetivos ou também tão somente como desejosos de saber*” (1954/2012, p. 111). Fazer isso, na prática clínica, é deixar de lado as teorias para estar junto da pessoa, do que a ela traz, sendo tanto na parte verbal, como também naquilo que vamos sentindo no contato com ela, os aspectos não verbais e pré-reflexivos. Desta forma, possibilitamos um ambiente onde a pessoa se sinta compreendida, cuidada e acompanhada por alguém que vai permitir que ela se expresse na sua autenticidade.

Sobre a *Epoché*, Husserl (2002/2014) refere no § 64 que ao colocar todo o mundo natural e todas as esferas eidéticas transcendententes fora do circuito devemos

obter uma consciência pura. Mas, ao mesmo tempo o próprio Husserl coloca em questão a impossibilidade de colocar a nós mesmos fora de jogo, já que também somos membros do mundo natural. A resposta a esta questão, Husserl responde:

[...] na condição de fenomenólogos, não devemos parar de ser homens naturais e de nos pôr enquanto tais no discurso. Mas entre as constatações que devem ser registradas no novo livro fundamental a ser escrito pela fenomenologia, prescrevemo-nos, como fazendo parte do método, a norma de redução fenomenológica, que vale para nossa existência empírica e que nos proíbe de registrar qualquer proposição que contenha, explícita ou implicitamente, tais teses naturais. (2002/2014, p. 145).

Através da atitude fenomenológica é que podemos nos aproximar da *Epoché*. Sendo ela uma atitude de respeito, de ética, onde nos colocamos de igual para igual com o paciente. Desta maneira, o terapeuta se coloca numa posição de humildade e de um desejo genuíno perante o paciente, para que este se mostre como ele é. Sobre a atitude fenomenológica, Husserl explica:

[...] no âmbito da intuição imediata, desta ciência eidética puramente “descritiva”, a generalidade de seu procedimento está previamente dada por si mesma. Ela tem de pôr diante dos olhos, exemplarmente, puros eventos da consciência, tem de trazê-los à clareza mais completa, para, puros eventos da consciência, analisá-los e apreender intuitivamente a sua essência, tem de perseguir os nexos eidéticos evidentes, formular o intuído em expressões conceituais fieis, cujo sentido só pode ser prescrito puramente por aquilo que foi intuído ou foi visto com evidência em sua generalidade. (2002/2014, §65, p. 146).

Aqui, o profissional não é aquele que contém o saber e que vai curar o paciente, mas bem, será o próprio paciente que vai explorar o conhecimento que está nele, no seu próprio ser, no seu corpo, no seu sofrimento, sendo acompanhado pelo psicoterapeuta. Uma vez que, para Henry (2012) o corpo é uma experiência interna transcendental, é um saber imediato de si. Deve-se ver que a experiência imediata do

corpo não nos revela nada além dela mesma. Mas, é nessa relação com o corpo que podemos nos apropriar ou, melhor dito, *co-apropriar* do sofrimento, Henry explica:

[...] a relação pela qual o ser mantém junto a si o homem é identicamente a relação na qual o homem mantém o ser junto a si. Essa relação é a relação entre o pensar e o ser, sua co-pertença originária, a Co-apropriação (um acontecimento de apropriação)... o que há de mais interior, nesse homem e em sua humanitas, é uma exterioridade radical, a “subjetividade” desse “sujeito” é a do “mundo”, o que é “mais ‘objetivo’ possível” (2009, pg. 137).

Assim, Henry (2012) discute que é por essa via que o corpo é originariamente um saber. Ele é um poder, mas esse poder é um saber imediato de si, 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.

Com Henry, podemos observar pontos fundamentais da clínica aqui proposta, indo ao encontro daquilo que é mais íntimo e originário do ser, já que é, segundo Henry (2009), na própria fenomenalidade da vida que ela se cumpre como ipseidade, uma vez que o aparecer se aparece a si mesmo em uma autoafecção imediata e sem distância, de tal modo que, afetando-se a si mesmo e constituindo-se ele mesmo o conteúdo de sua autoafecção, é como tal um *Si*, o *Si* da ipseidade e da vida. Assim, vemos a importância em dar o devido valor para tudo aquilo que o paciente apresenta, sem sobrepor qualquer tipo de teoria explicativa, mantendo-nos nesta direção de abertura a ipseidade daquela pessoa. Pois, como refere Henry:

A vida é aquilo que faz a prova de si mesma e tudo aquilo de que ela faz prova, tudo o que a afeta só a afeta sob esta condição prévia: que ela se afete a si mesma em si... e só o que está vivo pode ser afetado pelo que quer que seja de outrem e pelo mundo (2009, pag. 117).

