
Cadernos II

III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental

Editores:

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez
Universidade de São Paulo – USP

Mario Lipsitz
UNGS, Buenos Aires

1ª Edição

São Paulo
Psicologia/USP
Universidade de São Paulo
2020

CADERNOS 2

III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental

Organização:

Círculo fenomenológico da vida e da clínica do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosoyon
da Universidade de São Paulo - USP.

Círculo fenomenológico da vida e da clínica – USP
Programa de Estudos Michel Henry - UNGS

Apresentação Geral

Esta publicação contém duas partes.

A Primeira parte se refere ao acordo específico de colaboração acadêmica entre USP e UNGS a respeito da publicação conjunta de uma seleção de trabalhos apresentados na III Conferência Internacional Michel Henry, realizada em 28 de junho e 29 de 2018 na UNGS, em Buenos Aires. Os textos selecionados estão sendo publicados neste número 2 do livro eletrônico do Círculo fenomenológico da vida e da clínica – USP 2019.

O Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica tem como objetivo publicar trabalhos interdisciplinares entre Psicologia e Filosofia Fenomenológica dirigida aos membros e investigadores da Sociedade Internacional Michel Henry e demais interessados, com periodicidade anual. Trata-se de uma publicação digital, de acesso aberto e aceita cinco idiomas: inglês, francês, espanhol, português e italiano, e integra um comitê editorial.

A seleção dos artigos publicados e o processo de avaliação ocorreu em conjunto pelo Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica - USP e o Programa de Estudos Michel Henry - UNGS.

A Segunda parte trata de textos de autores que nos enviaram trabalhos para que possamos lidar com a preocupação do Círculo fenomenológico da vida e da clínica – USP com respeito às problemáticas sobre as ideações suicidas e suicídios, doenças e saúde, que as universidades públicas brasileiras e mundiais tem enfrentando.

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

Cadernos 2: III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental / Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e Mario Lipsitz. São Paulo: Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosoyon, Departamento de Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e Programa de Estudos Michel Henry do Instituto de Ciencias Universidad Nacional de General Sarmiento.

302 p.

ISBN: 978-65-87596-02-0

DOI: 10.46597/9786587596020

1. fenomenologia da vida I. Título

RCXXX

CADERNOS 2

Editores: Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Mario Lipsitz

Publicação do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosoyon
Círculo fenomenológico da vida e da clínica
Instituto de Psicologia
Universidade de São Paulo

Comitê Científico

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – USP, São Paulo

Carlos Belvedere – UNGS-UBA, Buenos Aires

Gilberto Safra - USP, São Paulo

Graciela Fainstein Lamuedra – Spanish National Research Council, Madrid

Karin Hellen Kepler Wondracek - SIG Sigmund Freud Associação Psicanática de Porto Alegre

Marcelo Ramos Saldanha - EST, Faculdades EST, São Leopoldo

Mario Lipsitz – UNGS, Buenos Aires

Patricia Ema Knorr – UNGS, Buenos Aires

Presentación

Parte I

Los trabajos que integran la Primera Parte de estos cuadernos han sido presentados en las III Jornadas Internacionales Michel Henry, organizadas por el Programa de Estudios Michel Henry de la Universidad Nacional de General Sarmiento en Buenos Aires los días 28 y 29 de junio de 2018. En función de sus afinidades temáticas, han sido reunidos para su publicación en tres ejes temáticos: “Subjetividad y crítica de la conciencia”, “Comunidad e intersubjetividad” y “La auto transformación de la vida”. A continuación se reseñan sus principales aportes.

Subjetividad y crítica de la conciencia

La cuestión de la relación entre la subjetividad viviente y el cosmos abre esta primera sección a través de la importante contribución de Roberto Walton quien pone en contraste la visión henriana con la perspectiva de H. Rombach. En Henry la vida constituye el único acceso a lo que es real en el mundo: una copropiación original entre el “Yo puedo” con el mundo-de-la vida conformando un sistema formado por la inmanencia radical que se esfuerza, el cuerpo orgánico que se deja llevar por el esfuerzo y la tierra que resiste a tales esfuerzos. Por el contrario, de acuerdo con Rombach “una exterioridad viviente se concentra en un momento interior de intimidad”. Rombach elabora a partir de una visión estructural de la realidad una concepción del “Todo-de-la-vida” que también se apoya en los supuestos de un “acaecer que no es efecto de una causa ni consecuencia de una acción” así como de una “concreatividad del ser humano y la naturaleza y un avance emergente que da lugar a sujetos que, por no derivar de nada, no pueden ser anticipados ni planeados”. Por otra parte, el cosmos viviente se vincula en Rombach a sentimientos que generan sus estructuras en nuestra experiencia abriéndose la posibilidad, a partir de ello, para una interpretación ontológica del lazo entre el alma y Dios. Al poner la mira en los temas del acontecer y de la ipseidad, el trabajo de Walton muestra la preeminencia de la experiencia de sí frente a la fenomenicidad rombachiana de las estructuras: la experiencia originaria no es en Henry la concentración de fenómenos dados en la exterioridad sino el “yo puedo” que, en su potencia, es posibilitante del acontecer, fundamento de nuestra apertura a él y condición de nuestra ipseidad corporal y que, “en su impotencia, muestra la identidad con lo Absoluto”.

¿Es posible pensar un modo de aparecer no mundano y, por extensión, no intencional? El trabajo de Bryan Zúñiga Iturra “La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la filosofía de Michel Henry” aborda esta cuestión a partir de la lectura que propone Henry del flujo hylético de vivencias en la comprensión husserliana del tiempo señalando el doble proceso de, por un lado, la constitución intencional de los objetos y, por el otro, de autoconstitución temporal no intencional ni objetivante de la conciencia misma que se manifiesta a ella misma en la hylé. Luego de presentar la crítica general de Henry a la fenomenología histórica, el texto examina el célebre párrafo 85 de Ideas poniendo su atención en la lectura que Henry propone del momento “hylético” que interviene en la teoría husserliana sobre el tiempo. Por último, nos propone una aproximación a la cuestión de la continuidad y profundización de este tema en el pensamiento del filósofo francés.

La recepción de la obra de Maine de Biran por Merleau-Ponty y por Michel Henry abrió en estos autores, como es bien sabido, dos perspectivas interpretativas fuertemente contrastadas. Graciela Ralón, quien –centrándose en la noción de pasividad– ya había abordado en un trabajo anterior la recepción de Maine de Biran por parte de ambos fenomenólogos, desarrolla en “La ambigüedad del biranismo: entre el hecho primitivo y la descripción del “cómo de la conciencia” una reflexión sobre la significación de la intencionalidad. Asumiendo que la noción de intencionalidad define las diferentes maneras de hacer fenomenología, el estudio de Ralón retoma la tensión entre ambos autores en lo que concierne a la posibilidad de “discernir hasta qué punto la intencionalidad nos pone en presencia de una “dualidad primitiva” comprendida de manera correlacional o, por el contrario, se trata de comprender que, si se admite la posibilidad de una correlación, ésta se encuentra ya con anterioridad en la vida del ego que aparece como fundamento”.

Érica da Silva Martins, en “A radicalidade do conceito de imanência na Fenomenologia da Vida”, propone una reflexión en torno a la radicalidad del proyecto henriano de dar cuenta de la fenomenalidad pática originaria e invisible en su estructura de inmanencia. La fenomenicidad pura es en Michel Henry entendida en su carácter autoafectivo como la venida a sí de la Vida y en ella la de una subjetividad absoluta.

El trabajo de Micaela Szeftel “Por qué se sufre? El concepto de carga en la filosofía de M. Henry” se propone profundizar la comprensión de la significación del sufrimiento – que confiriéndole una significación ontológica Henry entiende desde *La esencia de la manifestación* como tonalidad eidética fundamental de la vida– a través de un análisis del lazo establecido en la obra de Henry entre los conceptos de pasividad, sufrir y afectividad así como del estudio de las diversas articulaciones entre sufrimiento y carga presentes a lo largo de la obra del fenomenólogo francés. La reflexión pone su mira finalmente en algunos de los últimos trabajos de Henry en donde se afirma la posibilidad de que el viviente transforme la “carga pesada” –que Henry entiende como impotencia insuperable- en una “carga ligera” –en

relación, ésta, con la embriaguez de la vida (Yo soy la verdad, 1996). El viviente reconocería con ello, sostiene Szeftel, la hiper-potencia de la vida como condición fenomenológica y la angustia –comprendida a partir de Kierkegaard como “vertiginosa libertad”– habría de pertenecer de un modo esencial, junto al sufrimiento y el goce, a la afectividad (Encarnación, 2000) .

Matheus Mariano da Silva, “Uma abordagem fenomenológica do corpo em Michel Henry”. El estudio muestra cómo, oponiéndose a todo idealismo que sitúe el cuerpo en un plano segundo, Michel Henry lo comprende desde una ontología radical a partir de una experiencia interna trascendental en que vida y cuerpo se ofrecen conjuntamente en una indistinción imposible de deshacer mediante un movimiento intencional. Es en el cuerpo y en la vida donde nos advienen las afecciones, es sólo como viviente corpóreo que el viviente se siente vivir.

Lucas Baulán, “Identidad y Género: Aportes para un abordaje fenomenológico. Análisis de la sexualidad transgénero bajo los principios de la ontología de la subjetividad de Michel Henry”. El artículo propone un análisis de la cuestión de la identidad de género a partir de un estudio de caso. La ontología de la subjetividad y la teoría del cuerpo subjetivo desarrollada por Michel Henry siguiendo la traza de Maine de Biran constituyen el fundamento teórico sobre el que lleva a cabo el análisis del caso de una niña trans de seis años.

Antonio Madalena Genz, “A fenomenologia da vida de Michel Henry como un argumento contra o reduccionismo das filosofias da mente de base cartesiana.” El artículo se propone presentar algunas nociones y conceptos de la fenomenología de Henry como reafirmación de lo humano en su arraigamiento pático y por ello como límite a las pretensiones de la filosofía de la mente y del transhumanismo para quienes la figura del *ciborg* se presenta como mejora de lo humano.

Comunidad e intersubjetividad

En esta sección reunimos un conjunto de trabajos que tematizan nuestra relación con los otros en distintos niveles y modalidades, desde las más peculiares hasta las más generales. Ante todo se abordan las cuestiones del nacimiento y la paternidad en tanto arraigo originario en la comunidad de vivientes. Continúan consideraciones respecto del vínculo intersubjetivo en fenomenologías con las cuales la filosofía de la vida polemiza. Finalmente se presentan consideraciones sobre la barbarie en tanto retroceso de la vida y la comunidad de vivientes respecto de sus propias posibilidades y sobre cómo la fenomenología material y el psicoanálisis pueden contribuir a ponerla en caja y recobrar la cultura como salud de la vida. Sigue un detalle de las contribuciones agrupadas aquí.

Mario Lipsitz aborda, en “Yo y Tú como Otro”, la cuestión del nacimiento trascendental entendida como una profundización de la comprensión del lazo comunitario que los vivientes mantienen entre sí. Considerado en este marco, el fenómeno ontológico del nacimiento bien puede esclarecer la inscripción y el arraigo del viviente finito en la autodonación de una vida infinita que constantemente lo precede, pero resulta impotente para dar cuenta de la multiplicación y de la diversidad de los vivientes nacidos en la vida. En este sentido, Lipsitz muestra que la comprensión del nacimiento en Henry no logra iluminar su carácter de *evento* y *novedad* ontológica. En contraste con el sentido común, que concibe la irrupción de esta novedad como un “venir al mundo” asociada al fenómeno de la sexualidad e inscripto de algún modo en él, Henry concibe la sexualidad (sobre cuya comprensión actúan los límites impuestos por las teorías de la comunidad y del nacimiento) como inesencial pues no interviene en el plano ontológico del aparecer y por lo tanto, en cuanto determinación estrictamente óptica, resulta contingente. La pregunta que guía el análisis de Lipsitz es si resulta posible levantar las restricciones que la obra de Henry impone respecto de la cuestión del nacimiento y a la vez conservar progresos decisivos de la fenomenología de la vida tales como el descubrimiento de la inmanencia de la vida fenomenológica, su fenomenalidad acósmica, su estructura de pasividad, y su necesaria ipseidad. La respuesta habrá de encontrarla evocando sucesivas conversaciones mantenidas con el Filósofo a lo largo de su vida.

Izabel de Madureira Marques, en “A paternidade em Michel Henry”, continúa esta inquietud por el nacimiento desde una perspectiva complementaria centrada en la paternidad. Así es que explora la originalidad de la obra de henriana y su profundidad de análisis aplicadas a la cuestión de la condición filial. En particular, resalta la relevancia que tiene para esta cuestión la interpretación del cristianismo como portador de un conjunto de principios e intuiciones teóricas inteligibles y coherentes que la fenomenología material pone de manifiesto con singular perspicacia. Uno de los puntos descollantes de esta interpretación tiene que ver con la caracterización de la condición filial de Cristo y lo que ella nos dice respecto de la condición humana. En este marco, la autora formula la pregunta crucial: ¿de quién nacemos? La respuesta ofrecida se basa en la fenomenología de la vida y en el psicoanálisis, tomando la figura bíblica de José como motivo fundamental.

Symon Sales Souto, en “A experiência da alteridade e o problema da essência da manifestação”, continúa las problemáticas precedentes en dirección a una inquietud más general por la alteridad. Así es que retoma las objeciones al planteamiento del problema de la intersubjetividad en la obra de Husserl según las cuales deja escapar lo propio del alter ego al subordinar su acceso a la percepción y, por ende, a la intuición y, en términos más generales, a la fenomenalidad extática. No tiene cabida allí la vida del otro pues no es una disposición extática sino una fenomenalidad auto-afectiva. Así es que el pensador alemán deja escapar

la primera donación, a saber, la fundación ontológica de la subjetividad en la que el ego se experimenta a sí mismo por un auto engendramiento de la vida absoluta.

Carlos Belvedere, en “Sobre la sorprendente tesis de que la empatía no requiere simpatía ni tiene implicaciones éticas”, continúa la problemática del acceso al otro. Allí cuestiona la caracterización de la empatía proporcionada por Dan Zahavi, quien la entiende como un acto cognitivo. A tales efectos hace coextensivas al autor danés las objeciones de Henry a Husserl según la cual este tipo de planteos deja escapar la esencia auto-afectiva del ego de alter. Esto, a su vez, tiene consecuencias éticas, que Belvedere explora a partir de la noción levinasiana de “rostro”.

Patricia Ema Knorr, en “Comunidad, cultura y vida”, profundiza la descripción del lazo con el otro mostrando que el mismo siempre acontece en el seno de la comunidad de vivientes. En este contexto, retoma las críticas de Henry a la comunidad intermonadológica de Husserl. A diferencia del pensador alemán, quien plantea una comunidad humana intencional, nuestro filósofo aborda la problemática de la comunidad desde la inmanencia de la afectividad por y en la cual nuestro cuerpo subjetivo experimenta al otro. Es sobre el Fondo de la Vida que debe entenderse la comunidad pues en ella el viviente adviene a sí. Además toda comunidad conlleva una cultura, la cual no es otra cosa que la acción de la vida sobre sí misma. La cultura, a su vez, presupone un saber de la vida que es propio de la comunidad de vivientes. El trabajo de Knorr profundiza en esta relación entre comunidad y cultura, y tematiza su retroceso bajo la figura de la “barbarie”, con la cual Henry sintetiza la cultura actual y su manifestación en un modelo de ciencia que “ignora la vida”.

André Luiz de Oliveira y Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, en “Pathos e Copathos em Michel Henry como fundamento do brincar na clínica”, toma a la relación con el otro en la vida como punto de partida para el análisis de la relación entre el niño y su terapeuta a través del juego entendido como *pathos* o afecto originario que se expresa en el cuerpo. El juego en la clínica psicológica es una experiencia transformadora que puede conducir a la resolución de problemáticas infantiles. El análisis de De Oliveira y Aguirre Antúnez ilumina la dialéctica de los afectos a partir de los conceptos de *pathos* y *co-pathos* como expresión de las angustias infantiles, tomando como ejemplo una sesión del caso Piggie descrito por el psicoanalista inglés Donald Winnicott.

La auto transformación de la vida

En la sección que sigue reunimos, por último, trabajos que abordan cuestiones que hacen a la vida práctica. Los distintos autores discurren sobre ética, arte y política, pivotando sobre el eje de cómo la vida se experimenta, se modifica y se libera a sí misma. Iniciamos

con consideraciones respecto de ética fenomenológica, luego abordamos temáticas de estética, y concluimos con algunas reflexiones sobre las implicaciones políticas del arte y la fenomenología material. Se especifican a continuación los contenidos de estas contribuciones.

Ignacio Gordillo y Marcos Jasminoy, en “¡Eso es una norma!”, analizan la entrevista que Alain Badiou le realizara a Michel Henry en el programa televisivo *Le temps des philosophes*. El encuentro se enfoca en la relación entre filosofía y moral. La elección del entrevistado resulta llamativa pues por aquel entonces no se conocían escritos de Henry sobre el tema, salvo algunas referencias a Kant en *La esencia de la manifestación*. En la entrevista, Badiou sostiene que no hay ética en general y que la normatividad moral se asienta en estructuras históricamente determinadas, por lo cual el papel del individuo es reducido. Para Henry, en cambio, hay una estructura subjetiva primaria sobre la cual se asienta una normatividad *a priori*, de cuyo estudio se encargaría la fenomenología.

Mirta Inés Camblong, en “Olvidos y memorias de la Vida”, se pregunta por el nihilismo en tanto negación de la vida. Siguiendo a Friedrich Nietzsche argumenta que solo el regreso a la animalidad olvidada del hombre puede salvar a la cultura del nihilismo. Bien entendida, entonces, la animalidad del ser humano no es una amenaza sino una fuerza creadora, tal como se puede apreciar en el arte. Sin embargo –observa Camblong– también el animal sabe olvidar, esta vez no porque se desconecte de la vida sino todo lo contrario. No necesita memoria para vivir. Claro que su olvido es más primordial que la memoria humana y, quizá, algo contrario ya que el hombre civilizado ha aprendido a recordar cercenando la conexión con su vida animal. También el olvido de la vida ha ocupado a Henry. Lo que el filósofo caracteriza como la ilusión del ego trascendental le hace olvidar al hombre su condición de Hijo, de modo que cuanto más oculta le esté la Vida al ego, más disponible le estará el mundo. Así es que el Origen de la vida de los vivientes en el Primer viviente y la auto-generación de la Vida como condición del Archi-nacimiento en el seno del Padre queda oculta y olvidada por la mirada hacia el afuera, hacia lo visible, es decir, hacia el mundo, donde la Vida no tiene cabida. Pero hay más que eso: el olvido de la Vida no es solo una ilusión subsanable sino que es por esencia Inmemorial puesto que no hay en ella ningún afuera ni intencionalidad alguna que pueda alcanzarla. La vida es olvido radical de sí. Como el animal de Nietzsche –concluye Camblong–, la Vida no tiene pasado ni futuro.

María de los Angeles Astaburuaga Gatica, en “La experiencia estética desvía el alcance del logos del mundo hacia el Logos de la vida”, describe el camino propuesto por Henry para restablecer la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo, consistente en el retorno a la inmanencia en que se gesta nuestra vida. Su interés se centra en recuperar la palabra enriquecida de la vida sin perder su misterio y su mística. Es la experiencia estética lo que permite que nos reinstalemos en el misterio de la vida. Al respecto, la imaginación del artista realiza un doble movimiento: por un lado, un movimiento inmanente mediante

el cual rememora y se liga a los *archi* afectos de la vida; por otro lado, un movimiento que se vierte hacia fuera con el fin de liberar y arrancar del sueño todo el dinamismo replegado en las potencias del alma. Precisamente este doble movimiento ejercido por la imaginación creadora es el modo en que el *pathos* de la vida se comunica universalmente entre los sujetos que participan de la experiencia estética. Es una depuración del *logos* del mundo por el arte que nos permite a su vez recuperar la riqueza de la palabra humana.

José Luiz Furtado, en “Arte, vida e comunismo”, continúa y radicaliza la idea de que el arte libera la vida de imperativos heterónomos y así incrementa sus poderes. Señala que vivir es desarrollar las potencialidades subjetivas que nos habitan; más aún, es intensificar la totalidad de nuestras potencialidades. Es un querer que no puede tener otro fin que ella misma: sus fuerzas, pulsiones, poderes y gozos. Así considerada, la experiencia estética de quienes se entregan a la contemplación de una obra de arte es una intensificación del disfrute patético de las potencialidades de la vida que nos libera de la cotidianidad sobrepasando, en momentos excepcionales, el “reino de la necesidad” para entregarnos a la libertad de gozar de sus poderes subjetivos como un fin en sí mismo. Por ejemplo, en la experiencia estética de la percepción de un cuadro, la visión se conoce a sí misma de una forma privilegiada sintiéndose ver. O en la música, el oído disfruta de una forma que no sería posible si la audición se limitara a los ruidos de la vida cotidiana. Asimismo, la literatura subvierte la reducción cotidiana del lenguaje a mero instrumento de comunicación e información. El arte, por su trascendencia, transgrede –según nos recuerda Furtado– la lógica represiva de la vida cotidiana y nos emancipa. Si, como decía Karl Marx, lo que el individuo es, coincide con sus modos de producción; y, si la idea del comunismo como sociedad ociosa desvincula la vida humana de la producción, liberándola del reino de la necesidad y de imperativos heterónomos que limitan las potencialidades del goce subjetivo y los poderes del individuo; entonces, la experiencia estética consiste en una prefiguración excepcional de lo que podría ser la vida del individuo en una sociedad ociosa, donde el querer vivir de la vida en nosotros no estaría más sometido a los imperativos económicos de una producción alienante que pervierte la “teleología vital” del trabajo.

Estos son, en breve, los textos reunidos aquí. Apreciados en su conjunto, dan muestra de la riqueza y diversidad que el pensamiento henriano ha sabido cultivar en tierras sudamericanas. Considerados según sus problemáticas particulares, que hemos agrupado en secciones, evidencian la solidez y consistencia de los nudos conceptuales que las aglutinan. Todas ellas, cualidades que emergen de la fuente viviente que es la filosofía de Henry.

Parte II

Fenomenologia e Clínica

O primeiro texto, *Michel Henry: da fenomenalidade da vida à fenomenalidade do trabalho e sua operacionalidade no ato clínico* de Andrés Eduardo Aguirre Antúnez & Florinda Martins foi apresentado em Buenos Aires, o segundo, *Michel Henry: inovação e operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica*, nomeadamente nas formas de violência que o crescente índice de suicídios em nossas sociedades, incluindo as instituições universitárias, testemunham, de Andrés Eduardo Aguirre Antúnez & Florinda Martins, está relacionado ao primeiro, devido a algumas perguntas que nos são colocadas da mesma forma que frequentemente são feitas a Michel Henry, por isso consideramos útil traduzir duas respostas dadas por Henry e outra por Ben Schenwel, que estão no segundo texto.

O texto *Traumatismo e morte como acesso à vida* de Rolf Kühn foi publicado em Portugal, em livro de sua autoria, intitulado *Ipseidade e praxis subjectiva. Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*, Lisboa, Edições Colibri, 2010, pp. 81-98, traduzido por Adelino Cardoso. Agradecemos a Rolf Kühn a autorização para publicar em Cadernos 2 da Clínica. A análise de Kühn situa-se no ponto de interseção da investigação relativa à fenomenologia material de Michel Henry e dos problemas psicológicos e culturais de um método psicoterapêutico renovado. Kühn busca apresentar o traumatismo, a depressão e a morte tal como eles se exprimem e são vividos em si mesmos. A *psicopatologia* proposta por Kühn não é empírica, mas elucida uma patogênese a partir de uma autoadoção da Vida fenomenológica absoluta de uma imanência radical, que integra a felicidade nas vivências humanas.

O texto *Esquecimento de si, esquecimento da vida. Aproximação fenomenológica da doença de Alzheimer*, cedido por Roland Vaschalde foi traduzido por Isabelle Gayon e revisado por Andrés Antúnez. Agradecemos a Roland Vaschalde que permitiu a tradução ao idioma português de *Oubli de soi, oubli de la vie : approche phénoménologique de la maladie d'Alzheimer* in *A felicidade na fenomenologia da vida : colóquio internacional Michel Henry*, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006; reproduzido em Roland Vaschalde : *Épreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry*, Paris : Ed. Orizons, 2016; trad. allemande : *Selbstvergessen und vergessen(d)es Leben : eine phänomenologische Betrachtung der Alzheimerkrankheit*, Psycho-Logik, n.3, 2008 (*Methode und Subjektivität*); também publicado em *Pathos und Schmerz : Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Karl Alber 2017. A doença de Alzheimer traz ao filósofo perguntas radicais e amedrontadoras: quem é ainda esse sujeito

sem memória, despossuído da sua própria história, da faculdade de reconhecer seus familiares e até sua própria imagem? Aquele que se apresenta assim ao olhar dos outros ainda pode receber essa apelação de “sujeito”? Ainda estamos frente a uma “*pessoa*” ou o sujeito já não é mais ninguém? Roland busca em seu texto responder a essas questões por ele formuladas, cujo desafio ultrapassa a interrogação teórica e busca ajuda prática na fenomenologia da vida de Michel Henry.

Por fim, agradecemos o texto sobre Edith Stein: qual exemplo para os jovens e os jovens de hoje? Escrito por Angela Ales Bello em italiano e traduzido por Maria Cecilia Isatto Parise. Angela Ales Bello desenvolve o tema da formação humana nas análises filosóficas e no compromisso prático da filósofa alemã Edith Stein, que tinha o mérito de buscar a verdade para agir de maneira coerente na vida. A investigação intelectual de Edith Stein é sempre voltada para a prática. Os tempos mudaram, mas os problemas são diferentes. Mudanças ocorreram nos costumes, hoje há maior difusão e uso de tecnologias e desprezo de regras que eram consideradas fundamentais para a convivência humana em outras épocas. Para Ales Bello, a cultura ocidental foi atravessada por uma onda de dessacralização e na contemporaneidade o comportamento moral precisa de apoio que somente uma visão religiosa, espiritual ou humana da vida pode oferecer, neste artigo ela examinará a mensagem de Edith Stein aos educadores, pais e agentes de pastorais; de fato, os jovens da época e os jovens de hoje são muitas vezes as vítimas, não os responsáveis por certos comportamentos. As reflexões de Edith Stein são dirigidas a todos e dizem respeito às estruturas de apoio da sociedade em que vivemos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO PARTE 1

SUBJETIVIDAD Y CRÍTICA DE LA CONCIENCIA

Subjetividad y cosmos

Roberto J. Walton..... 19

La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la filosofía de Michel Henry”

Bryan Zúñiga Iturra..... 34

La ambigüedad del biranismo: entre el hecho primitivo y la descripción del “cómo de la conciencia”

Graciela Ralon..... 51

A radicalidade do conceito de imanência na Fenomenologia da Vida

Érica da Silva Martins..... 60

¿Por qué se sufre? El concepto de carga en la filosofía de Michel Henry

Micaela Szeftel..... 70

Uma abordagem fenomenológica do corpo em Michel Henry

Matheus Mariano da Silva..... 84

Identidad y Género: Aportes para un abordaje fenomenológico. Análisis de la sexualidad transgénero bajo los principios de la ontología de la subjetividad de Michel Henry

Lucas Baulán 95

A fenomenologia da vida de Michel Henry como um argumento contra o reducionismo das filosofias da mente de base cartesiana

Antônio Madalena Genz 109

COMUNIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

Yo y Tú como Otro. Una reflexión en torno a la comunidad, el nacimiento y la sexualidad en la obra de M.Henry <i>Mario Lipsitz</i>	119
A paternidade em Michel Henry: São José e a Fenomenologia da Vida <i>Izabel de Madureira Marques</i>	130
A experiência da Alteridade e o problemada essência da manifestação: uma leitura de Michel Henry da quinta meditação cartesiana de Edmund Husserl <i>Symon Sales Souto</i>	143
Sobre la sorprendente tesis de que la empatía no requiere simpatía ni tiene implicaciones éticas. Una crítica a Dan Zahavi desde la fenomenología material <i>Carlos Belvedere</i>	157
Comunidad, cultura y vida: de la barbarie en la cultura científica a una ciencia en favor de la vida <i>Patricia Ema Knorr</i>	168
Pathos e Copathos em Michel Henry como fundamento do brincar na clínica <i>André Luiz de Oliveira y Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i>	177

LA AUTOTRANSFORMACIÓN DE LA VIDA

¡Eso es una norma! El debate Henry - Badiou sobre ética y filosofía <i>Ignacio Gordillo y Marcos Jasminoy</i>	184
Olvidos y memorias de la Vida <i>Mirta Inés Camblong</i>	201

La experiencia estética desvía el alcance del logos del mundo hacia el Logos de la vida	
<i>María de los Ángeles Astaburuaga Gatica</i>	209
Arte, vida e comunismo: uma leitura de Michel Henry	
<i>José Luiz Furtado</i>	224

APRESENTAÇÃO PARTE II

FENOMENOLOGIA E CLÍNICA

Michel Henry: da fenomenalidade da vida à fenomenalidade do trabalho e sua operacionalidade no ato clínico	
<i>Andrés Antúnez e Florinda Martins</i>	241
Michel Henry: inovação e operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica, nomeadamente nas formas de violência que a crescente vaga de suicídios em nossas sociedades, incluindo as instituições universitárias, testemunham	
<i>Andrés Antúnez e Florinda Martins</i>	253
Traumatismo e morte como acesso à Vida	
<i>Rolf Kühn</i>	265
Esquecimento de si, esquecimento da vida. Aproximação fenomenológica da doença de alzheimer	
<i>Roland Vaschalde</i>	281
Edith Stein: qual exemplo para os jovens e os jovens de hoje?	
<i>Angela Ales Bello</i>	288

SUBJETIVIDAD Y CRÍTICA DE LA CONCIENCIA

Subjetividad y cosmos

ROBERTO J. WALTON

Este trabajo considera en primer lugar tres vías por las que Michel Henry relaciona el cosmos con la subjetividad: i) la afectividad como condición de toda experiencia del mundo; ii) el doblaje invisible de lo visible mundano; y iii) la copropiación de cuerpo subjetivo, cuerpo orgánico y tierra. Luego, intenta contraponer la visión de Henry (1922-2002) a la de su coetáneo Heinrich Rombach (1923-2004), cuya fenomenología estructural destaca (iv) un acontecer de carácter cósmico, (v) una exterioridad viviente que se concentra en un momento de intimidad y (vi) un Absoluto que se identifica con el Todo-de-la-vida.

I. El cosmos según la fenomenología radical o material

1. La afectividad como condición de toda experiencia del mundo

Henry observa que, paralelamente a las correlaciones noético-noemáticas, se establecen correlaciones eidéticas que unen las tonalidades afectivas de la existencia y la afección por los objetos. No hay una simple determinación de la afectividad por la afección, sino que la posibilidad de esta determinación reside en la afectividad misma. Henry escribe en el § 55 de *L'essence de la manifestation*: “[...] el sentimiento no resulta simplemente de la afección como su efecto inevitable y asegurado, sino que le es sobreordenado (*surordonné*) por el contrario como lo que la regla y de lo que ella misma depende”.¹

Por tanto, la tonalidad pática de la existencia no es una modalidad que pueda considerarse “variable y contingente” por su dependencia respecto de un ser extraño. Es una propiedad de la afectividad, y la afectividad se revela como el acontecimiento que reúne todo lo que nos llega. La tonalidad considerada variable y contingente es más bien el modo particular en que se realiza este acontecimiento en cada caso porque se explica a partir del desplegarse autoafectante de la vida. Al contraponer “la determinación ontológica estructural de la afección por la afectividad” a “la determinación existencial de las tonalidades a partir de lo afectante”, Henry señala que la primera hace posible la segunda de modo que las tonalidades afectivas son “determinadas por lo que viene” y “codeterminadas [...] por lo absoluto de la vida en ellas”². De esta manera se pone de manifiesto el verdadero carácter de

1 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 610 s. “A la determinación de las tonalidades de la existencia a partir de lo afectante y según las modalidades de su constitución se sobreordena como su fundamento la determinación ontológica estructural de la afección por la afectividad” (ibid., p. 611).

2 Ibid., p. 612.

la dependencia respecto de las circunstancias, es decir, de la afección de la vida por lo extraño. Y se transparenta su dependencia absoluta respecto de sí misma como una determinación ontológica: “*La tonalidad no procede de la afección, de la afección por el ser extraño, ella es su realidad como realidad de lo absoluto mismo tal como se realiza cada vez en él, a partir de él, y como lo que es*”.³

Estas consideraciones hacen frente a la crítica habitual de que no hay autoafección sin heterofección. Lo que Henry quiere enfatizar es que la autoafección goza de una dinámica propia sustentada en el desenvolvimiento inmanente del sufrimiento y del gozo como características intrínsecas de la vida que confieren una tonalidad pática a toda afección externa. Este desenvolvimiento o historial depende de la propia condición de la vida la que se subordina toda afección del mundo exterior. Dos vías de consideración vinculadas complementan esta subordinación del mundo.⁴

2. El doblaje invisible de lo visible

Respecto del cosmos, Henry señala: “Una reflexión sobre el contenido natural del mundo mostraría que, por el rodeo de la sensibilidad, ese contenido remite también a la vida”.⁵ Henry se refiere a una crisis de la objetividad que se presenta de una manera más o menos análoga en el plano estético y en la física de la época. Se ocupa de la génesis histórica de la pintura de Kandinsky y recuerda la enseñanza que el artista extrae de ver un cuadro de la serie sobre parvas de heno de Claude Monet en una exposición en Moscú en 1895 y que significó una de sus emociones estéticas más intensas.⁶ Esa enseñanza proporcionada por el cuadro se

3 Ibid., p. 613.

4 Una cosa es “el contenido del fenómeno” y otra cosa es “la fenomenicidad misma” o “el Cómo de su venida en nosotros” (Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 91). La dicotomía de sufrimiento y gozo no depende de circunstancias exteriores, sino de la condición misma de la vida. En cambio, las manifestaciones de esta dicotomía, es decir, los sentimientos positivos de placer, alegría, amor o felicidad y los sentimientos negativos de dolor, angustia o desesperación, se relacionan con las circunstancias. Henry escribe: “[...] las múltiples tonalidades que componen la historia de la existencia y en las que esta no cesa de transformarse, las tonalidades existenciales, no son más que las modalizaciones y los modos de las tonalidades ontológicas fundamentales positivas o negativas inscritas en la esencia a título de posibilidades puras y su actualización, [...] su fenomenicidad, la fenomenicidad de estas modalizaciones y de sus modos no es más que la modalización y el modo de la fenomenicidad misma y de su esencia original, la manera infinitamente diversa en que el ser se realiza y su historial” (M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 835 s.). La oscilación de sufrimiento y gozo, y el historial de la oscilación, determina ontológicamente toda determinación existencial asociada a la situación.

5 Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 303 n.

6 “Viví un acontecimiento que marcó mi vida entera y me trastornó hasta lo más profundo de mí mismo. Fue la exposición de impresionistas en Moscú – en primer lugar la *Parva de heno* de Monet. Y de repente, por primera vez, veía un cuadro. Fue el catálogo que me enseñó que se trataba de una parva. Yo era incapaz de reconocerla. Y no reconocerla me fue penoso. Encontraba igualmente que el pintor no tenía el derecho de pintar de manera tan imprecisa. Sentía confusamente que el

une a aquella que le produce la lectura de una obra del físico Niels Bohr.⁷ Respecto de esta dispersión o fragmentación de elementos que se advierte tanto en la pintura de Monet como en la teoría atómica, Henry destaca la enseñanza de que “la realidad física no tiene sustancia, y de alguna manera no tiene realidad; los cuanta de energía se desplazan por saltos sin atravesar la realidad. Así, también la materia, desparramada en un polvo de partículas dudosas, virtuales, se disuelve en la irrealidad, en una suerte de inmaterialismo. Se puede entonces entender la pregunta famosa de Kandinsky: si la realidad exterior se deshace, si el objeto es destruido, ¿con qué es necesario reemplazarlos?”⁸

Mediante la obra y la teoría pictórica de Kandinsky, Henry ilustra el peculiar modo de aparecer de la interioridad y la afectividad. La pintura abstracta libera la figura de la constricción del mundo y procura restituir a la vida la totalidad afectiva de la subjetividad. El cuadro es la expresión de una textura de impresiones interiores y fuerzas de carácter emocional. El principio de su composición no se refiere al mundo exterior sino que refleja la realidad emocional y dinámica del color y la forma.

Un color tiene un poder emocional. Este tema es fundamental para Kandinsky, quien se refiere al amarillo como un color agresivo que viene al espectador y al azul como un color apaciguador que se aleja de él. El rojo que se ve sobre la tela del pintor no se limita a esta mancha, sino que su esencia verdadera es la impresión que crea. Henry recuerda que, para Husserl, además de cualidad del objeto como momento noemático, el color es una impresión pura, esto es, una vivencia no-intencional, y transcribe una afirmación de Kandinsky según la cual “el amarillo atormenta al hombre, lo pica y lo excita, se impone a él como una coacción, lo importuna con una especie de violencia insoportable”.⁹ Así, el color es doble, a la vez exterior e interior, visible e invisible. Por un lado, hay un color proyectado en la exterioridad. Por el otro, hay una impresión pura, una modalidad del alma, una impresión pura que se proyecta

objeto faltaba en el cuadro. Y observé con asombro y desconcierto que el cuadro no solo conmovía, sino que imprimía en la conciencia una marca indeleble, y que, en los momentos más inesperados, se lo veía, con sus menores detalles, flotar delante de los ojos. Todo esto era muy confuso para mí, y fui incapaz de extraer las conclusiones elementales de esta experiencia. Pero lo que me era perfectamente claro era la potencia insospechada de la paleta que hasta entonces me había estado oculta y que llegaba más allá de todos mi sueños” (Wassily Kandinsky, *Regards sur le passé; et autres textes. 1912-1933*, Paris, Hermann, 1974, p. 325.

7 Según la teoría de Bohr, el átomo existe solamente en un conjunto discreto de estados estables que dependen de transiciones entre sumas de energía: “Su magistral idea central fue que un átomo solo podía permanecer estable en los estados en que la energía tenía uno u otro de estos valores, pero que podía pasar súbitamente de un estado cualquiera de ellos a otro de energía inferior, arrojando fuera de sí en este proceso un quantum de energía” (James Jean, *Historia de la física*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 380).

8 Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Bourin, 1988, p. 32.

9 Wassily Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël, 1954, p. 121. Citado por M. Henry en *Voir l'invisible*, p. 137.

sobre la cosa. La realidad del color visible es un color invisible esencialmente definido por un pathos y un cierto dinamismo.

Por otro lado, las formas no son entidades exteriores sino expresiones de fuerzas. El punto, la línea recta, la línea quebrada, etc., son la expresión de fuerzas específicas que se despliegan de manera diferente, de manera continua o por intermitencia, en una misma dirección o modificándola. Kandinsky escribe: “[...] el mundo de las líneas incluye todas las sonoridades expresivas, desde el lirismo frío al drama brillante”.¹⁰ Así, la teoría de las formas, que remite a fuerzas, se refiere al mismo tiempo a la subjetividad porque las fuerzas habitan nuestro cuerpo subjetivo o viviente. El cuerpo viviente es un cuerpo que está hecho de fuerzas, y aquí se encuentra el origen de la pintura. O sea: un elemento invisible, la fuerza invisible con la que se identifica el cuerpo viviente, es el principio de composición de la pintura.

Se puede ahora trazar el siguiente paralelo. Así como la pintura procura mostrar mediante colores y formas un ámbito de fuerzas y sentimientos, es necesario advertir en los colores y formas visibles del mundo dado un flujo de resonancias invisibles, de tonalidades afectivas, de modificaciones páticas del alma, con las que están “acoplados” y que constituyen su “realidad verdadera”.¹¹ El contenido primario del cosmos está proporcionado por la vida interior. Henry afirma: “Toda aparición visible se dobla de una realidad invisible”.¹² Y añade: “Por eso cada fragmento coloreado del universo o del cuadro tiene su resonancia en el alma y nos toca, porque el tenor concreto de cada color visible, ‘noemático’, es en nosotros su impresión invisible”.¹³ Respecto de la forma y el color como los elementos de un cuadro, afirma: “[...] este mundo, pues está compuesto de formas y colores, al igual que un cuadro. La teoría de los elementos se aplica entonces a los elementos del universo tanto como a los de la pintura o el arte en general”.¹⁴

Henry sostiene que la revolución efectuada por Kandinsky es “una suerte de contraprueba que va a restituir al universo devastado por la reducción galileana lo que esta, en efecto, le ha quitado: nuestra vida”.¹⁵ Su propósito es retener lo que el objetivismo ha ocultado, esto es, “el estrato sensible y carnal del universo en estado naciente, este flujo de impresiones puras en las cuales se da a nosotros fundando nuestra vida”.¹⁶ El verdadero mundo es el mundo de la vida, es decir, un mundo sensible en el que la afectividad proyecta estados afectivos y

10 W. Kandinsky, *Point-Ligne-Plan*, p. 76. Citado por M. Henry en *Voir l'invisible*, p. 137.

11 M. Henry, *Voir l'invisible*, p. 66.

12 M. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 323.

13 M. Henry, *Phénoménologie de la vie*. Tome III, p. 236.

14 *Ibid.*, p. 239.

15 *Ibid.*, p. 233.

16 *Ibid.*, p. 234.

estados dinámicos. Kandinsky escribe: “*El mundo está pleno de resonancias. Constituye un cosmos de seres que ejercen una acción espiritual. La materia muerta es un espíritu viviente*”.¹⁷

En la última sección de su obra dedicada a Kandinsky, con el título de “El Arte y el cosmos”, Henry afirma “*la estructura del arte y la del universo son la misma: una sola y misma realidad exterior que, sin embargo, solo deviene real cuando se la experimenta interiormente en el pathos de la subjetividad invisible [...]*”.¹⁸ En virtud de la estructura dualista de la fenomenicidad que se extiende a toda posible manifestación se da “la unidad del Arte y la Naturaleza misma, más allá de la diferencia de sus leyes”.¹⁹ Por eso es necesario aplicar el principio de la abstracción a todo lo que es, y esto significa aplicarlo al cosmos poniendo de relieve una realidad impresional sin la cual no sería lo que es: “[...] la abstracción kandinskiana, lejos de descartar la naturaleza, la conduce a su esencia interior. *Esta naturaleza original, subjetiva, dinámica, impresional y pática, esta naturaleza verdadera cuya esencia es la Vida, es el cosmos*”.²⁰

3. La copropiación

Una particular relación de copropiación une el “yo puedo” con la resistencia del mundo. El “yo puedo” no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales, sino que es una posibilidad de principio y a priori de desplegar todos los poderes del cuerpo y que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras: “Así, es necesario reconocer en cada uno de ellos, implicado por él aunque indiferente a su especificidad, el reino de este ‘yo puedo’ original sin el cual no sería posible ningún poder en general, ninguno de los poderes de nuestro cuerpo”.²¹

El automovimiento que caracteriza a la corporalidad originaria choca con una resistencia, y en esta experiencia aparece una diferenciación. Lo que resiste puede ceder a nuestro esfuerzo o bien oponer una resistencia absoluta. En el primer caso, los poderes de nuestra corporalidad originaria operan en órganos que ceden a su potencia. Por un lado, el cuerpo subjetivo es una fuerza que encuentra una resistencia. Por el otro, el cuerpo orgánico es algo que resiste. Henry habla de “vivir el despliegue interior del cuerpo orgánico en la tensión subjetiva del cuerpo originario”.²² Todo el ser de lo que resiste (el cuerpo orgánico) se encuentra en la fuerza a la que resiste (el cuerpo subjetivo o “yo puedo”). De ahí que la manera en que resiste lo que resiste (el cuerpo orgánico) es la manera en que la fuerza (el

17 Wassili Kandinsky, *Regards sur le passé*, tr. J. P. Bouillon, Paris, Hermann, 1974, 160. Énfasis de Kandinsky. Citado por M. Henry, *Voir l'invisible*, 1988, p. 236.

18 M. Henry, *Voir l'invisible*, p. 230.

19 Ibid., p. 233.

20 Ibid., p. 236.

21 Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 247.

22 Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 83.

cuerpo subjetivo) se experimenta. Y la manera en que lo que resiste (el cuerpo orgánico) se revela es la manera en que la fuerza (el cuerpo subjetivo) se revela a ella misma cuando no puede desplegar libremente su querer propio. Henry sostiene que lo resistente permanece en el interior del “yo puedo” y mide su potencia. Así como una figura espacial se recorta en el espacio y no existe en otra parte que no sea el espacio, lo resistente se manifiesta a la fuerza y no existe en otra parte que no sea la fuerza.

Según Henry, la realidad tanto del cuerpo real del universo como de nuestro propio cuerpo orgánico no es una realidad que aparezca en la exterioridad del mundo. Es una realidad extraña al mundo y a su aparecer porque solo se da originariamente a los poderes inmanentes de nuestra corporalidad en tanto esa realidad es experimentada por estos poderes según las modalidades de resistencia que les opone. Por tanto, nuestro cuerpo orgánico es anterior al mundo y diferente de los cuerpos del universo porque solo opone una resistencia relativa al “yo puedo”. Esta condición de resistencia define un medio homogéneo en el cual, empero, no dejan de aparecer diferencias que expresan las diferentes maneras de ceder al esfuerzo del cuerpo subjetivo. Lo que nos resiste se integra en una “extensión orgánica”, que no es el espacio del mundo, es decir, el de la percepción de los objetos exteriores, porque sus límites se identifican con los confines de nuestro esfuerzo, es decir, son límites prácticos que no se representan en un espacio intuitivo. A la puesta en práctica de cada uno de los poderes corresponde una suerte de despliegue interior que va hasta el extremo de sus posibilidades, y que, luego de alcanzar este límite y cesar en el esfuerzo, vuelve al punto de partida que no es un punto del espacio, sino nuestro cuerpo subjetivo o carne, es decir, la autodonación primigenia de la que cada poder extrae la posibilidad de obrar. A cada poder diferente corresponde un modo particular de despliegue entre su punto de partida carnal y el término de su esfuerzo. Así se construyen zonas de resistencia que responden inmediatamente a nuestros movimientos. Cada una de estas zonas de resistencia es un órgano del cuerpo orgánico. Son órganos que no se encuentran *partes extra partes*, sino que son mantenidos en conjunto por el “yo puedo” de la corporalidad originaria. Por tanto, la unidad de todos estos órganos como unidad de nuestro cuerpo orgánico no es una unidad situada fuera de nosotros en el mundo, sino que es la unidad de los poderes a los cuales los órganos están sometidos, pero de tal modo que marcan los límites de esos poderes.²³

El cuerpo orgánico se pliega al esfuerzo del cuerpo inmanente absolutamente subjetivo. Por consiguiente, en tanto sistema interno, el organismo ofrece una primera resistencia relativa. Más allá de esto, la puesta en práctica de los poderes del cuerpo subjetivo choca con una segunda resistencia absoluta que traza un límite insuperable para la tensión y el esfuerzo subjetivo: “Nuestro cuerpo solo puede conocer el mundo porque es un cuerpo subjetivo, un cuerpo trascendental, y, recíprocamente este mundo del cuerpo es un mundo que

solo es conocido originariamente por el cuerpo, es decir, que solo es conocido por nuestro movimiento”.²⁴

Hay, pues, una “copropiación original del Cuerpo y la Tierra en el seno de la Vida”.²⁵ La “copropiación” es denominada también “cuerpoapropiación” en el sentido de que la tierra es el correlato fluctuante de un comportamiento corporal y un límite insuperable cuya fijeza se encuentra determinada por ese comportamiento. De ahí que Henry caracterice la tierra en términos de naturaleza verdadera, cuerpo apropiada o corporal, y señale que ella se actualiza en la efectivización de las potencialidades subjetivas de la corporalidad. Solo podemos pensar la tierra como aquello que podemos pisar, el aire como aquello que respiramos, la superficie o el volumen como aquello que podemos tocar, la luz como aquello que se ilumina en la subjetividad de nuestra mirada, etc. En virtud de esta correlación con nuestros movimientos o comportamientos, se puede decir que no solo habitamos la tierra sino que somos propietarios no apropiadores de ella. En virtud del sistema conjunto formado por la inmanencia radical que se esfuerza, el cuerpo orgánico que se deja llevar por este esfuerzo, y la tierra que se resiste a tales esfuerzos, Henry puede subrayar que la naturaleza solo es extraña a la vida si se deja de considerarla como sensible y relacionada con el cuerpo propio, es decir, copropiada. La realidad de los cuerpos extraños que componen la tierra y la realidad de mi cuerpo orgánico es una realidad invisible como la de mi propio cuerpo subjetivo. Esto significa que es también una realidad extraña al mundo y a su aparecer: “Porque, en mi carne, soy la vida de mi cuerpo orgánico, soy también la del mundo. En este sentido original, radical, el mundo es un mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*”.²⁶

Conclusión

La sensibilidad permite un rodeo respecto del contenido del mundo natural porque, si bien remite a la exterioridad, ella es, en tanto impresionalidad, a la vez autoimpresión. La hyle no es un dato bruto sino una autorrevelación de la vida, que es el único acceso a lo que es real en el mundo. En última instancia la certeza que tenemos de su realidad en tanto término que resiste al esfuerzo se sustenta en el movimiento corporal. Así, Henry relaciona el cosmos con la subjetividad: “No pienso que haya cosmos independientemente de su desvelamiento. Y en el corazón de esto último está la vida. [...] Para mí el ser de la naturaleza es la autoafección del ek-stasis y por tanto de la ipseidad de la vida”.²⁷

En un bello texto de *La Barbarie*, en el que se refiere a la concepción científica de la naturaleza, Henry ilustra este condicionamiento del cosmos por la subjetividad y a la

24 Ibid., pp. 101, 103.

25 M. Henry, *La barbarie*, p. 84.

26 M. Henry, *Incarnation*, p. 216.

27 Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 81.

vez reúne las vías que subrayan la supraordenación de la afectividad, el doblaje invisible y la copropiación: “Semejante naturaleza [...] no es ni *verde* ni *azul*, no es *rosada* cuando el sol se levanta, ni *desolada* al acercarse la noche. En ella los ruisseños no corren sobre las piedras, las cuales no *relucen* en la luz, el cielo nunca es *amenazador* ni el río *sereno*, y esto porque no hay lugar en ella ni para los colores, ni para la luz que brilla, ni para la serenidad, ni para la amenaza –porque lo que abriga en sí colores, amenazas y alegrías, y las hace posibles, en su autoafección y por ella, ha sido excluido de la naturaleza y precisamente no existe en ella, no existe en ninguna parte, sino como esta dimensión previa de ilusiones que somos en verdad, que se llama subjetividad, y que se ha decidido no tener más en cuenta. [...] Menos aún la consideran como lo que es, como aquello de lo cual ellos mismos constituyen, en tanto sensibilidad y cuerpopropiantes, la condición trascendental”.²⁸

II. Confrontación con la fenomenología estructural

4. *El cosmos viviente y el acontecer*

En su fenomenología estructural, Heinrich Rombach hace culminar una inserción escalonada de estructuras más inmediatas en estructuras más abarcadoras. Son círculos situacionales que configuran una organización anular o radial y se extienden desde el círculo circunscrito por el yo y el nosotros, pasando por la situación de culturas y épocas, hasta los círculos vitales de la naturaleza y el círculo más externo del “Todo-de-la-vida” (*All-Leben*), esto es, lo omniabarcador que no es una situación singular, sino la fuente y el origen de todas las situaciones. El Todo-de-la vida no se encuentra solo en los márgenes, sino en cada punto de la realidad a través de una refracción o espejamiento. Y solo puede ser experimentado, al igual que las situaciones naturales más lejanas en cuanto está copresente en las situaciones medias o más cercanas que resultan de culturas y épocas.²⁹ Rombach sostiene que la apariencia de un ser muerto solo surge cuando solo se contemplan partes y no el todo viviente: “Todo vive, también el cosmos”.³⁰ Esto significa que, para la ontología estructural, “no hay nada inorgánico pues toda estructura es orgánica, y todo es estructura”.³¹

Rombach describe un “acaecer” (*Geschehen*) que es “puro”, porque no es el efecto de una causa o la consecuencia de una acción. Implica la concreatividad según la cual no

28 M. Henry, *La barbarie*, p. 132.

29 Cf. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie “Der menschliche Mensch”*, Freiburg/München, Karl Alber, 1987, p. 410

30 Heinrich Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 2003, p. 16.

31 Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1994, p. 62.

presupone un portador, es decir, es más originario que el hombre, la naturaleza o el prójimo. Hay sucesos que no derivan de ninguna de estas instancias y que no pueden ser anticipados o planeados. En ellos, lo uno se enlaza con lo otro en un “acontecimiento” (*Ereignis*) que sucede “concreativamente” y del que emergen a la vez el hombre, la sociedad y la naturaleza. El avance emergente se debe a la presencia del Todo-de-la-vida pensado a partir de sí mismo como lo omniabarcador, la fuente y el origen de todas las situaciones. Se revela como acrecentamiento y mejoramiento a través del simple “más” inherente al avance creador. El emerger significa a la vez brotar en una manera peculiar y retornar a la concordante unidad. Es el doble movimiento del salir de sí y reunirse en el fundamento más íntimo: “Llamamos ‘vida’ al originarse (*Entspringen*) como el todo en que todo brotar (*Springen*) brota concomitantemente (*mitspringt*). Experimentamos como ‘viviente’ aquello que tiene en sí este brotar, en lo cual la vida misma, esto es, el origen como tal, adviene concomitantemente en este originarse, abre y manifiesta para sí, en la respectiva concreción, lo abierto dentro de lo cual acaece el brotar”.³²

La generación de las estructuras se debe a una fuerza interior y oculta de autoelevación y autotrascendencia que opera constantemente y permite que la marcha total de la naturaleza y la historia sea un avance emergente (*Hervorgang*). Las cosas se trascienden a sí mismas porque el todo está presente en ellas y permite que incluyan más que el contenido de su propio ser. La realidad es creadora y pone algo a partir de sí misma, de modo que el hombre puede aprovechar las fuerzas que ella aporta y obtener más de lo anticipado en sus proyectos. Por tanto, lo importante no es efectivizar las propias representaciones en las cosas consideradas como un mero material, sino estimular su autotrascendencia induciendo en ellas una respuesta. Así, la acción del hombre converge con la acción de la naturaleza. Esta noción de una fuerza de autotrascendencia se une con la idea de algo humano cósmico que anima todas las cosas: “En la medida en que todo está espiritualizado y animado, es ‘humano’ –y el hombre no es todo lo humano, sino solo la forma de efectivización en un determinado nivel. Así como el mundo es humano, así también el hombre es universal (mundano)”.³³ Por eso el hombre puede ser interpelado por la realidad, y esta encuentra un eco en él. Por ejemplo, los bosques enseñan a callar, el agua a vivir, el cielo a tener esperanza, y la visión de un cielo estrellado despierta en el ser humano un movimiento que lo implanta en un espacio infinito de posibilidades y lo impulsa hacia el horizonte de lo incondicionado. Según la ontología estructural, la realidad es viviente en el todo y en cada lugar: “El hombre [...] es solo el lugar en el cual acaece en particular lo que en la naturaleza acaece en general, [...]”.³⁴ Rombach sostiene que la apariencia de un ser muerto solo surge cuando solo se contemplan partes y no el todo viviente en los límites de su propia totalidad.

32 H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur*, p. 151.

33 H. Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 144.

34 *Ibid.*, p. 128.