Podemos observar que este modelo fenomenológico em psicoterapia é um composto de teorias que proveem da filosofia e da psicopatologia fenomenológica, que nos ajudam a compreender a pessoa, a sua forma de estar no mundo, as suas motivações, projetos e fundamentalmente o seu sofrimento. Como psicoterapeuta fenomenológico, quando me encontro na minha prática profissional, não pretendo

explicar os acontecimentos ou comportamentos dos pacientes através da teoria, pelo contrário, tento me aproximar o máximo de como a pessoa se apresenta, tentando sintonizar no mesmo nível comunicativo com que ela está. Então, o psicoterapeuta tem que ter a sensibilidade de transformar em palavras o que é vivido de forma sensível durante a sessão, indo no sentido de uma exploração a dois e sendo construído na relação o “saber” daquilo que a pessoa precisa. Notem que neste trabalho clínico não há uma técnica, mas bem, uma atitude essencial e autêntica por parte do clínico, que vai aproximá-lo compreensivamente ao outro. Neste sentido Florinda Martins refere, no prefácio da obra de Henry, indo totalmente de encontro com esta prática clínica:

A minha dor advém na vida como revelação da vida em mim e como revelação de mim nela mesma. O poder de a conhecer está nela e não num qualquer processo de objetivação, como naturalmente a referimos a uma parte específica do nosso corpo. Este processo funda-se naquele e não podem ser confundidos um com o outro, se queremos perceber a dinâmica interna da vida e do nosso agir nela, agir no qual tem lugar o processo terapêutico (2009, pg. 25).

Outro dos pontos fundamentais da prática clínica fenomenológica é que, para poder aproximar-se compreensivamente do paciente, o psicoterapeuta precisa ser genuíno e autêntico na sua forma de estar durante a sessão, na sua atitude. Quando estou praticando a profissão como psicoterapeuta, não estou atuando apenas como clínico, mas também está em jogo a minha própria ipseidade. A nossa singularidade também está presente no momento das sessões, só que sempre direcionando o que fazemos para o paciente, naquilo que a pessoa vai demonstrando que precisa em aspectos relacionais, e sempre fundamentado pela ética profissional. Assim, o paciente vai reconhecer que o terapeuta está lá também como pessoa, e não apenas como um profissional que vai aplicar alguma técnica. Isto tem um impacto positivo para estabelecer o laço relacional, possibilitando uma psicoterapia de compreensão e cuidado para que o paciente se sinta à vontade para explorar aspectos da sua vida que lhe causam sofrimento. É nesse encontro genuíno e autêntico que se possibilita a transformação do sofrimento do paciente. Henry nos entrega uma explicação de como

essa transformação do sofrimento humano é passível, mesmo imerso na psicopatologia:

O sofrimento pode transformar-se em alegria porque isso a partir do qual toda a forma de sofrimento é possível – o sofrer primitivo no qual a vida se padece e se suporta a si mesma na sua passividade radical de si mesma –, é isso mesmo o que se ampara de si e se prova e frui de si na fruição desse fruir. Também toda a forma de felicidade pode mudar-se em sofrimento porque o fruir de si da vida jamais está separado do sofrer primitivo no qual esta vida advém em si; o fruir jamais está separado desse sofrer que abre potencialmente às diversas formas de sofrimento. É nesse jogo primitivo do sofrer e do fruir que tem lugar o nascimento do que se chama uma depressão, é também aí que ela pode ser superada. É nessa conexão originária do sofrer e do fruir que será preciso aprofundar, se queremos apreender de mais perto as leis enigmáticas da vida fenomenológica que têm em mãos a vinda em nós da felicidade assim como as do mal-estar (2014a, pg. 41).

A seguir irei expor um caso de um paciente que acompanho. Minha intenção é apresentar principalmente a minha experiência como psicoterapeuta em presença deste paciente que, no começo do tratamento, se apresentava fechado no campo relacional, com uma série de sintomatologias psicopatológicas. Mas, no transcurso de dois anos de psicoterapia, foi possível observar transformações profundas nesta pessoa, através de um ambiente de aceitação e cuidado, onde o laço relacional foi se fortalecendo, o paciente foi transformando o sofrimento que limitava a sua vida.

CASO CLÍNICO - PEDRO

Pedro (nome fictício) é um paciente que estou acompanhando num hospital psiquiátrico. Ele foi encaminhado à equipe depois de uma tentativa de suicídio, chegando aos nossos cuidados com diagnóstico de depressão bipolar e episódios psicóticos.

A primeira questão que me chamou a atenção nele, foi o seu olhar. Tive a sensação de um olhar extremamente vazio de afetos. Durante as primeiras sessões, Pedro falava das suas temáticas sem demonstrar nenhum tipo de afeto, era como falar com um robô, por assim dizer. Os temas que ele expunha eram sobre situações que levariam qualquer pessoa a demonstrar afetos e emoções densas e com sofrimento, mas Pedro se mantinha imutável. Ele contava sobre a sua tentativa de suicídio, onde tentou se matar perfurando o próprio coração com uma faca sete vezes. Nestas primeiras sessões, senti que a sua relação com os outros, era uma relação vazia de afetos, algo que ele trazia na sua própria forma de se relacionar com o mundo. Essa relação vazia de afetos, também se demonstrava no conteúdo das temáticas que ele trazia, onde o outro era alguém despersonalizado, contendo apenas um caráter funcional, desprovido de características individuais e afetivas.