Esta concepción describe también un cosmos viviente vinculado al sentimiento que, como veremos, es generado por su incidencia en nuestra experiencia. Ahora bien, desde un punto de vista henryano, solo podemos encontrar el acontecer en el mundo si llevamos ese acontecer en nosotros mismos. Tan solo así accedemos a un mundo de acontecimientos. Además, este acontecer primigenio debe exhibir una diferencia respecto del acontecer del mundo. De lo contrario no podría sustraerse al mundo para posibilitar una manifestación del mundo, esto es, para ser un dativo de manifestación del mundo. La identidad de los modos de acontecer significaría la identidad del polo experienciante y el polo experienciado junto con la imposibilidad de una manifestación. Para que haya manifestación, un polo experienciante debe sustraerse del mundo y abrirse a algo trascendente. Según Henry, la experiencia originaria del acontecer se encuentra en tres facetas del “yo puedo”: la libertad, el acrecentamiento, y el enlace de sufrimiento y gozo.

Ante todo, el “yo puedo” define nuestra libertad, y ella se prueba en su propio ejercicio a través de una autoatestación. Esta visión atraviesa toda la obra de Henry, y en una de sus últimas obras, se afirma: “*La libertad es el sentimiento de Sí-mismo de poder poner en marcha él mismo cada uno de los poderes que pertenecen a su carne*”.³⁵ Además, Henry se refiere a la “facultad increíble de la vida de superar siempre lo que es dado”.³⁶ En tanto autoaparecer, la vida es una fuerza productiva susceptible de crear algo que no existiría sin ella. Es una efectivización y a la vez un acrecentamiento de potencialidades que expresa la sobreabundancia de la vida. Por último, sentimiento y gozo son modalidades de la vida, y, en cuanto tales, “no son otra cosa que la vida que se da a sentir lo que es en todo lo que ella puede ser”, es decir, responden a la necesidad de “llegar a sí mismo en el acrecentamiento de sí de la subjetividad absoluta de la vida”.³⁷ Por tanto, la experiencia de espontaneidad y el acrecentamiento se une a una unidad fundamental: “*La unidad del sufrimiento y del gozo es [...] la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (l’unité de l’événement ontologique un et fondamental)*”.³⁸

Esta prioridad de un acontecimiento fundamental sobre toda otra forma de acontecer y de la creatividad, se extiende a una experiencia primigenia del sí-mismo y de la identidad del sí-mismo con lo Absoluto.

5. La subjetividad

Según Rombach, hay una movilidad concéntrica de la situación en la medida en que todo lo que le es inherente se acerca, me concierne (“*geht... an*”) e incide en mí: “A la

35 M. Henry, *Incarnation*, p. 261 s.

36 M. Henry, *Auto-donation*, p. 225.

37 Ibid., pp. 127, 176.

38 Michel Henry, *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 832.

estructura de la situación es inherente [...] la concentricidad de la concernencia (*Angang*) de modo que, a partir de esto y en esto, se constituye el dativo ontológico, el *a quién* del darse del mundo”.³⁹ Las situaciones constituyen el sí-mismo en tanto le conciernen y apuntan a un centro en su organización radial. Aquello que es concernido es en cada caso un yo, y aquello que concierne es la situación. La situación está asentada en lo más interior del sí-mismo, y está de tal modo en mí que me experimento como entregado a ella y disperso en ella, esto es, como arrancado de mí mismo. Para Rombach, el mundo se inserta o se impone como la forma más primitiva del sí-mismo, y se refleja en un sentir (*Fühlen*) o sentimiento (*Gefühl*) de tal modo que el estar dentro (*Innensein*) de la situación es a la vez un percatarse (*Innesein*) de ella. Toda situación solo es posible en una participación sentida, de modo que, donde esta no se presenta, tampoco las circunstancias se dan en una situación. Esta participación sentida se extiende al Todo-de-la-vida o vida universal. Rombach asigna importancia al sentimiento de modo que la conciencia (*Bewusstsein*) solo en ciertos casos implica un acrecentamiento de claridad. Inversamente, el sentimiento no necesita de la conciencia para adquirir claridad: “Un sentimiento conserva su *claridad*, (esto es, su más propia condición consciente (*Bewusstheit*)) solo cuando no es ‘consciente’”.⁴⁰

La consecuencia de esta visión es que el yo se experimenta en cada caso como una “pluridimensional construcción escalonada (*Aufstockung*)” de múltiples yoes que reflejan una variedad de situaciones: “Los diferentes yoes no se encuentran uno al lado del otro sino escalonados uno sobre otro en una suerte de *torre del yo*, pero el yo superior no es en absoluto el más importante”.⁴¹ Y del mismo modo que no se puede fijar la situación más externa, tampoco se pueden pensar en una situación más interna caracterizable en sí misma. Lo supuestamente último se me da a mí, y, por consiguiente, presupone el “a mí” como dimensión subsiguiente. Tenemos que admitir una situación ulterior a la que se da como tal. Que el yo sea en lo más interior una “nada” significa su apertura, esto es, un estar abierto a identidades múltiples en función de los círculos de situación sin que se encuentre siempre a su alcance lograr una unidad plena a partir de las diferentes identidades. Nos identificamos en forma variable con los anillos de la situación, y el yo individual aparece, pues, como una “sobreconformación” (*Überformung*) de todas estas egoidades y personalidades más elementales.

Que el mundo se sienta en mí como algo diferente establece un contraste radical con Henry. Frente a la condensación del cosmos en el sentimiento según un movimiento desde la exterioridad hacia la interioridad, Henry muestra inversamente cómo la autoafección se antepone a y nos abre a la verdadera naturaleza. La fenomenología estructural plantea un problema respecto de la posibilidad de que las egoidades y personalidades más elementales

39 H. Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 291.

40 Ibid., p. 309

41 Ibid., p. 242.

pueden reconocerse precisamente como momentos de una sobreconformación si no se da previamente como condición una misma vida e ipseidad que, por autoafectarse en todas ellas, permite que la construcción escalonada y pluridimensional sea experimentada precisamente como la de un yo. Es necesario suponer una identidad experiencial primigenia que permita reunir componentes heterogéneos. Tanto en Henry como en Rombach el sí-mismo se caracteriza por una afectividad. No obstante, ella tiene una naturaleza diferente porque en el primer caso muestra un carácter monádico y en el segundo caso se diversifica en una pluriestratificación. De manera inversa, la fenomenología de Henry sostiene que toda manifestación del yo es una sobreconformación del “yo puedo” primigenio.

En la “Conclusión” de *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry muestra que, para el cuerpo absoluto u originario, el ser-en-situación –tema fundamental de Rombach– significa una relación trascendental con el ser trascendente del mundo y con el propio cuerpo objetivo trascendente incluido en él. “[...] nuestro cuerpo solo puede ser en el mundo a condición de no ser nada del mundo. *Porque es subjetivo, nuestro cuerpo está situado*. El hecho de ser en situación encuentra así su posibilidad en la estructura ontológica del cuerpo originario”.⁴² Por tanto, Henry procura dar un fundamento ontológico al hecho del ser-en-situación y con ello de la inserción en un mundo. Estar situado no significa para el cuerpo originario un cambio en su condición ontológica fundamental. Por eso la siguiente observación es, para Henry, “esencial”: “[...] *nuestro cuerpo trascendente objetivo solo está situado en un sentido bien determinado que le es propio porque nuestro cuerpo absoluto está desde ya situado en tanto subjetividad en relación trascendental con el mundo*”.⁴³

Por tanto, frente a posiciones como la de Rombach, Henry sostendría que todo modo de existencia basado en el ser-en-situación debe ser interpretado a partir de la teoría ontológica del cuerpo subjetivo como “yo puedo”. Este cuerpo absoluto no puede estar sometido a la categoría de contingencia. Por tanto, hay que disociar la “significación existencial” y la “significación ontológica” del cuerpo. Por un lado, se encuentra el cuerpo como “*modo determinado de la existencia humana*”.⁴⁴ Es una determinación posible entre una infinidad de otras determinaciones existenciales que se asocian en cada caso con una intencionalidad particular. Por otro lado, se encuentra el cuerpo originario, absoluto o subjetivo con su “estructura ontológica” como “el ser común de todas estas intencionalidades, es decir, el medio ontológico originario al que pertenecen todas”.⁴⁵ La estructura ontológica del cuerpo absoluto reviste formas posibles de existencia, pero estos modos determinados y contingentes no están prescritos a priori por ella.

42 Ibid., p. 264.

43 Ibid., p. 267 s.

44 Ibid., p. 286.

45 Ibid., p. 287.

Con el nombre de “cuerpo”, la tradición greco-humanista designa una de las dos realidades heterogéneas que componen la naturaleza humana, pero en esta coexistencia con el espíritu le asigna una realidad inferior. Y la tradición cristiana designa un modo contingente de existencia, una intencionalidad particular, que se define como el “pecado de la carne”, esto es, como un modo de existencia que se separa de Dios. Se trata en ambos casos de modos de la existencia histórica que suponen una estructura ontológica fundamental como presuposición necesaria. Henry observa que las diferentes intencionalidades –particulares y contingentes– son compositibles en el interior del ser originario de nuestro cuerpo absoluto. La descripción de las articulaciones intencionales de los modos de existencia no corresponde a la ontología porque a esta le queda reservada un trabajo preparatorio respecto de las determinaciones existenciales.

6. *Lo Absoluto*

Ambas fenomenologías ofrecen una interpretación de la identidad ontológica entre el alma y Dios como el contenido esencial del pensamiento de Eckhart. Según Rombach, en tanto origen de todas las situaciones, el Todo-de-la-vida no es una determinación singular y por eso debe ser calificada de “nada”. No es caracterizable como esto o aquello porque es lo omniabarcador (*das All-Umfassende*) o lo más abarcador (*das Umfassendste*): “La teoría de la *nada* converge con la teoría del *verdadero sí-mismo*, y las dos cosas se enlazan mediante el ‘vacío’ que las plenifica”.⁴⁶ Así como no se puede caracterizar una situación más interna porque siempre hay una situación ulterior, la situación más externa tampoco es caracterizable. A fin de no ser pensada en forma mundana, la trascendencia de Dios necesita de un sentido propio e inderivable que solo se puede entender a partir de Él mismo, y que, por tanto, tiene el carácter del “por-sí-mismo” (*Von-selbst*). Aquello que trasciende lo finito no es algo que existe ante nosotros (*vorhanden*), sino lo que acontece “si este acontecer –aclara Rombach– no es pensado como apéndice de lo existente, sino como su origen, como ‘avance emergente’, como ‘acontecer puro’”.⁴⁷ El avance emergente por el que las cosas se trascienden –y tiene lugar la autogénesis de estructuras en la forma de un acontecer puro que no presupone un portador– se debe a la presencia del Todo-de-la-vida en ellas. Rombach cita a Meister Eckhart: “No es esto ni aquello; sin embargo, es un algo que es más elevado (*erhaben*) que esto como el cielo sobre la tierra”.⁴⁸ La “situación más externa” está “copresente” (*mitpräsent*) y “coopera” (*mitwirkt*) en cada situación que le es interna y que como externa incide en nuestra existencia concentrada en un centro como “el principio vital más íntimo *en esta*”, pero a la vez una “magnitud de referencia (*Bezugsgröße*) para la existencia concentrada en el centro”.⁴⁹ Análogamente a

46 H. Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 313.

47 Ibid., p. 280.

48 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, Hanser, 1978, p. 163. Cf. H. Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 311.

49 H. Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 311.

quien llega a un gran paisaje y se expande con él, la experiencia del Todo-de-la-vida como la situación más externa equivale a la elevación del yo a la condición de yo total (*All-Ich*). Aquellas situaciones en que lo más externo se hace presente evocan en nosotros el verdadero yo que habíamos olvidado y que no es otro que ese abismo interior al que remite todo darse de una situación.

Sin considerar la exterioridad del mundo, Henry se refiere al hecho de que la vida “en tanto experiencia de sí no es nunca el fundamento de su ser”.⁵⁰ Se trata del lazo interior que hace que no haya viviente sin la Vida Absoluta. El “yo puedo” depende de un “don gratuito”, “el don más original de la vida”.⁵¹ De modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son solo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada: “Soy dado a mí mismo sin que esta donación dependa de mí de ninguna manera. [...] esta autoafección que define mi esencia no es un hecho mío”.⁵² Por un lado, Rombach establece un nexo mediato, en una relación de ampliación, entre el abismo interior y el Todo-de-la-vida a través de situaciones externas proporcionadas por la cultura. Por el otro, Henry se refiere a un vínculo inmediato, en una relación de profundización, entre el sí-mismo y la Vida Absoluta. El arraigo en la Vida Absoluta tiene una primacía sobre toda concepción anular inherente a un Todo-de-la-vida. Hay una determinación existencial de las tonalidades afectivas por la experiencia del paisaje, pero esta determinación existencial se subordina a una determinación ontológica que es su “expresión real”. Volvemos al § 55 de *L'essence de la manifestation* del que habíamos partido: “Lo que determina la afectividad no es lo que arriba, sino que la afectividad hace posible la venida de lo que viene y lo determina, determina lo que arriba como afectivo”.⁵³

Conclusión

A través de los temas del acontecer y de la ipseidad he procurado mostrar una prioridad de la experiencia de sí frente a la fenomenicidad de las estructuras. La fenomenología estructural subordina el aparecer del cosmos a estructuras del cosmos mismo, a nexos inherentes a un cosmos viviente que incide en un dativo ontológico concebido como el “a quien” del darse del mundo. Inversamente, Henry condiciona el aparecer del cosmos a una autofenomenización para poder afirmar que el contenido de la naturaleza es la vida. Se trata de una vida concebida también como un dativo o más bien acusativo ontológico (*moi*) frente al yo (*je*), cuya recepción, empero, no remite a la exterioridad, sino al fondo de la propia interioridad. Esta descripción de una experiencia originaria permite acceder al acontecer y al

50 M. Henry, *La barbarie*, p. 220.

51 *Ibid.*, pp. 253, 264.

52 M. Henry, *C'est moi la vérité*, p. 136.

53 M. Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 611.

yo pluriestratificado en términos de Rombach. La experiencia originaria que subyace a ellos debe ser concebida en sus propios términos, es decir, a partir de sí misma. No es para Henry la concentración de fenómenos dados en la exterioridad, sino la primigenia base para abrirse a ellos. Sin la experiencia del autoacrecentamiento de la vida, solo se experimentan meros sucesos y no un acontecimiento. Sin la experiencia de la ipseidad en una autodonación, no hay posibilidad de configurar múltiples yoes en una misma construcción. Sin la experiencia interior de dependencia, carece de sentido hablar de lo Absoluto. El “yo puedo”, en su potencia, es la condición de posibilidad de la experiencia del acontecer y de nuestra ipseidad corporal, y, en su impotencia, muestra la identidad con lo Absoluto.

Entre la vida autoafectante según la concepción de Henry y el Todo-de-la-vida según la concepción de Rombach podría establecerse una doble relación de condicionamiento e inderivabilidad.

Por un lado, la vida manifestada en el “yo puedo” es inderivable del cosmos porque no puede ser explicada por las estructuras situacionales en virtud de su libertad y autoacrecentamiento que exceden toda incidencia de una razón o una causa. Pero también está condicionada porque requiere ciertas estructuras previas para su ejercicio. No habría “yo puedo” que efectivice su espontaneidad sin el instrumento proporcionado por el cuerpo orgánico y el material proporcionado por la tierra. No obstante, estas son condiciones de posibilidad que no explican la efectividad del “yo puedo”.

Por otro lado, la vida manifestada en el cosmos es inderivable de la autodonación, porque no es el resultado de una creación de la subjetividad. La subjetividad no genera el cosmos. No obstante, solo se puede dar cuenta de la efectividad del cosmos por medio de su fenomenización. El cosmos viviente está también condicionado por su modo primigenio de donación en la vida autoafectante. El fenómeno de la autodonación tiene una primacía porque sin el autoaparecer no puede haber manifestación del mundo.

En términos de esta doble relación, el gran mérito de Henry es haber esclarecido la inderivabilidad del “yo puedo” respecto de las estructuras del mundo y el condicionamiento del “cosmos viviente” por la vida subjetiva que se abre a él y lo fenomeniza. Este trabajo ha procurado explicitar las razones por las cuales, en una conversación, Henry dice lo siguiente respecto de su demostración de la naturaleza profunda de la pintura: “[...] se puede extender la demostración al mundo que está hecho, él también, de formas y colores, y mostrar que en el fondo la revelación es doble: todo lo que se muestra fuera de mí se revela conjuntamente como un desarrollo de la vida en mí. Creo que esto puede restituir al mundo su poesía, pero también esta especie de carne que es el alma. Y esta carne es lo que nosotros somos. El universo tiene, pues, su realidad en nuestra vida en tanto que ella es vida dinámica y pática”.⁵⁴

La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la filosofía de Michel Henry”

BRYAN ZÚÑIGA ITURRA

Introducción

Desde sus primeras reflexiones, el pensamiento de Michel Henry se posiciona como un cuestionamiento a la tradición fenomenológica en cuanto disciplina que desde sus orígenes tiene por objeto de estudio ‘lo que aparece’ frente a una conciencia, es decir, los distintos fenómenos; omitiendo con ello la condición última que permite que los primeros se muestren, a saber, el ‘aparecer mismo’. Para el autor el principal motivo de esta confusión reside en la reducción de todo aparecer a uno mundano, hecho que se refleja en la descripción de la conciencia como una de carácter ‘intencional’, esto es, una que tiene como correlato permanente diferentes fenómenos que se le manifiestan como ‘objetos’. Pero acaso ¿podemos pensar un tipo de aparecer no mundano y, por extensión, no intencional? Y junto con esto, podemos preguntarnos ¿cómo se manifiesta la intencionalidad a sí misma? Teniendo a la vista estas interrogantes, el siguiente texto tiene por finalidad resolver estas inquietudes atendiendo a la lectura que Henry realiza del flujo hylético de vivencias presentado por Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2003).

Así, mi trabajo dispone de los siguientes momentos. En primer orden, abordaré sistemáticamente la crítica que el autor realiza a la tradición fenomenológica en sus obras *Encarnación* (2001) y *Phénoménologie de la vie I* (2009). En segundo orden, estudiaré la descripción husserliana de la ‘hylé’ presentada en el célebre párrafo ochenta y cinco del primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2013)⁵⁵. En tercer orden, me detendré en la lectura que Henry hace del momento ‘hylético’ de nuestras vivencias expuesto en las *Lecciones* husserlianas acerca del tiempo. Para finalizar intentaré determinar la continuidad y profundización de este tópico en su filosofía, a partir de un análisis de su texto *Fenomenología material* (2003).

55 De aquí en adelante, *Ideas I*.

La crítica de Henry a la fenomenología. El problema de la manifestación de la intencionalidad

Desde un comienzo el pensamiento de Michel Henry se presenta como un cuestionamiento a la tradición fenomenológica en función de una serie de prejuicios y confusiones que bajo su mirada contradicen la misión misma de la disciplina, a saber, dar forma a un estudio libre de supuestos que nos permita acceder a nuestras diferentes vivencias tal y como éstas se manifiestan. Un análisis detallado de la crítica que el autor hace a la fenomenología tradicional escapa a la intención de este trabajo, no obstante, y en razón de los objetivos del presente escrito, quiero detenerme esquemáticamente sobre tres de los cuestionamientos esbozados en su filosofía.

En primer lugar, para Henry la fenomenología desde su fundación confunde dos realidades radicalmente distintas, estas son, ‘lo que aparece’ y el ‘aparecer mismo’, es decir, todo aquello que se manifiesta a una conciencia bajo diferentes modalidades, ‘lo que aparece’, y aquello que subyace a dichas manifestaciones particulares, el ‘aparecer mismo’; el cual a su vez carece de toda forma singular de manifestación. En virtud de esta distinción, el autor marca la diferencia entre el objeto de estudio de las ciencias particulares, correspondiente a las distintos modos de darse de ‘lo que aparece’, en contraste con la fenomenología que tiene por tema fundamental el mostrarse mismo. En su *Phénoménologie de la vie I*, el filósofo expresa que el objeto de estudio de la fenomenología “es por tanto el fenómeno considerado no en su contenido cada vez particular sino precisamente en el cómo de su donación. El cómo de la donación de un fenómeno es su fenomenalidad pura, no eso que aparece sino el modo de su aparecer, es decir, finalmente ese aparecer como tal.”⁵⁶ De acuerdo con esto, una limitación del estudio fenomenológico a un sólo tipo de aparecer o manifestación tendría por consecuencia contravenir la misión propia de la disciplina. Tal es el caso del segundo prejuicio que el autor atribuye a la fenomenología histórica.

En efecto, bajo su mirada dicha tradición reduce el aparecer en sí mismo indeterminado, y por tanto irreductible a cualquier modo particular de manifestación, a uno de tipo mundano. En otros términos, cuando habitualmente en fenomenología se habla de aparecer, inmediatamente se piensa en distintos objetos mundanos que pueden ser percibidos por un sujeto. En su obra *Encarnación* esta idea se expresa de la siguiente manera: “Pero, dado que los fenómenos sometidos al análisis no son otros que los del mundo, el aparecer resultante a partir de ellos no será otro que aquél en que semejantes fenómenos se muestran: el aparecer del mundo y ningún otro.”⁵⁷

56 Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France. p.107. La traducción es mía.

57 Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. pp.45-46.

De lo anterior se sigue una consecuencia importante, pues dado que para la fenomenología tradicional todo aparecer es mundano, la conciencia misma es pensada en relación con dicha forma de revelación. Siendo más preciso, debido a que el objeto de análisis de la disciplina es el aparecer del mundo, la conciencia es definida en función de su constante vínculo con ese tipo de manifestación, siendo caracterizada como ‘conciencia de mundo’ o, lo que es lo mismo, como conciencia ‘intencional’.⁵⁸ En este punto reside la tercera gran crítica que Henry dirige a la tradición.

Pues bien, en el párrafo veinticuatro de *Ideas I* Edmund Husserl presenta el principio de todos los principios de la fenomenología, a saber, que la intuición o, más precisamente, lo dado en intuición es la fuente de derecho del conocimiento y, por extensión de la disciplina fenomenológica. Pero ¿de qué tipo de manifestación habla Husserl cuando se refiere a lo ‘dado en intuición’? La respuesta ante dicha interrogante no es otra sino la revelación ‘intencional’, o sea, aquella que hace referencia al modo de aparecer de un objeto frente a una conciencia. En otras palabras, cuando el fundador de la fenomenología posiciona a la intuición como fuente de derecho, lo que está haciendo en última instancia, es reducir todo aparecer a uno intencional, siendo éste, aquel en el que una conciencia mienta un objeto trascendente.⁵⁹

Sobre la base de estos elementos podemos caracterizar al aparecer intencional a partir de las siguientes dos notas. Primero, esta forma de manifestación representa un aparecer mundano y objetual, uno, en el que ‘lo que aparece’ se muestra frente a una conciencia y, por tanto es visto por ella. Segundo, este modo de revelación posee un carácter dual, configurándose a partir de dos polos vinculados entre sí, de una parte, la conciencia intencional que se refiere a un objeto y, de otra el objeto al que la primera se dirige. En razón de esto, lo dado en intuición supone siempre dos momentos vinculados mutuamente: la intencionalidad y lo intencionado.

Teniendo a la vista estos antecedentes, podemos sostener que el privilegio otorgado por Husserl a la intuición tiene como consecuencia que toda manifestación sea pensada objetualmente, esto quiere decir que la aparición misma es entendida de manera intencional.⁶⁰ Sin embargo, este principio nos conduce hacia un problema ineludible, a saber, que si toda manifestación es intencional, el aparecer mismo de la intencionalidad deviene

58 En el párrafo treinta y seis del primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Edmund Husserl describe el carácter ‘intencional’ de la conciencia de la siguiente manera: “La propiedad esencial general de la conciencia se conserva, pues, en la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también VIVENCIAS INTENCIONALES (actos, en el sentido MÁS AMPLIO de las *Investigaciones lógicas*); en tanto que son conciencia de algo, se dicen REFERIDAS INTENCIONALMENTE a este algo.” p.154. Las mayúsculas son del autor. De acuerdo con esto, la esencia misma de las vivencias, vale decir su *eidós*, reside en su dimensión intencional.

59 Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. p.48.

60 ¹bídem p.124.

una aporía que la fenomenología husserliana no puede resolver. Si nos preguntamos cómo aparece la intencionalidad a sí misma se nos presentan dos caminos posibles. De un lado, podemos responder que la intencionalidad no se revela a sí misma de modo intencional, lo cual contraviene la descripción husserliana de todo aparecer como uno que posee ese carácter. O bien, podemos afirmar que la intencionalidad se manifiesta a sí misma de esa forma, lo que nos mueve hacia un ‘regreso al infinito’, puesto que, como vimos previamente todo aparecer intuitivo supone dos momentos relacionados entre sí (la intuición y lo intuitivo), por lo que el aparecer intencional de la intencionalidad, supondría otra conciencia que la mente, la que a su vez implicaría otra conciencia que la piense, y así sucesivamente. En palabras de Michel Henry: “Pero, si la fenomenología sólo puede concebir un único tipo de manifestación –la intencional-, entonces, la revelación intencional de la intencionalidad, la conduciría inexorablemente a un regreso al infinito.”⁶¹ De este modo, al principio de todos los principios subyace una problemática que no se puede saldar si sigue comprendiendo a todo aparecer de esta manera. Así, la filosofía henryana nos conduce a “un cuestionamiento más radical que el de Husserl ¿Cuál es el fondo sobre el que es posible la fenomenalidad del ‘referirse a’?”⁶²

Con el objeto de resolver esta cuestión, en lo que sigue me detendré en la descripción husserliana del momento ‘hylético’ o material de nuestras vivencias realizada en *Ideas I*, para posteriormente abordar la interpretación que Henry realiza de la caracterización que tiene dicho momento en la teoría del tiempo husserliana; donde desde su punto de vista se encuentran los elementos para dar solución a la problemática antes mencionada a partir de una comprensión ‘hylética’ -es decir no intencional- de la manifestación misma de la intencionalidad.

La hylé como residuo irreductible de la fenomenología husserliana

En el famoso párrafo ochenta y cinco de *Ideas I*, Husserl intenta dar cuenta de los componentes de nuestras vivencias, distinguiendo entre dos momentos relacionados entre sí. Por una parte, nos encontramos con la ‘intencionalidad’, o sea, la caracterización de toda conciencia como ‘conciencia de’ y, por otra parte, la dimensión ‘hylética’ o ‘sensible’ mediante la cual se nos manifiestan los diferentes objetos que animamos intencionalmente.

En otros términos, si bien para el fundador de la fenomenología toda vivencia es intencional, no por ello todo contenido de nuestra conciencia posee ese carácter, siendo la muestra de aquello la existencia de ciertos ‘datos hyléticos’ sobre los que opera la primera. En palabras simples, toda intencionalidad presupone lo otro de ella, esto es, la *hylé*, la que de esta

61 Ídem.

62 Capelle, P (2009). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín. p.52.

manera deviene un residuo irreductible de la fenomenología husserliana.⁶³ Cito en extenso un pasaje del párrafo recién mencionado:

“tenemos que distinguir por principio: 1) todas las vivencias que en las *Investigaciones lógicas* fueron designadas como contenidos primarios. 2) las vivencias o momentos de vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. A las primeras pertenecen ciertas vivencias SENSUALES, unitarias por su sumo género, CONTENIDOS DE SENSACIÓN como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etc., que ya no confundiremos con momentos cósicos aparentes, la coloración, la aspereza, etc., los cuales más bien se exhiben vivencialmente por medio de ellos (...) Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, animadora, DADORA DE SENTIDO (o que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, a partir de LO SENSUAL, QUE EN SÍ NO TIENE NADA DE INTENCIONALIDAD, acaece precisamente la vivencia intencional concreta.”⁶⁴

A la luz de esto, podemos realizar dos afirmaciones. Primero, toda manifestación intencional supone un elemento no intencional, siendo este la *hylé*. Segundo y más importante para efectos de este texto, la relación entre los momentos intencional y sensible, es equivalente a la de la forma con la materia, vale decir, si bien Husserl le da espacio en su filosofía a elementos

63 En el párrafo treinta y cuatro del primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Introducción general a la fenomenología pura* (2013), Husserl establece que si bien todas nuestras vivencias son intencionales, no por esto todo contenido de conciencia es igualmente intencional; siendo este el caso de los ‘datos hyléticos’ o materiales mediante los que se nos exhiben los diferentes objetos que intencionamos. Una comprensión similar del momento sensible de nuestra experiencia la encontramos en el capítulo siete de la sexta *Investigación lógica* (2012) “Estudio sobre la representación funcional categorial” y, más puntualmente en el párrafo cincuenta y ocho, donde describe a la ‘*hylé*’ como ‘contenido primario’. De la misma manera, en el párrafo treinta y nueve del segundo volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (2005), titulado “Significado del cuerpo para la constitución de objetividades superiores”, el autor expresa que con las ‘ubiestesias’, vale decir, nuestras sensaciones localizadas corporalmente, “se enlazan empero las funciones intencionales (...) reciben conformación espiritual.” pp. 192-193. Escapa por mucho al objetivo del presente trabajo intentar determinar la continuidad entre estas tres obras de la filosofía de Husserl, sin embargo, teniendo a la vista nuestra pretensiones, basta con destacar dos cosas comunes a ellas. Primero, que nuestra conciencia está estructurada tanto por elementos intencionales (*morphé*) como por elementos materiales (*hylé*, contenidos primarios, ubiestesias). Segundo, que bajo esta comprensión la *hylé* es entendida en clara subordinación a la *morphé*, o sea, la materia solamente es pensada a la luz de la intencionalidad y, más precisamente, siendo animada por ella.

64 Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de cultura económica. pp.281-282. Las mayúsculas son del autor.

no intencionales, éstos son pensados en clara subordinación a la intencionalidad, en la medida que toda *hylé* para ser mentada por una conciencia debe ser animada intencionalmente por ella.⁶⁵ De este modo, como establece Henry, para Husserl la manifestación hylética es de entrada ciega e indeterminada, por lo que podemos afirmar que la sensación carece en sí misma de todo poder de revelación.

En su libro *Fenomenología material* (2009) el autor caracteriza la relación entre *hylé* e intencionalidad de la siguiente forma: “Las apariciones sensibles en las que el mundo se nos da no se dan ellas mismas, no son apariciones, fenómenos, sino de este modo: en tanto en cuanto están animadas por una nóesis intencional y llevadas por ella a la apariencia.”⁶⁶ Así, bajo el prisma de esta recepción crítica de la filosofía husserliana, la materia sólo puede ser evidenciada a la luz de una intención que la constituya o, lo que es equivalente, ella sólo viene a manifestarse cumplimentando una determinada referencia intencional hacia un objeto del mundo.⁶⁷

Una vez presentado este panorama, retomo ahora la pregunta hacia la que nos condujeron los diversos cuestionamientos realizados por Henry a la fenomenología tradicional, a saber, ¿cómo se manifiesta la intencionalidad? Sumando a ella una nueva interrogante ¿acaso la *hylé* representa meramente lo otro del momento intencional? Con el objeto de dar respuesta a esta inquietud, a continuación revisaré la lectura que Henry hace de *Las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, texto en el cual Husserl presenta una resignificación de la dimensión material de nuestra experiencia con respecto a los planteamientos presentados en *Ideas I*; operación que conduce a Henry a sostener que la manifestación de la intencionalidad se produce de manera no intencional, esto es, hyléticamente. Tesis que, como veré más adelante, se transforma en el corazón mismo de su filosofía.

La manifestación sensible de la intencionalidad en las *Lecciones* husserlianas acerca del tiempo

En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* el fundador de la fenomenología busca analizar el flujo sensible de nuestras vivencias, es decir, la materia sobre la cual reposan nuestros diversos actos intencionales. En otros términos, desde este

65 Cfr. Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro. p.47.

66 Ídem.

67 Para profundizar en la descripción husserliana de la materia mediante el esquema de cumplimiento o plenificación de una intención, se recomienda revisar la sexta *Investigación lógica* (2012) “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”. p.592 y ss. En dicha sección, Husserl caracteriza al conocimiento como la síntesis entre dos actos, a saber, uno de ‘mención’ o de ‘referencia’ a objetos y, uno de ‘intuición’ o ‘cumplimiento’ a través del cual dicha mención se plenifica; permitiendo de esta forma, un conocimiento del objeto que mentamos.

punto de vista todo acto intencional opera sobre la base de un flujo de sensaciones aún no mentadas que, en principio carecen de toda vida intencional en tanto no refieren a ningún objeto diferente a sí mismas. De este modo, si en el párrafo ochenta y cinco de *Ideas I*, el padre de la fenomenología establece que todo volverse intencional de una conciencia supone un contenido hylético al cual aquélla determina como objeto, entonces en las *Lecciones* el autor denomina al conjunto de aquellos datos el ‘flujo absoluto de la conciencia’, en cuanto representa la instancia última que posibilita todo darse intencional.

En la obra antes nombrada podemos leer lo siguiente:

“A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada objetivo en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como flujo, río, como algo que brota ahora en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.”⁶⁸

De un análisis detenido de este pasaje se desprenden dos conclusiones. En primer lugar, el ‘flujo absoluto de la conciencia’ o la ‘subjetividad absoluta’ es la condición de posibilidad de la constitución de los objetos de nuestra experiencia como unidades en el tiempo. En otros términos, dicho flujo en su calidad de sensible es el fundamento que permite la aprehensión objetivante de diferentes momentos de nuestras vivencias mediante nuestra mirada intencional. En segundo lugar, si bien dicho flujo es condición de toda captación objetivante en tanto constituyente del tiempo, él mismo no es un objeto, ni tampoco se encuentra en el tiempo en el que aquellos nos aparecen, razón por la que, su carácter ‘absoluto’ reside en el hecho de que no remite a una instancia distinta a sí mismo en la que se fundamente, sino que precisamente, él representa el estrato último sobre el que reposan todas nuestras experiencias.⁶⁹

Pero ¿qué pasaría si la subjetividad absoluta fuese constituida por un tipo de conciencia objetivante diferente a sí misma? En otras palabras ¿qué ocurriría si el flujo absoluto pudiese ser aprehendido como un objeto en el tiempo? Retomo con estas preguntas

68 Husserl, E. (2003). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta. p. 95.

69 En su libro *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl* (2013), Francisco Conde resume este proceso de fundamentación de toda intencionalidad objetivante en el ‘flujo absoluto de la conciencia’ del siguiente modo: “hay que reparar en el hecho de que una vivencia ya es algo de forma previa: está dotada de ser prefenomenal, ser absoluto. Es necesario presuponer que antes de cualquier percepción inmanente existe una capa prefenomenal de datos todavía no objetivados por ninguna percepción. El flujo configurado por todos estos datos prefenomenales es el flujo de conciencia absoluto. Los actos de percepción inmanente delimitan, captan una parte del flujo absoluto, generando así unidades u objetos inmanentes.” p. 69. De esta manera, nuestros actos objetivantes no son sino el fruto de la aprehensión de un momento determinado de nuestro flujo sensible de vivencias en constante discurrir. Queda pendiente por ahora determinar la posibilidad de pensar otro tipo de intencionalidad (no objetivante) en este estrato de nuestra experiencia.

el hilo conductor del presente trabajo, correspondiente al problema de la manifestación de la intencionalidad.

Como establecimos previamente, bajo el marco de la fenomenología clásica todas nuestras vivencias son descritas como intencionales, es decir, como referidas a un objeto distinto a ellas. A su vez, dicho esquema de comprensión de nuestra experiencia sólo puede ser entendido a partir de la convergencia de dos elementos irreductibles entre sí, estos son, la *hylé* o dato de sensación, por medio de la que se nos exhiben los objetos, y la *morphé* o intencionalidad, mediante la cual dichos momentos materiales son animados; permitiendo de esta forma su captación. De este modo, bajo el modelo presentado por Husserl en *Ideas I*, la *hylé* es entendida a través de la estructura ‘acto de aprehensión-contenido de aprehensión’, o sea, como intencionalidad y sensación animada intencionalmente. Pero ¿acaso es mediante este modelo que el autor describe a la subjetividad absoluta? Dicho de otra manera ¿no existe en las *Lecciones* una resignificación de la dimensión material de nuestras vivencias? Por último ¿qué pasaría si no se produjese aquella operación? Comenzaré respondiendo la última pregunta, para luego resolver conjuntamente las dos primeras.

En primer orden, el flujo absoluto de nuestras vivencias en cuanto sensible sería comprendido como un estrato material que requeriría de una conciencia superior que lo anime intencionalmente para que éste se manifieste, ya que por sí mismo carecería de todo poder de revelación. A su vez, dicha descripción nos movería a retomar la inquietud relativa a la forma de manifestación de la intencionalidad, puesto que, si la subjetividad absoluta representase meramente un conjunto de sensaciones aprehendidas por una conciencia superior, el problema que quedaría por resolver es precisamente ¿cómo aparece dicha conciencia? Pues si la comprendemos bajo el esquema ‘acto de aprehensión-contenido de aprehensión’, nos conduciría hacia un regreso al infinito, dado que cada conciencia objetivante nos remitiría sucesivamente a otra de grado superior. En su texto *La fundamentación pasiva de la experiencia* (2016) Andrés Osswald expresa esta idea por medio de las siguientes palabras:

“En consecuencia, se produciría un regreso al infinito de conciencias temporales constituyentes del tiempo, pues en tanto que objetivas, cada conciencia temporalizante requeriría, a su vez, de una nueva conciencia temporal, de grado superior, de la cual obtendría su tiempo y esta, a su vez, de una nueva y así sucesivamente.”⁷⁰

Teniendo a la vista este panorama, podemos realizar dos afirmaciones. Primero, si Husserl mantuviese su tematización de la sensación desarrollada en *Ideas I*, el problema de la manifestación de la intencionalidad se posicionaría como un obstáculo insuperable en su

70 Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. p. 68.

filosofía, ya que nos movería a un regreso al infinito. Segundo, y en razón de dicha aporía es menester que el autor en sus *Lecciones* resignifique la dimensión sensible de nuestra experiencia, motivo por el cual, me aventuro a afirmar -por razones que precisaré a continuación- que en dicho texto nos encontramos con una ampliación en el sentido de nuestras vivencias, puesto que éstas dejan de ser entendidas exclusivamente de modo objetivante o, lo que es equivalente, a partir del esquema ‘acto de aprehensión-contenido de aprehensión’. Revisemos entonces en qué consiste esta resignificación de la *hylé* esbozada por Husserl en su teoría acerca del tiempo. En el apéndice XII de este libro el fundador de la fenomenología dice:

“Toda la fenomenología que yo tenía a la vista en *Investigaciones lógicas* era una fenomenología de las vivencias en el sentido de datos (donaciones) de la conciencia interna, que es, en todo caso, un dominio cerrado. Ahora bien, el A en cuestión puede ser cosas distintas; por ejemplo, un contenido sensible, digamos un rojo de sensación. Sensación no es aquí sino la conciencia interna del contenido de sensación.”⁷¹

De acuerdo con esto, podemos indicar que bajo el marco de obras como *Investigaciones lógicas* o *Ideas I*, la *hylé* es pensada como un ‘contenido primario’ o ‘dato de sensación’ en cuanto el objeto de estudio de dichos textos son los diferentes componentes que forman parte de la estructura de nuestra conciencia, a saber, su carácter intencional y el momento hylético sobre el que se monta aquél.⁷² Ahora bien, si nos preguntamos ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de dicha estructura? o, lo que es lo mismo ¿cómo se constituye la conciencia -captadora de objetos-? la sensación ya no puede ser caracterizada de esta manera, es decir, como mero dato, sino como un tipo de vivencia que subyace a toda animación intencional. En otros términos, bajo este contexto la sensación deja de ser pensada como un dato objetivo, para ser descrita como aquella vivencia pre-objetiva o flujo que permite toda aprehensión intencional. Aclarado este punto, intentaré establecer de qué manera esta redefinición de la sensación y, con ello de la fenomenalidad misma, nos permite dar respuesta al problema de la aparición de la intencionalidad.

En su obra antes citada, Francisco Conde afirma que: “hay que reparar en el hecho de que una vivencia ya es algo de forma previa (...) Es necesario presuponer que antes de cualquier percepción inmanente existe una capa prefenomenal de datos todavía no objetivados

71 Husserl, E. (2003). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta. p. 152.

72 En el mismo párrafo Husserl expresa lo siguiente: “Se entiende así por qué en *Investigaciones lógicas* yo podía identificar el tener sensación y el contenido de sensación.” p. 153. Siguiendo este pasaje podemos afirmar que bajo el marco de las *Lecciones* la sensación pasa a ser comprendida como un tipo de vivencia particular, la que, como intentaré mostrar más adelante se posiciona como el fundamento último de nuestra experiencia.

por ninguna percepción⁷³.” Si seguimos la lectura de este comentarista podemos afirmar que el flujo de conciencia no representa un objeto de nuestra experiencia, no obstante, es la condición de posibilidad de toda objetivación. Dicho de otro modo, toda operación reflexiva supone un momento pre-reflexivo meramente sentido en el que una vivencia es experimentada por primera vez.

De acuerdo con esto, nos encontramos con que si bien toda conciencia de un objeto posee un carácter intencional, o sea, mienta a aquél bajo el modo ‘conciencia de’, a dicha operación subyace un tipo de conciencia no intencional, es decir, no objetivante. Así, si por una parte el objeto de un acto es mentado intencionalmente, por otra, el acto mismo de mentar se manifiesta irreflexivamente. De esta manera, cuando señalo que me dirijo intencionalmente hacia un objeto, acontece una doble manifestación, por un lado, el objeto se revela ante mí y, por otro, yo mismo me sé como el sujeto de dicho acto o, lo que es equivalente, me aparezco como quien mienta ese objeto. Por esto, para que un acto intencional sea entendido como mi acto, es menester que en conjunto con el objeto pensado, me revele a mí mismo pensando dicho objeto. Ahora bien, algunas de las inquietudes que puede despertar esta afirmación son ¿de qué modo me manifiesto a mí mismo como el sujeto de diferentes actos intencionales? y ¿acaso dicha aparición se produce intencionalmente?

Pues bien, tomando en consideración la teoría del tiempo desarrollada por Husserl, podemos sostener que el flujo absoluto de la conciencia supone -a lo menos- dos grandes esferas, de una parte, tenemos el conjunto de datos sensibles que mentamos intencionalmente, o sea, que objetivamos, y de otra, encontramos una serie de momentos hyléticos no intencionados, sobre la base de los cuales opera toda intencionalidad. De este modo, a todo lo objetivado subyace lo no objetivado, toda dimensión de lo intuido presupone lo meramente vivido y, por extensión, toda conciencia intencional se funda en una conciencia no intencional.

En razón de esto, si nos interrogamos ¿qué es lo experimentado en cada una de estas esferas? La respuesta es, que mientras lo mentado en la vivencia intencional siempre es una entidad diferente a nosotros, por su lado, lo sentido en la esfera de lo meramente vivido no es un objeto externo, sino nosotros mismos en cuanto evidenciamos hyléticamente nuestras diferentes vivencias; sobre las cuales de forma posterior podemos volver intencionalmente. Así, si retomamos el problema de la manifestación de la intencionalidad, podemos señalar que ésta en el instante mismo del acto objetivante es meramente vivida, es decir sentida, motivo por el que, mientras el objeto intencionado se revela frente a nosotros, el acto intencional a través del que nos referimos a dicho objeto no aparece como algo distinto a nosotros mismos, sino que mediante éste nos automanifestamos como los sujetos de dichos actos.

73 Conde, F. (2012). *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. p. 69.

A propósito de este modo de revelación sensible Michel Henry sostiene que: “La puesta fuera de sí de la impresión de la que se trata aquí es mucho más originaria, mucho menos evidente a su vez: se produce en cierto modo en nosotros, allí donde sentimos el conjunto de nuestras impresiones y sensaciones, al nivel de lo que Husserl denomina la capa hylética -material, sensual, impresiva- de la conciencia.”⁷⁴

A raíz de este comentario, podemos afirmar como vimos anteriormente que, entre el Husserl de *Ideas I* y el de las *Lecciones*, existe una matización con respecto a la en principio, distinción radical entre datos de sensación e intencionalidad esbozada en la primera obra, ya que teniendo a la vista su teoría fenomenológica sobre el tiempo, el autor cae en cuenta que la sensación no representa un mero contenido que debe ser aprehendido intencionalmente por parte de un sujeto, sino que de forma contraria, ella misma mienta ya algún tipo de vínculo pre-objetual entre la subjetividad que las experimenta y aquello meramente sentido. En otras palabras, a la luz de estos análisis la sensación pone en evidencia su poder de revelación, siendo en este punto donde se centra la interpretación que Henry realiza de la teoría husserliana sobre el tiempo. Como establece Francois-David Sebbah:

“Si la intencionalidad -en tanto que trascendencia extática- no puede darse ella misma, es necesario buscar, más profundamente, enterrado, tras la intencionalidad, otra donación, dándose ella misma y dando la intencionalidad. La autodonación de sí a sí por sí: tal es la definición del sentimiento, del afecto, por Henry.”⁷⁵

En definitiva, para este autor la *hylé* ya no debe ser entendida solamente como lo otro de la intencionalidad, sino que ésta posee un poder de manifestación tal que incluso los mismos actos intencionales se nos revelan originariamente de forma sensible.⁷⁶ A partir de esto, el momento material de la conciencia se configura como condición de posibilidad de toda intencionalidad, motivo por el cual se abre un nuevo campo de análisis al que Henry denomina esfera de la ‘automanifestación’.

74 Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. p. 71.

75 Sebbah, F. D. (2001). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. París: Presses Universitaires de France. p. 98. La traducción es mía.

76 En su *Fenomenología material* (2009). Madrid: Ediciones Encuentro. Michel Henry establece lo siguiente: “la Impresión es aquello que da principio al principio que hace ver toda cosa, aquello que revela originalmente la intencionalidad a sí misma.” p. 65. De esta manera, el problema de la manifestación de la intencionalidad se resuelve en tanto ésta se manifiesta sensiblemente. Lo intencional se funda en lo no intencional, es decir, en lo hylético, razón por la que, dicha forma de revelación pierde el privilegio que tenía en la fenomenología de Husserl.

El tránsito desde una fenomenología hylética hacia una material

Una vez resuelto el problema de la manifestación de la intencionalidad objetivante, a continuación, busco caracterizar en sus principales notas la reapropiación crítica que el autor hace de la ‘fenomenología hylética’ husserliana, mediante lo que denomina su ‘fenomenología material’. Precizando esto, me interesa poner evidencia tres tópicos henryanos que surgen de su permanente discusión con los planteamientos de Husserl. Primero, la fundamentación de toda ‘heteromanifestación’ intencional en una ‘automanifestación’ no intencional, que de esta manera, pasa a ser comprendida como un campo de estudios autónomo. Segundo, la resignificación de la *hylé* entendida como la contracara de la intencionalidad hacia su comprensión como ‘materia’, esto es, como el objeto mismo de la fenomenología. Finalmente, la redefinición de la conciencia intencional como una ‘impresional’.

Con relación al primer punto, podemos afirmar que a la luz del problema del aparecer de la intencionalidad, se revela un nuevo modo de manifestación que subyace a la primera, siendo ésta una de tipo sensible, pre-reflexivo y, que a diferencia de aquélla, no posee un carácter dual, es decir, que no opera bajo el doble polo que implica toda ‘conciencia de’; correspondiendo ella además a la forma en que la intencionalidad misma se automanifiesta en su diversos actos. Expresado de otra manera, mientras la intencionalidad revela temáticamente diferentes objetos, ella se autoaparece de modo no intencional. Por esto, podemos afirmar con Henry que todo aparecer intuitivo presupone una manifestación anterior de carácter *hylético*, “que se constituye como su último e incommovible fundamento.”⁷⁷ De esta forma, se resuelve el regreso al infinito al que nos conduce la fenomenología husserliana.

Ahora bien, es importante precisar que si bien en Husserl y, más puntualmente en sus *Lecciones* acerca del tiempo están dadas las condiciones para pensar la fundamentación de todo aparecer intencional en uno no objetivante, vale decir, de toda heteromanifestación mundana en una automanifestación sensible, no obstante, ambas esferas de nuestra experiencia son siempre entendidas en correlación, por lo que a juicio personal no encontramos en la obra husserliana la posibilidad de pensar una autorrevelación pura e independiente; tópico que precisamente se posiciona como el corazón mismo de la filosofía de Michel Henry en razón de la fundamentación de todo aparecer intencional en uno no intencional. En *Phénoménologie de la vie I* (2013) se puede leer:

“No obstante, la fenomenología no intencional se da también por tarea el fundar la intencionalidad misma. Ella muestra, de una parte, que la fenomenología intencional se despliega dejando en una indeterminación total, y quién además es en una indeterminación fenomenológica, eso que hace posible últimamente la intencionalidad. De otra parte,

77

Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. p. 90.

restableciendo fenomenológicamente ese fundamento de la intencionalidad, arrancando la vida intencional al anonimato donde ella se pierde en Husserl, la fenomenología no intencional reinscribe la intencionalidad en un fundamento más antiguo que ella, ella reconoce en la intencionalidad lo no intencional que le permite, no obstante, lograrse.⁷⁷⁸

De este modo, podemos sostener que el motivo que conduce al autor a concebir el aparecer no intencional con independencia al intencional, reside en el hecho que mientras la intencionalidad se funda en una manifestación sensible, por su parte, dicha manera de revelación no requiere de la primera para producirse, es decir, es autónoma con respecto a ésta. Lo anterior, lejos de significar que la automanifestación no guarde vínculo alguno con el aparecer del mundo, quiere decir que este último se monta sobre el primero, el cual, por su lado, es concebible con independencia al segundo ya que no se fundamenta en él. Roberto Walton nos indica que: “Hay aquí un juego recíproco de automanifestación y heteromanifestación en que la automanifestación no pierde su carácter distintivo y su autonomía.”⁷⁷⁹ Así, la filosofía de Michel Henry representa una inversión en la jerarquía que Husserl atribuye a la intencionalidad con respecto a la materia en obras tales como *Ideas I o Investigaciones lógicas*. Escapa al objetivo de este texto aclarar cómo acontece concretamente la automanifestación hylética⁸⁰, sin embargo, dejo pendiente esta tarea para futuras investigaciones.

Con relación al segundo punto, si bien es posible encontrar ya en Husserl y, más concretamente en sus *Lecciones* ciertos desarrollos teóricos en torno a la sensación, ésta siempre es pensada como la contracara de la actividad intencional, o sea, como una esfera de análisis sólo diferente a aquella, por lo cual carece de plena autonomía con respecto a ésta. En palabras simples, la *hylé* siempre es una *hylé* cuya finalidad última es ser animada por una intencionalidad. En clara contraposición con este esquema, la automanifestación sensible cobra un lugar central en la filosofía de Michel Henry, convirtiéndose en el centro mismo de su ‘fenomenología material’. Así, este autor hace del aparecer hylético al que remite toda intuición, el eje de su filosofía, motivo por el que, la noción de *hylé* es abandonada para ser comprendida como ‘materia’, es decir, ya no como la contraparte de la intencionalidad, sino precisamente como la esencia misma de la manifestación en la medida que todo aparecer se

78 Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France. p.106. La traducción es mía.

79 Walton, R. (2016). Autoafección y acontecimiento. En: *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Buenos aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento. pp. 36-37.

80 Para profundizar en este punto se recomienda revisar los textos: 1) Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France p.115 y ss. y 2) Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme. p. 86 y ss. donde el autor establece el contraste entre el aparecer ‘visible’ de los objetos intencionales que se muestran frente a nosotros, y el aparecer ‘invisible’ de la automanifestación no intencional, el cual se produce fuera del esquema ‘aprehensión-contenido de aprehensión’.

funda en ella. En *Fenomenología material* (2009), el filósofo presenta su proyecto teórico de la siguiente forma: “Materia para la fenomenología material comprendida en su oposición decisiva a la hylética, ya no indica lo otro de la fenomenicidad sino su esencia. De este modo la fenomenología material es la fenomenología en un sentido radical, ya que en la donación pura tematiza su auto-donación y da cuenta de ella.”⁸¹

Finalmente, y a raíz del último punto podemos afirmar que mientras Husserl caracteriza a la conciencia como intencional, esto es, como una conciencia que objetiva algo diferente a sí, por su parte Michel Henry al movernos a pensar la manifestación misma de la intencionalidad, nos presenta una ‘conciencia impresional’, es decir sensible, que se encuentra a la base de la primera; configurándose de esta forma como la condición de posibilidad de toda experiencia. Aclarando esto, tenemos que si el fundador de la fenomenología describe la esencia de nuestras vivencias mediante el modelo intencional, Henry analizando el fundamento de dicho esquema, establece que la esencia de nuestra experiencias reposa en la esfera material. En el libro antes citado expresa:

“¿Qué es lo que no se modifica en la vida impresional, la cual no cesa de sufrir nuevas impresiones, de suerte que siempre vuelve de nuevo una nueva impresión? Aparentemente, que la nueva impresión que viene es y será ella también una impresión. Lo que se requiere para su venida es lo que está siempre ya ahí ante ella, y que permanece tras ella, no la forma vacía de un yo pienso o la mirada extática de lo por venir, sino la auto-afección radical de la vida en su efectividad fenomenológica y respecto a la cual toda nueva impresión no es sino una modalización.”⁸²

De esta manera, aquello que permanece en el constante fluir de nuestras sensaciones, es el ‘sentirse a sí misma’ de la conciencia impresional; de la cual nuestra vida intencional no representa sino una modalización ulterior.

Conclusiones

Para finalizar este texto me gustaría poner en relieve dos de las principales conclusiones que se desprenden del presente trabajo, así como algunos de los problemas cuya resolución queda pendiente.

En primer lugar, a propósito del segundo cuestionamiento dirigido por Henry a la tradición fenomenológica, a saber, la reducción de todo aparecer a uno de tipo mundano,

81 Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro. p. 94.

82 *Ibidem*. p. 89.

podemos sostener que si bien en este escrito no se encuentran los elementos suficientes para descartar o no su pertinencia en fenomenología, teniendo a la vista la importancia del momento hylético no mundano en la misma filosofía de Husserl y su continuidad en la obra henryana, podemos aseverar que la *hylé* representa un motivo ineludible e imprescindible en todo análisis fenomenológico. En otras palabras, ella constituye un ‘impensado’ que subyace a la descripción de todo aparecer como uno intencional. Por esta razón, considero que el pensamiento de Henry responde a una profundización de un motivo presente ocultamente en la tradición fenomenológica, este es, la -en un inicio- manifestación ciega de *hylé* que, mostrando su poder de revelación a la luz de las aporías de la intuición, nos invita a visitar y ampliar nuestra propia comprensión del aparecer.

En segundo lugar, teniendo a la vista la fundamentación de todo acto objetivante en una experiencia sensible de carácter pre-temático, podemos afirmar que la misión misma de la fenomenología -entendida en un principio como una empresa al servicio del conocimiento de objetos-, pasa a ser comprendida como el estudio de aquella dimensión material de nuestras vivencias que sirve de fundamento a todo conocer y, que por tanto, es anterior a toda epistemología.

Señalado esto, comparto ahora algunas de las inquietudes posibles que puede despertar el presente trabajo; las cuales pueden animar futuras indagaciones. Primero, ¿qué tipo de vínculo se puede establecer entre la ‘conciencia impresional’ y las así llamadas ‘intencionalidades no objetivantes’⁸³? Segundo, ¿cómo se produce la automanifestación? y, más concretamente ¿en qué tipos de experiencias se expresa este acontecimiento? Tercero, ¿qué relación se puede encontrar entre la ‘fenomenología material’ desarrollada por Michel Henry y la ‘fenomenología genética’⁸⁴ husserliana? Por último, y atendiendo al carácter atemporal de la ‘subjetividad absoluta’ presentada en las *Lecciones* ¿es posible pensar un tipo de sensación o materia refractaria a cualquier modo de síntesis?

83 Cuando menciono este tipo de relación tengo a la vista descripciones tales como la ‘intencionalidad operante’ desarrollada ampliamente por Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1993), o la ‘intencionalidad del gozo’ presentada por Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977). El elemento común a ambos autores reside en el hecho de pensar el vínculo intencional fuera de un marco objetivante; remitiendonos con ello a un tipo de experiencia irreductible al conocimiento. Para profundizar aun más en este punto, se recomienda revisar los apartados: 1) “El sentir” en *Fenomenología de la percepción* (1993). Buenos Aires: Editorial Planeta. p.223 y ss. 2) “Gozo y representación” en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1977). Salamanca: Sígueme. p.141 y ss.

84 Con esta expresión me refiero a aquella fenomenología que tiene por objeto de estudio las diferentes ‘síntesis pasivas’ que, produciéndose a espaldas del yo nos permiten comprender la constitución misma de la subjetividad. Para profundizar en este tema se recomienda revisar el ya citado texto Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdes Editores.

Bibliografía primaria

Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme.

Henry, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de cultura económica.

Husserl, E. (2003). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

Bibliografía secundaria

Capelle, P (2009). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.

Conde, F. (2012). *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2014). *Investigaciones Lógicas II*. Madrid: Alianza.

Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés Editores

Osswald, A. (2013). Tiempo y manifestación. Michel Henry y la teoría husserliana del tiempo. *Investigaciones fenomenológicas*, 10, pp.121-140

Sebbah, F. D. (2001). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Walton, R. (2016). Autoafección y acontecimiento. En: *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Buenos aires: Ediciones Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 25-42.

La ambigüedad del biranismo: entre el hecho primitivo y la descripción del “cómo de la conciencia”

GRACIELA RALON

En un trabajo que precede al actual⁸⁵, planteé la recepción de Maine de Biran, por parte de Maurice Merleau-Ponty y de Michel Henry; si bien la clave de interpretación de esa lectura se centraba en la noción de pasividad, la cuestión de base, objeto de mi interés en esta temática, reside en una tensión, que atañe a las diferentes maneras de hacer fenomenología. Considerando que la noción de intencionalidad define esas diferentes maneras, me propongo ahora, retomar la tensión planteada por ambos fenomenólogos, acerca de la posibilidad de discernir, hasta qué punto la intencionalidad nos pone en presencia de una “dualidad primitiva”, comprendida de manera correlacional o, por el contrario, se trata de comprender que, si se admite la posibilidad de una correlación, ésta se encuentra ya con anterioridad en la vida del ego que aparece como fundamento.

En el prólogo a la segunda edición de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, M. Henry comienza por advertir que “su trabajo no debe nada a las investigaciones contemporáneas de Merleau-Ponty, las cuales desconocía en ese momento”. Y a continuación, agrega que, “no solo no debe nada sino, por el contrario, difiere por completo”⁸⁶. La diferencia reside, según palabras de Henry, en considerar que, si el cuerpo es subjetivo, la naturaleza de éste depende de la subjetividad y, en este sentido, su concepción se opone radicalmente a las de la fenomenología francesa y alemana. He aquí la tesis central: “la vida no debía ser pensada ni como intencionalidad ni como trascendencia [...] La corporeidad es un pathos inmediato que determina nuestro cuerpo con anterioridad al mundo”⁸⁷.

Sobre el trasfondo de estas observaciones, no resultará llamativo que, a partir de la lectura de la misma obra, ambos filósofos, extraigan interpretaciones tan opuestas. Con otras palabras, mientras que Henry afirma que la magnitud de la pregunta biraniana sobre la

85 “La pasividad originaria: una lectura de Maine de Biran desde la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y la fenomenología material de Michel Henry”, leído en el Coloquio Internacional “El aparecer en cuanto tal. Vida y percepción en Henry, Merleau-Ponty y Patocka”, Universidad Pontificia de Chile, 5-6 de diciembre de 2017.

86 Michel Henry, *Fenomenología y filosofía del cuerpo*, Salamanca: Sígueme, 2007, Prefacio.

87 Henry expresa, en el prólogo de la *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, que la corporeidad es “un *phatos* inmediato que determina nuestro cuerpo de arriba abajo antes de que este llegue siquiera a pisar el mundo. A esta corporeidad original debe el cuerpo sus capacidades fundamentales, la de ser una fuerza y actuar, adoptar hábitos, recordar [...] a la manera en que lo hace: prescindiendo de toda representación (Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Prefacio).

posibilidad de saber si existe una apercepción inmediata interna proviene del hecho de que pone en tela de juicio lo que él denomina “monismo ontológico”⁸⁸. Por su parte, Merleau-Ponty afirma que ciertos análisis biranianos anticipan la fenomenología como el aparecer de los fenómenos a la conciencia. No es mi intención mostrar si la afirmación de Henry acerca de si conocía o no la fenomenología merleau-pontiana es cierta, lo cual puede resultar anecdótico, sino intentar mostrar que en la manera de interpretar las nociones biranianas de “hecho primitivo” y “dualidad primitiva”, se encuentran ya prefigurados los modos de comprensión de la fenomenología.

No cabe duda que, a pesar de que M. de Biran ha inspirado a ambos fenomenólogos, la diferencia que los separa reside en el modo de comprender el aparecer; en un caso, se trata del aparecer en y por sí mismo tal como aparece, y, en el otro, el aparecer remite a la trascendencia o intencionalidad. Estos dos modos establecen un límite, a mi modo de entender irremontable, y exigen tener que optar entre una dualidad irreductible o un principio fundante: la subjetividad originaria.

La interpretación merleau-pontyana: “la dualidad primitiva”

Merleau-Ponty subraya que existe en el biranismo una ambigüedad que oscila “entre el punto de vista del hecho primitivo y la mera descripción del como de la conciencia”⁸⁹. Antes de esbozar la interpretación que Merleau-Ponty realiza en el curso dedicado a Malebranche, Maine de Biran y Bergson, dictado en la Escuela Normal entre los años 1947-48, comenzaré con la lectura de un texto de Biran extraído del *Ensayo*:

*“Todo hecho lleva necesariamente con él una relación entre dos términos o dos elementos que están dados de manera relacionada, sin que ninguno de ellos pueda ser concebido en sí mismo separado del otro. De ahí viene el título muy expresivo de “dualidad primitiva” [...] que significa la indisolubilidad real que es necesario admitir entre los dos elementos del que él se compone, y que ningún esfuerzo del espíritu humano puede concebirlos separados.*⁹⁰

88 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France: Paris, p. 20, 1961.

89 Maurice Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson, Apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la Ecole Normale Supérieure (1947-1948)*, Ediciones Encuentro: Madrid, 2006.

90 Maine de Biran, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, OEuvres, tomes VIII et IX, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan, Primera parte, sec. II, pp. 19-20.

Según la interpretación de Merleau-Ponty, se trata de una filosofía que reconoce como original una cierta antítesis, la del sujeto y el término sobre el que recaen sus iniciativas. La cita de Biran propuesta por Merleau-Ponty para sostener su propia lectura es significativa: “Todo es antítesis para el hombre, él mismo es una antítesis primitiva e imborrable, con el universo forma una”⁹¹. A partir de esta afirmación, Merleau-Ponty comenta que: “todo en Biran reposa sobre esta vista antitética. Lo que se ha instalado en el corazón de la filosofía no es el reconocimiento del Yo por el Yo, sino la relación del Yo con lo que no es él”⁹².

Según Merleau-Ponty, Biran parte de un ser que está haciéndose consciente de que existe y que, para conseguirlo, lucha contra “una opacidad previa”. “Lo interno ya no goza de privilegio alguno, la experiencia interior debe ser un esfuerzo por recobrar una interioridad al principio opaca”⁹³ y la palabra hecho designa “la facticidad esencial a la conciencia, una síntesis de interioridad y exterioridad”⁹⁴. La reconquista de dicha interioridad conduce hacia una fenomenología indiferente a la distinción entre interior y exterior. Ese hecho traduce una relación entre dos términos que se dan en conexión y no pueden ser concebidos separadamente. El yo solo puede conocerse en una referencia inmediata a alguna impresión que lo modifica, y, recíprocamente, el objeto o cualquier modo no pueden ser concebidos más que en referencia al sujeto que percibe o que siente. En esto reside la “dualidad primitiva”. Esa dualidad es irreductible, querer reducirla a la unidad es un absurdo o una contradicción.

Todo lo que existe para nosotros, todo lo que podemos percibir fuera, ello nos es dado únicamente en calidad de hecho [...] Y el hecho existe en la medida en que tenemos el sentimiento de nuestra existencia individual y la de algo, que converge con esa existencia y distinto de ella. Sin este sentimiento de existencia individual que en psicología denominamos conciencia, no hay hecho alguno que podamos decir conocido, ni conocimiento de ninguna especie, pues un hecho no es nada si no es conocido, si no hay un sujeto individual y permanente que conozca⁹⁵.

El sujeto no es innato, sino que está constituido como tal en un hecho primitivo, donde lo constituido no es “derivado de otra cosa, sino que se refiere a otra cosa”. A partir de aquí, según Merleau-Ponty, Biran hubiera podido elaborar una dualidad original y no lo hizo, en lugar de superar la alternativa entre Condillac y Descartes recayó en la yuxtaposición entre reflexión y empirismo. En virtud de ello, el ensayo adopta alternativamente ambas perspectivas y oscila, como ya dijimos, entre el hecho primitivo y la descripción del cómo de la conciencia. En síntesis, M. de Biran entiende por hecho algo que en una reflexión es captado en estado

91 Ibid., p. 29.

92 Maurice Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, p. 60.

93 Ibid., p. 66.

94 Ibid., p. 64.

95 Maine de Biran, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, OEuvres, tomes VIII et IX, pp. 77-78.

naciente, en el cual reflexionante y reflexionado están distinguiéndose. El hecho no es algo que está “en sí”, “frente a mí” la conciencia que tenemos del hecho no es libre y distante. Más precisamente, se trata de “una reflexión que se vuelve hacia lo irreflexivo en que ella se enraíza, una actividad que emerge de la pasividad”⁹⁶.

La interpretación de Michel Henry: “El hecho primitivo”

Comienzo por citar un texto de Biran que me parece clave para la interpretación henriana:

“El hecho es primitivo puesto que nosotros no podemos admitir ningún otro antes que él en el orden del conocimiento, y que nuestros sentidos externos, para devenir los instrumentos de nuestros primeros conocimientos, de las primeras ideas de la sensación, deben ser puestos en juego por la misma fuerza individual que crea el esfuerzo. *Ese esfuerzo primitivo es más un hecho de sentido íntimo, pues él se constata a sí mismo interiormente, sin salir del término de su aplicación inmediata y sin admitir ningún elemento extraño a la inercia misma de nuestros órganos [...]*”⁹⁷.

En un trabajo titulado “Una trayectoria filosófica”, Henry considera que “la única ayuda verdadera que recibió fue la de Maine de Biran”⁹⁸. Su pregunta por la posibilidad de “una apercepción inmediata interna” pone a prueba lo que Henry designa como “monismo ontológico”, esto es, una filosofía que consiste en considerar que todo se manifiesta en la exterioridad del mundo. Si es pensada como intencionalidad o trascendencia, la esencia de la manifestación es pensada como un acto o movimiento de separarse de, de elevarse por encima de, de tomar distancia respecto de lo que se manifiesta.

Ahora bien, la fenomenología trascendental, que Biran pone en marcha, va acompañada, según Henry, de una ontología de la subjetividad. Más precisamente, el biranismo es la única filosofía que ofrece una teoría ontológica del yo. Así, lo que está en juego es un análisis ontológico que concierne al “ser del ego”, a lo que hace del yo un yo, esto es, a la esencia de la ipseidad misma. Ahora bien, el ser del ego está determinado por su aparecer que se constituye como tal en virtud del esfuerzo y la conciencia del esfuerzo está determinada “no como una representación, sino como una fuerza, una vida, un acto”⁹⁹. Cabe señalar que la

96 Maurice Merleau-Ponty, *L’union de l’ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 73.

97 Michel Henry, Maine de Biran, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, OEuvres, tomes VIII et IX, p. 27.

98 Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004, p. 161.

99 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, p. 73.

originalidad de esta afirmación no reside en oponerse solo al cogito cartesiano o continuar la línea de las filosofías de Schelling, Fichte o Tracy, sino en sostener que el ser de esta acción, de este movimiento es el de un cogito. El ser originario del movimiento nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida misma del ego. Tengo el sentimiento de un movimiento que realizo yo mismo, esto es, de un poder en ejercicio. Por otra parte, el poder no se experimenta a sí mismo como exterior a sí mismo, como separado de sí o como extraño a sí. Se trata de “este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado y que es el mío, de este ‘yo puedo’ que soy”¹⁰⁰.

Ahora bien, mientras que para el empirismo o el intelectualismo el movimiento se conoce por medio de algo distinto del movimiento, ya se trate de una sensación muscular o de una categoría aplicada a la sensación, la originalidad de Maine de Biran, según Henry, reside en el reconocimiento de esta inmediatez. Así, frente a las tesis de Lagneau acerca de la sensación, Henry afirma que el movimiento nos es conocido inmediatamente y niega que toda sensación muscular o cualquier otra forma de mediación desempeñen algún rol en este saber primordial, que más que un saber de nuestro cuerpo es el ser fenomenológico mismo de ese cuerpo.

Lo interesante de la polémica con J. Lagneau comienza con una pregunta, que, según mi opinión, resulta central para cualquier posición fenomenológica: ¿uno puede sentir su acción?¹⁰¹, se pregunta Lagneau. Si aceptamos una respuesta afirmativa, agregaría, de mi parte, lo siguiente: ¿la acción es sentida como autoreferencial o el sentir se trasciende en la cosa sentida? Obviamente la pregunta nos coloca ante una alternativa. Pero dejo, por el momento, esta cuestión, para concentrarme en la respuesta de Henry. Es en referencia a ésta que conviene prestar atención a una de las cuestiones más espinosas, que divide las aguas del mar fenomenológico: la intencionalidad. Nos limitamos, por el momento, a seguir el hilo de la exposición henryana, la cual, después de señalar que Lagneau realiza “un admirable comentario del pensamiento biraniano”, agrega que: cómo puede afirmar “¿que el movimiento, la acción o el esfuerzo son conocidos por sí mismos, cuando él carece por completo de una ontología de la subjetividad?”¹⁰², más aún, dejándose llevar por la ontología kantiana, el sentimiento de la acción “es una modificación pasiva de la sensibilidad”, mediada por un juicio. Henry estima que, desde los presupuestos kantianos, no es posible responder a esta pregunta; no podría saber que soy yo el que actúo sin un conocimiento inmediato de mi esfuerzo, y este conocimiento solo es posible si se elabora una ontología de la vida, una ontología de la subjetividad y del ego para la cual el cuerpo pertenece “a la región donde acontece la revelación a uno mismo de la intencionalidad en el seno de la experiencia interna trascendental”¹⁰³. Por lo

100 Ibid.,

101 Ibid., p. 92.

102 Ibid., p. 93.

103 Ibid., p.

tanto, el movimiento subjetivo acontece como una revelación inmediata de sí mismo a sí mismo. Así, “Ego, cuerpo, movimiento, medio no son más que una sola y misma cosa [...]”¹⁰⁴. Sin embargo, sorpresivamente Henry afirma: “pero toda conciencia es conciencia de algo”: la experiencia interna trascendental es siempre además una experiencia trascendente¹⁰⁵. Si continuamos la lectura del texto nos encontramos en presencia de dos respuestas, que, desde la radicalidad de las tesis henryanas, resultan sorprendentes. Por un lado, el movimiento es el lugar de la revelación a sí de la intencionalidad, revelación que no es intencional y, por el otro, ese movimiento es a la vez él mismo una intencionalidad. Por supuesto, que Henry aclara que se trata de una “intencionalidad *sui generis*”¹⁰⁶, lo cual significa que el término trascendente que se nos da y, por lo tanto, el correlato de tal intencionalidad no puede ser alcanzado a través de un juicio tético, que implique una representación de lo dado, sino a través de una intencionalidad motriz. Ahora bien, Henry advierte que, el correlato de la intencionalidad motriz (el ser trascendente en términos biranianos) se nos manifiesta mucho antes de que hubiésemos advertido conocerlo de esa manera, como aquello que hace posible que surja una nueva intencionalidad, para la cual, el ser real del mundo ya le estará dado pudiendo entonces proyectar conocerlo dentro de un conocimiento temático o intelectual de otro orden.

En términos de Sebastien Laoureux, habría que preguntarse, como lo hace Henry, ¿Cuál es el término hacia el que el movimiento se trasciende inmediatamente? En otras palabras, ¿cuál es el término que resiste al esfuerzo?¹⁰⁷ Ese término es el continuo resistente que es el fundamento del ser trascendente. Más precisamente, en el interior del movimiento que se experimenta a sí mismo y se mueve a sí mismo se produce una experiencia que solo le ocurre al movimiento: la experiencia de un término que resiste al esfuerzo y que Main de Biran llama “continuo resistente”.

Cabe señalar que es por intermedio de ese continuo resistente que se opera la constitución del cuerpo trascendente, así como de los cuerpos extraños -los objetos del mundo-. A propósito, Henry, siguiendo a M de Biran, hace una distinción esencial. En el caso de los cuerpos extraños nuestro movimiento se enfrenta con *una resistencia absoluta*. Por el contrario, en el caso de nuestro cuerpo propio, se trata de una resistencia que cede a nuestro esfuerzo, *una resistencia relativa* que es el lugar de la constitución del cuerpo orgánico. Ese cuerpo orgánico remite al conjunto en el que todos nuestros órganos se integran. Es pues como la unidad de nuestro cuerpo trascendente o cuerpo propio. Esta unidad reposa ella misma a su vez sobre la unidad del *cuerpo trascendental* – o aún del *cuerpo originario*, del cuerpo *subjetivo*, del ego, o del movimiento.

104 Ibid., p. 83.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Cf. Ibid., p.51.

Ahora bien, según sostiene S. Laoureux, el estatuto del cuerpo orgánico es particular, porque se encuentra en la frontera de la inmanencia y de la trascendencia. Es como *retenido en la unidad de la vida absoluta* y a la vez *el primer elemento en la constitución de la trascendencia*¹⁰⁸. A modo de ilustración, tengamos presente el siguiente texto de Henry:

“si no hay ser del cuerpo orgánico sin un acto de trascendencia del movimiento subjetivo, entonces deberíamos admitir, en sentido inverso, que el ser del cuerpo originario no puede subsistir por sí mismo y que, en realidad, solo existe en la relación trascendental que lo une al ser trascendente del cuerpo orgánico”¹⁰⁹.

Es claro que a Henry no le pasan inadvertidas las dificultades del biranismo. Al considerar la constitución del cuerpo propio, y, en particular, la relación entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo orgánico, advierte que el hecho de que el ser del cuerpo orgánico no se convierta en un ser concreto por y dentro de la vida del ego que se extiende hasta él para sustentarlo y conducirlo, puede rebatirse e incluso llegar a establecer “una simetría entre el ser del ego y del cuerpo orgánico, convirtiendo su relación misma en algo concreto y absoluto, y no viendo en cada uno de tales términos sino un elemento en sí abstracto y que únicamente se haría real en su referencia al otro”¹¹⁰. Más aún, si se aceptará que el ser del cuerpo orgánico posee la “misma dignidad ontológica” que el ser originario del cuerpo subjetivo o que “la suficiencia ontológica” de la subjetividad absoluta puede ser desplazada de la esfera de la inmanencia y ser colocada en “una zona de intercambio entre la subjetividad y el ser, zona de la que constituiría su esencia y fundamento”¹¹¹, se recaería en una zona, llamada por Henry, de “distancia ontológica”. Henry reconoce que tal zona existe pero requiere “un fundamento” y ese “fundamento reside justamente en la esencia de la verdad originaria de la subjetividad”¹¹². Asimismo aclara que esta característica no fue pasada por alto por Maine de Biran, quien, después de haber mostrado que el hecho primitivo es una dualidad –que consiste en la relación originaria que la trascendencia instituye entre la subjetividad y el mundo- afirma que “*hay una relación más simple y anterior a está*”¹¹³, y esa zona requiere un fundamento que no es otro que la “esencia de la verdad originaria de la subjetividad”.

Ahora bien, recordemos, al respecto la siguiente observación de Merleau-Ponty: “Si la dualidad primitiva es irreductible, la teoría del hecho primitivo debe ser profundamente

108 Cf- Sébastien Laoureux, *L'inmanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Les éditions du Cerf: Paris, 2005, pp. 125-129.

109 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 175.

110 Ibid.

111 Ibid.

112 Ibid.

113 Ibid., p. 176.

transformada”¹¹⁴. La distinción de “lo primitivo” y de “lo derivado” no se concibe: todo es igualmente primitivo. Uno no puede deducir, válidamente las categorías a partir de la experiencia íntima, como hace Biran, para aplicarlas a continuación a las cosas: las segundas no explican a las primeras”¹¹⁵. Con otras palabras, no se puede hacer derivar las categorías de un fundamento si no se admite una relación dialéctica entre el fundamento y lo fundado.

Desde esta perspectiva, me pregunto si es posible establecer una relación entre lo fundante y lo fundado, esto es, entre la vida absoluta de la subjetividad y lo que se despliega a partir de ella. Sería posible pensar esta relación de lo primitivo y lo derivado en términos de fundamentación, esto es, cabría aplicar a la ambigüedad del biranismo, reconocida explícitamente por Merleau-Ponty, y solapadamente por Henry, la relación de fundamentación en sentido fenomenológico. Reconociendo que el término fundante es lo primero y lo fundado se presenta como su determinación, éste constituye el medio de manifestación de lo fundante¹¹⁶. Así, si tenemos presente que el cuerpo trascendente es un cuerpo fundado constituido sobre el fundamento del cuerpo trascendental, originario, se podría afirmar que es posible tal relación. Sin embargo, el siguiente párrafo extraído de la conclusión de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* invalida tal posibilidad:

“Ciertamente existen intencionalidades por las que nosotros nos dirigimos hacia nuestro propio cuerpo. Pero a pesar de la complejidad de este fenómeno, es evidente que el ser originario del cuerpo debe buscarse en esas mismas intencionalidades que se dirigen hacia, contra, etc., y no en el cuerpo trascendente hacia el que ellas se dirigen, pues este último nunca pasa a ser un cuerpo fundado, es decir, (...) constituido sobre el fundamento de nuestro cuerpo absoluto¹¹⁷.”

Bibliografía

Maine de Biran, François Pierre. *Essai sur les fondements de la psychologie*, Oeuvres, tomes VIII et IX, publiées par P. Tisserand, Paris: Félix Alcan.

Grégori Jean, “Habitudo, effort et résistance: une lecture du concept henryen de passivité”, en *Bulletin d'analyse phénoménologique* VIII I, 2012.

114 Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 65.

115 Ibid., p. 66.

116 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard; Paris, 1945, p. 109.

117 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 271.

Maurice Merleau-Ponty, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson, Apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la Ecole Normale Supérieure (1947-1948)*, Ediciones Encuentro: Madrid, 2006.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard; Paris, 1945.

Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France: Paris, 1961.

Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004.

Sébastien Laoureux, *L'inmanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Les éditions du Cerf: Paris, 2005.

A radicalidade do conceito de imanência na Fenomenologia da Vida

ÉRICA DA SILVA MARTINS

Introdução

O presente texto tem por objetivo apresentar o tema da imanência sob o viés inovador da Fenomenologia da Vida desenvolvida pelo filósofo francês contemporâneo Michel Henry¹¹⁸. Um pensamento que é considerado como uma nova abordagem da filosofia pelo fato de que se propõe a revisar a fenomenologia, para assim apontar uma nova maneira de se abordar, sobretudo, questões concernentes à vida em sua originariedade¹¹⁹. Destarte, o que busca M. Henry em sua empreitada não é desenvolver um novo método fenomenológico, mas tratar de uma fenomenologia que primeiramente vá de encontro com a vida no instante em que é vivida e experimentada, afim de radicalizá-la e dessa maneira afastar-se de tudo possa vir a reduzi-la ou descaracteriza-la em sua manifestação pura.

No tocante à questão, a construção do pensamento de Michel Henry para a Fenomenologia da Vida foi sem dúvidas fortemente influenciada por aspectos considerados e desenvolvidos pela fenomenologia de filósofos do século XX, nomeadamente o filósofo alemão e grande precursor Edmund Husserl. Todavia, em seu desenvolvimento o que a fenomenologia henryana vem interrogar não é o “como” da doação dos objetos, mas o modo como se dá a própria doação, ou seja, o aparecer puro enquanto tal (PRASERES, 2017, p. 60). Dessa maneira, apesar de Michel Henry reconhecer na fenomenologia husserliana o caráter inovador e original de tal pensamento, ainda assim, apontará que o problema da indeterminação do puro aparecer continua a apresentar questões que devem trabalhadas pela fenomenologia com o intuito de aprofundá-la.

À vista disso, a proposta henryana surge com o objetivo de retomar e radicalizar a fenomenologia, de tal maneira que a mesma por sua vez alcance o tema da fenomenalidade pura como um aparecer que é anterior a qualquer horizonte ek-stático de visibilidade no

118 Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistência durante a Segunda Guerra. Entre 1960-1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry, em Montpellier. Professor convidado da Ecole Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002 (PRASERES, 2014, p.149).

119 “*Originário* já não pode, então, designar senão isto: o que vem a si antes de qualquer intencionalidade e independe dela[...] o que vem antes de tudo, com efeito, antes do mundo[...] O “antes” do originário visa uma condição permanente, uma condição interna de possibilidade, uma essência” (HENRY, 2014, p. 85, grifos do autor).

mundo. Isto é, buscando abordar primeiramente o modo como se manifesta a vida enquanto a matéria fenomenológica originária para que somente a partir dessa realidade fenomênica possa haver então a possibilidade de se tratar de uma intencionalidade. Dessa maneira, o puro aparecer é apresentado como o modo pelo qual a vida se manifesta primordialmente a si mesma enquanto uma doação e uma revelação de si via afetividade. Assim, a Fenomenologia da Vida visa averiguar em última instância a manifestação da vida em afetividade como a constituição da ipseidade do ser, ou seja, uma manifestação imanente¹²⁰ da vida que efetua-se com anterioridade à consciência através de uma não-intencionalidade que a possibilita.

Diante de tal proposição, a vida por meio da fenomenologia henryana não poderá de modo algum ser descrita metodologicamente, pois essa vida que é sentida e vivenciada no mesmo instante em que se constitui afetivamente está para além de qualquer possibilidade de ser determinada ou alcançada como um objeto dentre outros. Somente se tem acesso à vida ao realizar-se a prova de si por uma experiência a partir de si mesmo. De tal maneira que, Michel Henry irá desenvolver então uma nova linguagem fenomenológica a respeito de temas como a afetividade e também o corpo para abordar a vida em seu puro aparecer. Para tanto, Henry irá ainda salientar sobre a vida enquanto uma fenomenalidade pura que:

Com efeito, a vida permanece e, si mesma. Ela não tem fora, nenhuma face do seu ser se oferece à tomada de um olhar teórico ou sensível, nem se propõe como objeto a uma ação qualquer. Ninguém nunca viu e nunca a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. Porquanto possamos pensar esta imanência, ela significa, por conseguinte, a exclusão de toda exterioridade, a ausência deste horizonte transcendental de visibilidade no qual toda coisa é suscetível de tornar-se visível e que denominamos mundo (2011, p. 205).

É pois, a vida caracterizada radicalmente por sua invisibilidade¹²¹, conforme afirma (FURTADO, 2008, p. 237) “uma revelação imanente sendo necessariamente presença de si, não poderia ser senão invisível, pois nenhuma presença visível no horizonte do mundo ou da consciência pode ser presença de si a si: ver é ver à distância de si”. Desse modo, originariamente a doação e a revelação da vida realizam-se de um modo diferente do visível ou do sensível,

120 Furtado(2008, p. 246) levanta o seguinte questionamento: “Filosofia da imanência absoluta, que situa na ipseidade do ego a revelação de si do fundamento absoluto que é vida, a vida individual concebida como afetividade invisível e incognoscível, a fenomenologia material não seria uma nova forma de solipsismo? Tais indagações pressupõem que o sujeito deve necessariamente entrar em relação com o mundo, ou melhor, que os dois modos da manifestação, a manifestação na transcendência e na imanência, devem poder se relacionar e que na imanência da sua vida o sujeito não poderia encontrar nenhuma certeza e, principalmente, a certeza do ser exterior. Nesse ponto estamos diante do que talvez venha a ser o que há de mais inusitado e mesmo surpreendente na filosofia de Henry, porque o ser da realidade exterior não deve mais ser demonstrado”.

121 Eis por que o invisível não é o conceito antitético, formal e vazio da fenomenalidade, mas sua efetuação na efetividade do sentimento. Eis também por que o invisível não pode se transformar em determinações do visível, nem percorrer a série de graus de consciência do inconsciente com plena luz de evidência, porque ali onde a vida desdobra seu reino originário na efetividade do sentimento de si não há exterioridade e não poderia haver (HENRY, 2011, p. 207).

pois se dão sem distanciamento e de modo imediato a si por meio da afetividade. Entende-se dessa forma, que é pela afetividade que a vida se efetua a cada instante como uma experiência completa e radical de si, onde por meio dela as afecções que lhe são próprias constituem-se nessa prova como uma autoafecção¹²². É então a vida invisível que não se recebe de uma dimensão externa, mas entrega-se a si mesma e por si mesma de modo que se conhece e se sente.

Sendo assim, abordar a vida a partir da fenomenologia henryana é também ocupar-se do tema da autoafecção. A vida enquanto constituição instantânea do que recebe e também do que lhe afeta tem em seu sentido mais íntimo justamente a experiência de si que se realiza pela autoafecção. Portanto, é em uma interioridade radical que se encontra a sua essência, na qual a si possui e se apresenta diante de si mesma na medida em que é revelada e provada afetivamente. É a vida como um sentir-se a si mesmo que em afetividade determina o que chega até nós, de modo que, o que experimentamos primordialmente nunca será diferente do que é a própria vida. Logo Henry irá afirmar sobre a efetuação da vida como sentimento de si que:

Quanto a mim emprego este termo para designar a vida fenomenológica, isto é “o que se vivencia a si mesmo”, pelo simples motivo de que a nossa vida é tão-só isso e nada mais. Ela não é somente apenas um sentir, o sentir de tudo o que sentimos, mas antes “sentir-se a si mesmo”, nessa imediação absoluta e patética, tal como esse medo por exemplo, e que faz com que tudo o que assim se experencia seja habitado pela certeza de ser, seja vivo. Então viver quer dizer provar-se [...] A vida mantém-se por conseguinte sempre aquém do espetáculo, ela é literalmente invisível ainda que seja o que há de mais certo. (HENRY, 2010, p. 6, grifos do autor, apud PRASERES, 2017, p. 34).

122 A essência da vida reside na autoafecção. Como o conceito de autoafecção é o conceito da vida, deve ser pensado de modo rigoroso. Este rigor perdeu-se quando a autoafecção designa em Kant e depois em Heidegger, o sentido interno. Como sentido interno, é realmente o ser mais íntimo da subjetividade e o que faz dela a vida que se encontra questionado em sua possibilidade primeira. De que modo essa questão chega nestes dois autores a um equívoco decisivo, podemos ver no fato de que a afecção que se cumpre no sentido interno é a do próprio tempo pelo horizonte temporal tridimensional que projeta *ek-staticamente*: é neste sentido uma afecção do tempo por si mesmo e é a razão pela qual Heidegger a exprime em termos kantianos como “autoafecção”. Mas é claro também que esta afecção do tempo pelo horizonte *ek-stático* que projeta e que recebe é uma afecção pelo meio originário da alteridade, é a colocação em imagem de um mundo, que constitui o único conteúdo desta afecção. Uma tal afecção não é nada mais que a sensibilidade em sua estrutura específica, pois o sentido designa sempre uma afecção por algo alheio ao poder que o sente. Pelo contrário, a vida, em sua afecção primeira, não é, de modo algum, afetada por algo mais do que ela[...] A vida se afeta, é para si, sem se propor a si mesma na objeção da *ek-stasis*, ela se sente sem que isso seja pela intermediação do sentido, de um sentido interno nem de um sentido qualquer em geral. Mas a autoafecção originária, em um sentido verdadeiramente radical, no sentido de uma imanência absoluta exclusiva de toda ruptura intencional e de toda transcendência, não é um postulado do pensamento (HENRY, 2011, p. 207, grifo nisso).

Diante desse movimento que a vida realiza como um sofrer e fruir de si afetivamente, surge então a necessidade de um novo modo de tratar fenomenologicamente dessa manifestação originária. De modo que a proposta henryana não irá ocorrer por meio de uma metafísica, mas pelo viés fenomenológico afim de investigar a partir da Fenomenologia da Vida o modo como essa vida vem a fenomenalizar-se em sua originalidade. Seu caráter fenomenológico está justamente na busca pela materialidade e manifestação da vida como constituição própria de tudo o que ela é. Pois é somente por meio dessa concretude da vida imanente que se prova e se manifesta a si mesma é que podemos ter acesso à ela através da afetividade. Consequentemente Henry trabalhará então a questão da vida como afeto em si, afim de compreender sua constituição e a fenomenalidade pura.

A vida como uma realidade afetiva em si

O modo puro de revelação da vida na filosofia henryana como já assinalado, se dá radicalmente por meio de um sentir-se a si mesmo mais forte em que a vida a si se prova por uma passividade. Tal passividade da vida em relação a si consiste em um insuperável sofrer caracterizado como um suportar-se, único meio para que o ser alcance sua realidade primeira na manifestação da vida. Essa experiência da vida a respeito de si pode ser definida como sua paixão (*páthos*)¹²³, de modo que a sua prova e revelação em essência são determinadas pela afetividade. Pois a vida em afetividade está entregue a si irremediavelmente no ato de sentir-se, como o modo em que se recebe e ao mesmo se experimenta impossibilitada de romper com esse vínculo.

A respeito disso, as modalidades da vida que advém em afetividade são revelações autênticas e características de seu próprio ser que se fazem presentes no sentimento de si como constituição pura da ipseidade do ser. De modo que, para Michel Henry é a passividade vinculada à afetividade que irá determinar o modo de revelação imanente da vida em relação ao vivente. Assim, é pelo fato de advir em si como processo originário e absoluto que a vida está presa a si, provando-se irremediavelmente como constituição de sua própria essência. Dessa maneira, Henry (2014, p.37) irá afirmar sobre a prova absoluta da vida como composição de cada Si vivo que: “Não há Vida sem vivente, sem um Si vivo que toda a vida traz consigo dado que se prova a si mesma. Mas não há Si sem esta Vida na qual todo o Si é dado a si mesmo, fora da qual nenhum Si é possível”.

123 Termo *páthos* “é paixão, a perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou o que suportamos” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). “o que se experimenta, prova, experiência, acontecimento, acontecimento no mar, infortúnio, estado agitado de alma, paixão (boa ou má: prazer, amor, tristeza, ira, etc.)” (ISIDRO PEREIRA, 1976, p. 421, grifos do autor)”. (COMTE-SPONVILLE, 2003; ISIDRO PEREIRA, 1976 apud PRASERES, 2015, p. 16).

Ora, é justamente por meio dessa composição de cada Si vivo pela vida que será atribuída à afetividade todo o seu valor como o que revela primordialmente a vida, pois o ser, antes de tudo está fundamentado na vida como imanência. Ou seja, não é por meio de processos biológicos, pela consciência, ou de modo geral, por qualquer outra coisa que possa ser exterior a si que a vida vai efetuar-se em sua fenomenalidade pura. Mas é pela autoafecção que a vida é doada e sentida originariamente em si como uma revelação afetiva. Destarte, a vinda a si da vida é provada *pathéticamente* ao mesmo tempo que não possui a possibilidade de não sê-la assim.

Tendo em vista, como apontará (MARTINS, 2014), é a vida afetiva, por sua vez, que a si possui e nela põe-se diante de si mesma na medida em que revelada e experimentada de forma completa e radical em cada uma de suas tonalidades afetivas, no Sofrer e Fruir. É como modo de vivência originário enquanto um sofrer e fruir de si, que é posta a si mesma de maneira que a prova que faz de si não é outra, não difere dela mesma enquanto a efetivação de si em autoafecção. É então pelo sentir-se que é possibilitada a apreensão de si como seu conteúdo verdadeiro, isto é, a concretização de si a partir de si mesmo, tal como aborda (SZEFTTEL, 2016, p.119, tradução nossa), “a permanente constatação do sentimento de si mesmo [...] cada particularização dos sentimentos do sofrimento e gozo, pertencem ao mesmo indivíduo concreto que sou eu”, sendo assim, no sentimento de si o ser se conhece a partir dele mesmo.

Diante do postulado, o sentimento de si definido na fenomenologia da vida como um afeto da vida como imanência é determinante ao se propor delinear o modo em que a vida se fenomenaliza originariamente. É um sentimento que é sentido em si mesmo sem a necessidade de representações, pois em sua mais absoluta autonomia a vida a si doa e a si revela, em uma perfeita identidade entre o que sente e o que é sentido. É a partir dessa experiência afetiva que se faz a constituição do Si mesmo como reconhecimento da ipseidade do ser, e onde Henry irá associar essa harmonia como tendo por um lado a afetividade por fundamento e por outro lado também como a efetuação de sua potência de sentir-se a si mesma. Assim Henry irá enfatizar que:

A identidade do afetante e do afetado reside e se realiza, encontra sua possibilidade não teórica mas real, a efetividade de sua efetuação fenomenológica, na afetividade. A afetividade é o que põe todas as coisas em relação consigo e coloca assim quaisquer outras, na suficiência de sua interioridade radical. A afetividade é a essência da ipseidade. Porque a afetividade é a essência da ipseidade, todo sentimento é enquanto tal como sentimento de si, um sentimento de Si-mesmo. (2015, p.443).

Em face disso, através da afetividade a vida efetua-se no instante em que se vive, enquanto se afeta em sua imanência, na relação que constitui consigo mesma, portanto, conforme (ROSA, 2006, p. 13), “a vida é para si mesma, imediatamente, o seu próprio Mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si” ela é um movimento contínuo para si mesma. Um movimento em que todo o sentimento de si da vida ocorre nessa entrega passiva, onde essa vida a si se prova sem distância. É pela afetividade que a vida gere a si mesma em sua independência absoluta no modo como vem a ser uma doação e uma revelação originária em relação a sua condição de ser dado a si mesmo, de maneira que em concordância ao que afirma Martínez (2017, p. 25, tradução nossa), sobre esse sentimento de si como “um suportar-se a si mesmo, única via para acessar a verdade mais íntima de nosso ser e também da realidade”, isto é, o ser conhece a si mesmo unicamente por meio desse movimento afetivo da vida.

Destarte, para M. Henry a vida enquanto imanência irá efetuar-se somente a partir dessa afetividade que lhe é própria, de modo que esta permanece em si mesma na experiência que faz. Ela é então um movimento afetivo acósmico, e sem exterioridade de si, se dá independentemente das circunstâncias que lhes são postas, mas dependente a respeito de si mesmo em seu interior. Pois a afetividade enquanto essência é o poder próprio para a efetivação da afecção da vida em nós, assim, de acordo com Devarrieux afirma (2014, p. 94) “é conforme ao processo da própria essência da vida[...] que apenas somos e fazemos o que a vida é e faz[...] A doação, feita pela vida ao ego, dos seus poderes é tal que lhe é impossível separar-se dela assim como de si”. A partir de tais afirmações fica posto que o ser está preso irremediavelmente à essa condição passiva, pois é por meio desse agir da vida que se dá sua constituição, como um ser investido afetivamente em um sofrer e fruir de si em que se sente, e se experimenta radicalmente. De tal modo que Rodríguez pontua sobre a forma como Henry concebe a passividade que:

“A estrutura interna da imanência é descrita na *Essência da Manifestação*¹²⁴ como passividade. Na passividade o ser do *Eu sou* está ligado ao estado de ânimo do sujeito[...] Contudo, a relação entre a afetividade e a passividade não somente confirma a imanência do ser- *Eu sou*. Pois irremediavelmente este vínculo fenomênico da subjetividade encarnada no padecer reconhece a impossibilidade que tem o sentimento para decidir, rejeitar ou sequer aceitar a condição de padecimento que desamarra o sofrimento mesmo[...] Desde a passividade Henry sustenta que a subjetividade é a afetividade.” (2012, p.124-127)

124 Escrito como tese de habilitação à docência, este livro levou 10 anos para ser concluído, e constitui sua obra magna. Nela, Henry apresenta sua pesquisa fenomenológica em busca da manifestação mais originária e essencial. Em mais de 900 páginas, divididas em introdução, quatro seções com 77 capítulos e apêndice, busca estabelecer a essência da fenomenalidade, ou seja, da manifestação, do puro aparecer (WONDRACEK, 2010, p. 37).

É por meio dessa afetividade que a subjetividade é fundamentada na vida. A afetividade como um sentir-se vivendo, isto é, a potência de experimentar-se a si mesma a partir da autoafecção da vida. Assim, numa relação contínua entre sofrer e fruir de si, a vida se constitui afetivamente em tonalidades afetivas como no prazer e na dor, onde encontram o sentido primordial justamente no fato de que sua prova é feita a partir de si mesmo. É então por meio da afetividade que as impressões da vida advêm a si, pois segundo Rodríguez (2012, p. 143), “a afetividade é o rosto sensível da vida que se tem comprimido na impressão passiva da dor e do sofrimento. Se o *páthos* da vida se faz presente na passividade, a afetividade será sua resposta somática mais imediata”. Por meio desse movimento contínuo da vida para si onde a vida se prova em tonalidades afetivas Henry (2014, p.35-36) irá propor o seguinte exemplo a respeito dessa experiência afetiva imediata:

Consideremos de novo uma dor. Na apreensão ordinária da dor não raro ela é referida a uma parte do corpo objetivo, como se nele tivesse o seu lugar. A fim de afastar este “falso juízo”, como diz Descartes, pratiquemos sobre ele uma redução fenomenológica que retém tão só o seu caráter doloroso, o “doloroso enquanto tal”, o elemento puramente afetivo do sofrimento que o constitui. Este sofrimento puro revela-se a si mesmo, o que quer dizer que só o sofrimento nos permite saber o que é o sofrimento e que aquilo que é revelado nesta revelação, que é o fato do sofrimento, é precisamente o sofrimento. Que nesta modalidade da nossa vida o “fora de si” do mundo esteja ausente reconhecemo-lo no fato de não haver nenhuma distância que separe o sofrimento dele mesmo, grudado a si, vergado sob o seu próprio peso, ele é incapaz de estabelecer em relação a si qualquer recuo, uma dimensão de fuga a favor da qual lhe fosse possível escapar de si e àquilo que o seu ser tem de opressor. Na ausência de qualquer distância interior ao sofrimento fica excluída a possibilidade de lhe dirigir o olhar. Jamais alguém viu a sua dor ou o seu sofrimento. O sofrimento é invisível, como a vida.

Logo, o que designa tal afirmação é o fato de que o sofrimento originário assim como a vida, permanece em sua interioridade radical. De modo, que nele a exterioridade de si é ausente, pois só podemos conhecer o que é a dor, o prazer ou qualquer outra tonalidade afetiva a partir de uma experiência originária da vida em si mesma que se dá através da afetividade como o que a manifesta. Tal que, a afetividade é a condição inerente do ser que se mantém em toda e qualquer impressão que possa advir-lhe, é um agir autônomo, ou seja, é uma ação que ocorre sem a intermediação de outrem para a concretização dessa autoafecção da vida. Sendo assim, a vida é o local onde o ser imerso em tonalidades afetivas é constituído efetivamente em si mesmo por meio da afetividade. Portanto, a vida enquanto imanência que é doada e revelada primordialmente por meio da afetividade como sua condição radical em que se conhece e se prova a partir de si mesma tal como ela é.

Conclusão

A partir da presente pesquisa o pensamento henryano aborda questões concernentes a vida em sua imanência com a finalidade de interrogar sobre o puro aparecer, tal que, sobre esse empreendimento Vaschalde afirma que se trata de “uma compreensão radical da verdade como vida[...] que participa do estabelecimento de uma nova fase na história da tradição filosófica ocidental e por uma experiência viva e afetiva anterior” (2016, p. 39), com o intuito de radicalizar a vida, distanciando-se de qualquer exterioridade em sua manifestação primordial. A partir disso Henry apresenta a afetividade enquanto essência da manifestação dessa vida, como o modo que se dá a prova e a constituição originária de si, isto é, como uma vida que se doa e se revela em si mesma.

Diante do exposto, a vida como conteúdo puramente imanente é para si mesma como sua paixão (*páthos*), está impossibilitada romper com o vínculo que a constitui como uma autoafecção, ela é o que é para si. Ao tentar determinar a vida, o ser passa a ser objetivado, de modo que sua realidade original perde sentido, como uma negação da subjetividade humana por saberes estritamente mundanos. Pois para a fenomenologia henryana o fundamento mais originário que sustenta e funda o mundo do visível, da transcendência se dá em uma realidade originária anterior, a partir da imanência como verdade originária. Para tanto, sobre a tese fundamental da obra de Michel Henry *A Essência da Manifestação*, afirma-se que:

A tese principal deste trabalho é que *a imanência é a essência da transcendência* que se revela como dado fenomenológico na categoria de receptividade, isto é, a percepção da imanência e a revelação da transcendência a que a razão tem acesso pelo seu caráter fenomenológico. A objetividade nunca revela essa manifestação porque anula a transcendência e se queda pela realidade sem entender a sua fenomenicidade (WONDRACEK, 2010, p. 37 apud MAGALHÃES, 2008, p. 23).

Haja vista, Michel Henry irá fundar a fenomenologia da vida visando uma interioridade radical nessa busca pela originalidade da vida enquanto essência que se manifesta afetivamente. A afetividade por sua vez é assinalada como o que possibilita essa experiência mais originária da vida enquanto uma autofecção que a si se prova imediatamente. Para realizar tais apontamentos Michel Henry lança mão de uma nova linguagem fenomenológica a partir de uma não-intencionalidade, isto é, por meio de uma fenomenologia para além da ek-stasis. De maneira que não se pode mensurar a vida e todas as suas implicações metodologicamente, todavia, é preciso promover uma discussão a respeito da magnitude do tema através de uma linguagem propriamente afetiva.

Referências

- DEVARIEUX, Anne. *Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?*. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014.
- FERNANDEZ, José L. *El problema de la noción de immanencia em Michel Henry*. UCM. Revista de Filosofia, suplemento 1, 2007, 165-172.
- FURTADO, Luiz José. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008. Disponível em: http://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/2106/1/ARTIGO_FilosofiaMichelHenry.pdf.
- GARRIDO-MATURANO, A. *Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry*. Logos Anales del Seminario de Metafísica. Vol. 45 (2012): 189-209.
- GÉLY, Raphael. *Sufrimento e Atenção Social à Vida: Elementos para uma Fenomenologia Radical do Cuidado*. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p.107-136.
- HENRY, Michel. *Encarnação: Uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: ÉRealizações Ed, 2014.
- _____. *La Esencia de la Manifestación*. Trad. Miguel García- Baró e Mercedes Huarte. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- _____. *O que é isto a que chamamos vida?*. In: MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- _____. *Sufrimento e Vida*. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; Martins, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel(Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p. 33-44.

MARTÍNEZ, Juan P. M. *El Sufrimiento en la Vida: Reflexiones em tomo a la Esencia Humana a partir de Michel Henry*. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.

PRASERES, Janilce. *Fenomenologia da Afetividade: Um estudo a partir de Michel Henry*. 2015. 75 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- PPG/UFSMSanta Maria-RS, 2015. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2011/10/JANILCE-SILVA-PRASERES.pdf>

_____. *Michel Henry e o Corpo Subjetivo: uma leitura fenomenológica*. Passo Fundo, 2014.

RODRÍGUEZ, Juan Sebastián Ballén. *El lenguaje fenomenológico de La afectividade en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad “a flor de piel”*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenologia, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-3_Ballen.pdf

ROSA, José M. Silva. *O ‘ethos’ da ética*. Estudos de fenomenologia. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2006.

VASCHALDE, R. *Épreuve de soi et vérité du monde: depuis Michel Henry*. Édition Orizons, 2016. Disponível em: http://editionsorizons.fr/index.php/downloadable/download/linkSample/link_id/318/

WONDRACEK, Karin H. K.. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 258 p. Dissertação (Doutorado em Teologia). Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, EST. São Leopoldo, 2010. Disponível em: http://tede.est.edu.br/tede/tde_arquivos/1/TDE20100913T114856Z220/Publico/wondracek_khk1td87.pdf.

¿Por qué se sufre? El concepto de carga en la filosofía de Michel Henry

MICAELA SZEFTTEL

Introducción

El objetivo del presente trabajo es esclarecer el significado y la función del concepto de sufrimiento en la obra fenomenológica de Michel Henry. El autor afirma que la afectividad, es decir, el fundamento de toda manifestación, deviene posible, se realiza, en el “sufrir”, el cual supone una cierta carga (*fardeau*) o un peso (*poids*). Nos preguntamos entonces: ¿por qué la autodonación inquebrantable es para la esencia de la revelación, es decir, para la afectividad, una carga que ha de ser padecida y soportada? Para dar respuesta a este interrogante, se procederá en tres pasos. En el primero se ofrece una descripción de la teoría henriana que, desde nuestra perspectiva, sienta las bases para abordar la cuestión, a saber, la teoría de la pasividad, entendida –al menos en *La esencia de la manifestación* (1963) – como no-libertad. En el segundo momento se definirán los aspectos particulares de la afectividad, concepto del cual el sufrir es su efectuación fenomenológica concreta. En el tercer y último momento de esta exposición, abordaré la modificación que atraviesa el concepto de carga en la última etapa del pensamiento henriano a partir de la consideración de la lectura que Henry hace de la filosofía de Søren Kierkegaard.

Es necesario aclarar, con el fin de evitar confusiones, que el sufrimiento del que se habla en este trabajo no es un sufrir existencial o accidental sino un sufrir indoloro. Es decir, no me refiero al pesar que se puede experimentar ante un hecho desafortunado que eventualmente puede ser contrarrestado por una experiencia alegre ni al dolor corporal que nos muestra la pasibilidad de nuestra carne más interior. Me refiero, en cambio, a lo aplastante de mi propio ser constante, lo cual justamente determina lo que es ser una subjetividad.

La pasividad como no-libertad

Una de las definiciones más precisas de la pasividad que proporciona Henry en *La esencia de la manifestación* (en adelante, *EM*) aparece en el § 37 y se vincula directamente con el concepto de no-libertad:

“Lo que no tiene ya ningún poder respecto de sí y de su propia realidad revela ser en su

naturaleza más íntima esencialmente pasivo. *La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación, es decir, del ser mismo considerado en su realidad interna como fundamentalmente determinado en sí por la esencia de la no-libertad.*”¹²⁵

Reparemos aquí en que la esencia de la revelación, lo que para Henry es el fundamento de toda fenomenalidad, es presentada por medio de la negación de dos notas, por lo demás, estrechamente emparentadas: la esencia no tiene poder ni libertad. Esta falta de poder y de libertad son las particularidades que, a pesar de expresarse de modo negativo, definen la pasividad de la esencia en su positividad.

En primer lugar, la esencia carece de poder y, consecuentemente, de toda potencialidad posible. Es, por lo tanto, pura actualidad, simplicidad y coincidencia consigo misma. Esto también puede expresarse diciendo que a la esencia le falta la negatividad que está siempre supuesta en un poder, en un deseo o en una acción, es decir, ese vacío que nos enfrenta a una irrealidad, a algo que no es pero puede ser. La esencia no posee ningún elemento extraño a ella ni necesita de uno para realizarse. Por el contrario, ella está desde siempre realizada y es ajena a todo proceso de cumplimentación. En este sentido, escribe Henry: “la esencia no quiere nada, no se propone nada. No tiene proyecto ni deseo. Porque no quiere nada, porque no tiene ni proyecto ni deseo, porque no hay en ella nada de lo que esté separada, también todo en ella es reposo; ella es, en esta ausencia de perturbación, sin nada que la divida, la calma de su absoluta simplicidad”.¹²⁶ En segundo lugar, la pasividad de la esencia es también la no-libertad. Ahora bien, ¿de qué no es libre la esencia? Si entendemos que todo poder supone una distancia, una cisura en el ser mismo, un cierto sobrepasamiento de lo actual, entonces la esencia no tiene libertad para poder. La esencia es incapaz de vivir en la no-adequación, en la no-coincidencia del ser consigo en la totalidad de su realidad. En suma, el poder que le falta a la esencia es el poder de escaparse o “liberarse” de sí.

Sin embargo, la pasividad así entendida sólo se opone a un cierto tipo de libertad, a aquella libertad que despliega un poder de conquista de lo trascendente o que crea espontánea y activamente algo diferente. Pero hay otra concepción de la libertad que sí le cabe a la pasividad henriana, aun cuando esta es entendida como una impotencia insuperable. En las antípodas de la interpretación tradicional, la interpretación ontológica de la libertad que defiende Henry toma la pasividad como su elemento más esencial, puesto que ella permite el rechazo de una exterioridad y sitúa a la esencia en plena posesión de sí, haciéndola absolutamente autónoma.

125 Michel Henry, *La esencia de la manifestación*, trad. Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán (Salamanca: Sígueme, 2015), 289. Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 366. (En adelante, *EM*). En las siguientes referencias la página correspondiente al texto en francés será indicada entre paréntesis.

126 *EM*, 280 (353)

Ahora bien, la esencia entra en posesión de sí gracias a su forma fenomenológica originaria, el modo en que sin pausa la esencia es afectada por sí misma y por nada más que por sí misma. Esto hace que también se descarte la concepción heteroafectante de la pasividad, la cual supone la receptividad de una alteridad.¹²⁷ En otras palabras, la forma estructural fenomenológica en la cual se apoya la pasividad para realizarse como no-libertad es la forma de la autoafección, según la cual no hay una separación entre algo afectante y algo afectado, sino una plena identidad entre uno y otro.¹²⁸

El sufrir, esencia de la afectividad

En la sección IV de *EM*, titulada “Interpretación fenomenológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad”, Henry toma como certeza que la manifestación del fundamento de la revelación responde, de manera más general, a la estructura de la inmanencia y que, además, tal estructura está definida ontológica y fenomenológicamente por la pasividad y por la autoafección respectivamente.¹²⁹ Pero el modo en que Henry da con la estructura de la inmanencia (esto es, reconduciendo el aparecer del mundo o de la trascendencia a un núcleo originario premundano, preintencional y atemporal) le despierta todavía cierta inquietud, la cual es expresada por el autor de la siguiente manera: la revelación de la esencia inmanente que se sustrae a la luz de la trascendencia, no parece ser “más que la negación formal y vacía de este mundo que es el nuestro, y de la manifestación que lo constituye”.¹³⁰ Henry se pregunta entonces: ¿puede lo invisible referirse a un contenido manifiesto? Esto es, ¿puede la esencia ser más que el residuo de una reducción especulativa?

127 Lo que aquí llamamos concepción “heteroafectante” de la pasividad recoge la comprensión tradicional de la pasividad a lo largo de la historia de la filosofía. Henry se enfoca primeramente en la interpretación óptica de Descartes, quien piensa la pasividad como “el estado de la realidad que sufre la acción, precisamente como sufriendola y como modificada por ella”. *EM*, 447 (587). Pero también la explicitación de una perspectiva ontológica, aunque basada en los mismos principios, resulta cuestionable para el filósofo. Con tal perspectiva como guía, “la pasividad es comprendida e interpretada desde siempre exclusivamente como pasividad respecto al ser-otro en el surgimiento de la alteridad”. *EM*, 448 (588).