O interessante foi ver como isso foi mudando ao decorrer das sessões. Como psicoterapeuta, tento respeitar sempre o momento do paciente, ficando atento para acompanhar aquilo que a pessoa traz, questionando os pontos que não entendi, como também, pedindo que a pessoa me explique o seu sentir nas diferentes situações que são apresentadas. Desta forma, exploro o campo afetivo e motivacional do paciente através da atitude fenomenológica. Seguindo esta ideia, fiquei acompanhando Pedro sem direcionar as sessões, e em poucos encontros, ele começou a abrir o seu campo afetivo, começou a trazer um sofrimento muito forte, chorando intensamente durante as sessões. Eu dei o espaço dele, querendo demonstrar que ali ele poderia estar em contato com esse sofrimento o quanto quisesse e que eu iria me manter junto dele. É importantíssimo referir, que este momento relacional se dava num registro pré-temático. Na maioria destes momentos Pedro não falava muito, eu senti que ele só precisava estar lá com alguém que acompanhasse esse sofrimento que ele mantinha com ele, mas que tinha ficado muito tempo abafado no seu corpo. Foi então que começaram a aparecer temáticas com outras pessoas significativas, relações com os seus familiares e pessoas que ele estimava, tendo um conteúdo afetivo nessas relações. Para Henry:

A incapacidade em que se encontra o eu de desfazer de si é, no desespero, o que o dá a si mesmo, o que faz dele uma experiência. O desespero é uma experiência porque o esforço para se separar

permanece, em princípio nele, uma vez que se produz na esfera da imanência radical em que a vida se enlaça a si sem nunca de si se separar. É assim que o querer desfazer-se de si próprio do desespero esbarra na coerência interna do seu ser, na essência infrangível da vida. Tal é a contradição monstruosa, “atroz contradição do desespero”. O desespero é uma doença mortal. Querendo desfazer-se de si, o desesperado quer morrer, mas esse querer é contraditório e não alcança os seus fins. Querer morrer sem, por conseguinte, morrer, morrer a sua morte de tal forma que é, antes, viver a sua morte ou, como diz ainda Kierkegaard “eternamente morrer”, tal é a insuperável contradição do desespero presente no fundo de toda a depressão... Quanto maior a depressão em que, desesperando de si e querendo desfazer-se, o eu avalia a sua impotência em destruir-se, mais violenta e mais forte também a prova que faz do poder invencível que o joga nele apesar do seu querer, independentemente do seu poder (2014a, pg. 43).

Nas sessões seguintes, foi muito belo observar como começaram a aparecer novos elementos na relação terapêutica. Pedro começou a ficar mais próximo fisicamente, ao me cumprimentar com um forte abraço, assim como, no momento de se despedir. Mas, além disso, as temáticas apresentadas começaram a deixar de ser fechadas nele mesmo. Pedro estava voltando a se abrir ao mundo. Neste momento, Pedro começa a reencontrar-se ao mesmo tempo que volta a se sentir em conexão com outras pessoas, sendo o psicoterapeuta um deles. Sobre o outro, Henry refere que *“toda relação de um Si com outro Si requer como ponto de partida não esse próprio Si, um eu – o meu ou o do outro –, mas sua comum possibilidade transcendental, que não é outra senão a possibilidade de sua própria relação: a Vida absoluta”* (2014b, pg. 354).

Pedro contou que mantinha uma forte atividade num partido político, além de participar ativamente nas reuniões do sindicato da sua classe profissional, mas que tinha sido expulso devido a que as pessoas ficaram com medo dos episódios paranoides que ele teve dentro da sede do partido. Ele apresentava estas recordações com muito sofrimento, já que era uma atividade significativamente importante na vida

dele, mas que teve que abandonar. Naquele momento do processo terapêutico, percebi que surgiu a motivação na sua vida, uma motivação no mundo, antes disso eu não sentia que ele tivesse vontade nenhuma em se relacionar com as outras pessoas. Então, voltou a aparecer um projeto com os outros. Pedro refere o quanto ele sente falta disso, dos encontros para discutir temas críticos da sociedade e de se sentir parte de algo, dando um sentido para a sua existência, pertencendo ativamente com a sua comunidade.

No terceiro momento do processo terapêutico, é interessante referir que surgiu o humor durante as sessões. Rimos de situações que antes eram vividas com muito sofrimento. Nesta mudança, vemos como foi o processo de transformação, onde Pedro passou, num primeiro momento, do vazio para o sofrimento intenso, para depois ir além e ver aspectos positivos daquelas experiências que tanto o machucavam. Para Henry (2014a) todas essas modalidades de nossa experiência de outro, as de sua presença ou as de sua ausência, supõem esse antecedente do “estar-com” sem o qual nenhuma delas seria possível. Mas é a possibilidade desse próprio antecedente, do “estar-com” enquanto tal, que deve ser estabelecida, e observamos que umas vez que isso aconteceu com Pedro, instantaneamente começou a transformação do seu sofrimento.

Nós como psicoterapeutas fenomenológicos, proporcionamos um momento de relação humana diferenciado, promovendo um acompanhar genuíno, para que a própria pessoa possa se *corporear* desse sofrimento. Segundo Henry (2009), como possibilidade última do pensamento, a afetividade reina sobre todos os seus modos e os determina. Henry explica que a afetividade é imanente ao pensamento como sua imanência a si mesmo, como seu conteúdo fenomenológico primeiro e irrecusável. Desta forma, Pedro passou da afetividade vivida apenas em sofrimento, para um saber de si, tendo a percepção de que ele cresceu com tudo o que passou.

Acredito que quando a psicopatologia está num momento muito agudo, a pessoa se coloca num isolamento afetivo e relacional, mas à medida que a patologia vai ficando menos intensa, o paciente volta a conseguir se comunicar afetivamente com as outras pessoas, volta a se abrir para o mundo, se afetar por ele. Para Henry (2014a) já não é uma intencionalidade, a consciência do agora, o que define o instante presente: é a impressão originária que contém a realidade do agora. Mas esta origem

se entende como o aparecer do ser. A origem da impressão é seu aparecer, um aparecer tal que tudo o que se revela nele advém como fragmento ou momento sempre presente e sempre real da carne impressional. Assim, um acontecimento que pode ter ocorrido a muitos anos é vivido como real no presente, desta forma podemos compreender o sofrimento que era vivida por Pedro e que fazia com que ele se sentisse isolado dos outros.

Então, existe uma relação direta da forma como a pessoa vive as relações com os outros e como ela vive o seu mundo afetivo. No momento que ela volta a se relacionar afetivamente com os outros, ela vai reencontrando-se a si, onde o outro volta a ser alguém, volta a ter o seu caráter único e individual. Assim, a própria pessoa volta a encontrar a sua ipseidade, onde a relação terapêutica promove este reencontro. Segundo Henry (2012), a revelação da vida consiste em duas coisas: por um lado, a vida não é um processo cego nem inconsciente, é ela que efetiva o ato originário da revelação: por outro lado, é ela o revelado neste ato originário que se efetiva na vida. Assim, a minha dor advém na vida como revelação da vida em mim e como revelação de mim nela mesma. Isto fica muito claro quando atendemos pacientes que se encontram com alguma psicopatologia grave, observamos como essa reconexão vai surgindo através do desenvolvimento de relações autênticas com outras pessoas.

DISCUSSÃO

Michel Henry nos mostra a importância desta psicoterapia dos afetos, uma terapia que contempla o campo pré-temático e pré-simbólico, ela se encontra no registro do sentir. Ela está no campo da corporeidade do sentir em cada sessão da terapia, no sentir da vida que é exposta na relação terapêutica. Michel Henry toca estas temáticas de forma excepcional, mostrando a importância daquilo que é o mais concreto da vida, o próprio corpo, o sentir da carne que faz de nós vivos contínua transformação, pelo fruir desse corpo que nunca deixa de sentir. Ele deixa de lado toda a separação entre mente/corpo, colocando a psique/alma como propriamente o corpo. Para Henry:

A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraindo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e efetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida (2014a, pag. 178).

Observamos as riquíssimas contribuições da fenomenologia da vida de Michel Henry na operacionalidade da psicoterapia, tendo diálogo vivo no processo psicoterapêutico de Pedro. Para finalizar, deixo-os com uma belíssima reflexão de Henry sobre a vida e o fruir das suas tonalidades afetivas.

A contemporaneidade do sofrer e do fruir na essência originária da vida explica a dicotomia da afetividade; explica a partilha enigmática entre as tonalidades negativas e positivas da nossa existência. Tal como as primeiras, as múltiplas nuances que elas apresenta, - do desprazer, do desagradável, do mal-estar, do penoso às formas extremas da dor aguda, do sofrimento insuportável e ainda do desespero – encontram a sua possibilidade fenomenológica no sofrer primitivo que coportence à prova da vida, também as segundas, as tonalidades ditas positivas, também elas com as suas múltiplas modulações, do agravável, da satisfação, da saciedade, do prazer, da alegria, da felicidade e da beatitude, se enraízam no fruir primitivo no qual a vida se prova na plenitude da sua presença; elas apenas são, a bem dizer, os diversos modos em que essa vida se cumpre (Henry, 2014c, pag. 40).

REFERÊNCIAS

- Henry, M. (2009). *Genealogia da psicanálise – o começo perdido*. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Editora UFPR.
- _____. (2012). *Filosofia e Fenomenologia do Corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações,

- _____. (2014a). *Encarnação – uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações. (Trabalho original publicado em 2000).
- _____. (2014b). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia / Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Florinda Marins, Maristela Vendramel Ferreira (organizadores)*. São Paulo: Escuta.
- _____. (2014c). Sofrimento e vida. In Antúnez, A., Martins, F., Ferreira, M. V. (Orgs.) *A fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 2001).
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução Diogo Falção Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1954)
- _____. (2014). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Sukuzi. São Paulo: Ideias & Letras. (Trabalho original publicado em 2002)

ATELIÊ DE DESENHO DE LIVRE-EXPRESSÃO COM CRIANÇAS DE UMA CASA ABRIGO – UM DIÁLOGO COM MICHEL HENRY

Erika Rodrigues Colombo

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, gostaria de apresentar um pouco de minha pesquisa de mestrado, intitulada: Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com crianças de uma Casa Abrigo – estudo fenomenológico. Embora, em meu trabalho, eu discuta a prática do ateliê à luz das teorias de Minkowski e Edith Stein, pretendo trazer aqui uma reflexão a partir de alguns trechos de obras de Michel Henry.

A técnica do Ateliê de Desenho de Livre-Expressão foi implantada, no Brasil pelo Departamento de psiquiatria da UNIFESP, em 1999. O trabalho original foi desenvolvido no norte da França, pelo médico psiquiatra e professor Michel Ternoy, que trabalhava num hospital público de referência, perto da região de Lille. Ternoy (1997) atendia pacientes psiquiátricos adultos, em um ateliê de pintura de livre-expressão criado por ele mesmo. Sua abordagem teórica estava pautada no método fenômeno-estrutural de Eugéne Minkowski.