128 Hacer un análisis pormenorizado del concepto de autoafección es una tarea que excede el marco de esta presentación. Si bien con lo que se dirá sobre la afectividad se volverá inmediatamente claro en qué consiste tal noción, remitimos a los siguientes trabajos para ahondar en la temática: Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis* (Paris: J. Vrin, 1980); Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Passages (Paris: Cerf, 2005).

129 A decir verdad, la distinción entre el plano ontológico y el fenomenológico sólo tiene sentido en el marco de la discusión de Henry con la filosofía (principalmente con Heidegger y con el idealismo). Este artículo solo recoge tal distinción en aras a una claridad conceptual y analítica pero siempre teniendo presente que la propuesta henriana intenta diluir esa distinción.

130 *EM*, 435 (571).

Ante ese interrogante, el autor llega a la afirmación de que la autoafección, que había sido determinada de modo formal por la estructura de la inmanencia, en tanto posibilidad de que la esencia se manifieste a sí misma sin mediación, alcanza su efectuación en la afectividad. Así, Henry sostiene que “la afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológicamente indudable y cierta”.¹³¹

La afectividad no es un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. Por eso, ella también lleva el nombre de “sentirse-a-sí-mismo” o de “sentimiento”, entendiendo por éste no un sentimiento particular cualquiera sino el acto puro y simple de sentirse a sí mismo.¹³² La afectividad es, entonces, la experiencia perfecta y absoluta que Henry tan empeñadamente quería hallar, en la medida en que el contenido de la afectividad se me aparece desde el principio como algo concreto, como allí en mi sentir, como dado sin ninguna distancia intencional o temporal que pueda entorpecer o contaminar mi sentir afectivo. En otras palabras, no hay, en el terreno de la afectividad, la posibilidad de someter mi sentir a un proceso de cumplimentación y, por lo tanto, tal sentir no puede ser matizado por ninguna tesis y menos por la tesis de la cancelación.

Para comprender la forma de la afectividad es importante vincularla con lo dicho sobre la pasividad. La pasividad ontológica originaria, esto es, la no-libertad, le proporciona la estructura a la afectividad y la define como una relación patética, y la afectividad, inversamente, realiza fenomenológicamente la pasividad y la vuelve concreta. Henry señala al respecto que la afectividad, “al realizarse conforme a la estructura que la hace posible, en la pasividad original del ser respecto de sí, reviste necesariamente en ésta la forma por la cual, vuelta fenomenológicamente efectiva y concreta, se propone a nosotros y se impone y, dándose testimonio a sí misma con la fuerza de su fenomenalidad propia, no se deja en absoluto cuestionar”¹³³. Como se advierte, Henry insiste en que si definimos la afectividad, el “sentirse-a-sí-mismo”, como la forma no-intencional y pasiva que está a la base de toda vivencia, ella debe poder ser sentida de manera concreta y efectiva, “con la fuerza de su fenomenalidad propia”. Esto es, la afectividad es la forma pura de la fenomenalidad pero no es en absoluto abstracta, sino que se presenta concretamente como la pasión de sí misma o, en los términos preferidos por Henry, como “sufrir”. En el sufrir, dice Henry, se forma la “espesura”

131 *EM*, 440 (577-578). Repárese en que aquí, como en muchas otras ocasiones, el término “esencia” es empleado por Henry para designar la posibilidad fenomenológica concreta de un fenómeno cualquiera. No está entonces ligado a la concepción tradicional, según la cual la esencia es justamente aquello que es ontológicamente anterior a cualquier determinación particular.

132 Cf. *EM*, 440 (578).

133 *EM*, 446 (585-586)

del sentimiento o, dicho de otro modo, el tejido de la existencia y el lugar donde la vida se vuelve viva.¹³⁴ La esencia de la afectividad, y su primer carácter, es el sufrir.

En este marco, es ineludible el énfasis que Henry pone a la unidad ontológica del sufrir y el gozar. La impotencia del sentimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento está adherido a sí mismo y puede así gozar de sí. El segundo carácter de la afectividad es, por lo tanto, el goce. Este define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal, su revelación triunfante y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento. Dado que sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares ni son despertados por una experiencia heteroafectante sino que significan la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad.¹³⁵ Este lazo también es descripto por Henry acudiendo nuevamente al concepto de pasividad y a su relación con la libertad:

“Todo sentimiento es como tal esencialmente pasivo, pasivo respecto de sí, de manera que, en esta pasividad absoluta respecto de sí y de su ser propio, queda entregado a él, es entregado a él mismo irremediamente para ser lo que es. Ser entregado a sí mismo irremediamente para ser lo que uno es, quiere decir y sólo puede querer decir experimentarse a sí mismo, padecer (*subir*) su ser propio, hacer la experiencia de sí en un padecer (*subir*) más fuerte que toda libertad, que todo poder de escapar de sí o arrancarse de sí (...).”¹³⁶

Como se anticipó, este artículo se concentra en este momento específico de la argumentación henriana: a saber, en el nexo entre el “padecimiento” originario -expresado aquí con el verbo “*subir*” pero, más a menudo, con el término “*souffrir*”- y la opresión, el peso, la carga, que se vive en el sufrir.

El sufrimiento y sus modalidades en Kierkegaard

No se puede perder de vista que el sufrir fundante de la afectividad está lejos de asemejarse a cualquier tipo de afecto psicológico particular y, en consecuencia, no es doloroso *per se*. Henry remarca el carácter eidético de la “impotencia del sentimiento”, i. e. el sufrir, al oponerla al “sentimiento de impotencia”, el cual se refiere a una situación y un objeto dados

134 Cf. *EM*, 449 (590), 626 (828).

135 Lo dicho se deduce de esta afirmación: “La unidad del sufrimiento y del gozo es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (...) Ellos nacen conjuntamente de un mismo acontecimiento que ellos hacen posible y constituyen, ellos son la efectividad”. *EM*, 629 (832).

136 *EM*, 448 (588). La traducción fue modificada.

y es capaz de transformarse si el curso de las cosas cambia. El sufrir no desaparece apenas experimento un suave bienestar, ni siquiera si estoy ante un evento afortunado, sino que es la posibilidad misma de ese bienestar o de ese evento, es decir, la estructura que me permite vivenciar como propios la situación y el regocijo que ella me provoca.

Sin embargo, Henry señala que el sufrir ontológico originario implica una opresión. Lo hace, por ejemplo, en el § 53 de *EM*, cuando escribe que lo que caracteriza al ser del sentimiento es “la imposibilidad de liberarse de sí, de prepararse, como a su retaguardia, algo así como una posición de repliegue a la que le fuera posible retirarse y, retirándose así de sí, escapar a lo que su ser puede tener de *opresivo*”.¹³⁷ Pero, ¿qué es lo que el sentimiento puede tener de opresivo? Está claro que es el sentimiento mismo, haciendo abstracción de su contenido particular o de cualquier tipo de valoración axiológica, lo que puede ser opresivo para sí mismo. Esto es evidente en afirmaciones como la que se encuentra en el § 70 de *EM*: “en el sufrir el sentimiento (...) se experimenta (*s'éprouve*) y hace la experiencia de sí como entregado sin remedio a sí para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso (*poinds*) de su ser propio”.¹³⁸ Con todo, ¿por qué el fundamento de la revelación, es decir, el fundamento de la afectividad, puede resultar opresivo para sí mismo si él fue definido por su inmanencia, por la falta de distancia consigo mismo? ¿No implica la noción de carga o de opresión una mínima distancia? Y si no, ¿cómo debe ser entendida?

Esta problemática adquiere un nuevo rostro cuando es abordada a la luz de la filosofía de Søren Kierkegaard. La importancia de la filosofía kierkegaardiana para Henry es evidente en el § 70 de *EM*, cuando concluye su gran obra con un análisis bastante extenso del escrito de Kierkegaard *La enfermedad mortal* (o como también se lo conoce, *Tratado de la desesperación*, título más cercano a su versión en francés) y del concepto de desesperación allí desplegado. En los escritos henrianos tardíos, en cambio, aparece en primer plano *El concepto de la angustia*.¹³⁹ Veamos entonces como se articulan estos dos momentos y que papel desempeñan estas lecturas en la comprensión del sufrimiento.

Un recorrido esquemático nos permite afirmar que la desesperación es, para Kierkegaard, la “discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma”.¹⁴⁰ El autor alude allí a la síntesis anunciada al comienzo de *La enfermedad mortal*, entre los pares finito-infinito, temporal-eterno, necesidad-libertad y psíquico-físico. Ser consciente de

137 *EM*, 451 (593). El subrayado es nuestro.

138 *EM*, 625 (827).

139 Ambas obras fueron publicadas bajo pseudónimos. *El concepto de la angustia* fue publicada en 1844 bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis, mientras que *La enfermedad mortal*, de 1849, tiene como autor a Anti-Climacus.

140 Søren Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho (Buenos Aires: Montessor, 2003), 40.

la relación entre estos pares de polos implica una relación con esta relación misma y es eso lo que permite surgir el yo (*Selv*).

Cuando el hombre tiene ya una cierta conciencia de ser un yo, no quiere asumir la responsabilidad de sus acciones. En la comprobación de que no puede dejar de ser sí mismo, en los frustrados intentos de “hacerse el muerto”,¹⁴¹ la desesperación se muestra como insuperable y conduce a la “desesperación-debilidad”, en la cual no se quiere ser uno mismo. Esta primera modalidad de la desesperación, sin embargo, no existe sin su contracara, denominada por Kierkegaard “desesperación-desafío”, en la cual sí se quiere ser uno mismo. Sobre la relación entre la desesperación-debilidad y la desesperación-desafío, Kierkegaard sostiene que sólo presentan una oposición relativa, no sólo porque la una no puede existir sin la otra, sino también porque, en último término, la primera debe ser reconducida a la segunda. Si el yo de la desesperación-debilidad sabe por qué no quiere ser sí mismo, es decir, descubre la eternidad que lo oprime y lo ata eternamente a sí haciendo justamente de sí un yo, la desesperación-debilidad, dice Kierkegaard, se “trastrueca” repentinamente y el yo quiere ser ahora él mismo.¹⁴² De este modo, el *pathos* inquebrantable que da forma al yo se revela como dependiente de una fuente trascendente y eterna y conduce a la desesperación-desafío, es decir, al deseo desesperado de ser sí mismo.

Henry interpreta la fórmula general de la desesperación como el querer “deshacerse de sí mismo”, es decir, como desesperación-debilidad.¹⁴³ El querer deshacerse de sí supone la intención de interrumpir la relación inmanente consigo mismo que es lo que constituye en definitiva la vida y, por lo tanto, supone el querer morir. De este modo, la desesperación indica

141 Kierkegaard, 73.

142 Nótese también que el juego dialéctico entre las diversas modalidades de la desesperación conduce a lo que Kierkegaard denomina el “yo teológico” o “yo ante Dios”, bajo la modalidad de la fe. En este sentido, Kierkegaard sostiene: “el desesperado abusa desesperadamente de la eternidad inherente al yo para ser él mismo. Pero precisamente porque se ayuda con la eternidad, es que esa desesperación se aproxima tanto a la verdad y a causa de que está tan próximo a ella, el desesperado va infinitamente lejos. Esa desesperación, que conduce a la fe, no existiría sin ayuda de la eternidad; gracias a ella, el yo encuentra el coraje de perderse para volver a encontrarse”. Kierkegaard, 84-85.

143 Como se advierte, cuando Henry aborda la desesperación kierkegaardiana se refiere fundamentalmente a su variación como debilidad, lo cual se evidencia en el protagonismo que adquiere en el texto el caso del ambicioso que no llega a ser el César. Cf. *EM*, 643 (851). El ejemplo procede de *La enfermedad mortal*: “El hombre que desespera tiene un *sujeto* de desesperación, y es lo que se cree un momento y no más; pues ya surge la verdadera desesperación, la verdadera figura de la desesperación. Desesperando de algo, en el fondo desesperaba de sí mismo y, ahora, pretende librarse de su yo. Así sucede cuando el ambicioso que dice: ‘Ser César o nada’, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido; por no haber llegado a ser César, ya no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo (...) Observado de más cerca, lo insoportable para él no está en no haber llegado a ser César, sino en ese yo que no ha conseguido serlo; o más bien, lo que no soporta es no poder librarse de su yo”. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 44. La desesperación de lo temporal y finito es en este caso no haber podido llegar a ser el César, mientras que la desesperación verdadera, la desesperación con respecto a lo eterno, alude al yo que no ha podido llegar a serlo y debe soportarse a sí mismo no siendo el César.

una “modalización existencial extrema y más intensa”¹⁴⁴ que el sufrimiento, dado que implica la imposibilidad concreta de romper la pasividad ontológica, en definitiva, de quebrar el vínculo que ata el yo a sí mismo. Por ese motivo, Henry puede afirmar que “la desesperación se relaciona con el yo, ya de inicio ontológicamente, *en cuanto que se origina en él, en el sufrimiento de su sufrir*”.¹⁴⁵ En este sentido, la desesperación es la actualización fenomenológica y existencial de la inmanencia, en cuanto que el yo ontológicamente determinado por su pasividad inmanente, rechaza esta pasividad e intenta romperla.

No es la meta de este trabajo medir la validez de la interpretación henriana, pero se puede fácilmente advertir que el pasaje de la pasividad henriana a la desesperación kierkegaardiana no va de suyo. Pues, mientras que el sufrir henriano, como ya se señaló, alude a la estructura del aparecer del ser, la desesperación introducida por Kierkegaard se refiere a un *estado existencial*, esto es, tiene como motivación una circunstancia señalable. Sin embargo, no se puede perder de vista que el mismo Henry explícitamente anuncia su lectura “ontologizante” del existencialismo kierkegaardiano. En una nota de *EM*, Henry aborda la cuestión por medio de una crítica a la interpretación heideggeriana de la obra del danés. Allí, el francés escribe:

“(…) la determinación de las tonalidades afectivas fundamentales de la existencia, es decir, la de la existencia misma, se elabora de hecho en Kierkegaard, en el *Tratado de la desesperación* sobre todo, es decir, precisamente en un escrito teórico, a partir de la estructura interna de la inmanencia y en ella, no reviste sólo una significación ontológica, “existenciaria” [*existential*], manifiesta, sino que presupone también una concepción de la ontología radicalmente diferente tanto de la de los griegos y de la de Hegel como de la del mismo Heidegger.”¹⁴⁶

Si bien esto supone un corrimiento sustancial respecto del planteamiento kierkegaardiano –principalmente por la ausencia de una relación con la trascendencia como única posibilidad para superar la desesperación–, tal modificación no carece de intención. Es una consecuencia esperable de los principios henrianos, entre los cuales se encuentra aquel que llama a reconducir la posibilidad de los fenómenos existenciales a la estructura ontológica de la fenomenalidad pura, estrategia también presente, por ejemplo, en el análisis del pensamiento de Meister Eckhart.¹⁴⁷

144 *EM*, 643 (851).

145 *EM*, 644 (852).

146 *EM*, 643 (851). Nota 261 en la edición en español.

147 Cuando en los §§ 39 y 40 de *EM* Henry acude al pensamiento de Meister Eckhart para desentrañar la forma de la inmanencia, recoge los conceptos eckhartianos de unidad (*Einheit*) y unión (*Vereinigung*). Mientras que la unidad indica una conexión ontológica, la unión es el sitio donde tal unidad puede

Del fragmento citado resulta evidente que Henry no sólo otorga un carácter ontológico-existencial a la desesperación kierkegaardiana sino también que la interpreta como radicada en la inmanencia. La desesperación, a los ojos de Henry, lleva al yo a hundirse en sí mismo y descubrir la fuente inmanente que lo sostiene, a saber, la eternidad de la vida. Según Henry, la desesperación revela el yo a sí mismo de manera eminente y simultáneamente lo pone frente a lo eterno. La imposibilidad de interrumpir el sufrir conduce a la constatación de que el lazo autoafectivo no fue puesto por el yo, sino por una fuente trascendente. Por eso Henry escribe: “*La estructura interna de la inmanencia, la unidad absoluta que ella encierra y constituye, es lo que Kierkegaard llama la eternidad y con todo derecho, si tal estructura se determina por la exclusión fuera de ella del tiempo de la trascendencia (...)*”.¹⁴⁸ Jeffrey Hanson advierte, en un estudio imprescindible, que la lectura de Henry es “idiosincrática” y se aleja sustancialmente de lo afirmado por Kierkegaard, quien sostiene que la desesperación, más que conducir al descubrimiento del sí mismo, le pone ciertos obstáculos.¹⁴⁹ El danés afirma, en su característico estilo paradójico, que “es una ventaja infinita poder desesperar y, sin embargo, la desesperación no es sólo la peor de las miserias, sino, también, nuestra perdición”.¹⁵⁰ Por eso, el cristiano supera al hombre natural, al “tener conciencia de la enfermedad [la desesperación], así como su beatitud está en poder ser curado de ella”.¹⁵¹

El uso del pensamiento kierkegaardiano en *Yo soy la verdad* no varía sustancialmente, a pesar de que la tonalidad afectiva elegida por Henry para expresar la impotencia del yo es la angustia. Dice Henry allí:

“Experimentándose a sí mismo en el «sufrirse a sí mismo» de la vida, cada viviente se relaciona consigo de manera que se soporta a sí mismo, hallándose encargado de sí sin haberlo querido, pero además sin poder descargarse nunca de esa carga que él es para sí mismo (...) Del sufrimiento de ese Sí cargado de sí en el sufrir de su ipseidad se eleva

realizarse. Por eso, la unión se ubica, al menos en principio, en un nivel existencial, cuya forma principal es el desasimiento, despojamiento o desprendimiento (refiriendo todos estos conceptos al término alemán de “*Abgeschiedenheit*”). El despojamiento se alcanza mediante la pobreza (*Armut*) y la humildad (*Demut*), es decir, mediante el acto de renuncia o liberación del mundo, de sí mismo, de todo lo múltiple. La pobreza y la humildad del alma permiten el retorno a Dios, la “penetración” (*Durchbruch*) de Dios, o la “deificación” del hombre. Pero la pobreza y la humildad no son meros estados contingentes, pues, como sostiene Henry: “*la relación con lo absoluto depende de la naturaleza de éste y de su estructura interna, o, más bien, es idéntica a ellas: la unión existencial del hombre con Dios sólo es posible sobre el fondo de su unidad ontológica*”. *EM*, 303 (385-386).

148 *EM*, 645 (854).

149 Cf. Jeffrey Hanson, «Michel Henry’s Problematic Reading of The Sickness unto Death», *Journal of the British Society for Phenomenology* 38, n.º 3 (2007): 252.

150 Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 39.

151 Kierkegaard, 39.

entonces la angustia, angustia del Sí de ser un Sí.¹⁵²

En síntesis, la angustia del Sí de ser un Sí, la desesperación *ante* el hecho de no poder “deshacerse de sí” y el sufrir el sentimiento en una impotencia originaria, tienen en común, en todas las presentaciones de Henry, una carga que ha de ser soportada.

Las dos cargas

Finalmente, debemos explicar por qué la subjetividad, como lo especifica Henry, es una carga para sí misma. Se podría responder que es definitorio del sujeto tender a la conquista de su autonomía y que, como parte de esa intención, él busca romper la pasividad ontológica originaria que lo ata a sí. En otras palabras, la posesión de sus poderes incluye también el poder de determinar el origen de su propia existencia. Pero en esa tarea el yo fracasa estrepitosamente, en tanto y en cuanto su existencia no fue querida por él, en cuanto es la relación consigo que fue puesta por otro. Si bien esta presentación parece en principio alejarse del proyecto henriano, en la medida en que reinstituye la exigencia del sujeto moderno de ser dueño absoluto de su voluntad —una exigencia en todo ajena a Henry—, otra perspectiva se abre si ella es leída a la luz de la tesis presente dentro de la fenomenología teológica característica de *Yo soy la verdad*, según la cual, el yo no es más que una ilusión, producto del ocultamiento u olvido de la fuente de sus poderes.¹⁵³ Por un lado, el ego extrae su condición fenomenológica de la vida, la cual está en él en el mismo sentido en que está en Dios o Vida absoluta. Por eso, de algún modo, participa de lo divino y lo eterno y, como la vida, nunca ha sido visto ni será visto nunca.¹⁵⁴ Pero, por otro lado, el ego también se manifiesta en el “afuera” del mundo,

152 Michel Henry, *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*, trad. Javier Teira (Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004), 230-31.

153 Esta cuestión se halla ampliamente desarrollada en el capítulo 8 de *Yo soy la verdad*, “El olvido por el hombre de su condición de Hijo: «Yo (*moi*), yo»; «Yo (*moi*), ego»”. Allí se puede leer: “Al experimentar cada uno de sus poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen. Se imagina que posee esos poderes, que son suyos en un sentido radical —como aquello que él mismo hubiera producido, y también como lo que producirá a cada instante mientras los ejerce—. Fuente y origen de algún modo absoluto de los poderes que componen su ser —el ser efectivo y actuante con el que se identifica y por el que se define—, se considera también como la fuente y el origen de su mismo ser. Así nace la ilusión trascendental del ego, ilusión en virtud de la cual este ego se toma por el fundamento de su ser”. Henry, *Yo soy la verdad*, 163. Como se advierte, y como señala el mismo Henry unas líneas más adelante, la ilusión trascendental del ego no es completamente ilusoria. Dado que responde a las características esenciales de la Vida, es decir, su ocultamiento y el propio olvido que provoca en los vivientes, tal ilusión es también una verdad. En otras palabras, la Vida no da con una mano lo que quita con la otra.

154 Cf. Michel Henry, *Encarnación: una filosofía de la carne*, trad. Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz (Salamanca: Sígueme, 2001), 298.

volcado primariamente hacia la relación con los entes. Por eso, el yo no reconoce la fuente de su libertad y ejerce sus actos creyendo que provienen de su propia voluntad autodeterminada. En este contexto, el sufrimiento implica la imposibilidad de adueñarse de su propia existencia y de vencer la carga que oprime al Sí mismo. En esa dirección se expresa Henry en *Voir l'invisible*:

“Efectivamente, ¿cómo podría saber qué es un peso independientemente de la experiencia que tengo de él, del esfuerzo que hago para levantarlo y de la pena inherente a tal esfuerzo? Finalmente, *el peso es el peso de la vida*, es la experiencia (*épreuve*) que ella hace de sí misma, la manera en la que, totalmente pasiva con respecto a lo que ella es cada vez, incapaz de separarse de sí o de escapar de lo que su ser tiene de opresivo, ella padece (*subit*) esta experiencia en un padecer (*subir*) más fuerte que toda libertad y en el sufrimiento (*souffrance*) de este padecer (*subir*). Nociones tan simples y tan corrientes como peso (*poids*) (...) remiten a este ‘fardo de la existencia’ (*fardeau de l'existence*) idéntica a la esencia de la subjetividad.”¹⁵⁵

La existencia se revela como un peso en función del esfuerzo que hago para “levantarla”, y se revela como la carga más pesada en tanto no puede nunca ser “levantada” por el yo, esto es, apropiada. Pero si la carga sólo se revela en la ilusión trascendental del yo entonces ese peso o esa carga no son tan originarios como se pensaba. Por lo tanto, este camino, así planteado, debe ser abandonado.

Pero entonces, ¿de dónde proviene esa carga que define y está en el seno mismo de la estructura fenomenológica de la inmanencia? Para entender esto se puede apelar al fragmento arriba citado de *Yo soy la verdad* en donde se describe la angustia como la afección del ego por un contenido que no proviene de sí, es decir, la vida. Aquí la carga es la vida en tanto tal y, por lo tanto, la angustia puede resumirse como la “desgracia de haber nacido”.¹⁵⁶ Esta lectura es solidaria con la tendencia que se afianza en el pensamiento tardío de Henry, en el cual la vida adopta un status *cuasi*-trascendente como, por ejemplo, en esta cita: “si nos colocamos en una filosofía de la vida, hay también una alteridad: es la que significa la vida para todo viviente. Solamente que esta relación no puede ser comprendida como una relación extática, sino como una *relación patética*”.¹⁵⁷

Hasta aquí la carga se vincula con el sufrir propio de las tonalidades fundamentales de la desesperación y la angustia –en un primer sentido–. Distinto parece ser el escenario

155 Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 106-7.

156 Henry, *Yo soy la verdad. Por una fenomenología del cristianismo*, 239.

157 Michel Henry, «Art et phénoménologie de la vie», en *Phénoménologie de la vie*, vol. III: De l'art et du politique (Paris: Presses universitaires de France, 2004), 300.

en *Encarnación*. Allí, Henry no sólo se extiende más en los análisis sobre la angustia, dedicándole varias líneas al examen de la filosofía kierkegaardiana en tanto tal, sino que además adopta una nueva característica de la angustia, la cual en los escritos anteriores había pasado desapercibida, a saber: su nexa con la posibilidad.¹⁵⁸ Mientras que hasta allí la angustia (y antes la desesperación) mentaban fundamentalmente la impotencia y pasividad originarias en las que yace la afectividad, la angustia se encuentra ahora en una vinculación profunda con la posibilidad de poder, es decir, con la vida como hiper-fuente abundante de todas las capacidades y poderes efectivos. Henry toma además la relación entre la inmanencia de la pura posibilidad y el estado de inocencia del hombre, en el cual se sabe anclado a un mar de posibilidades pero no puede, por faltarle la facultad de juzgar que recibe en el estado de caído, llevar ninguna posibilidad a la acción.¹⁵⁹ En este contexto de análisis, Henry escribe:

“Al no saber nada de lo que puede, la posibilidad de poder se exagera, la angustia penetra la inocencia por completo. Le confiere el pathos que le es propio, esa mezcla de atracción y repulsión frente a lo desconocido, ese estado inestable en virtud del cual, no siendo culpable porque todavía no ha hecho nada y no sabe nada de lo que puede hacer —nada del bien ni del mal, se encuentra ya invadida por la posibilidad de hacerlo, sometida a ella, sumergida por *la angustia de esta «libertad vertiginosa»*.”¹⁶⁰

Parece tener lugar entonces un desplazamiento desde la prioridad ontológica de la impotencia, caracterizada como desesperación o meramente sufrimiento en *La esencia*, hacia la preeminencia de la libertad, de la amplitud infinita y vertiginosa del poder de la vida, “que le es conferida al individuo en el proceso mismo de su generación en la Vida absoluta en calidad de Sí trascendental, al que le es consustancial, de este modo, su libertad”.¹⁶¹ ¿Será, por lo tanto, que la dupla sufrimiento-libertad supone entonces una tonalidad afectiva más originaria aun recién dada a revelar cuando se entiende la relación entre la Vida absoluta y el viviente y que, por consiguiente, la “carga” no es ahora sentida como impotencia sino como libertad? Una advertencia es aquí urgente: no se sugiere con esto que la revelación propia del viviente advenga en una acción, ya esté esta en potencia o en acto, sino que tal revelación, cuya efectuación tiene lugar en el sufrir originario, encuentra su materia originaria, su materia “bruta”, en la vida como pura potencia o como pura libertad.

158 Cf. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. José Luis L. Aranguren, 2da. edición (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), 60-62.

159 Se siguió para estos análisis lo sugerido por Garrido Maturano en: Ángel Garrido Maturano, «Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65 (2015): 107-18.

160 Henry, *Encarnación*, 251. El subrayado es nuestro. La alusión a la “libertad vertiginosa” proviene también de *El concepto de la angustia*, 80.

161 Henry, 253.

Si bien en *Yo soy la verdad* no se aborda la angustia en los términos en los que aparece en *Encarnación*, sí se desarrolla una tesis que respalda lo que más tarde será explicitado como angustia:

“la transformación de la carga más pesada en la más ligera, la transustanciación mágica del mayor sufrimiento en la ebriedad del amor sin límites, todo ello no acontece sino en aquel en quien –a imagen de Cristo- la auto-afección de la Vida absoluta ha sustituido a la auto-afección del simple viviente dado a sí mismo sin haberlo querido, en la auto-afección de esta Vida absoluta y sin embargo por ella. Todo eso no acontece sino en aquel que viviendo su condición de Hijo y no siendo nada más que esto, experimentándose a sí mismo en la experiencia de la vida infinita y viviendo de esta experiencia, naca por segunda vez regenerado en la segunda vida.”¹⁶²

La alusión a la transformación de la carga más pesada en la más liviana, junto con el paso de la desesperación a la angustia como posibilidad, nos da indicios para disolver el problema inicial y nos permite afirmar que aquél no es más que la expresión de la duplicidad que caracteriza el planteo henriano en general. Por un lado, desde la perspectiva existencial del viviente, este vive esencialmente en la desesperación resultado de su incapacidad de desembarazarse de sí. Por otro lado, desde la perspectiva de la vida que se descubre como el fondo del viviente o del viviente que supera por medio de la angustia el olvido de la vida, lo que es originariamente primero es la hiper-potencia de la libertad. Ciertamente, la sensación que todo ego tiene de estar constantemente atado a sí sin poder escapar de ese lazo es un dato fenomenológico. También es un dato fenomenológico que ese lazo irrompible sea un fardo. Pero tal dato fenomenológico se encuentra ahora fundamentado: el núcleo de libertad vertiginosa originaria otorgada por la Vida absoluta al ego o viviente deviene siempre concreto y limitado. Es en este plano de la limitación que se puede inscribir la carga pesada, es decir, el sufrimiento ante la imposibilidad del ego de poner en acto la potencia que le otorgó la vida.

Bibliografía

Dufour-Kowalska, Gabrielle. *Michel Henry, une philosophie de la vie et de la praxis*. Paris: J. Vrin, 1980.

Garrido Maturano, Ángel. «Un ancla en la nada. Interpretación de la lectura de M. Henry del concepto de angustia de S. Kierkegaard». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 65 (2015): 107-18.

Hanson, Jeffrey. «Michel Henry's Problematic Reading of The Sickness unto Death». *Journal of the British*
162 Henry, *Yo soy la verdad. Por una fenomenología del cristianismo*, 241.

Society for Phenomenology 38, n.º 3 (2007): 248-60.

Henry, Michel. «Art et phénoménologie de la vie». En *Phénoménologie de la vie*, Vol. III: De l'art et du politique. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

———. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Traducido por Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.

———. *La esencia de la manifestación*. Traducido por Miguel García-Baró López y Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2015.

———. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

———. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

———. *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo*. Traducido por Javier Teira. Ediciones Sígueme: Salamanca, 2004.

Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Traducido por José Luis L. Aranguren. 2da. edición. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

———. *Tratado de la desesperación*. Traducido por Carlos Liacho. Buenos Aires: Montessor, 2003.

Laoureux, Sébastien. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Passages. Paris: Cerf, 2005.

Uma abordagem fenomenológica do corpo em Michel Henry

MATHEUS MARIANO DA SILVA

Michel Henry¹⁶³, filósofo contemporâneo francês, é autor de uma nova corrente fenomenológica conhecida como Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida¹⁶⁴, e ao desenvolver sua nova linha fenomenológica, dedica-se, dentre outros temas, a uma fenomenologia que realize uma retomada filosófica no âmbito da subjetividade abordando, sobretudo, a relação entre a afetividade e corporeidade. A vista disto, nos oferece uma análise profunda sobre corpo, no entanto, é importante ressaltar que o filósofo não está interessado apenas nas considerações a respeito do corpo biológico, tal qual se detêm as ciências empíricas, mas em um corpo que, sob a perspectiva de uma filosofia primeira que possibilite novo olhar fenomenológico, apresenta-se como corpo subjetivo um corpo como um ego, buscando romper com a tradição do corpo como uma extensão do ser.

Um dos objetivos principais do fenomenólogo francês é desenvolver uma elucidação acerca do problema ontológico que segundo o pensamento de Henry acabou ocultando a esfera subjetiva do corpo. Realizando, portanto, um distanciamento com o pensamento cartesiano, no que se refere à distância entre corpo e alma, ego e mundo¹⁶⁵, “Henry começará a partir de um estudo sobre a corporalidade em que ele situa a concepção cartesiana do corpo, ele verá em Descartes uma tendência de colocar ontologicamente o corpo ao nível das coisas extensas do mundo, da matéria física, do exterior, do mundo-objeto (BARRIENTOS, 2008, p. 12).”

163 “Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistência durante a Segunda Guerra. Entre 1960-1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry, em Montpellier. Professor convidado da Ecole Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002”. Para mais dados: michelhenry.com. (PRASERES, 2014, p. 149).

164 “A fenomenologia da Vida, também chamada de fenomenologia material e fenomenologia não-intencional, diferencia-se da abordagem fenomenológica clássica e debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal. [...] Por isso realizamos esse aporte especificamente pelo pensamento de Michel Henry, pois, como expressa Martins, “A fenomenologia da vida, ao mesmo tempo em que inaugura um ‘outro começo’ filosófico, redescobre o pensamento que esteve na origem da filosofia moderna e contemporânea” (WONDRACEK, 2010, p. 17).

165 “A determinação ontológica, significação absolutamente geral: que o corpo deve, essencialmente, ser compreendido como extensão, isso não vale apenas para o corpo inerte da natureza física, essa afirmação concerne também, ao corpo vivo e ao corpo humano. Resulta, em um caso, na célebre teoria dos animais-máquinas e, no caso do corpo humano, na concepção deste como reunião, na extensão, de partes elas mesmas extensas e ligadas umas às outras segundo uma relação mecânica. Na verdade, não há qualquer diferença entre o corpo humano e o corpo do animal, assim como, tampouco, entre este último e um corpo físico qualquer” (HENRY, 2012, p. 169).

Mesmo fazendo parte da formação e condição humana, em Descartes o corpo não adquire um caráter confiável, ele é posto em dúvida pelo filósofo. Apesar de utilizar dos pressupostos filosóficos de Descartes, para a realização de uma fenomenologia do corpo, e reconhecer nele a grande importância que teve para a filosofia no que tange a compreensão do corpo¹⁶⁶, Michel Henry se opõe a esse dualismo ontológico defendendo a tese de que há uma subjetividade no corpo que não se distancia do corpo físico, dito de outro modo, na perspectiva da Fenomenologia da Vida o corpo não é considerado como uma extensão do ego, não é visto como um objeto distante.

Há, com certeza, *Erlebnisse* corporais, mas quando falamos de corpo subjetivo, queremos dizer que o corpo de que se trata é inteiramente subjetividade, e ele se confunde em seu ser com o ser mesmo dessa subjetividade absoluta. Não ocorre o mesmo com o cartesianismo, ou melhor, e é nisto que reside toda a ambiguidade, trata-se ora de um corpo subjetivo do qual Descartes teve o pressentimento genial, e isto precisamente na teoria da união substancial, da união da alma com um corpo que é o corpo em terceira pessoa da natureza física e mecânica, um corpo cuja essência é a extensão, e está sempre submetido, senão efetivamente, pelo menos virtualmente, à categoria de partes extra partes que torna inteligível sua suposta mescla com a essência do pensamento (HENRY, 2012, p. 173).

A grande questão que distancia Michel Henry do dualismo cartesiano, é que para o fenomenólogo este corpo considerado por Descartes como extenso, é anteriormente constituído de uma relação interna transcendental, por um ego, mas não um conceito vazio de ego ou uma subjetividade abstrata, pois o corpo não pode ser fundamentado apenas em uma subjetividade pura. Mas sim, em um ego concreto, imanente, um ego que é ele mesmo o próprio corpo. A ideia de um corpo como consequência da consciência, gera graves problemas para Michel Henry, visto que, como pode um ser conhecer em sua totalidade aquilo que não lhe é próprio? Ou então, como poder considerar o corpo como uma verdade, já que o mesmo é um objeto estranho a si?

Desse modo o corpo adquire um caráter materializado, ou como ele utiliza, um corpo transcendente¹⁶⁷ que não se distingue de objetos exteriores, tornando-se um corpo objetivado, coisificado.

166 Michel Henry reconhece em Descartes tal importância para sua construção filosófica, que atribui a ele o título de príncipe da filosofia, junto de Maine de Biran e Edmund Husserl (HENRY, 2012).

167 Michel Henry defende a tese da subjetividade do corpo. Para isso contrapõe drasticamente a instrumentalização do corpo, ou seja, quando esse é lido e compreendido a partir de uma razão e essa se coloca ainda em um nível superior. A esse corpo apresentado racionalmente, Henry chamará de objetivo porque foi constituído e elaborado por pensadores que utilizaram critérios racionais lógicos e que, evidentemente o interpretam a partir de um sujeito pensadamente constituído e que o apresentam como uma realidade diferente de si. E a esse modo de conceber o corpo, Henry chama de uma realidade transcendente (GRZIBOWSKI, 2016, p. 186)

Ao realizar um afastamento acerca da compreensão do corpo como uma exterioridade e extensão do ser, Michel Henry percorre um caminho via ontologia, isto é, indicando para uma região primeira, colocando tudo que se encontra na esfera intencional, tudo aquilo que é apreensivo pela consciência em um segundo plano. Nosso filósofo crê que somente através de uma ontologia radical que o corpo pode e deve ser compreendido¹⁶⁸. “A ontologia é a única a poder nos desembaraçar das noções vagas que obscurecem a consciência teórica e, ao mesmo tempo, fornecer à ética as bases a partir das quais esta poderá se constituir, então, como disciplina autônoma” (HENRY, 2012, p. 224), isto quer dizer que, uma análise que não advenha do íntimo de cada indivíduo, daquilo que lhe é único e seu não nos confere uma realidade da própria subjetividade do ser.

O que não significa que Henry irá eliminar ou descartar o pensamento intencional¹⁶⁹, contudo o movimento a ser realizado é uma inversão fenomenológica para então somente identificar um elemento mais radical, mais profundo do que a própria consciência. Praseres salienta afirmando que Michel Henry procura “entender como o mundo da vida afeta o mundo da consciência, levando assim ao conhecimento do fluxo da fenomenologia da vida e o que ela constitui, ou o que a constitui (PRASERES, 2017, p. 24)”. Assim a Fenomenologia da Vida, tem uma tarefa muito importante e audaciosa, lançar o corpo à uma esfera absoluta e primeira de modo que sua compreensão obtenha uma especificidade própria.

Portanto não é o objetivo de Henry ignorar ou refutar o trabalho da fenomenologia contemporânea, mas sim estabelecer questionamentos sobre o modo de fundamentação dessa mesma fenomenologia. “Não se trata para nós com efeito, de ler na estrutura eidética de certos atos intencionais a estrutura correlativa e eideticamente determinada de seus objetos. Tal correlação noético-noemática, vale em toda parte e sempre, para todos os objetos (HENRY, 2012, p. 225)”, isto quer dizer quer nosso filósofo parte da fenomenologia husserliana, utilize-se de seus métodos, para então realizar uma virada fenomenológica, partindo em direção de

168 “Fora de tal jurisdição (que é o da ontologia), o pensamento só pode se mover em representações vagas e incertas, qualquer que seja a permanência da experiência à qual essas representações se relacionam, qualquer que seja, também, o número ou a profundidade das concepções morais ou religiosas que nos propõem um conhecimento do homem e de seu destino, em função do papel e estatuto que conferem a seu corpo. Precisamente porque não se pediu previamente à ontologia que determinasse esse estatuto de maneira rigorosa, não se pode ter uma noção precisa do valor que convém conceder a interpretações que podem ter resultado da verdadeira experiência, mas que derivam, no entanto, de uma ideia insuficiente do corpo [...]” (HENRY, 2012, p. 222).

169 “Michel Henry foi, por um lado, seguidor assíduo da fenomenologia husserliana, pois, em nenhum momento, a menospreza ou nega o método e o objeto de pesquisa. Ao contrário, a sua investigação parte da fenomenologia [...]” (GRZIBOWSKI, 2016, p. 180, grifo nosso). Leclercq complementa, afirmando que: “Portanto, será aquilo a que assistimos no trabalho henryano é à negação de um “saber mundano”? Não me parece e longe disso, porque é mais do que certo que este saber fornece um conhecimento das realidades objetivas do mundo e da sua organização [...]” (LECLERCQ, 2017, p. 12, grifo nosso).

uma fenomenologia da não-intencionalidade. Em conformidade com o seguinte pensamento, Cardoso afirma que:

“Ora, M. Henry não nega a realidade da intencionalidade, mas questiona o seu estatuto, ou melhor, a pretensão de lhe conceder um lugar principal. A intencionalidade ajusta-se plenamente à apreensão dos fenômenos exteriores, que são dados no plano do mundo exterior e objetivo, visível. O olhar intencional é intrinsecamente objetivante, pelo que a sua vigência se restringe aos fenômenos que podem ser dados objetivamente. No entanto, há fenômenos, como por exemplo a alegria e o sofrimento, que são radical e irredutivelmente invisíveis, já que eles se dão na esfera da imanência subjetiva: não se veem, experimentam-se na relação imediata de si consigo” (CARDOSO, 2010, p. 09).

Tal relação esboça e confirma mais uma vez que a tese de Michel Henry deve ser considerada e analisada, visto que ela lança em questão e realiza uma investigação severa e rigorosa sobre um dos principais conceitos fenomenológicos. Henry questiona se de fato uma fenomenologia fundada somente no conceito de intencionalidade seria capaz de se sustentar sozinha, principalmente ao se lançar o corpo, sobre análise a partir de uma nova ótica, de uma nova possibilidade, que é a da auto-afecção, de uma subjetividade absoluta¹⁷⁰.

Para Michel Henry uma filosofia que se prende somente ao movimento intencional deixa escapar o fundamento na qual todos os fenômenos se manifestam primariamente, inclusive o próprio fundamento do conceito de intencionalidade torna-se vulnerável, visto que ele permanece enclausurado em uma mesma dimensão ontológica¹⁷¹.

“Um corpo inerte semelhante aos que se encontram no universo material – ou ainda os que se podem construir utilizando os processos materiais extraídos deste, organizando-os e combinando-os segundo as leis da física –, tal corpo não sente nem experimenta nada. Ele não se sente nem se experimenta a si mesmo, não se ama nem se deseja. Nem, menos ainda, sente ou experimenta, ama ou deseja nenhuma das coisas que o cercam. [...] O

170 Vejamos, não estamos aqui desmerecendo ou desqualificando o método intencional da fenomenologia, o próprio Henry reconhece a genialidade de Husserl e a toma como método para realizar sua filosofia, contudo, é preciso esclarecer que tal métodos ainda propõe alguns desafios e questionamentos sobre o seu próprio fundamento que precisam ser pensados e elucidados. Michel Henry em nenhum momento de sua obra, inferioriza ou ignora a fenomenologia da intencionalidade constituída por Husserl.

171 “Assim a exterioridade deve ser pensada em sua pureza ao contrário de encerrá-la na subjetividade humana da qual ela seria – paradoxalmente - a estrutura interior. Deve ser pensada antes que sejamos lá. Por isso, afirma Michel Henry não há, rigorosamente falando, diferença entre as filosofias da consciência e do ser, entre a experiência transcendental e a experiência do mundo se, através da intencionalidade ou da transcendência, trata-se da explorar a mesma dimensão ontológica da fenomenalidade onde o conteúdo revelado se constitui pela alienação de si da essência que o revela e que vem a ser o objeto da elucidação fenomenológica” (FURTADO, 2008, p. 233).

próprio de um corpo como o nosso, ao contrário, é que ele sente cada objeto próximo de si; percebe cada uma de suas qualidades, vê as cores, ouve os sons, inspira um odor, calcula com o pé a dureza de um chão, com a mão a suavidade de um tecido. E só sente tudo isso, as qualidades de todos esses objetos que compõem seu ambiente, só experimentam o mundo que o pressiona por todos dos lados, porque se experimenta antes de tudo a si mesmo, no esforço que faz para subir a ruela, na impressão de prazer em que se resume o frescor da água ou do vento” (HENRY, 2014, p. 12).

O corpo da fenomenologia henryana é compreendido a partir de uma experiência interna transcendental, dito com outras palavras, o corpo é investido por uma região ontológica onde vida e corpo se dão juntos, são dois conceitos imanentes cuja distinção não é possível determinar, através de um movimento intencional. “Não há de um lado um Eu e do outro um corpo, com os diversos poderes que o constituem, pelo contrário, o ser de cada um desses poderes consiste na autoafeção, pela qual esse poder está presente a si mesmo na ausência de qualquer distância” (LECLERQ, 2017, p. 19) Vida e corpo são duas realidades que se confundem de modo que não há separação entre a vida e o vivente. Não há vida sem corpo e nem corpo sem vida, não há nenhum movimento afetivo cujo um seja afetado e o outro não.

Para Henry a fenomenologia deve se fundar numa região ontológica primeira, de modo que anteceda qualquer movimento intencional estabelecido pela consciência. E que região é esta na qual nosso fenomenólogo se refere? Cardoso responde: “Por conseguinte, *a região mais arcaica da consciência é a auto-afecção* e é nesse plano que se revela a própria vida de cada indivíduo particular (CARDOSO, 2010, p. 10)”. E é nesta região que o corpo se fenomenaliza, na própria imanência da vida¹⁷². Vida e corpo para Michel Henry não se distanciam, um não se dá sem o outro, não há de um lado a vida e toda a sua subjetividade e singularidade e do outro um corpo, um corpo morto objetivado.

A proposta de nosso filósofo é estabelecer essa autonomia ao corpo, desligar-se de qualquer idealismo que lance o corpo a um segundo plano, reduzindo-o ao um simples casulo que prende a vida humana, mas mostrar que é no corpo e na vida que nos advém as afecções, eu só me sinto vivo enquanto um vivente corpóreo vivo¹⁷³. O corpo na fenomenologia henryana é revestido pela vida, é mergulhado nela de modo que nada possa afetar um que não afete o

172 “a vida é fenomenológica num sentido original e fundador. É fenomenológica no sentido em que é criadora da fenomenalidade. A fenomenalidade surge originalmente ao mesmo tempo em que a vida, sob a forma de vida, e de nenhuma outra maneira” (HENRY, 2012, p 13)

173 “Afastar da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis é eliminar, ao mesmo tempo, nossa sensibilidade, o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância de nossa vida. É essa vida, portanto, tal como se experimenta em nós em sua fenomenalidade incontestável, essa vida que faz de nós seres vivos, que se vê despojada de toda verdadeira realidade, reduzida a uma aparência” (HENRY, 2012, p. 15).

outro. Assim como a vida, o corpo também é afetividade, subjetividade, o corpo é um corpo vivo.

Tal pensamento origina consequências não apenas no pensamento fenomenológico, mas também na filosofia da existência e entre outros, visto que ao se analisar o corpo em um âmbito ontológico, um corpo que é considerado vivo, onde ele mesmo adquire um caráter de subjetividade¹⁷⁴, a compreensão acerca do próprio eu (ego), é modificada. E é a partir de tais considerações que a Fenomenologia da Vida de Michel Henry abre caminho para uma reflexão filosófica tão rigorosa quanto à de seus antecessores, contudo, nosso filósofo volta-se, sobretudo, para as questões elementares do ser, como o sentir, o gozo, o sofrimento, ou como afirma o próprio filósofo: “O trágico, o cômico, o sentimento de ter um corpo, o exibicionismo ou a timidez e muitas outras determinações existenciais e afetivas não são sentimentos ou atitudes que ocorrem à natureza humana sem que se possa explica-los a partir dela” (HENRY, 2012, p. 11). Desse modo fica evidente, que em Henry o mais essencial é aquilo que há de mais próprio do ser humano, a sua própria vida, uma vida que é afetividade, corpo.

Vida que na fenomenologia de Michel Henry encontra um significado diferente do que comumente se entende, ela não está vinculada a um sentido biológico, muito menos a algo místico ou como uma energia. O conceito de vida no pensamento henryano é em um sentido fenomenológico, isto é, um fundo pathético, uma essência primordial de toda a manifestação, onde tudo se dá e nada escapa. “Nada há que não advenha deste fundo: ver, tocar, imaginar, pensar, mover, esforço, trabalho: toda a criação advém dele e por ele” (MARTINS; SALDANHA, 2015, p. 62). De forma a exemplificar o sentido da qual a vida é referida, cito Michel Henry:

Consideremos um estudante de biologia ocupado em ler um livro sobre o código genético. Sua leitura é a repetição, mediante um ato de sua consciência, dos complexos processos de conceptualização e teorização contidos no livro, isto é, expressos pelos caracteres impressos. Porém, enquanto lê e para que sua leitura seja possível, ele vira as páginas do livro com as mãos, move seus olhos, a fim de percorrer com o olhar e recolher em si, uma após a outra, as

174 E aqui o conceito de subjetividade em Michel Henry, admite um cunho específico: “Com a teoria ontológica do corpo subjetivo, o conceito de subjetividade adquire a realidade que, com muita frequência, lhe falta. A partir do momento em que se alça a uma interpretação correta de seu objeto, a filosofia da subjetividade não pode mais ser considerada filosofia abstrata, um intelectualismo. A subjetividade não é um meio impessoal, um simples campo “transcendental” que se dissolve, ao fim do pensamento clássico, em pura miragem, numa continuidade vazia, simples representação privada de todo conteúdo. “Transcendental” não designa o que subsiste após essa fuga da realidade, nessa dissolução de toda efetividade, ou seja, um puro nada, mas uma região do ser perfeitamente determinada e absolutamente concreta. O que merece ser chamado por nós nada não é a subjetividade, mas sua sombra, seu sonho, sua projeção no elemento do ser transcendente. Que a subjetividade não possa ser confundida com esse puro meio universal e vazio que flutua na representação, e talvez seja o elemento de toda representação, isso resulta imediatamente do fato de que a subjetividade não é em nada transcendente. O que a caracteriza, de um ponto de vista eidético, é antes o fato de que ela é uma vida numa esfera de imanência absoluta, que ela é a vida”. (HENRY, 2012, p. 226 – 227)

linhas do texto. Quando estiver fatigado por seu esforço, ele se erguerá, sairá da biblioteca, subirá as escadas para ir à lanchonete, onde descansará um pouco, comera e beberá algo. O saber contido no manual de biologia, e o qual o estudante assimilou durante a sua leitura, é o saber científico. A própria leitura da obra é a aplicação de um saber da consciência; consiste, por um lado, na percepção das palavras, isto é, na intuição sensível dos caracteres lançados no papel, e, por outro, na apreensão intelectual das significações ideais de que as palavras são portadoras, significações que compõem o todo do livro, ou seja, o científico nele embutido. O saber que tornou possível o movimento das mãos e dos olhos, o ato de se erguer, de subir as escadas, de beber e comer, o próprio repouso, é o saber da vida (HENRY, 2012, p.33 – 34).

Em conformidade com a afirmação feita por Michel Henry, Grzibowski afirma: O fenomenólogo sustenta a tese de que o sujeito e somente ele mesmo pode discorrer sobre a vida, pois “ele”, o indivíduo, a vivência e a experimenta *et nic et nunc*, “*aqui e agora*” (GRZIBOSWKYI, 2012, p. 184). Isto é, a vida nunca poderá ser mostrada, mas somente vivenciada, pois a vida assim como o corpo se sente, se experimenta a si mesmo, e este é o conhecimento que Henry defende, somente o vivente sabe o que é vida, pois ele a experimenta. A partir do momento em que a vida, e o corpo passam a ser mostrados por algum método, imediatamente passam por um processo de objetivação.

Este corpo autônomo que nosso filósofo francês defende é compreendido não só como uma corporeidade empírica, mas que também é subjetividade. É entendido por Michel Henry, como um *pathos* que se compreende imediatamente com a própria vida, um corpo vivido dotado de uma aprecepção imediata de si, “[...] o corpo é, antes de mais nada, uma “morada” da vida, o “lugar da encarnação”, uma “morada” em que o material da vida é somente o da carne patética e viva [...]” (LECLERQ, 2014, p. 175). Este corpo, que ao contrário da tradição, cujo, é compreendido como um objeto da consciência, estando sempre a serviço de um “eu penso”, possui um caráter próprio, ele é um “eu posso¹⁷⁵”, um *pathos* imediato de imanência pura e radical que faz com que eu possa sentir, tocar, fruir, um corpo permeado por um conjunto de poderes sobre o mundo.

“Esse modo de conhecimento é precisamente o da experiência interna transcendental, o movimento é conhecido por nós, portanto, de maneira imediata, absolutamente certa, e *seu estudo faz parte do projeto de uma filosofia primeira*. Vê-se ainda, se este é o ser originário e absoluto do movimento, que ele não necessita ser objeto de um pensamento temático para ser conhecido e, de modo mais geral, que ele não pertence de forma alguma, e a despeito de tudo o que se possa ter pensado a respeito, à esfera do ser transcendente. O ser originário do movimento não é constituído e, se precisássemos desde já examinar uma das múltiplas consequências dessa tese fundamental, diríamos que esta nos permite desde já compreender

175

O cogito, é encarado por Michel Henry como um movimento, sso significa que ele é o próprio conceito de poder, o corpo tem o poder sobre si.

porque, por exemplo, as crianças e os seres humanos em geral fazem seus movimentos sem pensar neles, mas não, todavia, sem conhecê-los. [...] Nós nos unimos a nossos movimentos, não os deixamos em nenhum momento quando os fazemos, somos constantemente instruídos por eles; [...]” (HENRY, 2012, p. 72)

Tal corpo segundo Henry é uma essência primeira, um corpo primordial que se sente a si mesmo, García-Baró ainda complementa: “[...] nesse sentido filosófico especial e primeiro, é o ser que se autorrevela e se sente a si mesmo; é paixão de si; é gozo e dor de si, em uma primeira lucidez que logo entendemos que se transpassa mais ou menos intensamente às coisas que sentimos [...]” (GARCÍA-BARÓ, 2012, p. 15, grifo nosso). Em outras palavras, o corpo subjetivo encontra-se excluído desse horizonte mundano e exterior, habitando uma esfera radical e ontológica que sempre prova de si, sem nunca distanciar-se de si. Portanto, pode-se dizer que essa subjetividade do corpo é a própria vida experimentada em sua própria originalidade e individualidade, uma experiência interna transcendental.

Nessa perspectiva o corpo alcança um patamar onde a ação do movimento e do sentir se dão de forma imediata. Assim como no experienciar, o movimento do corpo ocorre de forma simultânea, ou seja, não há uma distância entre corpo e a ação. O movimento do corpo se realiza anteriormente a qualquer intuição da consciência, isto é, não carece da reflexão para se realizar. “*Nossas ações se realizam sem que recorramos a nosso corpo como meio. Não temos, portanto, nenhuma necessidade refletir sobre esse meio, ou sobre esse corpo [...]. Nossos movimentos se realizam espontaneamente, naturalmente, não tem “instrumentos” que serviriam para que os executássemos [...]*” (HENRY, 2012, p. 79, grifo do autor). Desta forma fica notório que em Michel Henry o corpo possui poderes que lhe é próprio. Em consonância ainda com a linha pensamento acerca do movimento próprio do corpo, nosso filósofo francês ainda afirma:

1) *O movimento é conhecido por si mesmo*; ele não é conhecido por outra coisa, por um olhar da reflexão, por exemplo, ou por uma intencionalidade qualquer que se dirigisse a ele. Nenhuma distância fenomenológica vem a se interpor entre o movimento e nós; o movimento não é absolutamente transcendente. 2) *O movimento nos pertence*. Nosso corpo é o conjunto de poderes que temos sobre o mundo (HENRY, 2012, p. 77, grifo do autor).

Michel Henry atribui ao corpo um saber primordial, saber esse que se enraíza e surge a partir de uma interioridade tão íntima do ser que, nada além da vida pode apreender tal poder de si. Todo ego, assim como todo corpo, é em si mesmo um “eu posso”, “Tout « je » est un « je peux »” (VASCHALD, 2006, p. 6), isto quer dizer que um simples poder tocar, ou poder mover as mãos decorre de uma fonte que não é a da consciência, mas sim de um outra região, uma zona de afetividade e imanência. Eu não preciso pensar para me mover, por esse motivo Henry admite que meu corpo é um corpo dotado de poderes de si mesmo (poder-mover-as-mãos, poder-mover-os-olhos), que não necessita do pensamento para se realizar (distância).

“Tocar no sentido de uma ação efetiva decorre necessariamente de um poder, de um poder-tocar de que o “tocando” – o fato de tocar – não é senão a efetivação, a atualização. Mas esse poder-tocar não é, por sua vez, uma simples facticidade, a qualidade de um ser provido de tal propriedade. *Poder-tocar significa encontrar-se em posse de tal poder, ser previamente posto nele, coincidir com ele, identificar-se com ele, desse modo, poder o que ele pode.* Todo poder decorre de uma imanência essencial; é nessa imanência que ele desdobra sua força, que ele é um poder efetivo, e não o simples conceito de um poder (HENRY, 2014, p. 201).

Portanto, qualquer afecção que me advenha na vida, advém também ao corpo, pois um não se diferencia do outro. Assim como a vida é afetada por uma modalidade qualquer, seja ela de sofrer, ou de prazer, o corpo é remetido pela mesma modalidade afetiva de tal modo que este corpo sente um sofrer ou um gozo anteriormente a própria consciência dessas impressões. Michel Henry pega como exemplo um sofrimento e afirma: “Este sofrimento revela-se a si mesmo, o que quer dizer que só o sofrimento nos permite saber o que é o sofrimento e que aquilo que é revelado nesta revelação, que é o fato do sofrimento, é precisamente o sofrimento” (HENRY, 2014, p. 36”). Deste modo somente um corpo que sente, que prova o sofrimento em si mesmo, assim como qualquer outra afecção, é capaz de saber o que é o sofrimento, o sentimento em si.

Pois é através de uma fenomenologia que compreende o corpo através de uma perspectiva afetiva, que se é capaz de apreender o modo de como essas afecções vem a se experienciar no indivíduo, de modo que, na fenomenologia henryana, o corpo não é simplesmente uma couraça que envolve esta vida originária, mas é o local na qual onde ela prova a si mesma, através de um movimento de autoafecção. Portanto, é nessa vida absoluta que o corpo se fundamenta, e é nesta subjetividade que encontra-se a individualidade deste corpo, nessa radicalidade da vida onde o conteúdo essencial nunca se desassocia e distancia-se de si. Somente um corpo vivo pode assumir um caráter de autonomia, um poder fazer, poder realizar-se, poder sentir-se, um poder ser ele mesmo.

Referências

BAASSIRI, Mahmoud. **La Praxis dans le Marx de Michel Henry.** Tese (Doutorado em Filosofia). Université Laval, Quebec, 2016.

CARUANA, Virginie. La chair, l'érotisme. **Revue philosophique de la France et de l'étranger.** Paris, v. 126, p. 373-382, 2001/2003. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revuephilosophique-2001-3-page-373.htm>>. Acesso em: 10 de agosto de 2017.

FURTADO, José L. **A Filosofia de Michel Henry: Uma Crítica Fenomenológica da Fenomenologia.** UFOP –

Ouro Preto, 2008.

GARCÍA-BARÓ, Miguel L. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. In: HENRY, Michel. **Fenomenología Material: Ensayo Preliminar** de Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. **La Muerte, el Amor y otros Aprendizajes.** Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia da Subjetividade: vida, corpo e o cuidado ético em Michel Henry. In: **Ética e Subjetividade.** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2016.

HENRY, Michel. **A Barbárie.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Realizações, 2012.

_____. **Encarnação: uma filosofia da carne.** Trad. Florinda Martins. Portugal: Circulo de Leitores, 2014.

_____. **Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. Sao Paulo: E Realizacoes, 2012.

LECLEARQ, Jean. Ler Michel Henry em Tempos de Crise. Perspectivas e desafios. In: **Corpo e Afetividade.** Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.

MARTÍNEZ, Juan P M. **El Sufrimiento en la Vida:** Reflexiones en torno a la Esencia Humana a partir de Michel Henry. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: MARQUES, Rodrigo V. **Genealogia da Psicanálise: O Começo Perdido.** UFPR, Curitiba, 2009.

_____. A Volúpia e o Incômodo na Configuração dos Saberes e da Cultura. In: ANTÚNEZ, A E A; MARTINS, F; FERREIRA, M V (orgs). **Fenomenologia da Vida de Michel Henry:** interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014.

_____. **Recuperando o Humanismo:** Para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry. Cascais: PRINCIPIA, 2002.

_____; SALDANHA, Marcelo. **Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte.** Ed. Fundarte. 2014.

MAURI, Renato G. **A Im(possibilidade) da Representação na Fenomenologia Material**. São Paulo. 2016.

PRASERES, Janilce. **Fenomenologia da Afetividade**: Um estudo a partir de Michel Henry. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Santa Maria, RS: UFSM/PPG, 2015.

_____. **Michel Henry e o Corpo Subjetivo**: uma leitura fenomenológica. Passo Fundo, 2014.

RODRÍGUEZ, John D B. **Pasividad Y Sustancia En Filosofía Y Fenomenología Del Cuerpo De Michel Henry**. Paris: ArghosDiffusion, 2010.

ROSA, José M S. **“Haverá Uma Carne Sem Corpo?” Releituras de Incarnation... de Michle Henry**. Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa. 2015.

VASCHALD, R. **Souffrance et Révélation**. Klesis Revue Philosophique. Montpellier. 2006.

WONDRACEK, Karin. **Ser nascido na vida**: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. 2010. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia e História)– Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

Identidad y Género: Aportes para un abordaje fenomenológico. Análisis de la sexualidad transgénero bajo los principios de la ontología de la subjetividad de Michel Henry

LUCAS BAULÁN

El martes 8 de octubre de 2013 ocurrió un hecho sin precedentes en la historia de las sociedades modernas; Luana, una niña de seis años recibió su documento nacional de identidad de acuerdo a su identificación de género autopercibida, sin tener que atravesar un proceso judicial. De más está decir que no es el primer caso de un niño con una identidad de género que no se corresponde con la esperada socialmente para su sexo biológico. Sin embargo, gracias a la ley de identidad de género (N° 26.743/2012) y a la lucha de su madre, éste se ha convertido en un caso paradigmático a nivel mundial.

En este trabajo propondremos un análisis de los principios filosóficos sobre los que descansan los fundamentos de la mencionada ley y la acción de Gabriela Mansilla, madre de Luana, como así también de otras tantas personas que participaron de esta lucha por la identidad. Para ello utilizaremos como recursos el texto de la ley y, principalmente, el libro escrito por Gabriela en el que ella le narra a Luana los sucesos de su vida hasta la obtención del DNI¹⁷⁶. Sin embargo, para lograr comprender estos textos en toda su profundidad deberemos leerlos desde una perspectiva teórica que arroje luz sobre la relación que se encuentra en cuestión en este caso: la identidad subjetiva y el cuerpo. Si remitimos este problema a la historia de la filosofía encontraremos que no es más que otra formulación para uno de sus temas fundamentales, a saber, la relación entre *alma* y *cuerpo*. La ontología de la subjetividad y la teoría del cuerpo subjetivo desarrollada por Michel Henry sobre la base de las investigaciones de Maine de Biran, constituirán el fundamento teórico sobre el que se realizará el análisis.

I

La filosofía clásica se ha referido al cuerpo humano sin ninguna distinción importante con respecto al resto de los cuerpos que existen en el mundo. De allí que utilicemos la misma palabra para referirnos a ambos. Si bien el cuerpo viviente se distingue de la materia inerte, el origen de la diferencia se suele ubicar fuera del cuerpo, en el alma o espíritu. Incluso

176 Mansilla, Gabriela, *Yo nena, yo princesa; Luana, la niña que eligió su propio nombre*, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016.

en Aristóteles, quien en *De Anima* parece sostener la imposibilidad de la separación real entre cuerpo y alma, o en teorías naturalistas más contemporáneas, el cuerpo es siempre un elemento mundano sujeto a las mismas leyes que el resto de los objetos. Es Maine de Biran, según Henry, el primero en identificar ese cuerpo que somos con *el yo*.

Para alcanzar esa conclusión es necesario comenzar por una cuestión gnoseológica fundamental que podríamos formular de la siguiente manera: ¿cómo conocemos nuestro propio cuerpo? «Para Maine de Biran, hay dos clases de conocimientos y, *en consecuencia, dos clases de seres*»¹⁷⁷. La primera forma es de la que se ha ocupado la tradición filosófica de occidente desde la antigua Grecia. En ella el cuerpo se manifiesta como un ser trascendente que se nos da bajo la mediación de una distancia fenomenológica. En palabras de Maine de Biran, se trata de un conocimiento exterior. Opuesta a la primera, Biran concibe una segunda forma de conocer nuestro cuerpo que, a pesar de nombrarla con el término *reflexión*, nos proporciona un conocimiento inmediato y sin distancia alguna. Para Henry, el modo en que Biran encara el problema implica el abandono del monismo ontológico. Esto quiere decir que no considera como único modo de manifestación al aparecer extático en que los objetos se nos dan mediados por la distancia abierta en el horizonte de visibilidad, sino que considera otro tipo de manifestación distinto. Es en *Mémoire sur la décomposition de la pensée* donde Henry encuentra la intuición biraniana de un dualismo ontológico cuando éste se pregunta «si el método de observar, clasificar, analizar, puede ser exactamente el mismo en su objetivo, su dirección y sus medios, cuando pasamos de la ciencia de las ideas que representan objetos de fuera, a la ciencia de las modificaciones o actos que concentran el *yo* dentro de sus propios límites»¹⁷⁸. Ese otro modo de manifestación en que se nos presenta la vida de la conciencia como una experiencia interna trascendental es para Henry la autoafección y consiste en la revelación originaria de la vida a sí misma.

Este modo de manifestación, ignorado por la tradición filosófica, es el único capaz de brindar un conocimiento con carácter de certeza absoluta ya que no se encuentra mediado por distancia alguna. «Nuestro sentido íntimo es la manera de conocer más perfecta, por ser la única inmediata»¹⁷⁹. Según Henry esto permite fundar una filosofía primera, ya que se atiene «al dato fenomenológico en el que ser y parecer se identifican, y esta identificación es la que por principio se encuentra realizada dentro de la esfera de la subjetividad»¹⁸⁰. El hecho primitivo del aparecer que se presenta a sí mismo, aquel que expresa el *cogito* cartesiano, se nos da como una intuición, escindida de toda distancia, en la que se funda la esencia del *yo*.

177 Henry, Michel, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, trad. Gallo Reyzábal, J., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007, p. 36.

178 *Ibid.*, p. 40.

179 Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, citado en: Henry, *op. cit.* p. 43.

180 Henry, *op. cit.*, p. 45.

«La designación del ser del ego como idéntico al de la subjetividad significa, para Main de Biran, que *el yo no es un ente*»¹⁸¹.

Hasta aquí hemos establecido la relación entre el conocimiento del *yo* y el modo de manifestación propio de la interioridad trascendental, el de la autoafección inmediata; sin embargo, todavía no se ha establecido la originalidad del pensamiento biraniano en lo concerniente a la relación de ese *yo* y el cuerpo. Es en este punto en que Biran se separa definitivamente de su herencia cartesiana, cuando intenta dar cuenta de la posibilidad del movimiento. Descartes, en su *epoché* radical funda la subjetividad del *cogito* fuera del mundo, pero luego debe enfrentarse al problema de la relación de esa conciencia con un cuerpo extenso que se mueve. ¿Cómo es capaz el pensamiento de producir el movimiento en un cuerpo extenso? Como veremos a continuación, sólo a partir del dualismo ontológico se puede dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta.

La razón por la que el ego es capaz de realizar un movimiento es porque no es un *yo pienso*, sino un *yo puedo*. «Ese pensamiento primitivo, sustancial, que habría de constituir toda mi existencia individual, (...) yo lo encuentro identificado en su origen con el sentimiento de una acción o de un esfuerzo deseado»¹⁸². Bajo el concepto de *esfuerzo* se presenta en la filosofía de Maine de Biran la forma en que nuestro propio cuerpo se nos da en la experiencia inmanente de su autoafección. El esfuerzo es el sentimiento del movimiento y, como tal, el movimiento real y no representado.

La identidad entre la acción y el esfuerzo deseado pueden encontrarse también en Nietzsche, quien señala que la voluntad de poder solo puede desplegarse porque ya se encuentra siempre en posesión de sí misma. «Poder y fuerza tienen que ser primero, ser que consiste en ese poder previo y presupuesto en virtud del cual poder y fuerza ya se han apoderado de sí mismos y de su esencia propia, por mor de la cual son»¹⁸³. En otras palabras, el movimiento sólo es posible porque no existe distancia entre él y el poder que lo produce. El pensamiento es incapaz de actuar, el movimiento real no puede ser pensado, uno y otro pertenecen a dos esferas ontológicas heterogéneas; a la esfera trascendente de la exterioridad extática o mundana, el primero, y a la esfera trascendental de la inmanencia el segundo.

El problema de la tradición occidental es que, limitado por el monismo ontológico, no ha logrado explicar la relación entre conocimiento y acción. Las corrientes idealistas se han topado con la dificultad de explicar la relación entre el espíritu o la conciencia y la acción del cuerpo, mientras que los naturalistas han reducido el movimiento a una serie de determinaciones relacionadas a la existencia empírica y, como tal, sujeta a leyes objetivas.

181 *Ibid.* p. 68.

182 *Essai*, en Henry, *op. cit.*, p. 88.

183 Henry, *Genealogía del psicoanálisis*, trad. Teira J. y Ranz R., Madrid: Editorial Síntesis, 2002, p. 229.

Ninguna representación puede conocer o producir una acción, ya que por definición establece una distancia entre el sujeto que conoce y el poder de realización.

Es a la luz de la teoría del dualismo ontológico que la posibilidad real de movimiento se nos manifiesta con total claridad. Sólo podemos movernos porque no necesitamos pensar en los movimientos que efectuamos. Para realizar los gestos más simples o los más complejos no necesito detenerme a pensar qué músculos o articulaciones intervienen en la acción. Si así fuera ya no tendría poder sobre ellos. Sin embargo, esto no quiere decir que no los conozca, sino todo lo contrario. El conocimiento que tengo de mi cuerpo, es decir de mi *yo puedo*, es absoluto. Esto se debe a que éste se me da en la esfera trascendental, en su inmanencia radical, sin establecer ninguna distancia respecto del *ego* que soy. Sólo porque el *ego* y su poder coinciden, porque son una misma cosa, el movimiento es posible.

A esta altura resulta conveniente establecer algunas consideraciones sobre el cuerpo descrito por Maine de Biran. En primer lugar, ha quedado claro que se trata de un cuerpo subjetivo, es más, se trata de la estructura propia de la subjetividad, la experiencia inmanente que cada Sí realiza de sí en el *pathos* originario de su autoafección. Además, cabe señalar que el conocimiento que *el yo* tiene de su cuerpo es absoluto, sin mediación ni distancia, lo que le permite desplegar sus poderes. Poderes con los que coincide, que están en él de forma originaria y lo constituyen en un *yo puedo*. Como consecuencia directa de lo anterior podemos concluir que el cuerpo subjetivo no es el cuerpo que conozco a través de mis sentidos, ese que se me muestra en el mundo junto al resto de los objetos existentes -aunque también reconozco a éste como mi cuerpo-. Se trata de «el cuerpo objetivo, aquel que es objeto de una percepción exterior y que puede ser tema de estudio científico, es el único que conoce la tradición filosófica»¹⁸⁴.

Para comenzar a establecer la relación entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo objetivo es necesario pensar el carácter intencional de la conciencia. Toda conciencia es conciencia de algo, es una intencionalidad lanzada al mundo en busca de sentido. Si consideramos a nuestros sentidos como instrumentos de conocimiento veremos que se encuentran dirigidos -es decir, puestos en movimiento- hacia la esfera trascendente. «La experiencia interna trascendental es siempre además una experiencia trascendente. Si el movimiento es realmente una intencionalidad, es porque este movimiento es el lugar mismo donde acontece la verdad originaria y en tal acontecer se nos anuncia además algo en la verdad del ser trascendente»¹⁸⁵. Es el movimiento subjetivo el que nos permite conocer el mundo; el mundo es la determinación trascendente de nuestro movimiento, en términos de Maine de Biran, el *continuo resistente*. Aquello que se presenta a la conciencia separado de la esfera de inmanencia. Biran distingue el sentido, como ese movimiento que se experimenta a sí mismo en la esfera de la inmanencia

184 Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 189.

185 *Ibid.* p. 112.

radical, de la sensación, que constituye los objetos en el horizonte extático trascendente, aun cuando esto no implica ningún tipo de representación.

A pesar de lo que pueda parecer a primera instancia, el análisis del cuerpo a partir de los principios del dualismo ontológico no arroja como resultado la distinción de dos concepciones de cuerpos diferentes, sino de tres. Además del cuerpo subjetivo originario y del cuerpo objetivo, correlato del primero que se manifiesta en el mundo y bajo sus leyes, existe también el cuerpo orgánico. Sin la elucidación del cuerpo orgánico no es posible comprender el vínculo entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo objetivo. ¿Cómo saber que ese cuerpo que se me muestra junto con los otros en mi experiencia del mundo es el mío? Sólo podemos saber que se trata de nuestro cuerpo porque tenemos un conocimiento de él que no se nos da en la exterioridad del mundo.

El movimiento del cuerpo subjetivo se encuentra con una resistencia absoluta que constituye el fundamento fenomenológico del cuerpo ajeno. El *yo puedo* se encuentra con su límite y reconoce en él la exterioridad, que es a su vez, lo distinto de sí, lo que se sustrae de la esfera de inmanencia absoluta. Pero además, el movimiento tropieza con una resistencia que cede a su esfuerzo, éste es el cuerpo orgánico, el ser trascendente del cuerpo subjetivo. A diferencia del cuerpo objetivo, el cuerpo orgánico no se encuentra *representado* aunque ambos pertenezcan a la esfera del ser trascendente. El movimiento subjetivo experimenta lo que Biran llama un espacio interior. No se trata del espacio exterior vacío de la intuición kantiana, sino de «una masa que el esfuerzo mueve y que, incluso en estado de reposo, está siempre, por así decir, elevada y retenida fuera de la nada por una especie de tensión latente que es la vida misma de la subjetividad absoluta, en la medida que esa vida es aquí el cuerpo originario»¹⁸⁶.

El cuerpo orgánico es el conjunto de todos nuestros órganos pero no como partes de una extensión, sino como regiones de nuestro poder que obedecen a nuestra autoridad y hacen del poder subjetivo un poder real y no un simple deseo. Estos órganos guardan relaciones entre sí, sin embargo la unidad del cuerpo orgánico no debe buscarse en la trascendencia, sino en la unidad originaria de la vida trascendental, en el cuerpo subjetivo con el que cada uno tiene una relación inmediata. «Es en cuanto término del movimiento como el cuerpo orgánico existe: este se nos da como una totalidad coherente de partes, cada una de las cuales es el término de un movimiento y cuyo conjunto refiere a la suma virtual de todos los movimientos posibles de nuestro cuerpo»¹⁸⁷.

La relación entre el cuerpo subjetivo y el cuerpo orgánico expresa la relación entre la esfera de inmanencia de la vida trascendental y el ser trascendente. Sin embargo, es importante señalar que ambas partes de la relación no tienen la misma dignidad ontológica. Como hemos

186 *Ibid.* p. 177.

187 *Ibid.* p. 180.

dicho la unidad originaria del cuerpo orgánico depende de la unidad trascendental del cuerpo subjetivo. La vida del cuerpo orgánico es la vida del ego trascendental y sin ella no es nada.

Habiendo establecido este punto podemos avanzar hacia la relación entre el cuerpo orgánico y el cuerpo objetivo. Biran reconoció dos formas de acceder al conocimiento de nuestro cuerpo trascendente: una inmediata, aquella que se nos da en la inmanencia radical de la vida trascendental, y una secundaria, que se nos da a través de los sentidos y por la que nos formamos una imagen o figura de nosotros mismos¹⁸⁸. Sólo esta última es una representación y, como tal, no es a partir de su conocimiento que somos capaces de desplegar nuestros poderes originarios. Es gracias al conocimiento inmediato que se nos da en el interior de nuestro cuerpo orgánico que podemos actuar.

Sin embargo, nuestro cuerpo objetivo, a pesar de presentarse en el mundo junto con todos los demás objetos, posee una característica que lo distingue de todos los demás. Aquella por la que lo consideramos como habitado por la vida en su interior. Es decir que nuestro cuerpo objetivo, aunque no tiene la vida en él, la representa. La teoría del dualismo ontológico nos permite conocer así la relación entre la vida subjetiva trascendental que se experimenta a sí misma sin distancia en la inmediatez de su autoafección y la representación de esa vida en la trascendencia del mundo. Se trata de un dualismo fenomenológico y no óptico. No se refiere a dos verdades distintas, sino a una misma que se manifiesta bajo dos modos heterogéneos e irreductibles: la inmanencia y la representación; la vida y el mundo.

II

El relato de Gabriela Mansilla comienza con el nacimiento de sus mellizos. Dos varones a los que ella y su padre les imaginaron una vida de acuerdo a la que sus órganos genitales exhibían al nacer. Eligieron sus nombres, su ropa, sus juguetes de acuerdo a los patrones esperables para individuos con sexo biológico masculino, tal como cualquier padre hace.

Casi desde el momento mismo del nacimiento uno de los bebés de Gabriela comenzó a manifestar signos de malestar. Es notable que en su libro, Gabriela consigne como primer signo inequívoco de la exteriorización de ese malestar a la mirada. Su frase dice así: «se notaba en tu mirada, sorprendían tus ojitos profundamente tristes»¹⁸⁹. Más allá de la

188 La imagen que formamos de nuestro cuerpo excede a la que nos formamos a través del conocimiento representativo o exterior que nos brindan los sentidos. Ésta se apoya en el conocimiento del cuerpo orgánico lo que permite tener una imagen mucho más completa ya que accede a lugares a los que nuestros sentidos no.

189 Mansilla, *op. cit.*, p. 25.

inmediata referencia a los ojos, queda claro que la carga emotiva de la tristeza no pertenece a un objeto mundano, al órgano ocular percibido como parte del cuerpo objetivo del niño, sino a la potencialidad de un *ego* capaz de la visión que está detrás de él.

Frente al aumento de los signos visibles de la angustia de su hijo, Gabriela recurrió a distintos profesionales de la salud sin poder encontrar una solución. En su relato lo expresa diciendo: «no había explicación médica para nada de lo que te estaba pasando físicamente»¹⁹⁰. ¡Ni podrá haberla nunca! Como hemos señalado, el cuerpo de la ciencia y de la filosofía clásica es el cuerpo objetivo. Un cuerpo formado por materia extensa y sujeto a las mismas leyes físicas que el resto de los cuerpos del mundo. La angustia de Manuel nunca podría haber sido percibida fuera de la vida en que se experimentaba sin distancia. Pero esa vida, más allá de su inmanencia trascendental, tenía un correlato trascendente y representaba en el cuerpo objetivo del niño signos de su dolor. Mientras la ciencia siga ubicando el dolor en partículas tales como los receptores nerviosos, no logrará comprender que ningún dolor es posible en la materia, sino en la inmanencia de su propia experiencia de sí. Sólo porque el *ego* realiza la experiencia sin distancia del dolor es que éste puede existir. No hay dolor sin un *yo* que sienta ese dolor como *suyo*.

A los veinte meses Manuel comenzó a hablar y dijo: «yo, nena, yo princesa»¹⁹¹. Lógicamente estas manifestaciones eran negadas por su familia, quienes le explicaban que era un nene y no una nena. En otras palabras, oponían la representación objetiva de los caracteres sexuales de su cuerpo objetivo a la autoaprehensión afectiva realizada en la esfera trascendental del cuerpo subjetivo.

Pero la incompreensión de la situación de Manuel no se debía exclusivamente a un abordaje puramente biologicista del problema. Su pediatra sugirió que el origen de su condición se debía a la falta de una figura paterna más presente. Más allá de la liviandad con que un profesional pueda opinar acerca de un ámbito que no le es propio, en esta interpretación psiconalítica puede leerse una concepción relacional de la identidad subjetiva. Desde esta perspectiva el *yo* se construye a partir de la oposición de un *otro*. Mucho antes que en Freud, la estructura dialéctica de la conciencia aparece en Hegel, que la considera como un pensamiento puro. La forma de manifestación de la conciencia, tal como la entendió Hegel, es la del pensamiento, la de aquello que se presenta delante. Como tal, toda relación de conciencia es una relación objetiva.

«Para realizarse, para ser y manifestarse, el espíritu se divide, se opone a sí mismo, no solamente bajo la forma de un horizonte vacío sino poniendo algo frente a sí, el ente, la determinación opaca que necesita para reflejar su luz, de modo que, en esta reflexión,

190 *Ibid.*, p. 28.

191 *Ibid.*

vuelve a sí mismo, emerge en la efectividad, en lo infinito del ser para sí, lo que Hegel llama precisamente la idea real»¹⁹².

Es decir que más allá de no hacer referencia al cuerpo objetivo para la determinación de la identidad, sostiene que ésta se realiza en la esfera trascendente de la objetividad. El pensamiento es en Hegel una forma de representación, de objetivación, y como tal sucede fuera de la inmanencia radical en que la subjetividad originaria se da a sí de manera inmediata y sin distancia. Esto no significa que la relación de un individuo con sus padres no tenga incidencias en su vida, sólo que éstas no son consideradas en su significación original afectiva, sino como contenidos ideales, vacíos de cualquier forma concreta de vida. En su libro *Genealogía del psicoanálisis*, Henry ilustra esta situación, a la que llama hipóstasis de las significaciones puras, con el ejemplo de un niño que se angustia en ausencia de su madre. La manifestación de esta tonalidad afectiva en el niño es totalmente independiente de que haya establecido el significado del concepto de «madre» o «ausencia».

La determinación objetiva de la identidad sexual aparece sugerida incluso en algunas palabras de la propia madre. «Se suponía que era lo mejor, lo que teníamos que hacer para que *dejaras de pensar que eras una nena*, pero, en lugar de verte mejor, te veía cada vez peor»¹⁹³. Pensar significa aquí representarse en el ser trascendente una identidad sexual. Como si ésta pudiese tomar distancia del sujeto que la experimenta sin descanso como aquello que él mismo es.

Con cuatro años apenas cumplidos ese niño al que llamábamos Manuel se presentó ante su madre vistiendo una remera suya a modo de vestido y le dijo: «soy una nena y me llamo Luana»¹⁹⁴. Hemos determinado el origen trascendental de la subjetividad y establecido con claridad la preminencia del conocimiento obtenido en esta esfera por sobre el conocimiento representado. De allí se sigue que, como señala Valeria Pavan, «no es el otro quien nos puede decir qué somos y quiénes somos»¹⁹⁵. Sin embargo, es innegable que la determinación de género, es decir, de prácticas sociales esperadas para un individuo de acuerdo a su sexo biológico, no se construyen individualmente. Luana eligió para ella un nombre de mujer, un nombre, un conjunto de sonidos yuxtapuestos que en determinado tiempo y lugar se utilizan para designar a un individuo del género femenino. Asimismo, desde que pudo, expresó su voluntad para que sus prácticas sociales -tales como los juegos o la vestimenta- se ajustaran a las de una niña como cualquier otra. Tanto éstas como otras determinaciones exteriores y visibles de la identidad resultan fundamentales para la vida social, principalmente para

192 Henry, *Marx, Vol. I: Una filosofía de la realidad*, trad.: Gómez, N., Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011, p. 32-33.

193 Mansilla, *op. cit.*, p. 33. El subrayado es nuestro.

194 *Ibid.*, p. 44.

195 Pavan, Gabriela, «Prólogo», en: Mansilla, *op. cit.*, p. 21.

aquellos a quienes se les ha asignado un rol que no quieren cumplir. Gabriela Mansilla lo expresa lúcidamente cuando dice: «la persona es la misma, pero cuánto determina la cultura de un nombre y un sexo asignado al nacer»¹⁹⁶.

Nuevamente, es sólo desde la perspectiva aportada por la teoría del dualismo ontológico que podremos comprender la importancia de las determinaciones exteriores para la vida de los individuos. En su libro *Yo soy la verdad*, Michel Henry realiza un análisis del *Nuevo Testamento* desde los principios de la fenomenología material. Allí se encuentra, en la carta de Pablo a los gálatas, con la siguiente afirmación: «Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer»¹⁹⁷. Henry encuentra en esta frase la confirmación de la igualdad de todo viviente en su condición de hijo de Dios. Le resulta sencillo comprender que las primeras cuatro determinaciones mundanas no pertenezcan esencialmente al individuo, sin embargo esto no resulta tan evidente para la condición de hombre y mujer. Es entonces cuando Henry nos sorprende con una interpretación totalmente superadora, señalando que todas esas determinaciones visibles o naturales no obtienen su realidad de esa manifestación mundana.

«Lejos de poder ser reducidas a su significación mundana, las determinaciones descartadas por Pablo pertenecen a la vida; toman de ella su realidad, son reales porque son vivientes. Ser griego o judío no se limita en absoluto al hecho de presentar caracteres étnicos objetivos que, a decir verdad, apenas existen o no existen en absoluto. Ser griego o judío es hallarse determinado en el plano de la sensibilidad, de la afectividad, de la inteligencia, de los modos de actuar, subjetivamente por tanto»¹⁹⁸.

Todas las determinaciones culturales son tales en la medida que son hábitos concretos que los individuos realizan y experimentan en la vida trascendental. Se trata de la *praxis* real que determina el actuar de los individuos vivientes. Del mismo modo, «ser un hombre o una mujer es algo completamente distinto a presentar cierto aspecto externo, unas propiedades naturales reconocibles, como un cuerpo objetivo sexualmente diferenciado»¹⁹⁹. La definición de la identidad sexual sólo puede darse a partir de las experiencias subjetivas trascendentales en el despliegue interior de un cuerpo subjetivo.

Una vez que Gabriela se dio cuenta de que no se podía ir en contra de la identidad sexual que Luana había manifestado, se decidió a acompañarla incondicionalmente. Una vez superados los prejuicios propios había que enfrentarse a los de la sociedad. La forma de acompañar la identidad de su hija fue respetando su modo de expresar exteriormente aquello

196 Mansilla, *op. cit.*, p. 170.

197 Gál. 3, 28, citado en: Henry, *Yo soy la verdad*, trad.: Teira Lafuente, J., Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, p. 285.

198 Henry, *Yo soy la verdad*, pp. 287-8.

199 *Ibid.*, p. 288.

que Luana sentía, permitiéndole ajustar su *praxis* a la del resto de las niñas de su edad. Así Luana se dejó crecer el pelo y comenzó a ir al jardín como una niña. Cuando Gabriela relata en su libro la indignación e impotencia que sintieron cuando el trámite por el DNI de Luana fue judicializado, expresa en lenguaje cotidiano la determinación de la identidad en función de la *praxis* subjetiva concreta. Ella dice: «No solo tiene que firmar para dar su consentimiento, lo está haciendo hace un año *viviendo como una nena*»²⁰⁰. En este punto Gabriela ha abandonado por completo la perspectiva clásica de la determinación de la identidad sexual por los caracteres presentes en el cuerpo objetivo. Incluso ha abandonado la concepción idealista que podría determinar la identidad independientemente del cuerpo objetivo pero aun dentro de la esfera de objetividad del pensamiento. Ella se ha dado cuenta de que lo que hace de Luana una niña es una *praxis* concreta realizada al interior de la esfera trascendental de inmanencia absoluta en que el cuerpo subjetivo hace la experiencia de sí.

III

La ley de identidad de género (N° 26.743) promulgada al 23 de mayo de 2012 establece en su primer artículo que toda persona tiene derecho «al reconocimiento de su identidad de género» y a «ser tratada de acuerdo con su identidad de género y, en particular, a ser identificada de ese modo en los documentos que acreditan su identidad». Más allá de que en el jardín y en su casa Luana ya era tratado como una niña, cada vez que debía presentar su DNI para cualquier tipo de trámites se exponía a distintas dificultades, incomodidades y preguntas por parte de las personas que no lograban conciliar la imagen de la niña que se presentaba ante ellos con los datos que obraban en el documento. En el relato de Gabriela se encuentran numerosos ejemplos de este tipo de inconvenientes. A modo de ejemplo, transcribo el siguiente, ocurrido en la guardia de la obra social a la que Luana había tenido que asistir por un corte: «El carnet de la obra social decía Manuel y había una nena con el mentón abierto para coser. La secretaria tardó, pero lo entendió; el médico no. Te decía: *Tranquilo Manuel, no pasa nada, tranquilo*, y vos llorabas y gritabas más sin dejarte coser hasta que le dijiste: *No soy Manuel, me llamo Luana*»²⁰¹. Como vemos no se trata de la representación objetiva de la identidad en un documento lo que afectaba a Luana, sino que en función de esa representación se veían alteradas las relaciones intersubjetivas que podía establecer. Le que se veía afectado era lo único que podía ser afectado: la sensibilidad de Luana, las modalidades vitales afectivas de su subjetividad.

200 Mansilla, *op. cit.*, p. 109. El subrayado es nuestro.

201 *Ibid.*, p. 97.

El segundo artículo de la ley define la identidad de género como la «vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente», en total concordancia con los fundamentos de la teoría del cuerpo subjetivo que hemos desarrollado. Dado que la identidad de género se da en la esfera trascendental de inmanencia radical, el tercer artículo de la ley establece que cualquier persona puede «solicitar la rectificación registral del sexo (...) cuando no coincidan con su identidad de género *autopercebida*»²⁰². Siendo así, la ley especifica, en su sexto artículo, que el trámite de rectificación podrá ser realizado «sin necesidad de ningún trámite judicial o administrativo». ¿Cuál es, entonces, el motivo por el que el trámite de rectificación fue negado en primera instancia? Lo que sucede es que la ley escrita no es más que una representación objetiva y como tal carece de cualquier poder. Del mismo modo que el cuerpo objetivo, debe su realidad a una instancia trascendental que resulta irreductible al derecho mundano. No hay ley ni derecho, en un sentido pleno, si ésta no es conocida, aceptada y cumplida por los individuos vivientes que integran la comunidad. De nada vale la letra muerta si los sujetos actuantes no ajustan su *praxis* a ella.

La ley es teoría y, por lo tanto, es siempre teoría del objeto; como tal sólo puede ser considerada como representación que «deja necesariamente fuera de sí la realidad de la práctica, la efectividad del hacer»²⁰³. Esa representación aparece muchas veces mencionada como *praxis social*, sin embargo, no se trata de la praxis real. Esta última es siempre particular, «el pathos de su esfuerzo propio circunscribe los límites insuperables de su individualidad... No hay más que acciones individuales: *la praxis no existe*»²⁰⁴. Henry descubre en la obra filosófica de Marx una búsqueda por la fundación de un estatuto para la realidad que supere la estructura dialéctica y objetiva del hegelianismo. Esta búsqueda conduce a Marx a ubicar la realidad en la acción, es decir, en la *praxis* individual subjetiva. Esa significación radical de la que hablamos aparece enunciada en la primera *Tesis sobre Feuerbach*. Allí se señala que «el objeto, la realidad, el mundo sensible, sólo son tomados en forma de objeto o de intuición, pero no en tanto que actividad». La práctica es entendida por Marx como *acción*.

Cuando Gabriela concurrió con Luana, su padre y una abogada al Registro Civil para realizar el trámite de rectificación del DNI, apenas unos meses después de la promulgación de la ley de identidad de género, el primer problema con que se encontraron fue que no tenían allí el formulario correspondiente. Tuvieron que bajarlo de internet e imprimirlo para que lo pudieran completar.

Unos dos meses más tarde fueron citados por el Asesor de Menores e Incapaces del Tribunal de Morón, no para entregarles el nuevo DNI, sino para notificarlos de que el trámite había sido rechazado y para concretarlo deberían hacerlo por vía judicial. Siendo que este

202 El subrayado es nuestro.

203 Henry, *Marx*, p. 365.

204 *Ibid.*, p. 370.

aspecto es tan claro en el texto de la ley, solo puede atribuirse la negativa a la impotencia de la norma escrita frente a la práctica real concreta de los funcionarios que intervinieron en el trámite. Más allá de eso, resulta interesante analizar el principal argumento para rechazar la solicitud de cambio de sexo: la edad de Luana. «Pusieron en duda si un niño a los seis años puede *decidir* sobre su identidad»²⁰⁵. Para empezar no se trata de una decisión. El poder del ego que conforma su subjetividad originaria descansa sobre una impotencia radical, la de no ser *el yo* quien se puso en posesión de sí, sino que desde siempre se ha encontrado padeciéndose a sí mismo sin descanso. No se trata de una decisión basada en una toma de distancia previa, en la que el sujeto se dedique a comparar los beneficios y perjuicios de una u otra opción. Se trata de una experiencia afectiva realizada en la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad originaria. Siendo así, ¿qué importancia tiene la edad cronológica del individuo? La única progresión posible en grados de conocimiento es la que puede darse en la esfera del ser trascendente, en la distancia de la objetividad. Cualquier conocimiento de este tipo no podrá superar nunca el *status* de teoría, es decir que no será más que una representación vacía. El conocimiento que tenemos de nosotros mismos, de nuestro cuerpo subjetivo, se da sin distancia alguna y por tal motivo es absoluto. Lo que aparece coincide con el acto del aparecer mismo. No hay zonas oscuras en la autoafección inmanente de la vida y eso es, justamente, lo que hace de todo sí un Sí. Visto desde la perspectiva del dualismo ontológico, el argumento de la edad de Luana resulta completamente absurdo. Las palabras de su madre ilustran perfectamente este hecho: «Percibiste tu identidad mucho antes de saber cuál era la diferencia física entre un nene y una nena»²⁰⁶.

Lo cierto es que para que Luana finalmente consiguiera su documento en el que figuren su identidad de género autopercibida, su nombre elegido y su imagen de niña, fue necesario que el tema su vuelva público; que su madre le escribiera cartas al gobernador de la provincia de Buenos Aires y a la presidenta de la Nación; y que amplios sectores de la comunidad comenzaran a hacer visible la vulneración de derechos de los que era víctima esa niña. En otras palabras, fue necesaria la acción individual subjetiva de un conjunto importante de personas de la comunidad. Esa acción solo puede considerarse como colectiva en el sentido que implica el accionar conjunto y coordinado de un grupo de individuos, ya que ninguna entidad colectiva es capaz de actuar o, ni siquiera existir.

Del mismo modo, la sanción de la ley se debe a la acción conjunta y sostenida de los individuos, particularmente los que integran el colectivo LGBTQ. Lo que convierte al conjunto de individuos en un colectivo no es su pertenencia a un determinado tipo sociológico, sino un conjunto de vivencias similares experimentadas por cada uno. Vivencias afectivas de situaciones en las que se han visto vulnerados por los mismos motivos. De la misma manera

205 Mansilla, *op. cit.*, p. 150. El subrayado es nuestro.

206 *Ibid.*, p. 115.

se constituyen las clases sociales de acuerdo a la interpretación que Henry ofrece de Marx. Para dar cuenta de ello utiliza, entre otras, la siguiente cita: «la miseria consciente de su miseria moral y física, el embrutecimiento consciente de su embrutecimiento y que, por esta razón, intenta suprimirse a sí mismo»²⁰⁷. Consciente aquí no indica la comprensión de una representación objetiva, sino la experiencia efectiva del sufrimiento vivida por un ego en la inmanencia de la afectividad. Es ese sufrimiento el que produce el movimiento que conduce a la supresión del dolor, no la toma de conciencia, en el sentido de aprehensión intelectual de una idea de injusticia. Para Henry, Marx da una definición afectiva del proletariado en la que la realidad de la clase no se encuentra determinada por su correspondencia con una esencia general, sino por una experiencia del sufrimiento compartida por individuos vivientes. Solo a partir de vivencias individuales similares pueden deducirse determinaciones generales de clase, pero éstas no existen más que como expresiones objetivas de las experiencias subjetivas de los individuos vivientes. En ese sentido resultan reveladoras las palabras de Henry: «*Lo que está en el origen no es un proyecto sino el hambre, la vida tal como se experimenta en la efectividad de su presente vivo, en la afectividad*»²⁰⁸.

Es a partir de la duplicidad del aparecer que podemos tomar real dimensión del concepto de «conciencia de clase». Cuando la pertenencia a una clase real, es decir, la vivencia de experiencias similares de distintos individuos en situaciones también similares, es acompañada por la toma de conciencia de los individuos, la objetivación de esas experiencias comunes en una clasificación teórica, ésta toma su carácter político. Es decir que el concepto de clase se transforma en un concepto político cuando los individuos, más allá de su pertenencia real a determinada clase, pueden coordinar sus acciones pensando a la clase a la que pertenecen como una unidad. El carácter dinámico de los grupos sociales se debe, entonces, a que estos se remiten siempre a experiencias afectivas individuales. Como tales, no pueden ser nunca estructuras fijas determinadas *a priori*.

Ernesto Laclau, hablando de significantes vacíos y hegemonía, señala que las significaciones universales, hegemónicas, no reducen nunca las diferencias particulares. Esto se debe a que son estas últimas las únicas a las que les cabe la categoría de reales por estar fundadas en las experiencias vivas de los individuos. Aun sin tematizar sus ideas desde un dualismo fenomenológico, Laclau ve que «la dimensión afectiva juega un rol central»²⁰⁹. Por eso la hegemonía es la construcción de una totalidad siempre imposible. La construcción de equivalencias simbólicas para la acción política solo es posible sobre la base de la experiencia afectiva real de los individuos vivientes.

207 Henry, *Marx*, p. 219.

208 *Ibid.*, p. 212. El subrayado es nuestro.

209 Laclau, Ernesto, *La razón populista*, trad.: Laclau, S., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 95.

Conclusión

Hemos intentado brindar una justificación filosófica de los principios fundamentales de la ley de identidad de género. Para ello, el caso de Luana ha resultado revelador. Sin embargo, como ha quedado claro más arriba, este trabajo no puede superar el nivel de la *teoría*. En otras palabras, la teorización de los acontecimientos de la vida de esta niña tratados en el análisis son pura ficción y descansan sobre la experiencia afectiva que ella y su familia vivieron y viven a cada momento. Lo mismo puede decirse de miles de individuos vivientes que pasan por situaciones similares día tras día. Es por eso que consideramos que, más allá del rigor crítico del análisis, resulta imprescindible para cualquiera que quiera acercarse a la dimensión real del problema, la lectura de *Yo nena, yo princesa*. Allí encontrarán el relato vivo, emocionante y desgarrador de las experiencias de Luana, su madre y muchas otras personas que acompañaron su lucha. Aun siendo el texto una representación objetiva de aquello que por principio se oculta al ser trascendente, el relato de Gabriela tiene la virtud de afectar al lector en lo más profundo de su subjetividad.

A fenomenologia da vida de Michel Henry como um argumento contra o reducionismo das filosofias da mente de base cartesiana

ANTÔNIO MADALENA GENZ

Nossa proposta é apresentar algumas noções e conceitos da fenomenologia da vida de Henry como uma reafirmação do humano em seu enraizamento pático e como um limite às pretensões de parte da filosofia da mente e também do transhumanismo, vertentes através das quais a ideia do ciborgue se afigura como um aprimoramento do humano. Reafirmaremos, assim, a identidade humana a partir desse amálgama frágil e ao mesmo tempo precioso, essa base orgânica sem a qual podemos ser qualquer coisa, menos humanos. Não por acaso, em várias línguas se reafirma essa ressonância fonética entre os vocábulos “humano”, “humus”, “humildade” e “humor”.

Na arapuca cartesiana

Duas pessoas encontram-se na rua. Na visão cartesiana dualista, geradora de nossa visão científica padrão do mundo natural, temos aqui um encontro entre objetos. De acordo com essa visão, esses objetos existem também em outra dimensão para além daquela que contém apenas coisas físicas. Esses dois objetos, que são duas pessoas, se abraçam, pois se reencontram depois de muito tempo, ao acaso que as cidades oferecem quando percorremos suas ruas. Nessa posição dualista clássica esculpida com maestria por Descartes somos objetos que se concebem também como sujeitos. Mas de fato, a subjetividade desde então é um problema, particularmente a relação dessa subjetividade com o mundo exterior.

E tão problemática é a subjetividade que penso que um dos índices que referendam isso é a dificuldade na recepção à obra de Michel Henry. A visão cartesiana tornou-se tão hegemônica em tantos âmbitos que alguém como Henry, que construiu uma obra em grande parte como uma contraposição e questionamento radical a essa visão, parece não ter ainda um lugar certo, sua obra, deslocada em relação à ortodoxia filosófica corrente.

E de fato, é uma obra deslocada em relação a uma filosofia que se orienta a partir da visão científica do mundo, – que determina boa parte da agenda filosófica, e que no mundo da vida determina o modo como, enquanto cultura, nossa civilização vê a realidade. (Sem entrar no detalhe de que numa sociedade de massas, boa parte das pessoas com relativa instrução

e educação de média para cima vê o mundo a partir de uma versão caricatural da ciência, o cientificismo)

Michel Henry desenvolveu uma das mais originais e interessantes teorias ou visões sobre a subjetividade, contemporaneamente, e muito disso está relacionado com a recuperação que ele faz do corpo e seu papel fundamental na cognição humana. A concepção de subjetividade em Michel Henry resgata o corpo como uma instância fundamental da nossa identidade. A originalidade de Henry se mostra já nisso, uma vez que o corpo parece ser um desses elementos que passam despercebidos ou subentendidos no campo da filosofia.

Em uma reflexão sobre o estético e o termo “cosmos”, William Desmond, um autor que trago ao horizonte aqui porque, penso, dialoga ou entra em ressonância com Henry nos diz,

“Costumamos pensar em “cosmético” como sinônimo de “aparência não-verdadeira”, como um rosto falso sobre uma falha escondida, um disfarce sobreposto ao feio. Contudo, uma vez mais, a visão negativa é incompleta e, se tomada em si mesma, não faz jus à riqueza da ambiguidade ou duplicidade estética, como nos mostra a palavra grega “cosmos”. Cosmos é um adorno, mas significa também a beleza de um todo harmonioso, bem formado e vivo. Para alguns dos antigos, todo o ser era um cosmos, um adorno; o todo era a própria beleza. Assim, o sentido mais profundo não precisa ter nada a ver com um “cosmético” que falsifica por meio de vaidades externas, mas com o modelamento do eu e de seu ser em uma obra de arte, sua autocriação como um microcosmo, a totalidade da beleza refletindo a beleza do todo em sua alteridade ao humano. Quando o adornar-se atinge tal nível de ser nossa própria *poiesis* do ser, estar assim adornado não é nunca ser narcisista, mas cosmopolita neste sentido – a harmonia do ser humano, ela própria em harmonia com o ser que é outro ao humano.” (DESMOND, 2000, pp. 152-153)

Sabemos que a teoria da subjetividade de Michel Henry se constitui como uma crítica radical ao cogito cartesiano. Henry avança mais e aprofunda o que muitas vezes em Husserl ficou esboçado ou sugerido. De certa forma, ele se alinha com esse outro pensador contra a corrente e fantástico que foi Merleau-Ponty. Na obra *Filosofia e fenomenologia do corpo*, Henry tem por objetivo “estabelecer contra o idealismo o caráter concreto da subjetividade, mostrando para isso que essa se confunde com nosso próprio corpo”. Portanto, o interessante de ver em Henry é essa proposição de uma filosofia que seja uma crítica à noção da representação como essência da realidade. Michel Henry critica a filosofia ocidental moderna por ter se constituído como uma espécie de metafísica da representação. Sua filosofia se constrói como uma crítica radical à noção de sujeito moderna, uma noção enraizada na ideia de representação. Contra isso, Henry afirma o sujeito como uma autoafecção pura e esta

autoafecção é o modo de manifestação primário do sujeito a si mesmo. Como veremos em seguida, Henry desenvolve o conceito de carne para poder também lidar com o conceito de corpo, uma vez que na história da filosofia, principalmente a partir de Descartes, o corpo se torna uma espécie de pária, fantasma.

Filosofia e fenomenologia do corpo era inicialmente um capítulo da sua tese de doutoramento, intitulada A essência da manifestação. Posteriormente, Henry vai desenvolver sua filosofia em obras cujos títulos mostram a centralidade dessa preocupação com o corpo, como por exemplo, *Encarnação, uma filosofia da carne*. A subjetividade é, portanto, em Henry, algo que se manifesta, se concretiza a partir desse estar do corpo em um mundo, que é um cosmos.

Contra a ideia de uma subjetividade idealista ligada à representação que o sujeito tem de si mesmo, Henry mostra a centralidade do corpo vivenciado por cada um de nós, como uma espécie de imanência total ou absoluta. Essa vivência que está na raiz de nossa experiência como seres vivos não deve ser interpretada como uma introspecção ou intuição, mas como fazendo parte da experiência vital de estarmos em um corpo vivo. Se trata de uma aprecepção imediata dada a si mesmo na experiência vital de habitar um corpo, de sermos esse corpo, esse corpo-carne, segundo Henry.

É preciso realçar que o subtítulo do livro denomina-se “ensaio sobre a ontologia biraniana”. Henry faz uma espécie de “arqueologia” da obra biraniana, e um detalhe curioso é o quanto ele faz uma espécie de imersão arqueológica nos conceitos elaborados por Biran, mostrando a dificuldade em que Biran se encontrou ao tentar construir uma rede conceitual que ao mesmo tempo em que recuperava o corpo do lugar de ostracismo a que fora relegado, não reafirmasse uma visão materialista.

De qualquer modo, o importante é a recuperação do trabalho de Maine de Biran que percebeu uma dimensão visceral da nossa experiência, que simplesmente foi desconstituída a partir de Descartes. Nosso eu está identificado com esse corpo! O incrível, no sentido de quase não crível, é que algo tão óbvio tenha que ser retirado do esquecimento. Byran e Henry travam uma batalha contra o racionalismo e o empirismo, que são as duas faces de uma maneira de ligar a ideia de sujeito em sua essência à esfera da representação. Contra isso, Henry seguindo Biran, afirma uma imanência radical da carne-corpo que revela uma experiência interna transcendental na qual o ser subjetivo se revela a si mesmo.

No início da obra, após afirmar que *Filosofia e fenomenologia do corpo* não devia nada a Merleau-Ponty, por ignorar o trabalho desse último à época de redação do livro, Henry nos diz:

“Se o corpo é subjetivo, sua natureza depende da natureza da subjetividade. Sobre esse ponto, minhas concepções se contrapõem radicalmente às da fenomenologia alemã e

francesa. Não era nem como intencionalidade, nem como transcendência que a vida devia ser pensada, mas por exclusão, para fora de si, de ambas. A corporeidade é um pathos imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo. É dessa corporeidade original que ele deriva suas capacidades fundamentais, a de ser uma força e de agir, de receber hábitos, de se lembrar – pela maneira que o faz: fora de toda representação. (HENRY, 2012, p. 7)

Destaco desse texto inicial, que é a advertência à segunda edição francesa, algo que Michel Henry diz no sentido de dar precisão ao que quer significar quando usa a expressão “experiência interna transcendental”, Nos diz Henry,

“a expressão ‘experiência interna transcendental’ não deve ser tomada, (...) em sentido husserliano. Para as *Meditações cartesianas*, semelhante experiência se liga à redução, ela pressupõe a abertura, pela reflexão, e pela retenção, de um campo de presença no qual a vida possa se mostrar. Ela não necessita de nada para se dar a nós, a não ser ela mesma; é autodoação, o ‘fato primitivo’.” (HENRY, 2012, p. 8).

Michel Henry é, portanto, esse pensador original que afirma o homem como um sujeito encarnado, em que as coisas no universo lhe são dadas a partir de perspectivas que se orientam a partir do seu próprio corpo. Um corpo que é um eu. Portanto, Henry nos mostra um conhecimento originário que não advém nem como ideia nem como representação, mas daquilo que Henry denominou de experiência interna transcendental. Há uma imanência absoluta do corpo, que é a matriz da subjetividade, através do qual é possível ter conhecimento do movimento interno da vida, que constitui esse eu e que é concebido como esforço. A sensação faz parte desse movimento do próprio corpo como unidade. Ela não é um objeto de representação teórica. É a vida que se experimenta a si mesma. A unidade dos sentidos faz parte da estrutura desse corpo subjetivo naquilo justamente que permite nos afirmar em e nessa unidade. Um corpo que é movimento, hábitos, memória.

Fica claro, portanto, o quanto Henry desconstrói a problemática surgida a partir da visão de corpo e alma como estabelecido por Descartes, que prioriza uma noção de conhecimento do tipo matemático e abstrato. O dualismo coisa extensa/coisa pensante é fruto de um preconceito intelectualista que marca decisivamente a história do pensamento, principalmente a partir de Descartes. Ele desconsidera essa imanência subjetiva do ego, do eu que é constituído a partir de um pathos imanente de sua própria afetividade. Henry afirma, contra a corrente majoritária, que “o problema do corpo ocupa lugar central nas preocupações de uma filosofia da existência” (HENRY, 2012, p. 223).

Como enfatiza Henry, “à afirmação ‘tenho um corpo’ convém contrapor esta afirmação mais originária: ‘eu sou meu corpo’. A questão de uma filosofia da vida está aqui apresentada em sua radicalidade. Uma radicalidade da qual a própria biologia parece ter se excluído uma vez que um biólogo como o Prêmio Nobel François Jacob afirmou que a biologia não estuda mais a vida. Henry Atlan, médico e biólogo, em um livro no formato de entrevista, cujo título é por si bem pertinente, *Questões sobre a vida*, nos lembra que,

“como dizia o biólogo húngaro Szent-Gyorgyi, que descobriu a vitamina C: “A vida não existe”. Numa obra sobre a ‘natureza da vida’, escreveu: “A vida como tal não existe, nunca ninguém a viu... O termo *vida* não faz sentido, porque uma tal coisa não existe”. Isto quer dizer que a biologia estuda um objeto, o objeto da sua ciência que não é a vida! “O objeto da biologia é físico-químico. A partir do momento em que se faz bioquímica e biofísica e em que se compreendem os mecanismos físico-químicos que explicam as propriedades dos seres vivos, então a vida desvanece-se! Presentemente, um biólogo molecular não precisa de utilizar no seu trabalho o termo *vida*.” (ATLAN, 1996, pp. 55-56)

Vê-se a partir daí o quanto a voz de Henry é uma voz na contra-corrente, quase uma voz no deserto... da filosofia e de uma ciência informada por uma visão reducionista. Se a biologia molecular funciona a partir desse paradigma acima exposto, não é de surpreender o fato que boa parte daquilo que se faz no âmbito das ciencias cognitivas são esforços de estender os métodos experimentais ao funcionamento mental cognitivo.

Contra essa visão, que é resultante de um eu cartesiano que consegue em um único movimento tornar o eu algo ontologicamente vazio e também ao cosmos, vemos Michel Henry enfaticamente lembrar, quando se relaciona com o ser humano, o conceito de vida só adquire seu sentido originário se passa a designar para nós uma vida em primeira pessoa, ou seja, a vida absoluta do ego. Semelhante vida não se manifesta mais a nós por meio de características determinadas afetando um elemento do ser transcendente, ela se revela numa esfera de imanencia radical, de tal modo que ela não é para nós senão a vida mesma de nosso corpo originário. Se esta é, em sua natureza ontológica própria, essa vida a qual afirmarmos ser a nossa, então fica claro que a oposição apresentada como fundamental por tantas filosofias e , de maneira geral, pela tradição, entre vida e consciência, ou consciência de si, deve ser recolocada em questão. (HENRY, 2012, p. 239)

E por que tem que ser recolocada em questão? Aí entramos em considerações que M. Henry nos traz em *Encarnação*, onde ele explora a mudança ocorrida com a ciência moderna.