A atividade em grupo funciona assim: em determinado horário, os pacientes são avisados que o ateliê vai ter início e podem, então, se dirigir ao local para participar. O material é composto por folhas Canson A4, lápis de cor e grafite, giz de cera, borracha, apontador, régua. Todos desenham inclusive os terapeutas. Cada pessoa faz um desenho, por cerca de uma hora, que depois será afixado num quadro de cortiça.

No segundo momento, as pessoas se voltam para o quadro e começa a dialogar. Os terapeutas convidam os pacientes a contarem o que sentiram ou pensaram ao criar seus desenhos. Eles começam, então, a falar de sua própria criação e também da dos outros – se assim desejarem. Todos desenham sem exceção, inclusive os terapeutas.

No contexto psiquiátrico, percebemos, ao longo desses anos, que os pacientes gostam da atividade e querem participar. Não só por causa das técnicas e procedimentos, mas também pela forma e pelo modo como são tratados e respeitados

em sua produção, na produção da imagem e no que eles dizem sobre as mesmas. Há muitas perspectivas dentro da psicologia que interpretam o significado do desenho à luz de sua teoria. Nós não interpretamos, pois o que queremos saber é o que o próprio criador fala de sua obra.

A intensão não é fazer obra de arte. Nossa intensão é possibilitar a expressão por meio da imagem. Para nós, a imagem revela muito da manifestação de uma expressão da vida daquela pessoa, naquele momento. E depois vem o momento de dialogar. Se a pessoa não quiser desenhar ou não quiser falar sobre seu desenho, ela não é obrigada, podendo se manter no grupo.

Em 2006, o professor Andrés Antúnez elaborou um projeto também com pacientes adultos psiquiátricos, acompanhados ambulatoriamente. A ideia era oferecer, às pessoas que estivessem em tratamento psiquiátrico e procurassem ajuda terapêutica no serviço de atendimento da Clínica Psicológica Durval Marcondes, a oportunidade de participar do ateliê de desenho de livre-expressão. O projeto começou com cerca de doze pessoas e alguns pacientes foram saindo por diversas razões, enquanto outros permaneceram.

Na época em que o grupo do ateliê já estava mais reduzido, ainda na minha graduação, me interessei pelo projeto e busquei participar. Atendi junto ao professor e pude acompanhar esse trabalho. Quando o projeto foi finalizado, sugeri a ideia de realizar o ateliê de desenho com crianças, a princípio que viessem do serviço psiquiátrico. No entanto, fui colocada em contato com uma determinada Casa Abrigo de São Paulo, mantida por uma Instituição Católica, que buscava auxílio em nosso Instituto – devido a situação de tentativa de suicídio de uma menina acolhida de 14 anos, fato que havia mexido com todos na instituição.

Foram um ano e três meses de atendimento e, quando terminei a graduação, o projeto foi encerrado. Agora pretendo retomar o ateliê como um projeto de pós-graduação. O que trarei aqui é fruto de reflexões acerca de minha experiência no projeto piloto já mencionado.

O ATELIÊ

Seguindo o modelo proposto no atendimento aos adultos, nenhuma criança era obrigada a participar, elas eram convidadas a vir e vinham as que queriam. Em várias sessões chegamos a ter dez crianças, mas a média geral foi de cinco crianças por

sessão. A idade variava entre quatro e 16 anos. Não havia restrição de idade e foi muito interessante ver essa mistura, o que nos ajudou, inclusive, a compreender como era a dinâmica entre elas – no ateliê, mas que, provavelmente, refletia o que ocorria no abrigo. Uma diferença fundamental em relação aos pacientes do CAP's, que se via apenas no momento do ateliê, era que as crianças acolhidas tinham uma convivência em tempo integral, pois eram todas do mesmo abrigo.

Dessa forma, elas acabavam trazendo muito do que viviam fora, para dentro do ateliê. E a partir disso, nosso objetivo com essas crianças foi poder construir um espaço de acolhimento, para que pudessem de alguma forma, resgatar sua individualidade – algo que acabava se perdendo, uma vez que elas dividiam quase tudo dentro do abrigo: roupas, os quartos, os momentos de recreação, etc.

Também queríamos permitir que as crianças pudessem expressar suas vivências de perdas – o que, muitas vezes, percebíamos ser algo tratado como uma espécie de tabu, dentro da instituição e entre as cuidadoras (que não tinham acesso às histórias das crianças). A própria irmã cuidadora, que trazia as crianças ao ateliê, nos contou que não tinha acesso aos prontuários das crianças. Então, era claro para nós que o que as crianças haviam vivido antes do acolhimento se tornava algo não dito no espaço do abrigo.

Por último, esperávamos que elas pudessem elaborar os conteúdos que fossem trazidos dentro daquele nosso espaço. Tanto a partir da produção de imagens e da conversa sobre as mesmas, quanto a partir da convivência entre elas naquele espaço que, de certa forma, era mediada pelos terapeutas.

Seguimos a metodologia do professor Ternoy, mas não chegamos a fazer análises mais profundas das imagens e registro das sessões, pois o trabalho tinha o caráter de extensão e não pesquisa. Mas, ao retomar o trabalho, pretendemos fazer um aprofundamento a partir da teoria, já que a experiência pregressa foi prática com foco na vivência, sem a pretensão de teorizações em cima da experiência.

Procurávamos dividir a sessão em dois momentos – algo que com os adultos fica bem marcado, porque há o momento da produção e, quando as pessoas vão acabando, já penduram seu desenho num quadro de cortiça, se reúnem e conversam sobre as produções, de forma facultativa. Mas, na primeira sessão, quando nós tentamos fazer da mesma forma com as crianças, foi praticamente impossível.

Essa primeira sessão nos ficou marcada como caótica. Gostaria de fazer um paralelo com o que o professor Tommy⁶⁶ trouxe aqui, há dois dias, no Colóquio Michel Henry: o quanto que, aqui mesmo no Instituto, temos ainda uma perspectiva muito positivista, que busca aquele modelo de ciência “dura”. Uma postura que dificulta o trabalho direto com as pessoas e que contradiz nossa busca pelo fazer de uma clínica mais humana. Eu, naquela época ainda aluna da graduação, não tinha segurança para me colocar ali de forma espontânea, sem me preocupar com que as coisas “saíssem do controle”.

Então, nesse primeiro encontro, tentamos colocar as crianças em frente ao quadro de cortiça, o que não deu muito certo. Depois disso, nós abandonamos essa ideia e passamos a conversar de forma mais livre, enquanto fazíamos os desenhos. Nós víamos as crianças fazendo algo interessante e perguntávamos, na mesma hora, a respeito. Tudo começou, então, a fluir muito melhor e coisas interessantes começaram a acontecer de forma mais espontânea. A sessão também ficou mais calma, quando paramos de tentar organizar as crianças em volta do quadro.

Ao longo de nossa experiência, percebemos que todo o material produzido poderia abrir uma possibilidade de compreensão fenomenológica do mundo daquelas crianças, a partir de sua semântica pessoal, que aparecia ali de forma espontânea e peculiar.

REFLEXÕES

Agora vamos destacar alguns pontos que, ao longo das sessões fomos observando e consideramos importantes em relação a tudo que acontecia. A primeira coisa que nos chamou a atenção foi a agitação das crianças, principalmente no começo e no final das sessões. Elas chegavam correndo e iam embora correndo também, além de circularem livremente por todo o espaço do ateliê.

Após as primeiras sessões, elas já sabiam o que ia acontecer e, muitas vezes, nos ajudavam a organizar a sala – pois a sala do ateliê era utilizada para diversas atividades da clínica, então nós organizávamos o espaço conforme fosse mais conveniente. As crianças gostavam de nos ajudar a arrumar e desarrumar a sala. Mas,

⁶⁶ O professor Tommy Akira Goto, da Universidade Federal de Uberlândia, apresentou seu trabalho intitulado *Repensando a Universidade a partir de Michel Henry* no Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade, realizado na Universidade de São Paulo, nos dias 28 e 29 de Setembro de 2016. Disponível em: https://youtu.be/0eG_fSTQbJM.

principalmente nas primeiras sessões, elas corriam e pulava muito. Uma das meninas, que era a mais agitada, um dia subiu nas prateleiras e foi tudo tão rápido, que só percebemos a tempo de tirá-la de lá, antes que ela caísse. O entanto, de forma geral, elas foram se acalmando ao longo do tempo.

Outra coisa nos surpreendeu muito, já no primeiro encontro, foi a necessidade muito grande de contato. Elas chegavam já nos abraçando, querendo sentar no colo e pediam ajuda com seus desenhos. Tal pedido nos despertou um questionamento inicial: “como poderíamos desenhar para as crianças?”, “seria válido interferir em seus desenhos?”. Depois compreendemos que atender a tal pedido era muito importante para elas e para a dinâmica do que acontecia entre nós. Era uma forma de reconhecermos a dignidade de cada criança, na medida em que oferecíamos algo nosso de forma individual a cada uma delas – respondendo de acordo com a demanda que surgia, e quando surgia.

Ainda na primeira sessão, havia dois irmãos, um de quatro e outro de sete anos, e eu desenhei um dragão e pintei de verde. O dragão estava dormindo e não parecia ameaçador. E quando o mais novo viu, arregalou os olhos e disse “faz um pra mim?”. E o irmão dele disse “eu também quero!”. E então eu disse: “que tal se cada um fizer o seu? Vocês podem tentar olhar e copiar do meu e vai ser mais legal, porque cada um vai sair de um jeito, vai sair do jeito de vocês e não do meu”. O irmão mais novo queria colocar a folha por cima do desenho, para copiar. Mas a folha de Canson é muito grossa e ele não conseguiu. Por fim, eles concordaram em tentar copiar a olho e fazer cada um o seu desenho.

No final dessa sessão, nós penduramos os desenhos no quadro de cortiça e o irmão mais velho foi falar do seu: “o meu dragão não ficou tão bom quanto o da tia, mas é o filhote do dragão dela, então a tia é minha mãe”. Então, um dos outros meninos, também de sete anos, se sentou no meu colo e falou: “não, ela é minha mãe!”. E os dois começaram a discutir sobre isso.