A nova ciência geométrica do universo material não só descarta as qualidades sensíveis, os corpos sensíveis, o mundo sensível, mas os retoma em si, tratando-os como

efeitos cuja causa ela exhibe. É assim que constituindo-se em sistema, dando conta das coisas materiais mas também da maneira como as sentimos, ela se propõe, em seu ato profundador, como um saber universal a que nada escapa, e o único verdadeiro. (HENRY, 2014, p. 156)

Para Galileu, vale lembrar, este corpo sensível não é real, ele é uma ilusão, pois o universo real é um universo extenso, expresso na linguagem e em figuras matemáticas. A geometria permite o conhecimento dos corpos reais, quando a extensão é expressa em um conhecimento racional de formas e figuras. O conhecimento sensível é tornado oposto ao conhecimento racional. Mais que isso, no final do processo, não apenas é subsumido à racionalidade, mas desconstituído em sua dignidade. O conhecimento sensível é uma espécie de ilusão. O que baliza isso é uma necessidade, o conhecimento tem que ter uma validade universal e a sensibilidade nos fornece tão somente impressões, das quais não podemos extrair mais do que proposições singulares. Portanto, sem validade epistêmica.

Michel Henry de forma notável decifra a gênese desse processo. Diz ele que “o mundo sensível é objeto, no início do século XVII, de uma crítica radical, que acarreta, paralelamente, uma mudança repentina da concepção tradicional do corpo.” (HENRY, 2014, p. 143.) Ele diz que há aí uma “desagregação da concepção ancestral do corpo”, resultante de uma decisão intelectual, tomada primeiramente por Galileu e consolidada de maneira singular por Descartes. Com Galileu temos “o ato profundador da ciência moderna e, na medida em que esta vai a partir de então conduzir o mundo, de toda a modernidade” (HENRY, 2014, p. 144). Emanuele Coccia afirma isso a partir de uma perspectiva complementar, ao dizer que,

“Existe uma relação próxima entre a rejeição da natureza, ou a impossibilidade de considerá-la uma grandeza filosoficamente relevante, e a humanização do espírito e da mente que, segundo a tradição a partir de Descartes, é habitual considerar como um pressuposto evidente de cada especulação. Voltar a pensar sobre a natureza, significará formular de outra forma a fenomenologia do espírito.” (COCCIA, 2013, p. 200)

Em sua teoria da encarnação, Michel Henry critica radicalmente o paradigma cartesiano tal como é entendido pela fenomenologia tradicional, e traz a concepção da indissociabilidade entre a subjetividade e o corpo. Ele concebe o corpo como subjetivo e o denomina carne.

Esse dar-se a si mesmo fenomenológico que Henry ressalta é não outra coisa que afirmar, mostrar que o indivíduo é dado a si mesmo em um modo originário, anterior à reflexividade. Portanto o modo como uma pessoa vive sua vida é uma afirmação do modo como ela é. A reflexão é sempre um momento outro em relação a esse em que a presença da vida no pensamento se mostra como algo que se auto-afeta e sempre está já presente a si mesmo.

O projeto concebido então, por Descartes e Galileu, que separava metafísica de observação, tornava independentes lógica e significado e que na mesma medida em que se assentava na busca de provas indubitáveis fazia a confiança no mundo sensível, a boa fé se tornar objeto de desprezo e tolice ingênua, transformou efetivamente a face do mundo – dando combustível para a efetividade do mito do cientificismo, um mito que parece estar longe de poder ser desconstruído. Ao mesmo tempo, em uma direção interna, a filosofia que embasa esse empreendimento parece lidar ou se confrontar com os limites da justificação epistêmica, levando a uma espécie de ceticismo e um niilismo. O mundo que herdamos como resultado é este em que verdades são apenas aquelas da ordem do quantificável e por realidade entende-se apenas aquilo que pode ser submetido à modelagem matemática.

O problema surgido é o de uma cartografia do real que exclui sistematicamente partes do real do mapa. E como o que nos assevera sobre o que é o real é o mapa, temos um problema, que não pode ser resolvido, facilmente. Questionar o mapa (ou os mapas) simplesmente é uma ação desprovida a priori de sentido, podendo levar seu proponente, na melhor das hipóteses, a ser tomado como um tolo, e nas mais graves, a ser enquadrado como um louco. Pois como Henry mostra, a modernidade é fruto de uma decisão intelectual,

A modernidade resulta de uma decisão intelectual formulada com clareza, cujo conteúdo é perfeitamente inteligível. É a decisão de compreender, à luz do conhecimento geométrico-matemático, um universo doravante reduzido a um conjunto objetivo de fenômenos materiais e, mais do que isso, a decisão de construir e organizar o mundo baseando-se de maneira exclusiva sobre esse novo saber e sobre os processos inertes que permitem dominá-lo. (HENRY, 2012 A, pp. 14)

Isso não quer dizer que todos os esforços sejam inúteis, muito pelo contrário. Apenas reforça a necessidade de fazê-los de uma maneira que vá às raízes do que está em jogo. Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* afirma que embora tenhamos aderido e nos fixado em separações e demarcações que regem nossas vidas a partir da modernidade, o fato é que somos seres vivendo em um campo ontológico único de realidade. De acordo com Latour, demarcamos o real a partir de ficções legais que passaram a moldar nosso mundo e, principalmente, nossa vida. A desintegração ontológica não é um marco verdadeiro, é apenas um marco legal da modernidade. De acordo ainda com Latour algumas das principais separações feitas são aquelas que separaram a cultura da natureza, a objetividade da subjetividade, os fatos dos significados, a religião da política.

Se as verdades são apenas aquelas quantificavelmente demonstráveis, isso empurra para o exílio todos os outros discursos de verdade. Verdades espirituais, qualitativas, verdades relacionadas a vida vivida como conjunto de práticas historicamente constituídas, verdades ligadas à esfera da vida pública, ou à esfera da relação com a natureza, de um ponto de vista não instrumental. O resultado é um mundo regido pelo poder instrumental sem controle, pois

ele é o controle e, mais ainda, ele se apresenta em si como a autoridade epistêmica que justifica todas as práticas de controle, muitas delas apresentadas como formas racionais de melhoria da (pode parecer irônico, mas do ponto de vista interno do discurso que o legitima não é) qualidade de nossas vidas. Um poder completamente ignorante de que boa parte daquilo que torna nossas vidas justificáveis para nós próprios são fatos e ações ligados à ordem do relacional, do espiritual, do comunitário.

Alguém disse, não lembro, que quando falamos em inteligência artificial é porque já não sabemos mesmo o significado de inteligência. Mesmo combatendo o dualismo cartesiano, é dentro do horizonte da ciência moderna, tal como apresentada por Henry, que boa parte da ciência cognitiva e das filosofias da mente operam. Um exemplo marcante é toda a discussão em filosofia da mente sobre o problema dos *qualia*. Este termo designa todos os aspectos fenomenais subjetivos de nossa vida mental. O modo como percebemos as cores, os cheiros que sentimos, as dores em nossos corpos, tudo isso são estados subjetivos, os *qualia*. Segundo os filósofos da mente, eles colocam um grande problema na relação mente-cérebro, fomentam uma discussão cujo estado da arte não vislumbra solução até agora.

A fenomenologia da vida de Michel Henry apresenta uma visão alternativa, uma visão heterodoxa em relação ao contexto filosófico em que se passa essa discussão. Se trata de paradigmas distintos, para usar um termo significativo desde Khun, autor que enfatizou que muitas vezes um paradigma só consegue se estabelecer após a exaustão do anterior. Talvez seja isso mesmo, teremos que assistir a um esgotamento de uma tendência para que aos poucos se possa perceber outras construções filosóficas para tratar da relação entre mente-corpo ou mente-cérebro.

A fenomenologia da vida de Henry é uma reafirmação do humano em seu enraizamento pático e também um limite às pretensões de parte da filosofia da mente. É uma filosofia que reafirma a identidade humana a partir desse amálgama frágil e ao mesmo tempo precioso, essa base orgânica sem a qual podemos ser qualquer coisa, menos humanos. Não por acaso, em várias línguas é reafirmada uma ressonância fonética entre os vocábulos “humano”, “humus”, “humildade” e “humor”.

Humildade e humor como marcas do humano ao mesmo tempo que reforçam a etimologia do termo, são como que virtudes a serem redescobertas e cultivadas. Se o que temos hoje ainda pode ser denominado de civilização, certamente ela se caracteriza pela soberba e orgulho. Curiosamente a tarefa de efetivar uma filosofia da mente a partir de Michel Henry, nos proporcionaria as condições para redescobrir uma verdade estabelecida lá atrás, por Aristóteles. Em *A vida das plantas*, Coccia nos afirma que

O aristotelismo foi o primeiro a levar em conta a posição liminar das plantas, descrevendo-as como um princípio de animação e de psiquismo universal. A vida vegetativa (*psyché trophikê*) não era simplesmente, para o aristotelismo da Antiguidade e da Idade Média,

uma classe distinta de formas de vida específicas ou uma unidade taxonômica separada das outras, e sim um lugar partilhado por todos os seres vivos, indiferentemente da distinção entre plantas, animais e homens. Um princípio através do qual “a vida pertence a todos”. (COCCIA, 2018, p 16.)

É essa vida, vida que pertence a todos que temos que redescobrir. Uma vida a qual a filosofia de Henry nos convoca, numa recordação de algo que já estava presente em Aristóteles, assim como em todas as tradições dos povos, onde ser e conhecer se homologam. Como diz Coccia, todo conhecimento é um ponto de vida e não apenas um ponto de vista.

Bibliografia

ATLAN, Henry e BOUSQUET, Catherine. *Questões sobre a vida*. Instituto Piaget, Lisboa, Portugal, 1996.

COCCIA, Emanuele. “Mente e matéria ou a vida das plantas”. *Revista Landa*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, (disponível em <http://www.revistalanda.ufsc.br/vol-1-no-2-2013-2/>, visto em 16/11/2018).

----- . A vida das plantas – uma metafísica da mistura. Cultura e barbárie, Florianópolis, 2018.

DESMOND, William. *A filosofia e seus outros – modos do ser e do pensar*. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo*. É Realizações, São Paulo, 2012.

----- . A Barbárie. É Realizações, São Paulo, 2012 A.

----- . *Encarnação, uma filosofia da carne*. É Realizações, São Paulo, 2014.

COMUNIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

Yo y Tú como Otro. Una reflexión en torno a la comunidad, el nacimiento y la sexualidad en la obra de M.Henry

MARIO LIPSITZ

Henry propuso en *Encarnación* su abordaje más acabado de la cuestión de la sexualidad. En él movilizó y co-implicó dos de los últimos e importantes temas de su fenomenología de la inmanencia de la vida que habían sido elaborados en los últimos siete años que precedieron a *Encarnación*: por un lado, la cuestión del lazo con el Otro, por el otro, la cuestión del nacimiento. Sin embargo, el problema de la sexualidad, en cierta medida inesencial en su obra, ya había intervenido en ella a título de tema explícito en su *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (PPC, 1964) precediendo en treinta años sus teorías sobre el nacimiento y sobre la Comunidad. En ambas oportunidades lo hizo únicamente a título ejemplificatorio, con el objetivo de ilustrar la imposibilidad de experimentar la vida del otro y, a la vez, para proponer una interpretación de la significación que posee el mal en el cristianismo, significación que el filósofo siempre entendió como adoración de la finitud y de la contingencia.

A mi parecer un presupuesto nunca exhaustivamente elaborado por Henry encausó desde la Esencia de la Manifestación (EM, 1964) su “fenomenología del ego” condicionando de antemano los análisis de la problemática del lazo con el Otro y, por consiguiente, también los de la sexualidad: esta presuposición que me parece tener una importancia crucial en su obra afirma la existencia de un lazo de necesidad recíproca entre la ipseidad y el ego. Esta co-implicación entre ipseidad y ego, cargada de consecuencias, vigilará todos los desarrollos ulteriores de su fenomenología material, y esto es lo que intentaré mostrar al final de esta exposición recordando una conversación personal con el filósofo sobre la cuestión de la sexualidad.

Pero para hacer aparecer las consecuencias decisivas que tiene esta co-implicación entre ipse y ego en lo que hace a las cuestiones de la sexualidad y del nacimiento, nos será útil reconstruir previamente el camino recorrido por Henry ante las cuestiones del lazo con el Otro y del nacimiento transcendental.

En 1987, para enfrentar el difícil problema del lazo con el Otro, Henry retomó una vieja idea de juventud anotada en sus cuadernos de los años 40. La solución a esta cuestión no debiera pasar por pensar cómo es posible experimentar al otro como si el otro fuese un contenido de conciencia X transcendente, ni tampoco por explicar cómo es posible experimentar el mismo contenido vivencial que está experimentando el otro. La exigencia de Henry es desde los años 40 infinitamente más constrictiva: en efecto, en tanto la experiencia nunca

constituye un contenido trascendente respecto del yo que la vive sino que es, precisamente, su carne impresional, la cuestión de la intersubjetividad correctamente planteada debe consistir en comprender *cómo es posible experimentar al otro experimentándose él mismo*. En la elaboración de una respuesta que satisficiera a esta elevada exigencia, el pensamiento del filósofo atravesó, muchos años después—entre 1987 y 1996—tres etapas.

1. La primera de ellas comienza en el 87, cuando en la conferencia “Por una fenomenología de la Comunidad” (PFC) Henry introduce una importante novedad respecto de las tesis de *La esencia de la manifestación* (EM, 1964): la idea de un Fondo en la inmanencia. Fondo que, según afirma, posee una precedencia transcendental respecto de la ipseidad del viviente finito y que, por otra parte, es común a todos los vivientes. 2. El segundo momento fue la concepción en 1993 de una fenomenología del nacimiento transcendental en la que se identificó la llegada a sí del viviente en este Fondo y el lazo con el Otro. 3. La tercera etapa, inspirada por una relectura del evangelio de Juan entre fines del 93 y comienzos de 1994 aporta la comprensión de este Fondo mencionado desde 1987, como una nueva Ipseidad, o más exactamente, como una Archi-ipseidad cavada en la ipseidad de la vida finita de cada viviente. Esta Arch-ipseidad —para muchos de sus lectores indecidiblemente fenomenológica o metafísica— fue en todo caso resignificada por Henry a la luz de las intuiciones del cristianismo e identificada con la figura de Cristo, el Primer Hijo: La comunidad de vivientes, nos dice entonces Henry, es comunidad en Cristo, Archi hijo de la vida que en la inmanencia separa y a la vez comunica al viviente finito con su vida infinita y con los otros vivientes. Dicho sea al pasar, recordemos que el Cristo henriano no es en sus análisis un Cristo histórico, sino el nombre de una realidad fenomenológica, como lo afirma explícitamente al comienzo de *Yo soy la Verdad*.

Comentaré rápidamente cada una de estas tres etapas prestando particular atención a la relación establecida en ellas entre ipseidad y ego.

En la importante conferencia sobre la comunidad de 1987 en la que aparece por primera vez la idea de un Fondo de la vida, el análisis de Henry distinguía en la efectividad del sentimiento, a título de componentes páticos de la experiencia que cada viviente hace de sí, tres estratos experiencialmente indisociables: el sentirse a sí mismo del viviente, el sentir el fondo de la vida en él, y el sentir al otro en la medida en que el otro también es este fondo (en el sentido en que, aclara Henry, cada uno “siente al otro en el fondo y no en él mismo, como la experiencia que el otro hace del fondo”). Este primer abordaje del lazo con el Otro concluye que los vivientes nos encontramos abismados en lo mismo, abrevando en un mismo Fondo; la comunidad es pues —cito a Henry— “una napa afectiva subterránea de la que todos beben sin saberlo”. Ahora bien, de los tres componentes páticos que también experimenta el otro —únicamente dissociables entre sí por el análisis— sólo me son dados dos en la experiencia que

hago de mí: el fondo y el otro que, tanto como yo, también es fondo. Como podemos constatar, “sentir al otro sintiéndose”, aquella exigencia formulada desde los años 40, es definitivamente lo que no podemos. La comunidad trascendental no me entrega la experiencia ipseizada y aún menos egoizada que el otro hace de sí. El lazo trascendental con el otro consiste en experimentar “la venida a sí de la vida en la que cada uno de (los vivientes) viene a sí como el sí que es”. Lo que, en cambio, esta experiencia no puede hacerme probar es, por así decirlo, el sabor del “sí” que cada uno es. La comunidad de vivientes se arroga entonces un difícil plural. Pues no se trata de una comunidad en el sentido de un encuentro plural entre ipseidades y aun menos entre egos, sino de la prueba de un fondo común que es una experiencia trascendental de vivientes no individuados y hasta, según afirma Henry, potenciales: allí donde está el Fondo no hay ni Yo ni Tu, sino lo mismo que hay en tí y en mí. También, decíamos, encuentro de vivientes potenciales, pues quien haya vivido o venga alguna vez a la vida no habrá podido ni podrá hacer la economía de esta auto-revelación en el Fondo. En cuanto a la vida ipseizada y egoica, la vida que vive el Otro, ella continúa permaneciéndole cerrada a esta vida ipseizada y egoica que vivo yo. La comunidad es en Henry un lazo impersonal preipseizado, pre-egoico y presubjetivo y no un encuentro en la diversidad.

Ahora bien, dado que el “lazo” entre vivientes tiene su lugar allí mismo donde yo nazco a mí y ellos nacen a sí, en la llegada de la vida a sí –que la conferencia de 1987 llama el “Fondo”- el problema de la comunidad trascendental finalmente no es otra cosa que un momento analíticamente distinguido del nacimiento trascendental.

2. Siete años mas tarde, en 1994, Henry ofrece a la revista *Alter* que preparaba un numero sobre la cuestión del nacimiento su contribución con el título: “Fenomenología del nacimiento” (PHN), y en ella profundiza las intuiciones de 1987 precisamente en la dirección que hemos señalado –la de la co-implicación entre el lazo con el otro en el Fondo y el nacimiento trascendental del viviente-. Dado que se viene a la vida en la vida, la vida es el punto de partida del ego naciente, por lo que se debe que comprender la naturaleza de *este ego* a partir de su esencia en la vida “que lo precede eternamente en un proceso que no deja de engendrarlo, como aquello que resulta *necesariamente*” (PHN, 303). Subrayo aquí esta indicación de Henry, a saber, la de la necesidad que liga la autoafección de la vida en el Fondo y el ego. No hay ego sin vida pero, como vemos, *tampoco hay vida sin ego*.

¿Por qué motivo un ego es aquello que resulta *necesariamente* de la auto-afección de la vida? Tras afirmar la necesidad, es Henry quien en el texto del 94 formula esta pregunta ineludible. Ineludible, pues si la vida sólo se da como vida egoica quedan excluidos de acceder

a su privilegio por ejemplo los animales. La respuesta de Henry, es decir su tentativa de aclarar *la necesidad del carácter egoico* de la vida, siempre nos ha parecido insuficiente²¹⁰.

En efecto, explica a continuación Henry: La vida es un auto-movimiento patético e inmanente que engendra *necesariamente* un Sí singular dado que en ella cada experiencia posee su propio contenido. Hasta aquí lo comprendemos: lo impresional no sólo ha de ser siempre determinado en cuanto a su contenido sino también, en tanto es impresional, ha de ser necesariamente un sí mismo, un campo pático autorreferencial y solidario en todos sus puntos: que aquello que la impresión impresiona sea su propia carne, esto es precisamente lo que constituye la posibilidad de cualquier sí mismo. Solo que hasta aquí, si bien hay un sí mismo, no hay todavía ningún Yo.

Ahora bien, Henry continúa: “*Pero la vida no sólo se engendra como un sí mismo sino también como un Yo. Yo soy ese mismo sí*”. Como si esta identidad entre *ipse* y *ego*, que por ejemplo Husserl, Heidegger y Sartre rechazan, fuese autoevidente. ¿Existe algún argumento fundado fenomenológicamente que permita a Henry sostenerla?

En este artículo de 1994 sobre el nacimiento trascendental, Henry introduce una importante aclaración sobre el significado fenomenológico del Fondo, al fundarlo en un modo de auto-afección diferente de la auto-afección del viviente finito: en efecto, como Fondo, la vida se auto-afecta en el sentido fuerte en que ella es lo que afecta y también lo afectado; por el contrario, el viviente finito no se auto-afecta sino que es auto-afectado y por ello su vida es recibida como un don y una carga. Estos dos modos de auto-afección son según Henry experiencialmente indisociables y conjuntamente componen la substancialidad pática que constituye por así decirlo la experiencia de sí total del viviente. Ahora bien, a partir de esta distinción entre ambos modos de auto-afección Henry intentará ofrecer una aclaración fenomenológica sobre la relación existente entre yo e ipseidad: “Yo” –nos dice- es el Sí del viviente en tanto se experimenta pasivamente; es la palabra que expresa “el carácter de ser auto-afectado del sí singular que soy”, es el sí que reconoce ser engendrado en la temporalización pática de la auto-afección de la vida y que entonces reconoce que esta donación no es su obra. Digamos, yo es el Sí en tanto que experimentado pasivamente. Pero esta aclaración no aclara en absoluto nuestra pregunta que entonces podríamos formular así: allí donde algo se afecta en el sentido fuerte de que ese algo es a la vez lo que afecta y lo afectado ¿es necesario que también se dé como un yo que vive pasivamente su ser afectado?

3. La novedad fenomenológica que aportará al giro comenzado en 1987 y profundizado en 1994 la llamada trilogía cristiana (*Yo soy la verdad, Encarnación, Palabras*

210 Recordaré una vez más un diálogo mantenido con Henry en 1987 sobre esta cuestión. Al interrogarlo sobre el motivo por el cual aquello que se afecta a sí mismo debería ser, no sólo un sí mismo sino necesariamente un ego, me respondió “¿qué otra cosa que un ego podría ser?”

de Cristo) cuya publicación comienza dos años más tarde, en 1996, es que si bien la Vida absoluta se auto-afecta en un “Fondo”, este fondo es comprendido ahora como *una ipseidad* o más precisamente como una *Archi-ipseidad* más originaria que el sí del viviente finito. Esta decisión de reconocer en el Fondo una Ipseidad es lo que abre la posibilidad a una interpretación fenomenológica del cristianismo. La Comunidad de vivientes en el Fondo de la vida de 1987 puede ahora expresarse diciendo: en el *Archi-sí* nacen encontrándose los vivientes que por ello son “sies en la ipseidad de un solo y mismo sí”. Con el descubrimiento de la *Archi-ipseidad*, irrumpe en la fenomenología material una nueva serie de conceptos que refiere al elemento siempre inmanente de lo *Archi-transcendental*. Cabe observarse aquí que la exigencia de fenomenalidad absoluta que sostenía *La esencia de la manifestación* y que sólo podía garantizar la estructura de inmanencia, exigencia que sintetizaba bien la fórmula de acuerdo con la cual *la esencia de la manifestacion ha de ser la manifestacion de la esencia*, parece ahora encontrarse afectada por una notable restricción: en efecto, con el reconocimiento de la esfera *archi-transcendental*, respecto del viviente finito, es decir también del fenomenólogo, la esencia de la revelación cumple su obra fuera de la fenomenalidad, en el “secreto”. Digámoslo de otro modo, el *pathos* ya no es la verdad de la manifestación y Henry se permite escribir: el “*Archi-pathos* es la verdad del *pathos*”. La manifestación abreva su fenomenalidad en la “oculta” o “secretada” fenomenalidad que designa el prefijo *Archi* (Henry recurre a ambos términos alternativamente para dar cuenta de su no fenomenalidad). Los análisis y “descripciones” retroceden ahora hasta esta esfera fundante cuya indecible *archi-fenomenalidad* cae en todo caso fuera de la manifestación.

El *Archi-sí*, que también es el primer viviente, el *archi-hijo* de la vida, “contiene la multiplicidad potencial e indefinida de todos los yo posibles” (In, 349). Vemos aquí claramente que el lazo con el Otro continúa siendo un lazo constitutivo con el elemento prepersonal y pre-egoico que es común a todo viviente efectivo. “Prepersonal” pues la comunidad es un lazo anterior a la individuación, esto es, anterior a sus dos exigencias: el Sí finito y el Yo. Una comunidad que, bajo estas condiciones, continúa excluyendo la posibilidad de sentir al otro sintiéndose como un individuo determinado y particular.

Encontramos a nuestros semejantes en la *Archi-carne* de la Primera Ipseidad donde estamos enlazados a ellos antes de habernos encontrado como egos, antes del yo y por lo tanto antes del ellos (In, 347-348). Pero la comunidad *architranscendental* no sólo precede al ego sino también a todas las determinaciones finitas que abrevan y encuentran sus poderes en ella: en efecto, *antes de ser hombre o mujer, el sí del viviente es entregado a sí –nace- en una donación que es “la misma para el hombre y para la mujer”* (Mv, 314).

Estos son pues los elementos –una teoría del lazo con el Otro articulada con una teoría del nacimiento- a través de los cuales Henry abordará la cuestión de la sexualidad en *Encarnación*. Pero nos ocuparemos en un instante de Encarnación, pues, a decir verdad, la

aclaración fenomenológica del misterio de la sexualidad no esperó en Henry la elaboración de una teoría del lazo con el Otro ni la de una teoría del nacimiento transcendental puesto que en su fenomenología del cuerpo de 1964 ya era posible encontrar la misma respuesta al problema que aquella que propondría *Encarnación* treinta y cinco años después.

Sexualidad

En efecto, las pocas páginas que *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (PPC) consagraba a la sexualidad dilucidaban el sentido de la “intencionalidad sexual” como proyecto doblemente absurdo pues dicha intencionalidad busca romper el lazo inmanente que anuda la vida infinita a ella misma para subordinarla a la finitud de un cuerpo objetivo y, en su proyecto, toma a este cuerpo finito y contingente por el absoluto.

La idea que en este texto fundacional conducía los análisis de Henry sobre el asunto es interesante y merece ser recordada. Todas las intencionalidades parecieran dar testimonio de la finitud de nuestra existencia pues, como en un grito de incompletud, se lanzan sobre sus correlatos buscando ser plenificadas. Por este motivo, en apariencia, nuestra existencia intencional en general es ella misma el signo irrefutable de nuestra finitud. Pero lo es únicamente en apariencia. Para denunciar esta ilusión de incompletud en la que suele caer la filosofía de la representación, para hacer aparecer la total plenitud que reina en la inmanencia de la vida y, por consiguiente, el carácter únicamente axiológico o existencial de la finitud –y en todo caso, no ontológico- Henry elige examinar una intencionalidad en particular, la intencionalidad sexual. ¿Por qué razón precisamente la intencionalidad sexual? Porque, según afirma, su análisis le permitirá hacer aparecer el fondo impensado *que hay en la afirmación cristiana según la cual “el pecado es la finitud del cuerpo”*.

La tesis de Henry es que mientras que en el pensamiento helénico alma y cuerpo tienen significación ontológica y designan planos heterogéneos e irreductibles entre sí, en el pensamiento cristiano, contra toda apariencia, los términos cuerpo, carne, espíritu, poseen únicamente una significación existencial. Carne, cuerpo designan en el cristianismo “un modo de nuestra vida” (separado de Dios) en el plano de nuestra existencia histórica (PPC, 295), es decir, señalan un carácter “accidental”, contingente, de la vida intencional y no la esencia de la intencionalidad, es decir el ser verdadero. Esto significa que aún cuando la vida se encontrase sumida en una existencia imperfecta, esto es, perdida en la finitud, ella seguiría siendo lo que es, una vida absoluta en una esfera de existencia infinita, (PPC, 301). Observemos al pasar que, si bien en los últimos textos del filósofo “carne” designaría en el cristianismo todo lo contrario -a saber un concepto propiamente *ontológico-*, el resultado del análisis sobre la

intencionalidad sexual será el mismo que en 1964, como si el resultado fuese el *a priori* que guía la investigación. Continuemos con la PPC de 1964.

Entre todas las intencionalidades, nos dice Henry, la intencionalidad sexual tiene la notable propiedad de que, dirigiéndose sobre el elemento finito y trascendente –el cuerpo objetivo del Otro- le asigna el sentido de la infinitud y el valor de lo absoluto (PPC, 296) y “no sólo se dirige “hacia” sino que se “concentra sobre” este objeto como si no hubiese mas que él, como un absoluto. En la intencionalidad sexual “la determinación (finita) adquiere un poder ilimitado” (PPC, 297) y, por el contrario, lo que es absoluto es tomado por algo simplemente contingente. A este objeto finito que es el cuerpo objetivo del otro, Henry lo llamará “cuerpo mágico” pues, a diferencia de los otros cuerpos del mundo, “esconde y a la vez sugiere” “el infinito de la subjetividad que lo habita en secreto”. Y sin embargo es este infinito aquello que la “intencionalidad sexual” desea sin saberlo. En esto reside todo el misterio del sexo cuyo proyecto, condenado *a priori* al fracaso, no es otra cosa que una aporía existencial *dado que en lugar de la vida infinita del otro lo que la intencionalidad sexual encuentra es un cuerpo inanimado que esconde en su abismo el inviolable secreto de su interioridad absoluta.*

Así pues, la intencionalidad sexual, olvido de la esencia absoluta e infinita, adoración del elemento muerto e irreal, principio del fetichismo, exhibe de un modo ejemplar la significación del mal según el cristianismo: la adoración de la finitud. Esta misma idea es la que gobernará treinta y cinco años mas tarde los análisis de *Encarnación* sobre la sexualidad. Y es preciso decir que en cuanto a esta cuestión Encarnación poco aporta a las descripciones precedentes si bien propone algunas indicaciones que, orientadas siempre por la misma idea de 1964, le permiten ahondar la descripción fenomenológica de la relación erótica. En las páginas de *Encarnación* Henry llamará “noche de los amantes” a la experiencia subjetiva y monádica en que la vida misma se vuelve relación erótica. La vida se vuelve ella misma relación erótica, pues sumergido en su propio *pathos*, un amante nunca accede a la experiencia del otro, y por utilizar una fórmula de M.Blanchot que Henry solía repetir: nunca podrá degustar el sabor de su vida.

Por eso escribe: “Si el deseo consiste en alcanzar la vida del otro en ella misma, allí donde esta se alcanza en su propia carne originaria, este deseo nunca realiza su meta” (In, 301). Más claro aun: “en la noche de los amantes, el acto sexual acopla dos movimientos pulsionales, cada uno de los cuales viene a chocar contra el continuo resistente de su propio cuerpo cósmico” *ibid.* y “la pulsión nunca conoce algo más que ella misma, su propio movimiento y las sensaciones experimentadas en el limite de su propio cuerpo orgánico invisible” (In, 301).

Este libro de 1996 nos enseña que la relación erótica concluye cuando las pulsiones, enardecidas por la impotencia principal de fusionar ambos flujos impresionales y abrumadas por la angustia y el deseo que esta impotencia ha vuelto insoportables, se descargan en la

“sensación paroxística del orgasmo” de tal manera que cada pulsión tiene el suyo sin poder hacer la experiencia del otro tal como se manifiesta” (In, 301-302).

En suma, la relación erótica *es en Henry un juego solitario de la carne*: “todo comportamiento erótico (...) no es más que un autoerotismo de a dos” (In, 268).

Hasta aquí, hemos recordado el marco general de las intenciones del filósofo y de las constricciones impuestas por sus tesis sobre la Comunidad y el nacimiento al análisis henriano de la sexualidad. Me permitiré, en lo que sigue, hacer algunas observaciones personales.

Contra toda apariencia, en M.Henry la imposibilidad de alcanzar la vida del otro no se origina en el ensimismamiento incommovible que la estructura de inmanencia impone a la vida *sino en un supuesto irrevocable que en la obra de Henry lo sobredetermina desde el comienzo*: no sólo toda experiencia de sí es la experiencia de un Sí –es decir, no hay experiencia no ipseizada- sino que además *todo Si es también un Yo*. Esta condición, la de que todo sí es a la vez un yo, vigila la fidelidad de cualquier desarrollo que reivindique la fenomenología material. Intentaré mostrar ahora la importancia de este supuesto y de sus implicaciones recordando una conversación con Henry de 1991 precisamente a propósito de la cuestión de la sexualidad.

Esta condición conforme a la cual el *ipse* es necesariamente un Yo tiene una importancia extraordinaria en la obra de Henry. Fundada o no fundada, la identidad o necesidad mutua entre ipseidad y *ego* es decisiva *pues abre las puertas del análisis ontológico a la posibilidad de una comprensión espiritual de la vida fenomenológica*. En efecto, sólo si la auto-afección de la vida es algo más que un simple sí mismo, solo si es también un “yo”, *puede volverse tema filosófico la dimensión ética de la vida, es decir, finalmente, la dimensión existencial y la fenomenología de la auto-afección de la vida, es decir de su ipseidad, puede ser comprendida como fenomenología del ego*.

En 1991, es decir un año después de la publicación de la Fenomenología Material, comenté al filósofo una idea que me parecía ser totalmente consecuente con los principios de su pensamiento. Se trataba de ofrecer respuesta al problema de la intersubjetividad –todavía no frontalmente tratado por el filósofo- en el marco de la rigurosa condición de inmanencia que establecía su fenomenología y el fenómeno de la “intencionalidad sexual” me parecía conducir a la solución. Poco antes había sido padre y la idea siguiente se me había impuesto con la fuerza de una certeza.

Es en el mundo donde se encuentran y se reconocen los amantes. Buscando degustar la vida del otro, la intencionalidad sexual de uno apunta sin saberlo a la vida del otro sin poder alcanzarla y, persiguiendo los signos exteriores de su placer, se dirige allí donde cree reconocer su latido, el latido de la vida. El crecimiento del deseo en cada uno de ellos va a la par con el de la pasividad respecto de sí que reina en el fondo de la intencionalidad deseante, es decir, fenomenológicamente, es el aumento de su pasión, el aumento de su carga pática. Y es por esto que la creciente intensidad del deseo transforma progresivamente la vida

intencional de los amantes en la inmanencia de su *pathos*. De este modo, ya sumergidos en “la noche de los amantes”, como llama Henry al acto sexual, los ojos que miraban ya no ven nada aún si, sin saberlo, permanecen todavía abiertos y miran, las manos que tocaban ya no tocan nada objetivo sino que sienten. Ha quedado atrás la topología del mundo o más bien se ha disuelto en un puro sentir. El acto amoroso es pues un *Cogito sin cogitatum*. *La reducción radical a la esencia originaria de la vida no requiere de la intervención del método, no debe nada a la filosofía: la ontología es un saber inmanente hecho de dos y de a dos*. La relación sexual es ella misma la *epokhé* fenomenológica y el total desasimiento al que se accede por sólo querer la vida, por solo entregarse a su pasión de sí, una reducción a la esencia fundante de la vida intencional, a su posibilidad última, a la afectividad pura de una auto-donación en la inmanencia donde, junto con la luz, lo visto, lo tocado y también el Yo, ha desaparecido el mundo llevándose consigo todos los cuerpos y con ellos los cuerpos objetivos de los amantes. Una reducción donde, sin embargo, *la persistente ipseidad de la carne impresional que no deja de sentir experimenta lo que nunca ha podido experimentar en ella misma y por sí sola y que sólo puede conocer en esta reducción amorosa*. En el punto más alto de esta relación que ha hecho desaparecer sus términos, lo que se siente *no es un yo quien lo siente sino, por el contrario, lo siente la ipseidad de un pathos que tiene cautivos y cautiva a dos “yo” al borde de la extinción; “ni yo ni el otro”,* dirían los amantes si allí tuvieran todavía la palabra, sino el puro *pathos* compartido *de una nueva ipseidad, de una ipseidad tercera hecha precisamente de esta comunidad tonal que es una composición afectiva. El hijo*. Una generación cavada en la inmanencia de la vida, el nacimiento como condición *pero también como novedad ontológica, como la inesperada irrupción de una novedad pática absolutamente única y original hecha de dos*. Eso sí, un campo prepersonal, la llegada a sí de una nueva ipseidad sin ego, un latido que sufre y goza en cada punto de su extensión afectiva sin conocer lo que es un Yo. Se podría decir: en el *ekstasis* soy mi amante pero por esta diferencia que me separa de mí, diferencia que es ella misma una tonalidad afectiva, ya soy también un tercero venido de mí, un hijo nacido en el lazo afectivo. *Y yo también he sido en el origen y consecuentemente soy para siempre esta amalgama de tonalidades que no tienen nombre en la química del mundo, y que en el mundo se llaman un padre, una madre- que solo se han degustado a condición de encontrarse perdiéndose en un tercero y no soy sino esto, el latido ensimismado de una novedad afectiva nacida en la vida, en la vida que siempre nos precede. Encuentro de vivientes en el origen como un viviente*. Generación de un tercero, novedad ontológica de la que el pensamiento de Henry no da cuenta por ninguna de sus vías: la auto-afección de la vida engendra en su obra un único hijo y siempre el mismo. Podría haber un único nacido en la vida y nada haría sospechar la posibilidad de otros. Situación que la sexualidad henriana -totalmente infecunda- no puede reparar.

En tanto la relación sexual, continué mi presentación al filosofo, es reducción a la inmanencia pática es también reducción a la temporalidad inekstatica de la vida, es decir a la eternidad: y entonces es posible decir, sin duda nacemos en la eternidad; y puesto que no somos para siempre sino este nacimiento transcendental, llevamos constantemente como nuestra condición la eternidad y la mixtura afectiva de nuestro comienzo. El tiempo ekstático con su antes y su después se temporaliza a partir de este nacimiento, y sólo entonces, como la progresiva venida de un Yo.

Desde luego que Henry no compartió en absoluto mi entusiasmo ontológico. Algunos meses después –prueba de que la conversación le había interesado- su desacuerdo lo llevó a hacer una broma durante una cena con otros amigos en su departamento parisino²¹¹. Pero lo verdaderamente desconcertante para mí fue el motivo de su desacuerdo. Es perfectamente posible desarrollar una teoría como la suya, me dijo con cortesía, pero eso *es panteísmo*. ¿Por qué panteísmo? Porque la vida nunca es sólo un *ipse* sino que siempre es también un yo, me respondió, haciendo valer la exigencia judeo-cristiana de un absoluto que es necesariamente persona. No era este, en todo caso, un argumento fenomenológico.

En Henry es esta identidad entre ipseidad y ego la que vigila el territorio de la inmanencia y evita su desbordamiento en lo impersonal o, como diría él, en el panteísmo. Es esta identidad la que excluye prácticamente hasta sus últimos trabajos el acceso del animal-aquel que no puede decir Yo- a la condición de viviente. Y cuando pese a todo, empujado por la evidencia por fin lo hace por primera vez en *Encarnacion*, esto sucede como a regañadientes y sin justificación alguna en su obra pues manifiestamente el animal, esta pura ipseidad, no cabe en una fenomenología del ego.

La tesis de esta coimplicación mutua entre ipse y ego que finalmente termina poniendo la distinción al borde de la identidad, no es un tema menor –es lo que he intentado mostrar- sino decisivo en la obra de Henry, pues, finalmente, sobre ella se apoya la posibilidad de comprender la ontología del sujeto (EM) como una “fenomenología del ego” –objetivo de *La esencia de la manifestación-* y es esta identidad la que funda la posibilidad de afirmar que el Sujeto es un Yo transcendental. Es la identificación entre *ipse* y *ego* la que autoriza a Henry a afirmar en EM la inmanencia del ego al sentimiento, es decir su pertenencia a la esencia, en tanto manifestación de sí. Es esta identidad la que le permitirá afirmar a lo largo de toda su obra, por ejemplo: la vida es bonanza *entonces* yo soy feliz, la vida es eterna *entonces* yo soy eterno. Pero sin duda, es el hilo frágil que sostiene a esta identidad el que rápidamente transforma la mística de la EM en un pensamiento religioso y una ética.

211 Fue durante una de las veladas que gustaba organizar ocasionalmente en su departamento de Paris. Dirigiéndose a sus otros invitados y a su esposa Anne, dijo –no sin humor- que en la relación sexual que concebía el autor de este trabajo había tres personas y no dos, haciendo referencia al hijo. También en tono de broma le respondí que en la suya había una sólo.

Bibliografia

Henry, M *L'essence de la manifestation*, Paris, Puf, 1963. (EM)

Philosophie et phénoménologie du corps, Paris, Puf, 1965 (Ppc)

C'est Moi la Vérité, Paris, Seuil, 1996. (Cmv)

Incarnation. Pour une philosophie de la chair, Seuil, Paris, 2000. (In)

Phénoménologie de la naissance, in *Phénoménologie de la Vie* vol. I. (Phn)

A paternidade em Michel Henry: São José e a Fenomenologia da Vida

IZABEL DE MADUREIRA MARQUES

Para espanto de muitos e como prova de genialidade para outros, Henry expressa que o cristianismo traz original contribuição para a compreensão do ser humano, ainda pouco explorada pela filosofia: ali está “a primeira exposição conhecida de uma teoria transcendental do homem” (WONDRACEK, 2010, p. 86).

Quando o filósofo francês Michel Henry (1922-2002) apresentou sua tese em 1963, a banca avaliadora ficou impactada pela originalidade de suas ideias - que colocam em xeque simplesmente a fenomenologia tradicional até então vigente. É Karin Wondracek (2010) que nos conta a passagem: “A banca de exame (...) ficou impressionada com sua tese, com sua capacidade de dismantelar grandes sistemas de pensamento existentes” (p. 38). De fato, a abordagem que Henry propõe traz uma nova perspectiva - da maior profundidade - sobre o visível e a própria vida, procurando alcançar algo como uma origem primeira: “Henry concentra sua reflexão (...) no que há de invisível no visível (...) numa espécie de afectividade primeira, transcendental, que acompanha por dentro tudo o que se vive ou experiência imediatamente” (1998, p. 7).²¹²

É ainda na Apresentação à obra de Henry que Freitas nos resume que é no Cristianismo que o filósofo irá encontrar os fundamentos de seu pensamento fenomenológico, pelo fato de que “sendo embora uma religião, o Cristianismo é portador de um conjunto de princípios e de intuições de carácter teórico que se prestam admiravelmente a uma interpretação inteligível e coerente” (1998, p. 8).

A introdução da dimensão do transcendente nos estudos humanos parece cara à Fenomenologia, mas não aparece da mesma maneira em outra área do conhecimento que também se debruça sobre o homem: a Psicanálise. Como sabemos, as religiões foram (bem) analisadas por Freud, porém em um viés pautado pelo registro do aparelho psíquico e das organizações sociais.²¹³

212 Manuel Costa Freitas na Apresentação à edição portuguesa de “Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo” (1998). Sobre a especificidade do que Henry propõe, Freitas descreve: “Demarcando-se do sentido tradicional da fenomenologia, iniciada por Husserl (...) Henry concentra a sua reflexão na própria intencionalidade...” (1998, p. 7). O autor Jean Leclercq (2014) também comenta: “o projeto de Michel Henry pode caracterizar-se pela pretensão de levar ao seu verdadeiro termo a fenomenologia husserliana, decerto nas suas múltiplas heranças, mas sobretudo para radicalizá-la e dar-lhe uma nova e original direção.” (2014, p. 173)

213 Pereira & Chaves (2016) sintetizam e comentam os quatro textos em que Freud trabalha sobre a religiosidade.

Muitos dos seguidores de Freud se mantiveram na mesma linha de pensamento – e de abordagem aos sentimentos e experiências religiosos – tais como Ferenczi e Ernest Jones.

Após ler “Totem e Tabu” - um texto clássico freudiano, conta-se que Ferenczi teria comentado com Freud a sonora frase: “A religião é o sentimento dos filhos”.²¹⁴

Ernest Jones, o mais fiel dos seguidores de Freud – que permaneceu ao seu lado por toda a vida e colocou para si a tarefa de disseminar a Causa psicanalítica, era um ateu convicto, e irá compreender, em muitos de seus estudos sobre religião, que a devoção a um ser maior que si apenas exprime aspectos inconscientes regredidos.²¹⁵ É o mesmo Jones que irá debruçar-se, também, sobre as relações filiais familiares, e enxerga na figura do avô – o pai do pai – um equivalente simbólico de Deus.²¹⁶

Por estas análises psicanalíticas clássicas, a conexão do homem com uma divindade acima de si – ou, em última instância, a relação Pai-Filho – é compreendida portanto em termos edípicos, isto é, como uma mimese da situação triangular familiar – e “Pai” então se torna substituto e equivalente de “pai”.

Mas o psiquismo humano, pelo olhar da fenomenologia, não é a única dimensão a ser considerada se quisermos compreender a condição do homem em sua integridade. É Angela Ales Bello (2016) quem nos recorda que tal condição – de acordo com a fenomenologia de Husserl - é dada por uma organização tripartite: a *corporeidade*, o *psiquismo* e o que chamou de “*espírito*”, a dimensão da transcendência. E é para a compreensão desse aspecto do ser, em especial no tema da filiação e do nascimento (pai-filho ou Pai-filho), que convidaremos para nossa reflexão o pensamento de Michel Henry.

O nascer em Michel Henry

Como sabemos, a abordagem de Henry não prioriza exatamente os fenômenos ditos psíquicos, mas sim aquela dimensão transcendental do ser, que está voltada para a verticalidade. Por esta perspectiva, ou melhor dizendo, neste registro, todo ser humano nasceria então não propriamente de seus pais, mas de uma “geração originária” (da Vida com V maiúsculo), assim descrita por Wondracek:

214 “La religión es el sentimiento de los hijos”. Citado por CAPO, J. C. TESTIMONIO. LAS COMPLEJAS RELACIONES DE FREUD CON FERENCZI. Asociación Latinoamericana Sandor Ferenczi (ALSF) In: <<http://www.alsf-chile.org/Indepsi/Evidencia-Testimonial/ET-019-Testimonio-Las-Complejas-Relaciones-de-Freud-con-Ferenczi.pdf>>.

215 Trabalhei sobre estas questões da religiosidade em Jones no primeiro estudo aprofundado de Ernest Jones no Brasil, minha tese de Doutorado intitulada “A importância de ser Ernest Jones: Uma Leitura Psicanalítica sobre a Invisibilidade de um Homem Notável” (MARQUES, I. PUC-SP, 2018).

216 Karl Abraham também discorreu sobre essa questão (Cf. MARQUES, I, 2018).

“A temática da natividade chega à fenomenologia da Vida como seu aprofundamento. O que nos antecede e nos doa à vida não são os pais biológicos, pois esses não detêm o poder de por e manter a vida, apenas transmitiram o que também receberam. Mesmo que eles percam a vida, continuamos vivos. Por isso é pertinente conceber fenomenologicamente um poder capaz de efetivar a geração originária, ao que Henry chama de nascimento na Vida” (2010, p. 80).

É nessa compreensão que o autor tecerá sua assim chamada fenomenologia do nascimento, isto é, a interpretação de que o Si nasce da Vida - e mais: continua nascendo, num processo contínuo de geração:

Trata-se do nascimento originário [Ur-naissance] pelo qual o Eu chega a si – ou seja, nasce – nesse autoengendramento da Vida absoluta. A arqui-Vida ao se doar gera-se como nosso Si, antes de qualquer consciência, intencionalidade ou pensamento, ‘que são sempre tardios em relação a esta auto-doação arqui-principal’. A nossa condição passa a ser definida pelo nascimento transcendental que diz respeito à autogeração do Eu na Vida absoluta. Assim se afasta da concepção corriqueira de nascimento como evento para significar com nascimento uma condição. Como condição, nunca cessa de se dar – o Eu sempre está sendo gerado na Vida (2010, p. 80).

Este é um conceito relevante e - é preciso dizer – extremamente original em Michel Henry. Compreender o nascimento não como evento mas como *condição humana* é uma concepção sofisticada e que nos provoca reflexões profundas.

Isto equivale a dizer, afinal, que a própria condição do ser humano é *filial*:²¹⁷ filho da Vida Absoluta - nos termos caros a Henry- , ou do Pai, - nas palavras da religião cristã.

Esta concepção e a própria filosofia do cristianismo que faz o autor nos convida a pensar em uma figura um tanto *sui generis* no mesmo Cristianismo, uma vez que foi – e ao mesmo tempo não foi – o pai de Cristo: José.

São José e a paternidade silenciosa

Certamente não é fácil qualificar a paternidade de José de maneira exata: ela representa, por assim dizer, qualquer coisa de único, de especial, de original na história da paternidade (GASNIER, 1995, p. 108).

217 “A condição do homem é a condição de Filho, de Filho pensado transcendentalmente, saído de um nascimento transcendental: o homem é arrancado à natureza para ser devolvido à Vida” (HENRY, 1998, p. 80).

É digno de nota constatar – e vários autores o salientam – que São José tem pouquíssima presença nos textos bíblicos e, mais ainda, que não há sequer uma palavra a ele atribuída. Após mencionar que há poucos dados sobre a vida de Maria, diz Pedro Beteta (2017): “Analogamente acontece com São José. Não é que o Evangelho seja parcimonioso em palavras sobre José, como acontece com Maria, é que ele não traz uma única palavra sua” (p. 20).²¹⁸

Também Gasnier (1995) afirma: “O que o Evangelho nos conta sobre São José limita-se a umas poucas frases. Vemo-lo aparecer sem que ninguém nos diga nada sobre o seu nascimento e a sua vida anterior, a sua morte nem sequer é mencionada, e não se cita uma única palavra que tenha pronunciado” (p. 5).

No entanto, mesmo sendo figura permeada por tanto silêncio, não se pode negar a importância de José para o cristianismo e, de acordo com Beteta (2017), é justamente no silêncio que se pode de fato enxergar algo fundamental: os textos sagrados não teriam real necessidade de colocar ali as palavras de São José, pois seu legado se fez sentir de outra forma, pela *ação*:

Vê-se que o Evangelho não precisa delas [as palavras de São José]; no entanto, reúne algumas coisas que *fez*. José não fala no Evangelho, mas José faz. Isso é claro: José age, obedece. Acolhe, alimenta, defende e facilita tudo o que é necessário para que a Redenção aconteça. Suas obras são, portanto, essenciais. No entanto, esses silêncios evangélicos nos provocam e são um incentivo amoroso para aprofundar (p. 20).²¹⁹

Assumir a paternidade “terrena” de Jesus é então um papel aceito e exercido por José de modo silencioso,²²⁰ e é justamente esse silêncio que irá refletir suas profundas qualidades:

A primeira das virtudes que ocupou um lugar de honra de vida de São José foi a obediência. Cada vez que o Evangelho nos fala dele, é para no-lo mostrar obedecendo: *José, levantando-se, fez como o Senhor lhe tinha mandado* (cf. Mt 1, 24; 2, 13-14.20-23; Lc 2, 4.39). (...) Portanto, José surge-nos como o servidor de quem Deus dispôs ao seu bel-prazer, como o centurião do Evangelho a quem se podia dizer: *Vai, e ele vai. Vem, e ele vem. Faz isto, e ele o faz* (cf. Mt 8, 9). (...) Deus é o único que pode medir a profundidade que a *humildade* de São José alcançou. (...) Não se distinguiu dos outros, a não ser por uma modéstia mais profunda e por um apagamento mais completo (GASNIER, 1995, p. 154-6).²²¹

218 “Analogamente sucede con san José. No es que el Evangelio sea parco en palabras acerca de José, como sucede con María, es que no recoge ni una sola palabra suya” (p. 20).

219 “Se ve que el Evangelio no las necesita; sin embargo, sí recoge algunas cosas que *hizo*. José no habla en el Evangelio pero José hace. Eso sí queda claro: José actúa, obedece. Acoge, alimenta, defende y facilita todo lo necesario para que La Redención tenga lugar. Sus obras son, por ello, esenciales. No obstante, esos silêncios evangélicos nos provocan y son un incentivo amoroso para profundizar” (p. 20).

220 O livro de Gasnier (1995), enfocando este aspecto, tem por título, inclusive, “José, o silencioso”.

221 E Gasnier acrescenta: “Convém que Ele cresça e que eu diminua” (Jo 3, 30). (p. 156). Essa humildade de José também se revela na descrição que o mesmo autor faz de sua atividade profissional: “Temos, pois, de concordar com a afirmação que Maurice Brillant faz na sua obra *Le village de la Vierge*: ‘Para

Mas se as menções a São José são escassas nos textos bíblicos, uma destas (raras) passagens é particularmente importante para nós. Trata-se de um trecho mencionado e estudado por estudiosos de São José: uma passagem em que Jesus, então com 12 anos de idade, não retorna de uma festa de Páscoa junto a seus pais – José e Maria:

Seus pais iam todos os anos a Jerusalém para a festa da Páscoa. Tendo ele atingido doze anos, subiram a Jerusalém, segundo o costume da festa. Acabados os dias da festa, quando voltavam, ficou o menino Jesus em Jerusalém, sem que os seus pais o percebessem. Pensando que ele estivesse com os seus companheiros de comitiva, andaram caminho de um dia e o buscaram entre os parentes e conhecidos. Mas não o encontrando, voltaram a Jerusalém, à procura dele. Três dias depois o acharam no templo, sentado no meio dos doutores, ouvindo-os e interrogando-os. Todos os que o ouviam estavam maravilhados da sabedoria de suas respostas. Quando eles o viram, ficaram admirados. E sua mãe, disse-lhe: “Meu filho, que nos fizeste?! Eis que teu pai e eu andávamos à tua procura, cheios de aflição”. Respondeu-lhes ele: “Por que me procuráveis? Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?” [Nota de rodapé: *De meu Pai*: outra tradução: *que eu devia estar na casa de meu Pai*.]²²²

Esta passagem é significativa porque nos revela a natureza da filiação de Jesus – e um reposicionamento do lugar dos seus pais “terrenos”, ou do mundo. Esta espécie de pertencimento à “casa do Pai” ocorre porque, nas palavras do próprio Cristo, “Eu não sou do mundo” (João 17.14), e portanto é junto ao Pai – e não ao pai – que deve estar (Cf. Gasnier, Beteta, Henry, Wondracek).

Analisando este trecho bíblico, Gasnier (1995) enfatiza este pertencimento e salienta que, ao sair da infância, Jesus faz seus pais se lembrarem do que chamou de “Filiação divina e a transcendência da sua missão” (p. 105).

Este não pertencimento ao “mundo” nos faz recordar das sonoras palavras “O que nasceu da carne é carne e o que nasceu do Espírito é espírito”²²³ e, da mesma forma que Cristo

empregar uma expressão familiar mas expressiva, poderíamos dizer que, na sua oficina multiforme, José era uma espécie de faz-tudo. Trabalhava ao mesmo tempo a madeira e o ferro, fazia móveis e construções. Era o artesão da aldeia, a quem se recorria quando era necessário colocar uma porta ou consertá-la, firmar uma parede que ameaçava desabar, substituir um caixilho empodrecido, fabricar um móvel ou reparar um instrumento de trabalho. Não somente aparelhava todas as peças de madeira que seriam utilizadas na construção daquelas casas de adobes, mas provavelmente também as rodas, as enxadas, os ancinhos, os berços e até os caixões, os utensílios da casa, os escabelos, os barriletes para o leite, e essas arcas que, na época, faziam as vezes de armários para guardar as toalhas, a roupa (...) Quando uma porta fechava mal, quando se quebrava a perna de um banco, quando uma mesa estava carcomida pelo caruncho, quando um casal jovem precisava mobiliar a casa, os habitantes de Nazaré repetiriam o que o Faraó dizia do seu antigo primeiro-ministro: ‘Ide ter com José’” (GASNIER, 1995, p. 27).

222 BÍBLIA SAGRADA, p. 1349, Lucas, 2, 41-49.

223 BÍBLIA SAGRADA, p. 1386, João, 3, 6. Em seguida se menciona a necessidade de “nascer de novo”: “Não te maravilhes de que eu te tenha dito: Necessário vos é nascer de novo.” (BÍBLIA SAGRADA, p. 1386, João, 3, 7.) Lembramos ainda que estas palavras de Cristo sobre a carne e o espírito foram citadas pelo personagem de Francisco de Assis no filme de Franco Zeffirelli, quando

“não é do mundo”,²²⁴ Michel Henry salienta que também “O homem não é do mundo e por conseguinte nem é um ser natural nem o filho do seu pai.” (Henry, 1998, p. 107) Citando essas palavras do filósofo em sua tese, Wondracek (2010) complementa: “Essa é a interpretação do “A ninguém chameis de pai, porque só um é vosso Pai” (Mateus 23.9 *apud* WONDRAČEK, 2010).²²⁵

Sem dúvida que afirmações tão contundentes como estas nos fazem refletir profundamente sobre as dimensões do ser humano sobre as quais estamos nos debruçando – especificamente o psiquismo (com a Psicanálise) e a dimensão transcendente (aqui abordada com a Fenomenologia da Vida de Michel Henry). Como se tratam de registros distintos da condição humana, podemos considerar que não se opõe diretamente ou necessariamente, e o próprio Henry – ainda que claramente colocando este registro como que mais “superficial” em relação ao do transcendente - menciona a dimensão psíquica existente entre um pai (com p minúsculo) e um filho:

As relações que podemos estabelecer entre a criança e os seus pais não passam de traços de carácter, determinados procedimentos psíquicos: traumatismos, complexos de Édipo, etc.” E acrescenta: “Mas, como este pai não é o seu pai, porque é incapaz de se dar a si mesmo a vida, também não está em condições de a dar a outro, o privilegiado paradigma do nascimento revela que nenhuma sequência mundana pode justificar o homem que procede de um nascimento (HENRY, 1998, p. 107).

Francisco renega seu pai “mundano” e se volta ao Pai, desfazendo-se de suas vestes - e, ao ficar nu, despoja-se de tudo. (IRMÃO Sol, Irmã Lua. Direção: Franco Zeffirelli. Reino Unido/Itália: Paramount Pictures, 1972. 1 DVD.)

224 Não é propriamente “da mesma, exata forma” que Cristo, uma vez que os homens e Cristo são diferentes e são compreendidos, evidentemente, de forma distinta por Henry em sua filosofia do cristianismo. O que aproximaria, porém, Cristo e os homens, é o fato de “não serem deste mundo”, como nos demonstra o filósofo, e portanto tanto Cristo como os homens teriam como “Paternidade” um originário que precede a paternidade mundana, ou “natural”, por assim dizer. Henry inclusive se dedica a aprofundar a condição dos homens em dois aspectos, como “Filhos de Deus” e como “Filhos no Filho”; demarcando as semelhanças mas também as diferenças nas condições de Jesus e dos homens. (Estes conceitos são bastante complexos e por isso deixaremos o seu debate para um próximo estudo). Também José é um pai absolutamente específico e especial por ser não apenas “pai adotivo”, por assim dizer, de Jesus, mas por ao mesmo tempo estar submetido a este Filho, isto é, por ser Cristo mesmo o Pai de José (!): “Assim, José amava Jesus como seu filho e ao mesmo tempo o adorava como seu Deus” (GASNIER, 1995, p. 110). E “José encontra-se, pois, incumbido de educar o Verbo Encarnado: é uma afirmação espantosa, mas que nem por isso deixa de ser a pura realidade” (GASNIER, 1995, p. 115).

225 Gasnier também cita estes dizeres e acrescenta mais um, ao analisar a paternidade de José: “Quem ama seu pai e sua mãe mais do que a mim não é digno de mim (Mt, 10,37)” (1995, p. 106). A esse respeito, a propósito, agradeço a María de los Ángeles Astaburuaga, expositora da mesma mesa que eu nas III Jornadas Michel Henry, por me indicar os dizeres de Isaías, que apontam para uma paternidade acima da capacidade paterna (ou materna) humana: “Pode uma mulher esquecer-se daquele que amamenta? Não ter ternura pelo fruto de suas entranhas? E mesmo que ela o esquecesse, eu não te esquecerá nunca” (Isaías, 49-15) (BÍBLIA SAGRADA, p. 1006).

Isto é, Henry parece aqui considerar e aceitar os fenômenos psíquicos sobre os quais a Psicanálise se debruçou – incluindo aí seu conceito lapidar, o Complexo de Édipo – mas salienta que, ainda que de fato estes traumas e complexos aconteçam nas relações humanas familiares, estes pouco nos ajudam a compreender o fenômeno da (verdadeira) filiação/paternidade, uma vez que, se o homem não é do mundo, mas se origina da Vida, também, em última análise, como afirma, “não é filho de seu pai”.

É interessante encontrar, nas palavras de João Paulo II, uma colocação muito afinada com o que estamos discutindo:

Para o homem, gerar um filho é, acima de tudo, recebê-lo de Deus: é uma questão de receber como um presente de Deus a criatura que ele gera. Por essa razão, os filhos pertencem antes a Deus do que a seus pais (...) Os pais nunca poderão sentir-se donos de seus filhos, mas deverão educá-los prestando atenção constante ao relacionamento privilegiado que os filhos têm com o Pai celestial, do qual, mais do que seus pais, devem se ocupar em definitivo, como Jesus.²²⁶

E é neste ponto, já nos aproximando de nossas considerações finais, que cabe então colocar em diálogo o que aprendemos com Henry, de um lado, e a figura de São José, de outro.

Se lermos os autores e estudiosos de Teologia e os textos bíblicos –em especial a passagem que citamos, do “extravio” de Jesus em relação a seus pais na festa de Páscoa – com o olhar de fundo da filosofia de Michel Henry, veremos então que de alguma forma José retrata, em sua paternidade *sui generis*, “especial”, a *paternidade de todo homem* - em relação a todo filho.

Se, caminhando com Henry, nem Cristo nem o homem pertencem ao mundo, então nem um nem outro são filhos do seu pai, mas ambos tem sua filiação no transcendente. É aqui que, mesmo com a crucial diferença entre Cristo e os homens – uma vez que segundo o Cristianismo o primeiro é o Verbo Encarnado e o segundo - o homem -, não o é -, ainda assim ambos se assemelham em sua condição de Filhos de Deus - ou, nos termos de Henry, Filhos da Vida. O autor então propõe a “radical fenomenologia da Vida, que é a intuição do cristianismo: *a Vida tem o mesmo sentido para Deus, para Cristo ou para o homem*, porque não há senão uma e mesma essência da Vida” (HENRY, 1998, p. 106).

De fato, Henry se dedica com afinco a essa questão em sua obra “Eu sou a verdade – por uma filosofia do Cristianismo”, e explicita, sobre essa filiação da Vida, que “Parece que este discurso não só é válido para Cristo, mas diz respeito a todos os homens na medida em

226 “Para el hombre, engendrar un hijo es, sobre todo, recibirlo de Dios: se trata de acoger como un don de Dios la criatura que él engendra. Por esta razón, los hijos pertenecen antes a Dios que a sus mismos padres (...) Los padres no podrán nunca sentirse *dueños* de sus hijos, sino que deberán educarlos prestando atención constante a la relación privilegiada que los hijos tienen con el Padre celestial, del cual, más que de sus padres terrenos, deben *ocuparse* en definitiva, como Jesús” (JOÃO PAULO II *apud* BETETA, 2017, p. 191).

que estes são também Filhos” (HENRY, 1998, p. 79). O filósofo chega inclusive a mencionar rapidamente o lugar não-verdadeiramente-paternal de José, que retrata como “um humilde carpinteiro – *que nem o pai de Jesus é*” (HENRY, 1998, p. 82) (grifo meu).²²⁷

E aqui cabe retomarmos a questão do *silêncio* que permeia São José. Silêncio que pode ser entendido pela pouca aparição nos textos sagrados e nenhuma palavra sequer a ele atribuída (na Bíblia portanto José *nada diz*) mas também como a humildade de saber-se “Sombra” do “verdadeiro” Pai, (GASNIER, 1995)²²⁸ e, portanto, ter consciência de sua própria condição de filho. José traz então uma “paternidade silenciosa” porque como que respeitosa de uma outra Paternidade, que é aquela que realmente tem destaque nos textos bíblicos (e no próprio fundamento do Cristianismo).²²⁹

Outra dimensão deste silêncio, ou deste reverente calar-se, ou suprimir-se, diante de uma outra paternidade como que “supra psíquica” - se assim quisermos batizar o registro de que fala Henry – está de fato na própria história de José tal como é contada nos textos bíblicos, especificamente na maneira como se colocou, ou se portou, diante da concepção de Maria.

Os escritos bíblicos relatam que José, ao saber que Maria estava esperando um filho – sem que o casamento de ambos estivesse consumado – a rejeitou. Porém, em um sonho, um anjo o tranquilizou e contou-lhe da natureza especial daquela concepção – e José, então, aceitou Maria ao despertar e com ela sua condição de pai adotivo de Jesus (Cf Mateus, “Nascimento de Jesus”, p. 1.285).

É interessante notar que a questão da “noite” também aparece em Michel Henry e é Karin Wondracek quem destacada pena do próprio Henry este misto de reconhecimento e estranhamento que acompanha a leitura de suas obras: “Considerar que o pensamento nos entrega ao mundo e ao reino da exterioridade, enquanto que a acção seria estranha a esse mundo e nos mergulharia no que há de mais interior em nós, não é algo conforme aos nossos hábitos filosóficos. Contudo, quando a acção bruscamente nos convoca, é no mais fundo de nós mesmos que mergulhamos, na noite abissal da subjectividade absoluta, até esse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, reunindo-nos a elas, as colocamos em movimento (...) aí onde somos um conosco mesmos na unidade original” (HENRY *apud* WONDRAECK, 2010, p. 49-50).

Mais adiante, a mesma Wondracek nos ensina que a

227 Em outro trecho o filósofo também comenta: “Não é José, no dizer quer de Mateus quer de Lucas, que é o Pai de Cristo” (HENRY, 1998, p. 77-8).

228 Gasnier diz: “Com efeito, os Padres da Igreja não hesitam em considerá-lo ‘a sombra de Deus Pai’” (GASNIER, 1995, p. 110).

229 Mencionando e analisando o trecho bíblico já descrito, Gasnier diz que José teria refletido sobre os dizeres do adolescente Jesus: “Como Maria, José recolheu-se na reserva da reflexão. (...) seja como for, compreendeu melhor que Jesus pertencia acima de tudo ao Pai dos céus, infinitamente mais do que a ele” (GASNIER, 1995, p. 113).

“expressão ‘noite’ é usada por Henry para denominar o campo a ser perscrutado pela fenomenologia da Vida, em oposição às coisas que se mostram na luz do aparecer. A vida é invisível, mas ainda assim não é um Nada fenomenológico; longe disso, justamente é nela que o aparecer surge originariamente em si mesmo (WONDRACEK, 2010, p. 65).”

A história de José parece nos revelar uma reverência irrestrita à esta “Noite”, à revelação que aparece enquanto ele está dormindo – ou, em outras palavras, quando está suprimido do aparecer no mundo, ou, como disse Henry, quando está nesse “lugar onde dormem as potências do nosso corpo” (HENRY *apud* WONDRACEK, 2010, p. 49-50). Em contato profundo com essa “unidade original”, José confia no que vem pela revelação fenomenológica da “Noite” e assume seu papel ao acordar.²³⁰

Quando o Papa Francisco foi eleito, um de seus poucos pedidos foi o de trazerem, de Buenos Aires, sua imagem de São José adormecido.²³¹ Mais tarde, em um encontro nas Filipinas em 2015, mencionou sua devoção a este santo e disse: “quando eu tenho um problema, uma dificuldade, eu escrevo uma pequena mensagem e coloco embaixo de São José, para que ele possa sonhar com isso”.²³²

A devoção de Freud pelo que se revela nos sonhos já é bem conhecida entre nós, estudiosos da Psicanálise, e os paralelos entre a “noite” de Michel Henry e o inconsciente freudiano rendem tantas outras reflexões que merecem um estudo exclusivo, a ser feito em um próximo momento.²³³

230 Lembramos que no Cristianismo há um outro personagem, de mesmo nome – José -, que também tem uma relação especial com os sonhos. O autor Ernest Hello (1828-1885) fez uma interessante comparação entre os dois Josés do Cristianismo – chega a afirmar que o primeiro José seria já uma “expressão” do segundo José, pai de Jesus, enfatizando a relação especial de ambos com o oculto, com o que não aparece: “Este primeiro José foi, no Egito, o guardião do pão natural; o segundo José foi, no Egito, o guardião do Pão sobrenatural. Ambos foram os homens do mistério e foi o sonho que lhes comunicou os seus segredos, pois ambos foram instruídos em sonhos e assim adivinharam coisas ocultas. Assomados ao abismo, os olhos de um e outro viam através das trevas; viajantes noturnos, descobriram os seus caminhos através dos mistérios da sombra” (HELLO *in* GASNIER, 1995, p. 160).

231 Segundo a reportagem “Los recaditos del Papa bajo la estatua de San José” da Vatican Insider, 30-04-2014. Disponível em: <<http://www.lastampa.it/2014/04/30/vaticaninsider/los-recaditos-del-papa-bajo-la-estatua-de-san-jos-vyDIj2MPwAOV6zVIkQyuBO/pagina.html>>.

232 Tradução livre. O trecho completo é: “I would also like to tell you something very personal. I have great love for Saint Joseph, because he is a man of silence and strength. On my table I have an image of Saint Joseph sleeping. Even when he is asleep, he is taking care of the Church! Yes! We know that he can do that. So when I have a problem, a difficulty, I write a little note and I put it underneath Saint Joseph, so that he can dream about it! In other words I tell him: pray for this problem!”. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150116_srilanka-filippine-incontro-famiglie.html>.

233 Wondracek (2010) sinaliza esta questão em sua tese, como por exemplo no trecho : “Aqui está o convite para um diálogo nos moldes de ultrapassagem das fronteiras gregas da visibilidade, como afirmado acima com Plastino e Dolto. Fascinado com Freud como guardião da vida, Henry ousa entender nele mais do que o próprio Freud; isso não deveria ser problema para a psicanálise, porque

É importante mencionar que a relação de José com os sonhos, com a “noite” e com o silêncio são aspectos-chave para nossa discussão sobre a paternidade em Michel Henry, justamente pela questão da supressão de si (como pai) e a atenção a algo que se revela fenomenologicamente, a partir do não-visível. Isto é, pela oposição que faz o filósofo entre o que aparece – ou que é do mundo – e o que não aparece – o que pertence ao registro da Vida, nosso personagem José extrai exatamente do que não aparece, isto é, o mundo da noite e do sonho (e o silêncio também está nesse mundo do não visível) as bases para seu posicionamento de paternidade humana.

Compreendemos então que o aspecto da filiação é de suma importância no pensamento henryano, e é difícil não enxergar uma sintonia significativa com as seguintes palavras do Papa Francisco (uma vez mais) - que, complementando o que havia dito João Paulo II, não fala propriamente da filiação familiar mas discorre sobre a própria condição humana:

Às vezes corremos o risco de viver esquecendo disso, como se fôssemos os donos da nossa existência e, em vez disso, somos radicalmente dependentes. Na realidade (...) é uma grande alegria sentir que em todas as épocas da vida, em todas as situações, em todas as condições sociais, somos e permanecemos filhos. Esta é a mensagem principal que as crianças nos dão com sua própria presença: só com ela nos lembram que todos nós e cada um de nós somos filhos.²³⁴

Palavras finais

A filosofia de Michel Henry reposiciona a paternidade humana a um lugar secundário ou, se preferirmos, a uma posição de humildade, o que nos lembra do lugar ocupado, nos escritos bíblicos, por José.

É interessante observar, a propósito, um dado biográfico de Henry relevante para nós: o filósofo francês não conheceu seu pai – este faleceu quando Michel ainda era novo – e, em uma entrevista, o francês já parece revelar sua filosofia de paternidade. O entrevistador

essa abertura semântica faz parte do seu ofício. Daí que este discurso [de Freud] não repete somente, sem saber, o da filosofia clássica (o inconsciente da consciência pura, da “consciência transcendental”, a conversão desta filosofia da consciência numa filosofia da natureza, etc) reproduzindo, assim, as grandes carências do pensamento ocidental: [mas] ele vai mais longe, até ao impensado deste pensamento, até ao lugar em que se funde, através do nós, no invisível de nossa noite, a incansável e invencível vinda em si da vida”(WONDRACEK, 2010, p. 192).

234 “A veces corremos el riesgo de vivir olvidándonos de esto, como si fuésemos nosotros los dueños de nuestra existencia y, en cambio, somos radicalmente dependientes. En realidad (...) es motivo de gran alegría sentir que en cada edad de la vida, en cada situación, en cada condición social, somos y permanecemos hijos. Este es el principal mensaje que nos dan los niños con su presencia misma: solo con ella nos recuerdan que todos nosotros y cada uno de nosotros somos hijos” (PAPA FRANCISCO *apud* BETETA, 2017, p. 168-9).

pergunta se a morte prematura do pai o marcou de alguma forma, ao que o filósofo responde: “Eu não conheci meu pai – mas não está nisso a condição de todos os viventes?” (HENRY, 2011, p. 215).²³⁵

O filho de um pai não tem com ele então uma filiação verdadeira – esta é a da filiação da Vida – tal como a paternidade especial de José, que aceitou criar um filho que não era seu, - e amá-lo como se fosse -, mas servindo a essa função paternal por devoção ao Pai. É então um lugar de modéstia e lembramos das palavras: “[José] Não se distinguiu dos outros, a não ser por uma modéstia mais profunda e por um apagamento mais completo” (GASNIER, 1995, p. 154-6).²³⁶

Podemos pensar então, se olharmos com os olhos da filosofia de Henry, que todo pai humano é assemelhado a José: pai adotivo de seu filho, que pertence não à sua casa, mas à Vida – e portanto é seu filho, mas também não é – este é afinal filho de um Pai maior que seu pai.

Aqui o “Deus-avô” de Ernest Jones ganha então outra conotação, porque Deus (ou o avô) não mais é substituto do pai, mas efetivamente Pai originário (transcendente) de seu pai e ao mesmo tempo Pai do filho, o que necessariamente coloca ambos – pai e filho - no mesmo plano ou no mesmo “fundo”: “Assim como é verdade que o Pai em sua natureza simples gera a seu Filho em forma natural, também é verdade que o gera no mais entranhável do espírito e isso é o mundo interior. Aí o fundo de Deus é meu fundo e meu fundo é fundo de Deus”.²³⁷

E agora podemos voltar à sonora frase de Ferenczi (“A religião é o sentimento dos *filhos*”) e compreendê-la de outro modo: sim, de fato a religião é relativa à posição de filho e, com Henry, não apenas a religião, mas a própria condição humana é filial.

Estamos obviamente comparando, colocando em diálogo abordagens um tanto distintas, uma (a da Psicanálise) que compreende esta “filiação” como uma posição infantil, neurótica e regredida (pois Ferenczi fala aqui de uma perspectiva psíquica), enquanto Michel Henry traz a filiação não no registro do psiquismo - do complexo de Édipo, do tabu do incesto, das formações neuróticas, regredidas e fixadas em determinada etapa do desenvolvimento – mas como que uma filiação originária, que nos coloca, já ao nascer, diante de uma fonte geradora e constitutiva, que nos reposiciona a questão da paternidade e da filiação, que se torna não mais uma questão familiar ou relativa ao infantil, mas parte da própria condição humana e que nasce continuamente - e em todas as idades.

235 Agradeço a Andrés Eduardo Aguirre Antúnez por mencionar e me mostrar essa entrevista nas III Jornadas Michel Henry, e também a José Luiz Furtado e Maria Izabel Tafuri, que me apontaram a relação de Henry com o próprio pai, após ouvirem minha exposição de uma versão reduzida do presente trabalho, naquela ocasião, em Buenos Aires.

236 Este “apagamento” ou supressão de si (como pai) parecem marcar um posicionamento deste personagem no registro do não-mundo, e há como que um desinvestimento, segundo a fenomenologia henryana, do aparecer no mundo.

237 Mestre Eckhart (*apud* WONDRACEK, 2010, p. 88).

O pai humano, assim como José, assume então a paternidade de seu filho como um lugar de humildade e silêncio, *por saber-se filho também* – e, afinal de contas, do mesmo e único Pai.

O Pai do filho é então o Pai do pai, e assim podemos pensar que a paternidade, no registro da fenomenologia da Vida, se torna pura fraternidade.²³⁸

Referências

BELLO, A. A. **Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus**. São Paulo: Paulus, 2016.

BETETA, P. **Descubriendo a san José en el Evangelio**. Madrid: Ediciones Palabra, 2017.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave Maria, 1985.

GASNIER, M. **José, o silencioso**. São Paulo: Quadrante, 1995.

HELLO, E. São José. Apêndice. In: GASNIER, M. **José, o silencioso**. São Paulo: Quadrante, 1995.

238 “As relações de irmãos que existem entre os homens são as suas relações reais porque a realidade de cada um deles é a de ser Filhos de Deus, não podendo conceber-se homem algum que não o seja, que não seja o Filho deste Deus único que é Pai de todos” (HENRY, *Palavras de Cristo*, p. 40 *apud* WONDRAČEK, 2010, p. 148). Quero explicitar aqui meus especiais agradecimentos aos colegas das III Jornadas Michel Henry, que tão carinhosamente se mostraram elogiosos ao presente trabalho (uma versão reduzida apresentada oralmente). Meus agradecimentos a María de los Ángeles Astaburuaga, pelo entusiasmo com que ouviu minhas palavras, e pela conversa posterior sobre a história de José e sua relação com os sonhos e a obediência. Obrigada a Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, a José Luiz Furtado e Maria Izabel Tafuri, também pela calorosa recepção ao artigo e pelas contribuições (em especial sobre a relação de Henry com seu próprio pai), aqui incorporadas no texto. Meu obrigada a Karin Wondracek, que não apenas me indicou a leitura henryana de “Eu sou a verdade” (1998) como gentilmente me disponibilizou para leitura sua (notável) tese de doutorado sobre Michel Henry, aqui estudada e citada. Agradeço também a meus sonhos, porque foi em um sonho – como na revelação a José – que me veio a ideia deste artigo, isto é, estabelecer um diálogo entre a teoria de Henry e a figura cristã de São José. Seja por um viés freudiano (“todo sonho é a realização de um desejo...”), seja pelo olhar henryano sobre a “Noite”, penso que seguir as indicações deste sonho e escrever o presente trabalho teve o caráter misto de realização de desejo e de sentimento de dever em relação à “revelação fenomenológica” do não-vísivel (inconsciente freudiano ou “noite” henryana...). Por fim, mas não menos importante, meu especial agradecimento a Mario Lipsitz, Diretor do Programa de Estudios Michel Henry da Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Lipsitz foi amigo pessoal de Michel Henry e me disse as palavras mais gentis que eu poderia receber, após a apresentação oral de uma versão reduzida do presente trabalho: “Seu artigo é lindo e Henry teria ficado feliz com ele”. A honra de receber essas palavras se deve não apenas porque se trata de alguém que foi amigo do filósofo francês e é profundo conhecedor de sua obra, mas também porque o próprio Lipsitz é um filósofo do mais alto calibre, um pensador original e que recebeu, no ano de 2016, o prêmio Konex em Filosofia como uma das 100 personalidades mais destacadas dos últimos dez anos (2006-2015) na Argentina, na área de Humanidades. Muito obrigada.

HENRY, H. **Eu sou a verdade**: para uma filosofia do cristianismo. Lisboa: Veja, 1998.

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

LECLERQ, J. “Ter dois corpos”. Vida, afetividade e sexualidade em Michel Henry. In: ANTÚNEZ, A., MARTINS, F., FERREIRA, M. (Orgs) **Fenomenologia da Vida de Michel Henry – Interloquções entre filosofia e psicologia**. São Paulo: Ed. Escuta, 2014.

MARQUES, I. A importância de ser Ernest Jones: uma leitura psicanalítica sobre a invisibilidade de um homem notável. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. São Paulo, 2018.

PEREIRA, K. S. C.; CHAVES, W. C. Freud e a religião: a ilusão que conta uma verdade histórica. Tempo psicanal. Vol. 48, nº 1 Rio de Janeiro, jun. 2016.

WONDRACEK, K. **Ser nascido na vida**: a fenomenologia da Vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2010.

Páginas web

WIKIPEDIA. **São José**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Jos%C3%A9>. Acesso em: 23 jun. 2018.

ALETEIA. **Você já ouviu falar de um santo que é o “Patriarca do Silêncio”?** Disponível em: <<https://pt.aleteia.org/2017/09/08/voce-ja-ouviu-falar-de-um-santo-que-e-o-patriarca-do-silencio/>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

MISERICÓRDIA. **A imagem de São José dormindo que o Papa tem em seu quarto**. Disponível em: <<http://misericordia.org.br/a-imagem-de-sao-jose-dormindo-que-o-papa-tem-em-seu-quarto/>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

A experiência da Alteridade e o problema da essência da manifestação: uma leitura de Michel Henry da quinta meditação cartesiana de Edmund Husserl

SYMON SALES SOUTO

Método fenomenológico intencional e suas implicações para a experiência da alteridade

A fenomenologia de Edmund Husserl²³⁹ fundamenta-se sob fim do século XIX. Período tomado por uma ciência cuja vias de acesso eram obtidas como frutos de nossa configuração psicológica, podendo ser descritas cientificamente, no entanto, segundo Husserl, tal descrição não legitimava o modo pelo qual o conhecimento alcançava a objetividade pois, esta ciência empírica, factual, descreveria²⁴⁰ o *modus operandi* de nossa mente e a possibilidade do conhecimento das coisas em si, continuavam submersas num poço de indeterminações²⁴¹. Segundo o filósofo, para um conhecimento seguro, dever-se-ia ater-se aos fenômenos sem pressupostos ou prejuízos, tomando o que se dá, tal como se dá, dentro dos limites em que se dá, verificando que uma certa estrutura fundamental da consciência responde pelo modo que os objetos são conhecidos pelo sujeito. No tocante a questão, Sokolowski pontua que, com Husserl, “significado, verdade e raciocínio lógico, não seriam apenas características de nossa constituição psicológica ou biológica, mas entraria em um novo domínio que está além deste, a saber, o domínio das essências” (2005, p. 126). Para Husserl importava, por conseguinte,

239 Husserl foi *Privatdozent* na Universidade de *Halle* por quatorze anos quando, devido seu sucesso advindo das Investigações Lógicas, foi convidado a lecionar em *Göttingen*, onde permaneceu de 1901 a 1916, mudando-se para *Friburgo*, onde ensinou de 1916 até sua aposentadoria em 1928. Ele permaneceu em *Friburgo* outros dez anos até sua morte em 1938, aos 79 anos. Husserl publicara somente seis livros durante toda sua vida: *Filosofia da aritmética* (1891), *As Investigações Lógicas* (1900-1), *Ideias I* (1913) *Lições de consciência do tempo interno* (1928), *Lógica formal e transcendental* (1929) e *Meditações Cartesianas* (1931). Contudo, compôs milhares de páginas de manuscrito. Muitos destes volumes foram publicados postumamente na série *Husserliana*, que já conta com 29 títulos e ainda vem sendo publicada, planejando cerca de quarenta volumes ao todo (Sokolowski, 2004, p.224).

240 Descrever aqui relaciona-se com o positivismo: corrente filosófica difundida na segunda metade do século XIX e que consistia principalmente em reduzir o conhecimento ao que podia ser verificado pelas ciências, ou através dos fatos. Cf. N. ABBAGNANO (*Dicionário de Filosofia*, p.776-777).

241 Husserl afirma que: “Em especial, a psicologia, que em nossa época busca avançar com todas as suas forças, só pode ganhar a fundação radical que ainda lhe falta, caso venha dispor de amplas evidências sobre os nexos eidéticos aqui apontados” (2006, § 76, p. 167, apud, Pires, 2012, p. 288).

erigir um método capaz de responder “[...] como é possível que o sujeito cognoscente alcance, com certeza e evidência, uma realidade que lhe é exterior e cuja existência heterogênea à sua” (Loparic, 1980, p.1). Assim, a fenomenologia surge como:

Uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência) e, como descrição de estrutura da consciência enquanto constituinte, isto é, condição a priori de possibilidades do conhecimento, o é na medida em que ela, enquanto Consciência Transcendental, constitui as significações e na medida em que conhecer é pura e simplesmente apreender (no nível empírico) ou constituir (no nível transcendental) os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. A fenomenologia aparece, assim, como filosofia transcendental (HUSSERL, 2000, p.6-7).

A obscuridade acerca do conhecimento transcendente no tocante a sua essência nos exigia uma clareza essencial a fim de estabelecermos um fundamento seguro sobre elas. Ao que podemos ler, com a mesma pretensão cartesiana, Husserl pretendia não tomar nada como pressupostos, tratando radicalmente a experiência, haja vista que, não se pode descobrir como se dão as coisas na contingente facticidade de sua aparição, no entanto, há certas estruturas fundamentais que permitem de antemão que as coisas apareçam como objetos para que, sob atos sintéticos, se deem certas estruturas universais, isto é, se deem verdades para que o mundo apareça em sua construção, conforme certas leis. Destarte, o enigma a ser decifrado por esta ciência eidética diz respeito A transcendência, mas só no tocante da possibilidade desta; no entanto, a realidade do transcendente jamais deve ser tomada em conta. Sem dúvidas não se reduz a zero a esfera das objetividades utilizáveis, isto é, dos conhecimentos utilizáveis – daqueles que se apresentam como válidos e podem permanecer livres do sinal da nulidade gnosiológica.

O que torna pois, possível a apreensão de uma identidade através de uma multiplicidade? Qual é a possibilidade de um conhecimento “em mim” do “fora de mim”? No tratamento da questão, Barbosa acredita que o pesquisador dessa ciência universal das essências deve “levar em conta as exigências do positivismo de uma lógica precisa a partir da experiência sem, por outro lado, cair em seu reducionismo empirista advindo do psicologismo e do positivismo” (2014, p.23). É preciso recordar com Fragata, que “[...] a [epoché]²⁴² põe fora de circuito a realidade da natureza, mesmo a realidade do céu e da terra, dos homens e dos animais, *do próprio eu e do eu alheio*, mas retém, por assim dizer, a alma, o sentido de tudo isso com o qual estou imediatamente em contato [...]” (1956, p. 113, grifo nosso) e, neste sentido, o *ego* transcendental se anuncia: “encontro-me acima do mundo que, num sentido

242 É válido lembrar que deixar *entre parênteses* significa abstrair dos julgamentos sobre a existência espaço-temporal do mundo exterior, isto é, dos juízos de existência, mas sem negá-los ao final da redução “como se fosse um sofista e também sem colocar sua existência em dúvida, como se fosse um cético” (HUSSERL, 1962, p. 102-103).

inteiramente *sui generis*, tornou-se então para mim um fenômeno” (Husserl, 1976 [1936], § 41, p. 155).

Quinta Meditação cartesiana e a experiência do outro

A essência do *ego* transcendental, diríamos, é a intencionalidade que se projeta constantemente para fora de si. Seu objeto lhe é dado em “um entrelace da consciência e o mundo na noção de intencionalidade” (BARBOSA, 2014, p. 39) e, nesse sentido, “todo [fenômeno] deverá passar pelo crivo [de sua] evidencia” (PELIZZOLI, 1994, p.20, grifo nosso). Com base nisto, considerando o método fenomenológico intencional, Husserl na quinta meditação cartesiana, buscou elucidar como no próprio o não-próprio adquire ele também, seu sentido existencial (HUSSERL, 2010, p.154, trad. Nossa). Em outras palavras, como o outro é captado pelo ego em *carne e osso*, mas não de modo original, pois se assim o fosse, a relação *ego-alter-ego* se dissolveria.

Discorrendo a respeito, Pelizzoli considera haver em Husserl, uma ínfima²⁴³ diferenciação na percepção do outro. Segundo ele, o outro que se apresenta na esfera primordial de pertença do *ego* transcendental mediante uma *intencionalidade mediata*, isto é, o outro co-existe de modo original, ainda que para uma consciência que o vise por um ato que o torna co-presente, chamado por Husserl de *apprésentation* que implica, em última instância, em uma transgressão e, com ela, uma modificação do *ego* transcendental. No entanto, a *apprésentation* é dependente do ato pelo qual o objeto se dá em pessoa no original (Cf. Mc, 92).

A purificação exercida pelo *ego* transcendental, viabiliza uma transferência de sentidos para a subjetividade emergente e, neste sentido, aquilo que de algum modo se dá na esfera primordial de pertença da subjetividade absoluta, recebe o sentido de ser um ego pela ‘*presentation*’ mas, ao mesmo tempo, por *apprésentation* dá-se como um irreduzível a totalidade destas análises intencionais, isto é, como um *alter* de reflete em *ego* (cf. Pelizzoli, p.36). Por esta razão, dizia Husserl que “refletindo em minha mônada, constitui-se outra mônada” (2010, p.154).

A experiência da alteridade, vista desde ângulo, consolida-se na experiência primordial de um *ego* constituído por um corpo orgânico que *imediatamente* põe e dispõe e que *particularmente* governa cada um de seus órgãos e com eles, os sentidos, tais como, sensações táteis, frio, quente, etc., (HUSSERL, 2010, p.138, grifo nosso). O outro, neste viés, se torna co-presente por uma intencionalidade purificativa que, em analogia, aparece como um ‘objeto’ em pessoa que se dá no original estando aí mesmo em si mesmo, mas análogo

243 Ínfima porque tal diferenciação é apenas a título didático, pois compõem um único momento (cf. Pelizzoli, 1994, p.36).

ao que me pertence em modo original. O ego transcendental coloca-se no seu lugar como se o seu corpo estivesse lá *'illic'*, mas sem, contudo, alcançar seu corpo *'hic'*. Nas palavras de Sanchez, “Husserl sugere que um corpo exterior de um outro, por analogia, é percebido como o sujeito percebe seu próprio corpo. Motivado por essa semelhança, o *ego* tende a realizar uma transferência aperceptiva pela qual concebe o corpo exterior como um corpo em analogia com seu próprio corpo” (2014, p.02).

Ainda que o outro seja dado em mim, ele é fora de mim como transcendente, isto é, o que é *apprésenté* não é, segundo Pellizolli, a esfera psíquica do próprio, do eu central, mas de um domínio de um eu co-apresentado (1994, p.36) e, nesse sentido, o outro descrito na quinta meditação, é dependente da egoídade, isto é, ele “entra em minha experiência, mas a partir de minha vida intencional.”²⁴⁴

No tocante a questão, Michel Henry²⁴⁵ observa que a essência subjetiva do *alter-ego*, dissolvida em correlatos essenciais a partir de uma estrutura doadora de sentido, não corresponde, desde uma ontologia, o que é o ser do homem. Para ele, a fenomenologia intencional, todavia alicerçada pelos pressupostos monistas,²⁴⁶ assume para si princípios que nos doam apenas entes particulares [ainda que pensados como universal] cujo conteúdo [essência] apresenta-se como um conceito abstrato. Pensando nisto, apesar de Husserl haver se dedicado sobre a alteridade, os pressupostos que a fundam, ancorados na intencionalidade, nos remete a aporia quando o assunto é a fenomenalidade da imanência subjetiva que, aos cuidados

244 É preciso ter em mente pelo menos dois pontos a serem discutidos por Michel Henry que, todavia, excedem a temática deste artigo. Em primeiro lugar, a degradação do ego transcendental na experiência da alteridade, pois toda sua corporeidade, outrora abstraída pela epoché, é evocada para que refletindo em mim como um espelho, me é dado enquanto dependente de minha egoídade. Assim, por um lado, a experiência da alteridade depende de um contato fatídico corpo-a-corpo e para que a parificação se efetue, deve haver certa identidade entre os objetos parificados (Cf. Husserl, 2010 §43).

245 Cf. Wondracek (2008). Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistência durante a Segunda Guerra. Entre 1960-1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier. Professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002.

246 Conjunto de supostos que sustenta, no pensamento tradicional, a necessidade de apresentar o fenômeno mantendo a “distância fenomenológica”, que afirma que o fenômeno se nos apresenta distinto de nos e separado de nos. A partir disso, o Ser será pensado sempre na Exterioridade transcendental, em um *Ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega. Monismo e a forma de conhecer que só se estabelece numa relação da interioridade (subjetividade) para com a exterioridade; isto é, a própria interioridade só se compreende nessa relação com o exterior. Por isso a necessidade de representação. “*Mesmo na fenomenologia de Husserl e Heidegger o monismo mantém-semesmo quando a subjetividade se volta para si mesma; pois nesse voltar-se é ainda como olhar (não para o mundo, mas para si-objectivada perante si) que ela se compreende. Ora a atenção aos movimentos da vida nas suas afecções, emoções... perde-se! Atender aos movimentos e à forma como nos enredamos neles que é preciso atender e em especial a psicanálise!!*” (WONDRAECK, 2008, P. 253).

de Michel Henry, fenomenaliza-se a si mesma independente dos raios da intencionalidade que apenas lhe afigura o sentido de ser uma existência.

O problema da experiência da alteridade: a questão da fenomenalidade da imanência subjetiva

Escolhemos começar esta seção sobrevoando os argumentos centrais da fenomenologia material entendidos como aportes necessários que sustentam o pensamento de M. Henry sobre a quinta meditação cartesiana de Husserl. Segundo Henry, o ser do *ego* não fora objeto de elucidação levado até suas últimas consequências, pois a doação noemática a título de correlato intencional deixa mergulhado em um poço de indeterminações uma primordial doação, a saber, a matéria incandescente da manifestação subjetiva. Mas em que consiste esse puro ato de aparecer? Como ele nos é dado? A resposta que nos dá Husserl é que *há tanta aparência quanto ser*, porém, retomando a dupla significação do conceito de fenômeno,²⁴⁷ Henry observa que o puro ato de aparecer permanecia até então em um anonimato inultrapassável.

Discorrendo a respeito, o filósofo assegura que “en la medida en que el aparecer aparece, y por esta razón, el ser ‘es’; porque el aparecer despliega su reino, despliega el ser el suyo, de suerte que parecen tener un solo y mismo reino, una sola y misma esencia. Assim, tanto aparecer, quanto ser [isto é] é na medida em que o aparecer aparece que todo o ente em geral é suscetível de ser (HENRY, 2000, p. 41). Assumindo como verdadeiro este pressuposto, a fenomenologia material se esforça por mostrar um conhecimento cujo objeto é absolutamente incondicionado e, por sua vez, não depende de nada além de si para manifestar-se. Este aparecer é, então, o em si absoluto incondicionado que não cessa de manifestar-se. Esta dimensão radical é entendida por Henry como:

[Uma] Arqui-Revelação que, dando-se fora do *Ex-stase*, independente dele, realiza-se ‘antes’ dele. Esta Arqui-Revelação enquanto um auto-aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum: é aquilo que toda a gente conhece - a vida. Arqui-Revelação porque é somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático da visibilidade que se cumpre a Arqui-Revelação constitutiva do auto-aparecer do aparecer (HENRY, 2006, p.13, grifo nosso).

Com a fenomenologia material temos, por conseguinte, a denúncia de outro absoluto, anterior, incondicionado que determina a própria existência da consciência transcendental.

247 (Cf. HENRY, 2008, p. 03).

Destarte, a intuição²⁴⁸ como fonte última e absoluta do conhecimento passa a ser caracterizada por Henry, apenas como um modo de aparecer, haja vista que, “la elucidación de lo que está implicado em lo dado que aparece [le donné] no puede proseguirse más que si lo que es dado [ce donné] sacrifica su presencia al desarrollo ulterior del proceso fenomenológico” (HENRY, 2011 p. 63).

A fonte ontológica de manifestação, vista deste uma perspectiva puramente fenomenológica só é possível, aos cuidados de Henry, devida subordinação de toda a ontologia à fenomenologia. Com ela, a duplicidade do aparecer se expõe e, a partir disto, o sentido de absoluto toma outro lugar: deixa de ser o *ego* transcendental e volta-se para a fonte ontológica de todo aparecer possível, inclusive da consciência transcendental. A vista disto, concordamos com Sebastian Laoureux (2005, p.25) que nos é claro que Michel Henry está de acordo com a consideração husserliana da intuição como fonte de toda experiência transcendente, no entanto, o problema discutido por Henry diz respeito ao ser do *ego* que nos supõe outro conceito de absoluto incondicionado, isto é, um conhecimento de um objeto que não depende de nenhuma outra instancia para manifestar-se.

Ainda que este absoluto seja anterior ao horizonte de finitude e não requeira absolutamente nada fora de si para existir, Henry não desconsidera a necessidade de seu mostrar fenomênico, isto é, para ele “o fundamento é também um fenômeno” (HENRY, 2011, p.51). Assim, o que se trata a fenomenologia material é de uma elucidação radical do conceito de fenômeno, afastando-se de “uma concepção redutora da fenomenalidade que deixa escapar os modos originais e fundamentais de como a fenomenalidade se fenomenaliza [...] abrindo novos campos de investigação” (HENRY, 2006, p.01, 02).

Nesse sentido, ir a << coisa mesma >> da fenomenologia material é a questão do aparecer do próprio aparecer, da doação da própria doação, da fenomenalização efetiva da fenomenalidade enquanto tal” (henry, 2006, p. 4). O método a ser seguido, afirma Michel Henry, deve desvencilhar-se da intencionalidade haja vista que ela ‘açambarca o aparecer reduzindo-o ao seu ser’. A este respeito, afirma o filósofo, o ente é porque aparece, logo, o aparecer puro precisa aparecer para que o ente nele apareça. A vista disto, o método fenomenológico:

Trata-se de praticar a redução mais radical, aquela que procura excluir a própria intencionalidade e o seu fazer-ver. Só uma tal redução, descartando a intencionalidade, nos pode deixar presente o problema do aparecer original que definimos como um auto aparecer, quer dizer, como um aparecer em que é o próprio aparecer que aparece, estando assente que é este aparecer como tal que produz o seu auto aparecer (HENRY, 2006, p.11).

248 Intuición, nombra en Husserl la estructura de la consciencia en tanto que ‘consciencia de algo’, em tanto que intencional. Cierto, es la intencionalidad cumplimentada que califica strictusensus el concepto de intuición, pero es a la intencionalidad en tanto que la intuición debe su poder de poner en fenomenalidad, de instituir la condición de fenómeno” (Henry, M. *Phenomenologie de la vie*, tomo I: De la phenomenologie, Paris, Pressesuniversitaires de France, 2003, p. 86).

Abordando a questão, Florinda Martins nos confirma: o método fenomenológico da fenomenologia material consiste “na suspensão radical que deixa a nú a irreduzibilidade da vida de cada um de nós e de cada ser, vivenciada na simplicidade de um sentir que sente, sem outro adorno ou acréscimo de si. Em afetos somos auto-afetados na vida e a prova desta instalação se dá em nosso corpo próprio” (2017, p 36). Nesse sentido, a revelação da vida que de si faz prova em suas impressões, sejam elas tateis, odoríferas, intencionais, etc., permitem a Henry conceber um outro modo de fenomenalidade. Discorrendo a respeito Díez pontua que:

Hay que entender em que consiste la revelacion de la vida [...] pues sus antecedentes lo llevan a formular outro concepto de fenomenalidad que se fenomenaliza ella misma, y segun una forma que depende de ella, ante todo esfuerzo del pensamiento para asirla e independiente de este. Ahpra bien, la forma según la cual se fenomenaliza originalmente la fenomenalidad, es precisamente la vida, y ese modo de fenomenalización no tiene nada que ver com aquel que domina el pensamiento occidental (2009, p. 41).

A ipseidade leva a vida pela mão e os pés que ela pisa não são nunca mais largos que o chão que ela caminha. Nos a encontramos ao “imaginá-la sem seu componente material e intencional afim de verificar o que subsiste na qualidade de resíduo fenomenológico” (GARCÍA-BARÓ, 2009, p.44, tradução nossa). Este resíduo, para Michel Henry, é resultado de um “despliegue” ainda mais fundamental, isto é, de um puro ato de aparecer que possibilita todo o aparecer concebível. A partir disto, entender a crítica de Henry à quinta meditação cartesiana de Husserl, começa a nos clarear: “no es el pensamiento quien nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí, experimentarse a sí mismo y en suma, ser en cada caso lo que es” (HENRY, 2000. p. 41).

O ser vivo, visto a partir do monismo ontológico e, em especial, como correlato de uma consciência, é sempre uma forma carente de um conteúdo que só é dado mediante um poder ainda mais originário que abre a dimensão da presença de si da própria consciência intencional e, nesse sentido, de todos os outros *egos*. Assim, *vir nessa luz que é a do mundo*, designa “a vinda do próprio mundo, o surgimento do ‘fora’, de tal maneira que é esta vinda do fora do próprio Fora que constitui a fenomenalização da fenomenalidade” (HENRY, 2008, p.6).

Por fim, se em Husserl o ver da evidência constitui o fundamento a partir do qual não se é possível remontar, a fenomenologia material se apresenta “um brusco desmantelamento do aparecer, do seu desdobramento – o desdobramento da própria doação” (HENRY, 2008, p.6) e, a partir disto, nos permite incitar novas discussões a respeito do modo como as subjetividades se conhecem, levando em consideração seu processo e conteúdos efetivos. Com isso em mente, entendemos que o entrelaçamento intencional, tenta sempre dizer de algo que é lhe é um passado mentado.

Pathos-com: apontamentos para uma fenomenologia da Comunidade

A partir do que fora dito, Henry entende que a ideia de comunidade, lida como uma esfera de vinculação intersubjetiva, ainda que pensada como um conjunto de *mônadas* pressupõe de um lado seus membros e de outro a ideia de algo que lhes está em comum (HENRY, 2009, p. 210, trad. Nossa). Como vimos, aquilo que nos é comum é uma vida encarnada cuja afetividade é sentida no corpo próprio e, por conseguinte, sua representação é secundária. Esta vida é “de todos e década um de nós”, ou seja, *ego* e *alter-ego* possuem um nascimento comum, uma mesma essência e é por meio dela que se comunicam. Assim, a fenomenologia material objetiva falar do outro, da vida, sem com isso afastar-se do real, sem encarcerá-lo a subjetividade ou a uma constituição mediante emparelhamento, esquecendo-se da sua condição imanente, singular, irreduzível a qualquer outro. Nesse sentido, as subjetividades:

Não são para si mais que o outro, eles são tão só uma pura prova sem sujeitos, sem horizonte, sem significação, sem objeto. O que eles provam é identicamente ele mesmo, o fundo da vida, o outro enquanto ele é também esse fundo – então eles provam o outro nesse fundo e não nele mesmo, enquanto a própria prova que o outro faz do fundo. Esta prova é outrem que tem o fundo em si como o eu tem o fundo nele. Mas isso nem o eu nem o outro representam. Por isso é o mesmo no qual se abismam um e outro (HENRY, 2009, p. 144-145, tradução nossa).

Há, nesta perspectiva, um só modo de revelação, uma só esfera de vinculação intersubjetiva, essencial a todos, sendo ela própria auto revelação. Nas palavras de Henry (2009, p.205, tradução nossa), esta vida é “o que constitui a essência de toda comunidade possível [...] aquilo que lhes é comum” e a partir deste fundo comum que formamos o elo vivencial com o outro mediante uma partilha afetiva. Segundo o filósofo, antes de passarmos pelo crivo da razão já somos, logo, a alteridade ao invés de ser pensada mediante uma relação de parificação se dá por meio de uma vulnerabilidade afetiva. O outro se aloja em mim não como intruso, mas sim como afeto (Henry, 2004, p.224). Provamos o outro em afeto porque ao nascermos, nossa relação com o outro se tece e se vive em afetos. Somos *pathos-avec*.

Em suma, entendemos com Henry que a ação intencional é decorrente de um poder ainda mais originário, a saber, de uma afecção que no excesso de si nos deixa sem poder fugir desse abraço patético e, nele, nos sucumbimos. Na e pela Vida somos. Destarte, a prova de si nos impulsiona irrecusavelmente a interagir com o fundo afetivo pelo qual o outro em nós se revela ou se manifesta. Comentando a respeito, Wondracek considera que “a relação entre [egos] e, consecutivamente, a noção de alteridade, se instaura na passibilidade do si e na impossibilidade de fugir do afeto que afeta, na total identidade entre ambos” (2010, p. 67). Assim, entendemos que a comunidade patética, portanto:

Efetiva-se numa vulnerabilidade originária. Uma vulnerabilidade que não é patológica; antes é constitutiva do humano. Porque apenas nessa vulnerabilidade originária o afeto pode aparecer em toda a sua fenomenalidade pura, pode anunciar-se. Essa é a questão da Fenomenologia da Vida: esse anúncio me fragiliza, pois não posso tomar posição em relação ao seu aparecer, ele também me enriquece, pois apenas nele sou de um outro modo de ser; com o outro sou em acréscimo de mim (HENRY, 2006, p.19-20).

O ser vivo, visto a partir do monismo ontológico e, em especial, como correlato de uma consciência, é sempre uma forma carente de um conteúdo que só é dado mediante um poder ainda mais originário: a matéria incandescente que em seu puro aparecer doa a si mesma em seu *pathos*. É neste sentido que a fenomenologia material versa uma fenomenologia da vida, cujo pressuposto que a sustenta nos permite afirmar que a doação ôntico-noemática do outro é dependente de uma primeira doação ontológica da vida no vivente. Noutros termos, sua doação intencional como doação em mim é devida uma necessária transferência de sentido, deixa escapar o essencial de sua coisa mesma, a saber, sua essência pura enquanto tal. Logo, “quando se fala do ser do ego é, pois, na atualidade da vida, no presente vivo que devemos encontra-lo [...] atualidade que não pode ser senão presença imanente a si, anterior a toda projeção da vivência no horizonte retencional aberto temporalmente da consciência” (FURTADO, 2008, p.238):

La vida no es más que esto: Lo que se da a sí, o lo que es donado a sí, lo que se experimenta a sí mismo. Es porque la vida es lo que se experimenta a sí mismo en el vivir — auto donación y auto revelación— que cada una de aquellos en quienes la vida se cumple sabe que está en la vida, pero no lo sabe a la manera como conocemos las cosas del mundo. Cada uno sabe lo que es la vida porque la experimenta y por eso podemos hablar de ella (ANGULO, 2011, p.120).

Retomando a Husserl, o absoluto responsável pela fenomenalidade do ser, “se subtrai eternamente à luminosidade do mundo” por um sentir-se imediato de si, no entanto, “de onde vem a essência do sentimento que dá a sentir o que ele compreende, a saber, seu conteúdo imanente; Para Henry na e pela afetividade” (FURTADO, 2008, p. 240, grifo nosso).²⁴⁹ A vivência “*em carne e osso*” das subjetividades é o ser em si mesmo. Deste modo, é somente na vida que estabelecemos as relações entre viventes e, conseqüentemente, qualquer sentido à alteridade, entendendo-a como uma superestrutura da esfera de pertença na qual as subjetividades absolutas entram em relação, mas não por um olhar intencional, haja vista que, a vinda da vida a si mesmo é o que os membros da comunidade têm em comum, sendo ela o meio pelo qual os viventes se olham, se tocam, se relacionam (GARCÍA- BARÓ, 2009, p.227, tradução nossa). A partir disto, conceber o outro mediante sistemas constitutivos e não

249 “Não é o que chega que determina a afetividade e sim a afetividade que torna possível a vinda do que advém” (Cf. HENRY, 2011, §55).

como um ser singular em sentido radical, mergulhado na Vida, irreduzível a qualquer outro, caracteriza-se como barbárie.²⁵⁰

Bibliografia

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ÂNGULO, J. **Fenomenologia da Vida**. UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 37, (pp. 113-126) diciembre 2001, Bogotá, Colombia.

ALVES M.S.P., SANTOS J. M., SÁ A.F. de (Org.), **Humano e Inumano. A dignidade do Homem e os Novos Desafios**. Actas do II Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, 10 e 11 de março de 2005 (Universidade de Coimbra), Revista Phainomenon. Estudos de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 279-290.

ALVES, C. **Navio negroiro**. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: Acesso em: 02 jun. 2008.

BARBOSA, Rafael. **A ideia husserliana de fenomenologia**. *INCONΦIDENTIA*: Revista Eletrônica de Filosofia Mariana-MG, Volume 2, Número 2, janeiro-julho de 2014.

BARIANTOS RODRÍGUEZ, J. **Cinco datos fenomenológicos preliminares para una ontología de la subjetividad a partir de Michel Henry leitor de Maine de Biran**. Research Bulletin (Nihon University), 60, 2008, 29-54.

DEPRAZ, Natalie. **Comprender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. 2ª. Ed. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes, 2008 - (Série Compreender).

DÍEZ, Ricardo Oscar. **O 'ethos' da ética**. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 279 a 290.

Michel Henry: fundador de la fenomenología de la vida. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p.233-245.

250 HENRY, M. **Barbárie**. São Paulo: É realizações editora, 2012.

- FRAGATA J. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. 1ª ed: braga, livraria cruz, 1956.
- FURTADO, Luiz José. **A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia**. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008.
- GALEFFI, D. **O que é isto — a fenomenologia de Husserl?** Ideação, Feira de Santana, n.5, p.13-36, jan./jun. 2000. Disponível em: <<http://pablo.deassis.net.br/wp-content/uploads/dante5-fenomenologia.pdf>>. Acesso em 22 de jun de 2018.
- GARCÍA-BARÓ. **Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry**. In: HENRY, Michel. Fenomenología material: ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p.09-29.
- GRZIBOWSKI, S. **Intuição e percepção em Husserl: leituras de Emmanuel Levinás**. Rev. Nufen: Phenom. Interd. | Belém, ago. – dez., 2016. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v8n2/a06.pdf>>. Acesso em 16 de outubro de 2018.
- HENRY, M. **Encarnação: uma filosofia da carne**. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.
- _____. (2002). Prefácio. In Martins, F. **Recuperar o Humanismo - Para Uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry**. Principia: Cascais, pp.7-9.
- _____. (2004). **Débat autor de l'oeuvre de Michel Henry**. In Phénoménologie de la vie, T. IV, Paris: PUF, p. 224.
- _____. (2006). **Fenomenologia não-intencional. Phénoménologie non intentionnelle: une tâche por une phénoménologie à venir. Phainomenon** (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa), Vol. 13, pp. 165-177. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/michel_henry_fenomenologia_nao_intencional.pdf.
- _____. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia**. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net.
- _____. **Fenomenología material**. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- _____. **L'essence de la manifestation**. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011.
- _____. **Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana**. São Paulo:

É realizações, 2012.

HUSSERL, E. **Ideas relativas a uma Fenomenologia pura y uma filosofia Fenomenológica** (tr. De José Gaos), FCE, Madrid 1962.

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie** (Band VI). Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 559 p. 1976 [1936].

_____. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Edición y traducción de C. Morenoy J. San-Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. Trad. Fátima Sá Correia et al. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Loparic, Zeljko. **Husserl – Vida e obra**. In. **Os pensadores**. São Paulo: Ed. Abril, 1980.

MONGOLLÓN, R. **O corpo Cristão em Michel Henry**. Pensar: Revista eletrônica da FAJE, V.7, n.2 (2016).

PADOCKA, J. **Introducción a la fenomenologia**. Trad. Juan a. Sánches. Barcelona: herder editorial, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo. **A relação ao outro em Husserl e Levinás**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

PIRES, Jesuíno. **Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl** Kínesis, vol. IV, n 07, Julho 2012, p.286-302.

PRAZERES, J. **Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

ROSA, José Maria. **O Ethos da ética**. *Revista Phainomenon*. Estudos de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 279-290 Disponível em . Acesso em: 25.jun.2018.

SANCHEZ, D. **Estranheza e propriedade: a experiência da empatia em Edmund Husserl**. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*. V.3 | N.2. pgs. 99-11, 2014.

SEBASTIEN, L. **L'immanence à la limite, Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry**, Cerf, Paris, 2005, p. 22.

SMITH, A. D. **Husserl and the Cartesian Meditations**. London: Routledge, 2003.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Alfredo de oliveira morais. São paulo: edições loyola, 2004.