Outro ponto que nos chamou a atenção foram as marcas de violência que as crianças traziam no próprio corpo. Um dos meninos, o mesmo que sentou no meu colo no primeiro dia, tinha os braços marcados por queimaduras de ponta de cigarro que os próprios pais infligiram. Outras crianças também tinham marcas, de cortes ou pequenos esfolados. E muitas delas tinham o costume de ficar cutucando a casquinha do machucado, às vezes arrancando até sangrar.

Ao longo do tempo, nós percebemos que as crianças começaram a apresentar uma abertura maior para falar de coisas que no começo não falavam. Elas passaram a trazer histórias sobre suas famílias e sobre coisas que aconteciam no próprio abrigo.

Certa vez, já no final do ateliê, havia uma menininha, de sete anos, que contou já ter sido adotada e depois devolvida. Então perguntei “mas você sabe por que devolveram você?”. Ela respondeu: “ah tia, é que eu fazia muita bagunça, né”. E eu respondi: “mas criança faz bagunça, não faz?”. Então ela parou, olhou para mim e disse “gostei de você, tia!” e continuou seu desenho, como se nada tivesse se passado.

Percebíamos que os mais velhos eram mais fechados, as crianças menores tinham mais facilidade de falar sobre suas experiências. Parecia que as crianças mais velhas estavam mais endurecidas em relação ao que tinham vivido.

Por último, era marcante a vontade que as crianças tinham de partilhar suas produções. Muitas vezes, elas colocavam o nome de outra criança que não estava presente e diziam “esse aqui eu vou levar pra fulano”, “esse aqui eu fiz pra ciclano”. Se uma criança faltasse por algum motivo, eles diziam “fulano não veio hoje, mas vou levar esse desenho pra ele”. Era claro que as crianças queriam compartilhar o que estavam vivendo ali.

DIÁLOGO COM MICHEL HENRY

Gostaríamos de fazer breve uma interlocução com Michel Henry, a partir de sua obra *Ver o invisível – Sobre Kandinsky*. Também traremos um trecho do livro *Fenomenologia da Vida de Michel Henry – Interlocuções entre filosofia e psicologia*, organizado pelo professor Andrés Antúnez, em conjunto com Florinda Martins.

Primeiro citaremos dois trechos do artigo de Jacqueline Santoantonio, sobre o Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com pacientes psiquiátricos adultos. O primeiro parágrafo resume muito bem o intuito do trabalho no Ateliê. Já o segundo parágrafo traz uma citação referente à *Genealogia da Psicanálise*, de Michel Henry, sobre a questão da representação. Sobre o trabalho no Ateliê:

No Ateliê o intuito não é a produção de uma obra de arte, mas o foco está na expressão compreendida como ato e movimento criativo. O método apoia-se na análise fenômeno-estrutural que propõe uma reflexão no campo da expressão, sendo que por meio desta, podemos entrar em contato com o outro e sua visão de mundo. Dessa forma, a

expressão por meio do desenho e da verbalização é apreendida em seu movimento constitutivo e dinâmico, e busca favorecer o ato criativo compartilhado, no qual é através da criação que o sujeito existe e se realiza. Para Ternoy, as pessoas reencontram nos desenhos a imagem de suas vivências e, a partir de suas descrições, deslizam sobre a evocação de sua própria história. A expressão exteriorizada é endereçada sempre a alguém e postula um espectador, um interlocutor, suscetível de apreender aquele que expressa. Ela revela a coexistência, a troca, a interação (Santoantonio, 2014, p. 254).

Em relação à questão da representação, para Michel Henry:

(...) o eu [moi] representa-se, projeta-se diante de si e implica-se em sua própria representação de uma maneira muito mais essencial e, precisamente, por uma necessidade essencial: porquanto em sua própria representação todo representável possível é representado ao eu [moi] que se representa, diante de si, nos domínios de si [par-devers lui]. Assim, o eu [moi] é pressuposto em qualquer representação não a posteriori como objeto que ela descobre, mas a priori como pertencendo à constituição do campo no interior do qual se fará a descoberta, na medida em que um tal campo se constrói precisamente como lançado por ele, diante dele, em seus domínios [par-devers lui] – na medida em que essa retrorreferência ao eu [moi] é, por conseguinte, idêntica à estrutura desse campo e à sua abertura (Henry, 2009, p.113).

Henry não só não nega a representação, como diz que o trabalho de projeção é essencial para que a criança e o adulto resgatem a sua individualidade em comunidade. Pois é em comunidade que temos a possibilidade de resgatar nossa individualidade. Não devemos opor o individual ao comunitário, porque o individual é essencialmente comunitário. Por isso é que a criança tem necessidade de resgatar a si mesma através do colo da terapeuta, de encontrar a sua mãe na figura da terapeuta. Não é necessário questionar como fica o laço, pois a criança já teve esse laço, já teve

essa experiência de um colo que a segurou, já teve essa configuração. Assim ela busca novamente essa experiência para poder, então, ir para o mundo.

Por tanto, a questão do individual e a questão do comunitário não se opõem, mas eles estruturam-se uma a outra. É exatamente porque não há uma família estruturada, ou seja, porque a criança não teve a experiência da família, que ela precisa da experiência de família para se estruturar. A ipseidade é aquilo que constitui o ser próprio da criança. Essa ipseidade só se constitui em intersubjetividade, na relação com a vida que passa pela comunidade – passa pela criança e passa pelo outro, e só nessa relação é que a criança pode se resgatar.

Para Henry, a arte não é mera representação da realidade:

Seria erro grave conceber a pintura e a arte em geral como meios encarregados de enunciar conteúdo diferente deles. Quando ela se tornou a vida, em lugar dos objetos, ela ainda precede sua expressão artística, tornando-a afinal tão inútil quando se tratava de recopiar um mundo já presente. É verdade que nossa vida nos importa e interessa mais do que este mundo, nem que seja por esta propriedade extraordinária, que a define: sentir a si mesmo, experimentar a si mesmo – aquela felicidade com coisas tão cruelmente desprovidas. A ponto de elas continuarem mudas e insatisfeitas sob o olhar do homem, esperando que ele lhes confira essa presença que elas parecem ter por si mesmas, mas que, em realidade, só se devem à subjetividade, ao experimentar-a-si-mesmo em que tudo se experimenta e se torna vivo (Henry, 2012, p.155).

Henry, em consonância com Kandinsky, analisa a arte a partir de seus próprios elementos: grafismo e cores. Não de forma reducionista, mas justamente para ir além de qualquer interpretação da arte como mera representação. Ele questiona sobre como a vida pode estar presente na arte e retira a resposta da própria abstração. A vida se manifesta na arte não como o que vemos ou cremos ver num quadro, por exemplo, mas como o que sentimos em nós quando tal visão se produz – como somos afetados pela arte, em primeiro lugar.

No Ateliê, não falamos sobre os desenhos sem a presença de seu criador. O que nos interessa é a revelação do que motivou o desenho, é o desvelar do segredo que a imagem guarda, a partir do que nos traz a própria pessoa. O objetivo terapêutico é que a pessoa possa expressar as vivências de seu íntimo, de forma a colocar em movimento seus traumas e aliviar seu sofrimento.

Em relação ao material produzido no ateliê, Ternoy afirma que tanto o conteúdo da representação quanto o próprio ato criativo são importantes. A expressão é compreendida por ele como movimento constitutivo e dinâmico e é pela criação que cada pessoa existe, se realiza e pode vir a ser.

Para Henry, a arte é também a realização de um eterno movimento. A arte é o devir da vida, o modo pelo qual esse porvir pode se cumprir. Para ele, a pintura faz ver algo que não seria visto sem ela, pois, ao devolver a visão a ela mesma, acresce sua capacidade de ver e intensifica de seu *pathos* – é então a força que o *pathos* da pintura, como manifestação da arte, autoriza a cumprir-se e a revelar-se.

CONCLUSÃO

Na abordagem da fenomenologia da vida as relações são processos originariamente afetivos cuja fenomenalidade obedece a uma dinâmica que antecede e funda a própria dualidade sujeito-objeto. Em uma relação clínica e em sua investigação, a fenomenologia da vida propõe superar essa dualidade subjetividade *versus* objetividade, em prol da relação pessoa-pessoa e da dialética afetiva que se revela na relação e como relação.

A concepção de Michel Henry sobre a vida nos convida a repensar a clínica, não a partir de teorias *a priori* ou da técnica, mas como um lugar no qual também a vida possa se mostrar. Para Henry, a vida não necessita de nada além de si mesma para se dar à nós, pois é autodoação, é o fato primitivo. Assim, podemos acolher o que se revela em nós, em nossa autodoação no contato com alguém – que, em seu sofrimento, busca viver de outro modo.

Se a criança não teve a experiência da família, pode ter uma experiência de familiaridade e de proximidade com o terapeuta. Nessa relação à criança pode vivenciar de forma positiva o enredo afetivo com o outro. Na fenomenologia do tocar

os fenômenos tocar e ser tocado se co-constituem, sendo a dialética dos afetos essa co-constituição.

A clínica em grupo, pensada a partir da fenomenologia de Michel Henry nos mostra que não há uma necessidade primordial de um método para ir em direção ao aparecer que está diante de nós, pois tal aparecer se faz conhecer por si mesmo, em sua presença e em suas expressões verbais e nas imagens. Na clínica usamos o diálogo, verbal e não verbal, como reveladores da manifestação das vidas que ali se encontram. O que também acontece no trabalho do Ateliê.

O modo de aparecer é distinto do mero “focalizar” de um objeto, daí a intuição doadora de sentido ser um modo de doação que pode dialogar com a clínica. Além do que se revela no visível diante de nós, pela intencionalidade, existe um outro modo de revelação, a não-intencionalidade – a partir daquilo que é invisível e que não está na exterioridade, a partir da vida que está em cada um de nós.

REFERÊNCIAS

Antúnez, A. E. A; Martins, F; Ferreira, M. V. (2014). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Editora Escuta.

Henry, M. (2009). *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR.

_____. (2012). *Ver o Invisível – Sobre Kandinsky*. São Paulo: É Realizações.

Ternoy, M. (1997). Rorschach, rêve éveillé et expression grapho-picturale dans l'étude phénoméno-structurale des hallucinations. Tese de Doutorado não publicada, Université de Lille III, Lille, França.