TOURINHO, C. **O exercício da epoché e as variações do transcendente na fenomenologia de Edmund Husserl**. Unisinos. Disponível em: <<file:///c:/users/ho/downloads/2588-7823-1-pb.pdf>>. Acesso em 28 de jun de 2018.

_____. **A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl**. *Revista veritas*. Porto alegre-rs, v. 58, n. 03, p. 482-498, 2013.

_____. **A radicalização da epoché fenomenológica: inversão do transcendente e oscilação do objeto intencional em husserl**. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_tourinho.pdf> acesso em 04 de jul de 2018.

WALDENFELS, B. **La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl**. *Escritos de Filosofía* (1992): 3-20.

_____. **Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenologíaresponsiva**. *Δαιμων*. *Revista de Filosofía* (1997): 17-26.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. **Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry**. Este texto está baseado na palestra realizada no encontro de Psicanálise da Sigmund Freud - Associação Psicanalítica de Porto Alegre, em 3 de setembro de 2008. Disponível em: http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadaavidademichelhenry.pdf.

Acesso em 03 de jul de 2018.

____. **Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica.**

Dissertação (Doutorado em Teologia) -Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2010. Disponível em: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245. Acesso em 30 de jun de 2018.

ZILES, Urbano. **Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl.** Revista da Abordagem Gestáltica – XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007.

Sobre la sorprendente tesis de que la empatía no requiere simpatía ni tiene implicaciones éticas. Una crítica a Dan Zahavi desde la fenomenología material

CARLOS BELVEDERE

Empatía, simpatía y significación moral

Inspirado en Max Scheler, Dan Zahavi argumenta que la empatía es un fenómeno más fundamental que la simpatía. Se trata de una forma básica e irreductible de intencionalidad consistente en comprender a otros sujetos de experiencia. Es una “experiencia de la mente encarnada del otro” que proporciona “un tipo especial de *conocimiento* por familiaridad” (Zahavi, 2014: 151; el subrayado es mío) y no requiere de ningún vínculo afectivo (Zahavi, 2015: 90).

En este sentido, empatizar no es experimentar la misma emoción que observamos en los otros sino simplemente entenderla. No se trata de ponerse en el lugar del otro sino tan solo de entender que es un sujeto de experiencia. Empatizar, entonces, es comprender la vivencia del otro, no sentir piedad o compasión por él (Zahavi, 2014: 116). Resulta perfectamente posible “empatizar con alguien sin sentir ninguna simpatía” –tal como ocurre con quien se regodea con el sufrimiento ajeno, el inquisidor o el sádico, pues la crueldad sádica no consiste en la incapacidad de notar el dolor del otro sino en “gozarlo empáticamente” (Zahavi, 2008)–.²⁵¹

Por ello, la empatía no tiene *per se* un sentido moral (Zahavi, 2014: 152) sino que su valor depende de la situación y el carácter de la respuesta emocional (Zahavi, 2014: 116). Si me entristece la alegría de otro o si me regodeo en sus penurias, así como si me regocijo en el sufrimiento suyo, “no permanezco indiferente: respondo emocionalmente, aunque de un modo tal que tiene un valor moral negativo” (Zahavi, 2014: 116). Además, *una elevada empatía es “precondición de la crueldad”*, la cual requiere “un conocimiento del dolor y el sufrimiento del otro, que debe distinguirse claramente de la insensibilidad patológica hacia el sufrimiento ajeno” (Zahavi, 2014: 116; el subrayado es mío). Y, ciertamente, resulta muy útil “si uno quiere manipular y explotar a la gente” (Zahavi, 2014: 116).

Aunque el mismo Zahavi advierte que la distinción entre empatía y simpatía tiene algo de “artificial” y que rara vez permanecemos indiferentes a nuestra comprensión

251 Otro encantador ejemplo es el del “sádico violador” que goza con el terror de su víctima (Zahavi, 2015: 90).

empática de los otros, aun así considera que *podemos reprimir e ignorar la tendencia natural a asistir al otro cuando sufre*. Esto lo lleva a preguntarse “si nuestra capacidad de reconocer y comprender las expresiones de otros es posibilitada y se encuentra condicionada por esta respuesta emocional o no.” (Zahavi, 2014: 116)

La respuesta tácita de Zahavi (que es negativa) evidencia una concepción gradualista de la comprensión del otro, que procede por niveles. Así, la empatía consiste en la comprensión perceptiva de la expresividad de los otros, mientras que la simpatía “*le agrega una respuesta emocional*”, de modo que “*es posible empatizar con alguien y a la vez ser indiferente a su situación*” (Zahavi, 2014: 115; el subrayado es mío). En consecuencia, no puedo saber por simpatía que alguien está sufriendo pues *tengo que haber ya comprendido su sufrimiento para sentir simpatía por él* (Zahavi, 2014: 115).

Esto significa que hay una prioridad cognitiva de la empatía respecto de la simpatía, de modo que nuestra “reacción emocional” hacia el otro “es consecuencia de nuestra comprensión” de su emoción y no a la inversa. Así, por ejemplo, el rostro de un niño en llanto podría ser visto como “una mera distorsión de los músculos faciales” carente de toda expresividad emocional²⁵²; o bien podría vérselo como emocionalmente expresivo sin experimentar por él compasión alguna; o, “finalmente”, podría sentirse compasión o preocupación por el niño en cuestión. Solo este último caso ha de considerarse como un acto ético (Zahavi, 2008).

Cognición, captación afectiva y respuesta ética

Dos aspectos quiero destacar en el argumento que acabo de resumir: una caracterización cognitivista de la empatía que la concibe como un acto de conocimiento sin ligazón necesaria con la afectividad; y la prioridad del acto cognitivo respecto de la captación afectiva y la respuesta ética.

En lo que concierne a la primera cuestión, el argumento de Zahavi es que empatizar no significa experimentar la misma emoción que los otros sino simplemente entenderla y captar que el otro es un sujeto de experiencia.

Démosle la razón por un momento a Zahavi: digamos que la empatía es un acto cognitivo despojado de todo tenor afectivo que capta al otro como sujeto de experiencia. ¿Qué

252 Si Zahavi fuera capaz de percibir de este modo a un niño llorando, no dudáramos en incluirlo en su lista de ejemplos junto al violador y al inquisidor. ¿Quién en su sano juicio podría concebir el llanto de un niño como una distorsión de sus músculos faciales? ¿Cuán desalmado hay que ser para no sentir ante él preocupación ni piedad? Afortunadamente Zahavi reconoce a la postre que percibir el rostro de un niño llorando como una mera distorsión de sus músculos faciales es algo “patológico” (Zahavi, 2016: 115).

implicancias tiene esto? O bien que la empatía no capta la experiencia en su realidad; o bien que el otro vive su experiencia despojada de toda afectividad. Ahora, ambas alternativas son problemáticas pues captar como un objeto de conocimiento lo que es vivido como afectividad es dejar escapar el “objeto” mismo que se buscaba captar; y pensar que la experiencia cuyo sujeto es el otro tiene un carácter apático es nuevamente dejar incomprendido el “objeto” mismo de la empatía, que es la experiencia propia del otro –la cual, considerada desde Michel Henry, es eminentemente pática–.

En lo que concierne a la segunda cuestión, hemos visto que Zahavi despliega una concepción gradualista de la comprensión del otro estableciendo tres niveles: primero, la *empatía*, consistente en la comprensión perceptiva de la expresividad de los otros; segundo, la *simpatía*, que le agrega a la empatía una respuesta emocional; tercero, la *respuesta ética*, que nos inclina a actuar en favor del otro. En síntesis, el argumento sostiene la prioridad cognitiva de la empatía respecto de la simpatía y de la respuesta moral.

En este marco, la empatía es vista como un tipo de conocimiento; de modo que es posible empatizar sin sentir simpatía ni tener piedad o compasión por el otro. Por eso es que la empatía no tiene *per se* un sentido moral. Tampoco tiene sentido moral la mera respuesta emocional ante el sufrimiento del otro pues puedo reaccionar emocionalmente de manera sumamente reprochable en mi relación con los demás o bien ignorar y reprimir mis inclinaciones morales.

Dos aspectos resultan cuestionables en este ordenamiento: el carácter estático del análisis; y la inversión de la jerarquía intrínseca a los niveles experienciales descriptos.

En efecto, el análisis de Zahavi es estático, o sea que no es genético y ello contribuye a sostener disimuladamente la inversión de jerarquías de la que hablamos aquí. Veamos cómo ocurre todo ello.

En su análisis estático, Zahavi distingue niveles de experiencia y los dispone en orden creciente de complejidad: aquel que tenga menos requerimientos, que sea más simple, será entonces más básico. Es razonable, pero ¿es verdad? O sea, desde el punto de vista del taxonomista (y Zahavi lo es) puede resultar un criterio clasificatorio racional; pero, yendo “a las cosas mismas” (en este caso, al *pathos* de toda intersubjetividad concreta), ¿es cierto que la experiencia se nos da ordenada de esta manera? Veamos si no estamos ante un caso de sustrucción flagrante, en el que una realidad es suplantada por una elucubración tal como lo describe Edmund Husserl en su crítica de la ciencia moderna (Husserl, [1936] 2008, §9, h: 91ss).

Supuestos no asumidos de la taxonomía de Zahavi

La clasificación propuesta por Zahavi establece que la empatía es más básica que la simpatía y que la respuesta moral porque tiene menos requerimientos. Así, comenzaríamos conociendo al otro en tanto sujeto de experiencia; luego podríamos agregarle alguna reacción emocional; para finalmente, en caso que lo amerite, experimentar en algún tipo de sentimiento moral.

Aunque Zahavi presenta esta argumentación como una teoría sobre la empatía, en realidad es, antes que eso, una teoría sobre la experiencia subjetiva pues el modo en que describe la comprensión empática presupone una concepción de la subjetividad de sesgo intelectualista, toda vez que lo afectivo es considerado secundario y contingente. Si la empatía puede ser vista como un tipo de conocimiento es porque se la concibe como orientada hacia la captación de algo (a saber, la experiencia subjetiva) que es ante todo materia cognoscible y cognoscible de un modo tal que en el acto de conocimiento no necesariamente intervienen las emociones, los sentimientos, ni las inclinaciones morales. El problema, entonces, no comienza con la descripción de la empatía sino con la concepción implícita de la vida subjetiva sobre la cual aquella descripción descansa.

Es esta concepción no esclarecida ni asumida expresamente la que conduce a los problemas de fundamentación que mencionamos recién; extravío que, a su vez, se ve facilitado y disimulado por la perspectiva estática desde la cual se realizan estas consideraciones. Si, en cambio, se asumiera una perspectiva genética, el ordenamiento de la experiencia establecido por Zahavi resultaría absurdo.

Busquemos un ejemplo, ya que los textos comentados están plagados de ellos y proporcionan poco más que una casuística. No pensemos en el sádico ni en el inquisidor (perspectivas que, por cierto, son más afines a la posición de Zahavi que a la nuestra); mejor tomemos el caso del recién nacido. Si la empatía fuera un fenómeno básico comparado con la reacción emocional, entonces habríamos de sostener que el recién nacido tiene un conocimiento del otro (por ejemplo, de la partera) en tanto sujeto de experiencia y que no experimenta emoción alguna hacia ella en el instante del nacimiento. Comienza siendo un sujeto capaz de cognición que tiene una perspectiva desapasionada respecto del prójimo. Así es que al cabo de un tiempo, quién sabe por qué motivos, comienza a desarrollar un vínculo emocional con quienes lo rodean.

No se piense que Zahavi rechazaría rotundamente esta tesis. Por el contrario, la afirma expresamente cuando dice (amparado en estudios sobre la cognición social del niño) que la respuesta emocional está presente al menos desde las seis semanas de vida²⁵³

253 Nos preguntamos, por ejemplo, cómo es que llega el recién nacido a vincularse con su madre. ¿Cómo es que llega a lactar? No se creará que vive un mes y medio sin alimentarse... Aunque tal

(Zahavi, 2015: 92). Además, por absurdo que fuera (y bien que lo es), eso resulta en todo consecuente con la posición de Zahavi tal como se aprecia si consideramos los niveles de fundamentación establecidos por él desde una perspectiva genética. ¿Qué significa sino que la empatía es básica respecto de la simpatía? ¿Puede acaso ser ontológicamente básica sin ser a la vez genéticamente precedente? ¿Será que comenzamos nuestro desarrollo ontogenético directamente en el segundo estrato de experiencia y solo después agregamos, por medio de una suerte de substrucción misteriosa, el primero y fundamental?

Problemas de fundamentación en la taxonomía de experiencias de la alteridad

El argumento de Zahavi incurre en una inversión de los niveles naturales de fundación ya que hace depender lo abstracto de lo concreto, la cognición formal (pues solo basta con entender que el otro es un sujeto, sin captar siquiera una cogitación real suya) de la realidad auto-afectiva (de la materialidad de la experiencia del otro). Ahora bien, si le diéramos la razón a Zahavi deberíamos a la vez quitársela. En efecto: si le concediésemos que la empatía es un acto cognitivo que no involucra necesariamente la afectividad; entonces deberíamos rechazar su idea de que la empatía funda la simpatía puesto que –como bien señala Henry (Henry, 1990: 141)- una condición no afectiva jamás podrá ser condición de lo que es en sí necesariamente afectivo.

Además, en su recuperación de Scheler, Zahavi malinterpreta la naturaleza propia de la percepción al sostener –como mostrábamos al principio- que es posible percibir la expresión facial de un niño sin tener sentimientos por él. Nada de esto ocurre ni en Scheler ni en la realidad, tal como lo muestra Henry al sostener que la percepción afectiva no es un tipo *sui generis*, no es una percepción específica distinta de una supuesta percepción no afectiva sino que, por el contrario, toda percepción “es por naturaleza afectiva” (Henry, 1963: §64, 734) dado que su posibilidad reside en la afectividad misma comprendida como auto-afección. De modo que ni la simpatía es segunda respecto de la cognición ni la cognición puede ser ajena a la afectividad. No hay, entonces, empatía sin afectividad.

Esto no solo puede demostrarse a partir de la crítica de los órdenes de fundamentación establecidos por Zahavi sino que también puede impugnarse analizando la naturaleza misma del psiquismo en cuestión. Si la empatía es nuestra comprensión de que el otro es un sujeto de experiencia, habrá entonces que analizar la naturaleza de esa experiencia para determinar si ella puede ser objeto de una comprensión apática. De ello nos ocuparemos a continuación.

vez esto sea más plausible que pensar que aprende a mamar a fuerza de pura cognición social, sin que necesariamente medie algún elemento afectivo en el proceso.

Límites y limitaciones de una aproximación cognitiva a la empatía

En definitiva, el valor del argumento de Zahavi dependerá de si ha podido describir adecuadamente el carácter de nuestra experiencia del otro; lo cual implica, ante todo, aprehender *su* experiencia, que es aquello a lo cual buscamos acceder. La cuestión crucial entonces es dilucidar en qué radica la experiencia del otro. Analicemos esto en base a otro peculiar ejemplo de nuestro filósofo.

Según Zahavi, comprender empáticamente que un amigo ama a su mujer es algo muy distinto de amar uno mismo a su mujer. Para comprender que la ama, no hace falta amarla (Zahavi, 2015: 89). ¡Dios nos libre de amar a la mujer de un amigo! Eso bien podemos concedérselo a Zahavi. Pero en la empatía, no se trata de amar a la mujer de un amigo sino de sentir su amor por ella. Eso es lo que hace un buen amigo, lo mismo que un buen fenomenólogo. La cuestión no es acceder al objeto del amor del otro sino simplemente sentir su amor. Zahavi, con su ejemplo, desnaturaliza la experiencia del otro porque la objetiva al tomar por objeto de la empatía el noema de la mujer en el marido y no el amor del marido por ella. No se trata de captar el objeto intencional del marido sino de empatizar con su sentimiento.

Ocurre con Zahavi lo mismo que con Husserl según la crítica de Henry: que, “en la medida en que el alter ego se da a una intencionalidad y por ella” (Henry, 1990: 138), no es él mismo lo dado tal como es en sí “sino algo que vale por él” (Henry, 1990: 139) sin serlo realmente –algo que no es el otro sino el otro mentado: “no el otro real sino el otro en el pensamiento, el otro-pensado, el noema del otro, es decir el otro como noema, el otro reducido a un sentido, al sentido de ser el otro, el otro en el modo del como, del *als*, un cuasi-otro”– (Henry, 1990: 139). Se trata, entonces, de “una existencia reducida al sentido de ser una existencia” (Henry, 1990: 139). En otras palabras, se ha reemplazado la realidad del otro por su representación; lo cual nos lleva a la cuestión pendiente de la sustrucción que habíamos introducido al inicio.

Sobre la sustrucción implicada en la caracterización de la empatía por Zahavi

¿Es la caracterización de la empatía que ofrece Zahavi una descripción adecuada de la captación de la experiencia subjetiva del otro, o más bien la ha sustituido por una construcción teórico-especulativa? Creemos que ha ocurrido esto último pues, lejos de acceder a la realidad del otro en su experiencia efectiva, su enfoque nos ofrece una concepción desnaturalizada de la empatía que la despoja de sus notas esenciales.

A este respecto, bien podemos formularle a Zahavi la pregunta que Henry le dirige a Husserl: “¿Cómo algo no-afectivo podría ser condición de lo que, en ella y por ella, resulta ser necesariamente afectivo?” (Henry, 1990: 141). Si la experiencia del otro es –tal como

venimos sosteniendo- esencialmente afectiva, y si el sentimiento –según nos muestra Henry- “es lo que no puede ser percibido, lo que rechaza por principio la condición de objetividad” (Henry, [1963] 2003, § 64: 730); luego, la posición de Zahavi sobre la empatía significa una sustrucción del otro por una representación (específicamente, por su noema); en otras palabras, significa una sustitución de su esfera propia de afectividad por un objeto cognitivo. Por eso, cual el Galileo de la *Crisis*... (Husserl, [1936] 2008, §9, h: 91ss), Zahavi sustituye una realidad por una elucubración teórico-especulativa. Produce una sustrucción.

¿Cuál es la fuente de este extravío? Ni más ni menos que la teoría de la percepción directa del otro.

En efecto, a partir de Scheler, Zahavi (2016: 115) concibe la empatía como “una comprensión de otros basada en la percepción”.²⁵⁴ Así, hace suya la posición que Scheler denominó “teoría perceptiva” del alter ego (Zahavi, 2016: 118). En esto, Zahavi no solo está cerca de Scheler sino también de Husserl en tanto ambos toman como modelo de la explicitación de mi experiencia del otro a “la experiencia perceptiva del objeto” (Henry, 1990: 144), desconociendo que “gran parte del ser del ego [...] escapa a la percepción *strictu seunso*” (Henry, 1990: 145) y dejando así “escapar lo esencial de la ‘cosa misma’, en este caso, el pathos de toda intersubjetividad concreta” (Henry, 1990: 158).

Pues bien, para Henry, la aplicación de la fenomenología de la percepción a la alteridad es una monstruosidad, consistente en que

“son las leyes de la presentación perceptiva las que regulan el proceso y el desarrollo de la inter-subjetividad patética concreta y las leyes del pathos de las subjetividades en su co-pertenencia interna al Fondo de la vida: no son las leyes del deseo y de la realización, del sufrir y del gozar, del sentimiento y del resentimiento, del amor y del odio sino, una vez más, las leyes de la percepción; de la percepción que es, para Husserl, el principio y el modelo de nuestro acceso al Ser, ya se trate de la relación con nuestro propio ego o con el del otro. Fenomenología de la percepción, aplicada al otro, en lo que ella tiene de propio y, diría yo, de monstruoso.” (Henry, 1990: 153)

La monstruosidad en cuestión tiene que ver con sustituir la captación empática de la subjetividad del otro

“por el modo de abordaje apropiado para una cosa, a saber, la percepción, que es por naturaleza la percepción externa de un ob-jeto. Así, la inter-subjetividad viva y patética

254

Sin embargo, es por lo menos dudoso el procedimiento por el cual Zahavi homologa la percepción en Scheler con la percepción tal como la entiende el cognitivismo, haciendo caso omiso de las resonancias personalistas, religiosas y metafísicas que tiene en este autor la idea de que percibo directamente los estados afectivos del otro.

en la que estoy con el otro, la inter-subjetividad en primera persona, le ha cedido el paso a la experiencia de una cosa, de una cosa muerta cuya cualidad ‘psíquica’ no es más que una significación irreal asociada a su ser cosa.” (Henry, 1990: 152)

Henry propone, en cambio, una recensión de la experiencia de la alteridad en que la percepción no desempeñe papel alguno dada su imposibilidad para acceder a la condición del ser común con el otro, que es el *pathos* propio de la subjetividad que somos. El encuentro con el otro, entonces, es patético y no perceptivo. Por eso, sus leyes son otras que las de las cosas y la percepción (Henry, 1990: 154).

No haber respetado esta diferencia, haber querido acceder al otro mediante la percepción objetivadora, es el pecado de sustrucción que ha cometido Zahavi, emparentándose con lo que Henry denomina “fenomenología histórica”; es decir, repitiendo viejos errores en lugar de abrirse a la revelación de la vida en su afectividad –revelación siempre presente y sin embargo negada por la “ontología griega”-.

Esa revelación, inapropiable para el paradigma perceptivo que acabamos de cuestionar, nos hace percatar de que lo propio de la subjetividad es su *pathos* y el movimiento en que la vida, como pulsión y Deseo, se lanza hacia el otro. De modo que no solo nuestra vida sino también nuestra vida con el otro encuentra sus modalidades concretas en las modalidades del *pathos-con*, a saber, en la sim-patía y sus formas concretas del deseo, la emoción, el sentimiento.

Desde un punto de vista herniano, entonces, no hay empatía (*pathos-con*) carente de simpatía. Así es que, “antes de captar intencionalmente al otro como otro, antes de la percepción de su cuerpo e independientemente de ella, toda experiencia del otro en el sentido de un estar real con él se cumple en nosotros bajo la forma de afecto.” (Henry, 1990: 155) De modo que nuestro acceso al otro se funda en “una donación que consiste en la afectividad trascendental” (Henry, 1990: 155). En consecuencia, nuestra experiencia de la alteridad es:

“Deseo orientado hacia un tipo de respuesta o no, emoción ante la reciprocidad de este deseo, sentimiento de la presencia o de la ausencia, soledad, amor, odio, resentimiento, enojo, perdón, exaltación, tristeza, alegría, fascinación, tales son las modalidades concretas de nuestra vida en tanto que vida con el otro, en tanto que *pathos con*, que sim-patía bajo todas sus formas.” (Henry, 1990: 140)

La ética como relación primera (breve excursus levinasiano)

La sustitución de la afectividad real por una cognición desapasionada, desangelada, desalmada, nos lleva a procurar la inversión definitiva del orden de fundamentación establecido

por Zahavi. Hasta aquí hemos mostrado que es menester alterar la relación entre el primer y el segundo orden, toda vez que la captación afectiva es previa a la cognición pues no solo la presupone sino que además la conlleva. Resta ahora mostrar que la respuesta ética es co-originaria y que va implicada en la captación afectiva; es decir, que no es posible empatizar afectivamente con otro sin experimentar, al mismo tiempo, una obligación moral hacia él.

Seguimos en esto la señera expresión de Levinas según la cual la moral es “la filosofía primera” (Levinas, [1971] 2000: 340). Antes del ser, antes del conocimiento, está la ética porque la relación primaria es la exposición al otro, quien desde la altura me interpela y me eleva a la condición de sujeto gracias a la obligación absoluta que me impone desde su fragilidad. El otro me conmueve en mi sensibilidad, desde la proximidad que “suprime la distancia propia de la conciencia de...”, motivo por el cual “el prójimo se excluye del pensamiento que lo busca” (Lévinas, [1978] 1996: 142).

Esta “relación sin relación” es la experiencia originaria del otro, antes del conocimiento y de toda otra forma de intencionalidad, en la proximidad del prójimo, que suscita en mí una obligación que “no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes o de otro modo. Tal es el sentido de la no-fenomenalidad del rostro.” (Lévinas, [1978] 1996: 142)

Así, en el rostro, el prójimo “escapa a la representación; es la defeción misma de la fenomenalidad [...], es un no-fenómeno porque es ‘menos’ que el fenómeno” (Lévinas, [1978] 1996: 141):

“Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste en deshacer la forma en la que todo *ente*, [...] cuando se expone como tema [...] se oculta.” (Lévinas, [1972] 1987: 51; énfasis de Lévinas)

Si el otro se me da fuera de la intencionalidad, fuera del conocimiento, ¿cómo entonces, podría ser un objeto perceptivo?

Contra la empatía desalmada (consideraciones finales)

La posición de Zahavi ha de ser profundamente revisada –invertida, incluso- pues por definición el otro no puede ser objeto de conocimiento alguno. Solo por una deformación monstruosa podría pensarse la empatía como un acto de conocimiento sin requerimientos afectivos ni éticos. Si, por el contrario, existe una fundación ético-afectiva de la comprensión del otro, entonces el despojamiento de las notas afectivas y las resonancias éticas en esta

comprensión solo podrá ser un momento segundo, derivado e inesencial; salvo en ocasiones excepcionales donde, a falta de una empatía genuina, ciertos sujetos que son de la predilección de Zahavi (el psicópata, el torturador, el violador, el explotador...) es suplida por una más compleja, indirecta y siempre incompleta empatía anómala en la cual se infiere intelectualmente lo que no ha sido dado de manera propia en su afectividad.

No es que los ejemplos y análisis de Zahavi sean incorrectos sino que son anecdóticos y anómalos; por ende, resultan superficiales puesto que no llegan al fondo de la cuestión, dejando así escapar el fundamento real de la intersubjetividad como vínculo afectivo y fuente de toda eticidad.

Si la empatía impropia que Zahavi eleva al nivel de paradigma fuera tal como la describe; si, por ende, viviéramos un mundo donde torturadores y violadores encarasen la normalidad originaria; la empatía no se sostendría y, por tanto, no habrá qué ni cómo aprehender desde la empatía impropia. Es decir, en un mundo de psicópatas no habría emociones que comprender intelectualmente y toda interacción se reduciría a un cálculo estratégico de intenciones y contra-intenciones urdidas en la trama de una estrategia elaborada deliberadamente con una finalidad manipulatoria. La empatía así se vería reducida a una mera comprensión intelectual de efectos fisiológicos y mentales en el otro (tal como el dolor físico, los actos reflejos, etc.).

Además, la posición de Zahavi es preocupantemente candorosa. Uno de los motivos de su éxito es que implícitamente sugiere que la psicopatía del torturador, del violador, del explotador y demás, tiene una sencilla solución puesto que no implica un mal radical ni presuponen problemas severos de constitución orgánica y psíquica de la subjetividad sino tan solo una falta de aprendizaje social. El psicópata sería, considerado así, alguien como todos que simplemente no dio el paso de la empatía a la simpatía; alguien que aún no aprendió a tener sentimientos por los demás y a comportarse moralmente hacia ellos. Estamos, a todas luces, ante un anacrónico socratismo ético²⁵⁵. La solución es simple: falta educación sentimental y cultura cívica.

Entre Zahavi y yo, quisiera que tuviese razón él. Pero los temas que aborda, en contexto sudamericano (por no hablar del europeo...) resultan además de preocupantes altamente ofensivos. ¿Qué puede decirnos, en tiempos de “marea verde”, de campañas como “Ni una menos”, el “psicópata violador” respecto del “conocimiento” de la experiencia de les otros? ¿Qué nos puede decir el torturador a quienes no olvidamos la más sanguinaria y bestial de nuestras dictaduras? ¿Qué pueden decirnos a quienes tristemente nos tuvimos que acostumbrar de a poco a ver las botas pisotear cabezas? Discúlpese mi emotividad, pero no

255 Para una aguda crítica del socratismo ético, véase *Totalidad e Infinito*: “Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si, desde toda la eternidad, yo poseyera lo que me viene de fuera.” (Lévinas, [1971] 2000: 34)

me gustaría vivir en un “mundo-Zahavi”. Serán mis vicios de argentino, pero quiero seguir viviendo en un país donde los vínculos afectivos sigan siendo la socialidad primaria.

Referencias bibliográficas

Henry, Michel ([1963] 2003), *L'essence de la manifestation*, París: Presses Universitaires de France.

Henry, Michel (1990), *Phénoménologie matérielle*, París: Presses Universitaires de France.

Husserl, Edmund ([1936] 2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Lévinas, Emmanuel ([1978] 1996). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel ([1972] 1987). *Humanisms de l'autre homme*, Paris: Le Livre de Poche.

Lévinas, Emmanuel ([1971] 2000). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche.

Zahavi, D. (2014). “Empathy and Other-Directed Intentionality”, *Topoi*, 33(1), pp. 129-142.

Zahavi, Dan (2015), “You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences”, *Journal of Consciousness Studies*, Volume 22, Numbers 1-2, pp. 84-101.

Zahavi, Dan (2016), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Zahavi Dan (2008), “Simulation, Projection and Empathy”, *Consciousness and Cognition*, 17/2, pp. 514-522.

Comunidad, cultura y vida: de la barbarie en la cultura científica a una ciencia en favor de la vida

PATRICIA EMA KNORR

En *Fenomenología material*, Michel Henry dedica la tercera sección²⁵⁶ (*Pathos con*) a la problemática de la comunidad. Una primera parte se centra en la crítica la propuesta de una “comunidad intermonadológica” realizada por Husserl en su *Quinta meditación*²⁵⁷. En esta, a partir de un reconocimiento comparativo del otro como *alter ego*, el pensador germano plantea una comunidad humana intencional, a la que considera una “intersubjetividad trascendental” constituida en el *ego* que medita, por lo que señala “pertenece a la esencia del mundo trascendentalmente constituido por mí (y lo mismo en toda comunidad de mónadas concebible para mí) el ser también, por necesidad de esencia, un mundo de hombres (...), que, ya a su vez, a título de <<vida anímica>>, están constituidos como existiendo en el mundo”²⁵⁸

El modo de fenomenicidad que impone una concepción intencional del ego es el de la objetividad en el horizonte del mundo. Sobre este aspecto se centrará la crítica henriana a la concepción de la intersubjetividad de Husserl, ya que “la necesaria inscripción del otro en mi propia experiencia, su aparición en mí, es una aparición noemática a título de correlato intencional”²⁵⁹, es decir como un objeto trascendente.

En este punto, Henry presenta lo que en la experiencia de la alteridad se nos hace patente: “soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza, alegría, admiración, tales son las modalidades concretas de nuestra vida en calidad de vida con el otro, en cuanto pathos con, a título de simpatía en todas sus formas. ¿Qué dice a propósito de todo esto la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl? Ni una palabra”²⁶⁰.

Así, para el fenomenólogo francés, la meditación husserliana presenta tres supuestos que determinan su concepción de la intersubjetividad, los cuales apuntan a un problema central: el único modo de donación es la intencionalidad por lo que el otro se da necesariamente en un yo como aparición noemática en tanto correlato intencional. En definitiva, este modo siempre nos remite mediante la intuición a una representación del *alter ego*, algo “que recibe el sentido de ser él, sin serlo realmente; algo que no es el otro sino que es mentado como el otro; no el

256 M. Henry (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, pp. 167-213.

257 E. Husserl. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 149-221.

258 Idem, p. 197.

259 M. Henry (2009). *Fenomenología material*, p. 170.

260 Ibidem.

otro real sino el otro en el pensamiento, el otro-pensado, el nóema del otro, el otro reducido a un sentido, el sentido de ser el otro, el otro en el modo del como, del *als*, un cuasi-otro”²⁶¹.

Además, el modo en que el ego trascendental se da a sí es en una percepción reflexiva, es decir un yo representado, y el darse del otro como un ser vivo portador de un psiquismo como el mío se concreta mediante una “asociación parificadora” entre el cuerpo del otro y el propio. Por el contrario, para Henry, es en la afectividad inmanente como nuestro cuerpo subjetivo experimenta al otro por lo que “dicho cuerpo no puede ser precisamente el cuerpo representado y percibido que se parifica con el cuerpo representado y percibido del otro”.

En definitiva, la dificultad de percibir al *alter ego* en sí mismo radica en que, en tanto un *ego*, no puede darse bajo la luz del mundo “porque la vida trascendental no permite, en calidad de viviente, que se abra en ella el más mínimo distanciamiento, es por lo que toda intencionalidad (...) carece por principio de la capacidad de proporcionar acceso a esta vida”²⁶².

De este modo, la Vida se presenta como el Fondo absoluto de toda comunidad posible ya que, en el viviente, la misma adviene a sí en la autoafección radicalmente inmanente y sin distancia. Por tanto, para Henry, la comunidad supone una vida interpatética invisible que no se enmarca en el horizonte del mundo ni es resultado de alguna percepción sensible o intuición. El otro viviente no puede nunca ser un objeto captable por una mirada, ni un cuerpo que se juzga vivo por ciertos atributos percibidos en la irrealidad de la representación; por el contrario, “toda experiencia de la alteridad en el sentido de un estar real con él se lleva a cabo en nosotros bajo la forma del afecto”²⁶³.

Es en la pura inmanencia del experimentarse a sí de la autoafección, no en la reflexión, donde la subjetividad absoluta se manifiesta, y aquí la vida se revela. Así, la comunidad se presenta como el conjunto de vivientes, cuya esencia es el *pathos*.

Es en esta comunidad humana de vivientes donde surge la *cultura*. Desde la perspectiva de Michel Henry, la *cultura* es concebida como “una acción que la vida ejerce sobre sí misma”²⁶⁴ mediante la cual se auto-transforma y crece, ya que supone un saber que procede de la vida y, a la vez, la contiene, un saber no científico ni objetivo, en tanto “en él la vida es quien conoce y también lo que es conocido”²⁶⁵. La forma más inmediata de la cultura es la *organización social*, y entre las formas superiores están el *arte* y la *ética*.

261 Idem, p. 168-169.

262 Idem, p. 183.

263 Idem, p. 188.

264 M. Henry (2010), *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 87.

265 Idem, p. 88.

Esta acción sobre sí, esta *praxis*, se presenta como el conjunto de experiencias que no surgen de algún tipo de decisión que busca transformar la vida ya que “*no es posible ninguna acción sobre el sentimiento y, por consiguiente, sobre la vida*”²⁶⁶. Por el contrario, su acción se da fuera del mundo exterior, en la inmanencia de la vida, en un autotransformarse que se despliega como actualización de sus propias potencialidades, en la pasividad donde ella adviene a sí.

Por otra parte, en oposición a una concepción evolucionista de la civilización, entendida como cultura superior, Henry afirma: “Incluso las formas más toscas de actividad y de organización social (...) son ya modos de cultura”²⁶⁷, pues esta existe siempre donde hay una comunidad humana. Es por esto que, siguiendo a Proudhon, abre *La barbarie* (1987) con una fuerte afirmación: “La barbarie no es un comienzo, es siempre segunda con respecto a un estado de cultura que le precede necesariamente, y solo en relación con él puede aparecer como un empobrecimiento y una degeneración”²⁶⁸. La barbarie consiste en una negación de la vida que se despliega como una enfermedad de la misma –similar a un cáncer en su autodesarrollo destructivo–, en tanto surge una modalidad de la vida que va en contra de sus propios fundamentos.

Según Henry, es lo que sucede hoy con el desarrollo de una ciencia de la naturaleza que “ignora la vida”. Las ciencias llamadas “biológicas” realizan una abstracción que desrealiza la vida, un reduccionismo que, al suprimir la sensibilidad y la subjetividad en búsqueda de una verdad científica única y objetiva, omite su manifestación más propia que es la *afectividad*. Esto niega otra forma de saber original e inmediato: el aparecer de la vida a sí misma. En este punto, cabe señalar que el pensamiento henriano no rechaza el valor de la ciencia como un desarrollo más de la cultura humana, sino el intento de erigirla como el único fundamento de verdad por encima de cualquier otra modalidad de la vida. Por esto, la fenomenología henriana no busca explicar la vida –ya que esta no puede ser “teorizada”, solo puede manifestarse en su inmediatez pática– sino plantear la precedencia de la vida sobre el pensamiento y, por ende, sobre todo conocimiento racional.

A pesar de existir un enorme desarrollo científico-tecnológico, en pocos casos está puesto al servicio de la vida y subordinado a su saber práctico. Específicamente, en el discurso biologicista, se hace evidente la distancia entre el hombre –en tanto *carne* viviente en términos de Henry– y su cuerpo objetivo, reducido y soslayado por las representaciones de la especie humana y la concepción de la medicina científica al centrar su atención en los rasgos exteriores determinantes del cuerpo objetivo, un cuerpo anónimo e impersonal, o en un

266 M. Henry (2006), *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores, p.103.

267 Idem, p. 19.

268 Ibidem.

conjunto de determinaciones genéticas. En la medicina, por ejemplo, la eficacia simbólica de la curación es transferida a la manipulación tecnológica y la medicación²⁶⁹.

En *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, una de sus primeras obras, Henry plantea tres concepciones del cuerpo: un cuerpo subjetivo, uno orgánico y otro objetivo. El “cuerpo subjetivo” es el vivido en la experiencia trascendental de la inmanencia originaria en la que el ego accede a su ser: “En una acción, en la mirada, en la propia voz que modulamos y escuchamos, el movimiento que se despliega no necesita ser pensado para ser conocido o ejecutado [...]. Somos esos movimientos conocidos en la inmediatez de la inmanencia, por sí y en sí, como los poderes del ego absoluto”²⁷⁰. Pero, además –dirá Henry–, este cuerpo subjetivo manifiesto como movimiento “es el lugar mismo donde acontece la verdad originaria y en tal acontecer se nos anuncia además algo de la verdad del ser trascendente [...] el ser del cuerpo es realmente el ser del conocimiento ontológico, pues, en su propia revelación a sí, también el ser del mundo se le manifestará”²⁷¹.

Por otra parte, el cuerpo orgánico está constituido por las diversas partes orgánicas pero no como órganos representados, sino más bien como “territorios” sobre los que tenemos poder, cuyas zonas ceden diferencialmente al esfuerzo según el movimiento. Finalmente, Henry distingue un tercer cuerpo, en el ámbito de la trascendencia, el “cuerpo objetivo o representado”. También diferencia el modo de conocimiento que da acceso a las distintas formas del cuerpo: el saber práctico que permite un inmediato actuar en la unidad del cuerpo subjetivo y orgánico, y un conocimiento teórico, siempre segundo, que constituye por abstracción la representación del cuerpo objeto. Es el saber inmediato del cuerpo propio el poder por el cual accedemos al ser real de la vida, y por tanto es un saber primordial e irreductible, fundamento de todo otro conocimiento. No puede ser superado por el conocimiento intelectual y representativo, respecto del cual es radicalmente original, lo cual fue invertido por las filosofías clásicas y la ciencia.

En este planteo, el esquema de nuestro cuerpo orgánico se integra como una unidad, fundada en la unidad del cuerpo subjetivo originario pues “es la vida subjetiva quien retiene al cuerpo orgánico en la unidad, unidad que es originariamente la de esa vida y que pertenece, en cuanto tal, a una esfera de inmanencia absoluta”²⁷². Lo que llama la “zona de intercambio” parece presentar como un umbral entre inmanencia y trascendencia, entre cuerpo subjetivo original y cuerpo orgánico constituido en la relación trascendental entre ambos cuerpos pues

269 Cf. D. Le Breton (1990). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

270 P. Knorr (2016) “Desde el umbral de la vida: cuerpo, arte y pathos en la fenomenología de Michel Henry”. En: Lipsitz, Mario y Belvedere, Carlos (comps.). *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Los Polvorines, UNGS, p.142.

271 M. Henry (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, Sígueme, p. 112.

272 Idem, p. 181.

“en ella se transmite y se da fundamento al cuerpo orgánico trascendente, constituyendo la unidad de ambos sobre la base del cuerpo originario”²⁷³.

Por su parte, el cuerpo objetivo toma la esencia de su ser del cuerpo originario, pero no su vida, y en él se funda como su proyección en la extensión, por lo que se constituye como su doble irreal. Si es posible un cuerpo objetivo es porque ante todo somos esta carne patética y sus poderes

Es este *cuerpo objetivo y científico* el que sustituye al cuerpo subjetivo –la carne como lo denomina Henry en sus últimos trabajos²⁷⁴– y, a partir de Galileo, se funda en el conocimiento racional de “una ciencia geométrica de la naturaleza material” que pretende “constituir en lo sucesivo el verdadero saber del hombre”²⁷⁵ a partir de la reducción a representaciones geométrico-matemáticas ideales del objeto extenso delimitado, donde nada queda de la vida.

En el desarrollo de la ciencia contra la vida, y por tanto enmarcada en “la barbarie” en términos henrianos, podemos ubicar la tradición positivista que construyó durante el siglo XIX y los inicios del XX la teoría “científica” de la existencia de “razas” en la especie humana. De este modo, el determinismo biologicista, surgido en el ámbito de las ciencias naturales con la teoría darwiniana, se constituye, a partir de las reformulaciones de Spencer, en el modelo explicativo obligado para el análisis de cualquier fenómeno social, modelo adoptado en Argentina y Latinoamérica durante el proceso de sistematización de la actividad científica a fines del siglo XIX e inicios del XX ²⁷⁶. En contraposición a la visión universalista e igualitaria del ser humano que el racionalismo y el pensamiento revolucionario francés sostenían inicialmente, las corrientes individualistas y liberales, así como los sistemas imperialistas y ciertas posiciones elitistas²⁷⁷, encontrarán una justificación “científica” en la teoría evolucionista, la supervivencia del más apto y la diferenciación de razas superiores frente a sub-razas desde posiciones eurocéntricas. La perfectibilidad ya no es indefinida, está delimitada, determinada por condicionamientos biológicos y naturales –raza, clima, ambiente,

273 P. Knorr (2016), op. cit., p.143.

274 Cf. M. Henry (2001), *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.

275 Idem, p. 130.

276 Cf. Vessuri, H. (1994). “La ciencia académica en América Latina en el siglo XX”, en *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*. Vol. 1, número 2, Bs. As. (pp. 41-76); Rossi, L. (1997). “Los primeros años de la Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina”, en *Entre pasados. Revista de Historia*. Año VI, número 12, Bs. As.; Falcón, R. (2000) “Militantes, intelectuales e ideas políticas”, en *Nueva Historia Argentina*. T. VI, R. Falcón (dir.): *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Bs. As./Barcelona: Sudamericana, pp. 323-356.

277 Cf. Di Filippo, J. (2003). *La sociedad como representación: paradigmas intelectuales del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno; Terán, O. (2000). “El pensamiento finisecular (1880-1916)” en *Nueva Historia Argentina*. Tomo V, M. Zaida Lobato (dir.): *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires/Barcelona: Sudamericana, pp.327-363.

herencia, etc.– que constituirán otros ejes centrales de la reflexión sobre la sociedad. En este marco, la llamada “analogía biologicista” lleva a trasponer al “cuerpo social” la estructura del cuerpo humano y, a su vez, la mayor diversificación del trabajo operado en el sistema industrial realimenta la visión de funciones especializadas en el organismo del hombre y en su sociedad. De allí que la igualdad y libertad, propugnadas por la Revolución Francesa, deriven paradójicamente en el reconocimiento de la “natural” diferenciación de roles en el cuerpo social y los también “naturales” condicionamientos que permiten el desarrollo individual: los factores hereditarios, la raza, las condiciones geográficas, etc.

Resulta más que evidente como las apropiaciones ético-políticas de estas “verdades científicas” devinieron en sistemas socioculturales donde la ciencia se vuelve “contra la vida”. Desde el desarrollo del imperialismo, que disuelve las formas culturales de las razas inferiores para imponer sus formas superiores, a los diversos modos de genocidio que alcanzan su punto más alto con la Alemania nazi y la Shoá.

En la actualidad, tras el anuncio de los resultados del Proyecto Genoma Humano (2003), la errónea noción de raza parece superada, en su reemplazo hablamos de etnias y diversidad cultural. Sin embargo, también se ha producido una revitalización de ciertos aspectos del discurso eugenista, relacionados con la delincuencia y el origen de ciertos “males sociales”, así como con el uso de la genética en la medicina y la alimentación.

También es posible reconocer una profundización de las prácticas médicas que responden a la lógica del paradigma biologicista²⁷⁸, en especial en el desarrollo de la genética. Este impulso de los estudios genéticos ha llevado también a una recuperación del determinismo biológico y de las concepciones eugenésicas sobre el hombre y su evolución, ya no como perfeccionamiento y reconocimiento de una raza superior, sino de una conformación genética „ideal“ a alcanzar por vía de la manipulación²⁷⁹.

Para comprender este fenómeno hay que tener en cuenta que, según Le Breton²⁸⁰, el modelo de medicina presenta una carencia antropológica de base, al construir su conocimiento a partir del cuerpo aislado como *receptáculo de la enfermedad*, ya que desde su origen se opera una separación del cuerpo respecto del hombre (diferenciación cuerpo-alma, cuerpo-mente), de los otros (predominio del individualismo por sobre la concepción comunitaria) y del universo (en oposición a la analogía universo-macrocosmos y hombre-microcosmos). Esta visión parcial, propia de la modernidad, deriva en el fraccionamiento del cuerpo para su estudio y la hiperespecialización. De este modo, el médico ve sólo un cuerpo enfermo despersonalizado, o más puntualmente un órgano cuyo funcionamiento hay que corregir, con

278 Cf. Le Breton, op.cit.

279 Cf. J. Testart y C. Godin (2001). *El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

280 Cf. Le Breton, op.cit.

la consecuente pérdida de una perspectiva holística del ser humano como unidad psicofísica y social. En el caso del desarrollo de la medicina genética, la fragmentación ha llegado a niveles impensado: “La biología comenzó por los cuerpos, penetró luego en ellos para mirar por el lado de los órganos y los tejidos, más tarde se dirigió otra vez a una escala más pequeña todavía por el lado de las células y por último nos encontramos ahora en un plano de realidad que es la fase microscópica de los genes”²⁸¹. En este aspecto, se opera un reduccionismo, con el riesgo de error que implica trabajar sobre un *campo virtual* –la molécula de ADN–, es decir un elemento inerte que tiene un papel fundamental en el proceso de la vida biológica, pero que, en sí, no es un elemento viviente. Se habla del gen causante de las adicciones, de ciertos comportamientos violentos, de ciertas tendencias a contraer enfermedades, etc. En este punto, la lógica biologicista lleva, por una parte, al desarrollo de la tecnología médica como búsqueda de soluciones para esta “fragilidad genética” o como método de selección de los más aptos genéticamente y, por otra, a una suerte de “ruptura ontológica” respecto del cuerpo, abstraído como un objeto de estudio, separado de todo valor social y subjetivo. En esta lógica mecanicista –que opera en la fragmentación, manipulación y sustitución de piezas de la „maquinaria biológica“– se inscribe en el marco de un capitalismo globalizado donde la investigación genética se ve sometida a los intereses del capital y la economía. Ya no sólo ha desaparecido el ser humano tras el cuerpo. Es la vida la que ha huido del escenario.

¿En este marco, es posible pensar una ciencia fuera de la matriz de la barbarie, es decir que opere en favor de la vida? Para cerrar queremos considerar el caso de un uso inédito en favor de la vida: el actual empleo de la genética en las investigaciones en medicina forense para el esclarecimiento de los delitos del terrorismo de Estado en Argentina. Consideramos que en este caso, la identificación genética no solo logra una mera enumeración y reconocimiento de las víctimas. Por el contrario, contra el intento deliberado de la maquinaria genocida, nacida del propio paradigma biologicista que buscaba pulir mecanismos técnicos de tortura, asesinato y disolución de las identidades, consideramos que el trabajo del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) ha posibilitado mediante la genética y las técnicas forenses el reencuentro de los hijos, hermanos y nietos recuperados, el restablecimiento de la corriente afectiva entre familiares y amigos, entre presentes y ausentes, ese manantial subterráneo que constituye el Fondo esencial del que todo viviente emerge en el invisible abrazo patético de la Vida.

281 J. Testart y C. Godin (2001), op. cit., p. 25.

Bibliografía

- Di Filippo, J. (2003). *La sociedad como representación: paradigmas intelectuales del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- Falcón, R. (2000) “Militantes, intelectuales e ideas políticas”, en *Nueva Historia Argentina*. T. VI, R. Falcón (dir.): *Democracia, conflicto social y renovación de ideas (1916-1930)*. Buenos Aires/Barcelona: Sudamericana, pp. 323-356.
- Henry, Michel (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.
- (2002). *Fenomenología material*, Madrid: Editora Nacional.
- (2006). *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores.
- (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca, Sígueme.
- (2010). *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2015). *Meditaciones metafísicas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Knorr, Patricia (2016). “Desde el umbral de la vida: cuerpo, arte y pathos en la fenomenología de Michel Henry”. En: Lipsitz, Mario y Belvedere, Carlos (comps.). *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Los Polvorines, UNGS, 2016, pp.132-142.
- (2011). Representación de ciencia y crisis del positivismo en las prácticas discursivas periodísticas del diario <<La Razón>> tras la Primera Guerra Mundial”. En: B. Alem (comp.) *Comunicación y espacio público*. Los Polvorines: UNGS, pp. 49-67.
- Le Breton, David (1990). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipsitz, Mario (2000). “Michel Henry y la crítica del Intuicionismo”. En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 10, octubre de 2000.
- Rossi, L. (1997). “Los primeros años de la Revista de Filosofía, Cultura, Ciencia y Educación: la crisis del positivismo y la filosofía en la Argentina”, en *Entrepasados. Revista de Historia*. Año VI, número12, Buenos Aires.

Terán, O. (2000). “El pensamiento finisecular (1880-1916)” en *Nueva Historia Argentina*. Tomo V, M. Zaida Lobato (dir.): *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires/Barcelona: Sudamericana, pp.327-363.

Testart, J. y Godin, C. (2001). *El racismo del gen. Biología, medicina y bioética bajo la férula liberal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vessuri, H. (1994). “La ciencia académica en América Latina en el siglo XX”, en *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*. Vol. 1, número 2, Buenos Aires (pp. 41-76).

Pathos e Copathos em Michel Henry como fundamento do brincar na clínica

ANDRÉ LUIZ DE OLIVEIRA²⁸² Y ANDRÉS EDUARDO AGUIRRE ANTÚNEZ²⁸³

No trabalho clínico da Psicologia a relação estabelecida entre terapeuta e paciente é fundamental no destino terapêutico. Entre as várias modalidades de relacionamento entre terapeuta e paciente dentro da clínica psicológica, uma chama a atenção pela sua sutileza e complexidade que é aquele estabelecido pela criança em tratamento que se dirige a seu terapeuta de uma forma não diretiva e constituidora de insights que é através do brincar.

O trabalho clínico com crianças exige do terapeuta uma disponibilidade para entrar em seu mundo através das brincadeiras que são suas formas de expressão. O terapeuta acostumado a se relacionar com seus pacientes de uma forma primariamente intelectual e abstrata encontrará dificuldades em estabelecer esse tipo de relacionamento, já que este demanda do terapeuta outro tipo de interação, uma interação não pautada no deciframento de tramas inconscientes subjacentes a fala da criança, mas, pautada em uma comunicação intercambiada no afeto e na confiança para se lançar luz à problemática infantil comunicada pelo paciente.

A brincadeira é o meio pela qual a criança apreende o mundo, age em seus meandros e se integra nele, possibilitando com que a criança se desenvolva e amadureça com saúde e disposição para aprender e se relacionar no meio social. Winnicott (1982) afirma sobre a brincadeira da criança:

“A criança adquire experiência brincando. A brincadeira é uma parcela importante da sua vida. As experiências tanto externas quanto internas podem ser férteis para o adulto, mas para a criança essa riqueza encontra-se principalmente na brincadeira e na fantasia. Tal como as personalidades dos adultos se desenvolvem através de suas experiências da vida, assim as das crianças evoluem por intermédio de suas próprias brincadeiras e das invenções de brincadeiras feitas por outras crianças e por adultos. Ao enriquecerem-se, as crianças ampliam gradualmente sua capacidade de exagerar a riqueza do mundo externamente real. A brincadeira é a prova evidente e constante da capacidade criadora, que quer dizer vivência” (p. 163).

282 Apoio CAPES.

283 Apoios: Projeto Regular FAPESP Processo n° 2018/19520-8 e Projeto PQ-2 do CNPq Processo n° 302417/2018-4.

Para Winnicott (1982) brincar é uma expressão de vida na criança, é através da capacidade de brincar e das brincadeiras formuladas pelas crianças que elas agem no mundo, instituindo seu gesto, que visa a se fazer perceber e manifestar seu jeito próprio de viver e se singularizar. Winnicott (1982) ainda fala sobre a brincadeira: “A brincadeira fornece uma organização para a iniciação de relações emocionais e assim propicia o desenvolvimento de contatos sociais” (p.163). E ele conclui: “A brincadeira, o uso de formas e artes e a prática religiosa tendem, por diversos mas aliados métodos, para uma unificação e integração geral da personalidade” (p.163). Assim, a brincadeira como uma atividade humana tem um papel fundamental na formação da personalidade da criança bem como propicia a esta uma forma lúdica de expressar suas angústias e seus sofrimentos em busca de solucioná-los.

Como uma atividade humana o brincar se ancora profundamente no corpo. É através do corpo que a criança se realiza enquanto ser brincante, é através dele e por ele, que ela se locomove, se agita e interage, seja com outras crianças, seja com o terapeuta que está lidando com ela. Segundo Florinda Martins (2018), o corpo entendido como instância originária da práxis humana é o fundamento em que passa o pathos e o copathos e que só através dele e de seu reconhecimento é que se pode compreender a miríade de manifestações que emanam do ser humano. Para ela:

Podemos então dizer que pathos é fruto gerado do abraço entre corpo originário e o nosso viver ou nosso agir: pathos; co-pathos; é fenómeno nascido da relação entre dois. E, dizer que o corpo em sua corporeidade originária é pathos ou paixão, é dizer que o corpo é o lugar ou topos da verdade: verdade da vida que se anuncia como afeto, verdade de nós mesmos, porquanto, na vida, os nossos atos são pelo afeto qualificados (p.6).

Dessa forma esse corpo originário é aquilo que nos constitui. Nós somos corpo e é através dele é que desenvolvemos nossas capacidades de ação e apreensão do mundo. Sentimos nosso corpo e por ele sentimos o mundo, pois somos passibilidade, o que significa que o nosso corpo é constitucionalmente aberto à experiência de alteridade e da auto-revelação da vida em nós e esse jogo se configura como afeto e nele nos configuramos enquanto pessoas. Para Michel Henry (2014), pathos é afeto originário que é a expressão da vida no corpo que se manifesta nas múltiplas interações humanas.

Pathos é afeto, é possibilidade infrangível de sentir e recepcionar aquilo que nos toca, seja externo ou mesmo interno, pathos é abertura fundamental para a experiência. Martins (2018) diz que:

“Um vínculo que é vivenciado como pathos: pulsão que impulsiona o nosso agir! E essa é a novidade da fenomenalidade da vida: o nosso agir conhece a sua possibilidade principal na pulsão ou no impulso para agir vivenciados em nossa corporeidade, mas também nessa mesma corporeidade conhece o término desse impulso ou a possibilidade efetiva desse

mesmo agir. Princípio e término de uma força que circunscreve e configura os nossos atos: circunscreve e configura o nosso agir. Vínculo, pathos, pulsão, força, agir, sentimento de poder e sentimento de limite – limite que conhecemos como pathos sempre configurador do agir – são modalidades afetivas de nosso experienciar ou de nosso viver (p.7).

Nestes termos, copathos é disposição afetiva, um *sentir-com* o outro as experiências vividas em relação, que, ao mesmo tempo em que é abertura ao outro também se constitui como uma experiência de si configuradora de caminhos e possibilidades de ser. Copathos é sentir com outro, é a troca de afetos configuradores de uma comunidade humana. É me relacionando com o outro é que posso entrar em contato com vivências que sozinho não consigo acessar e é nessa troca de afetos que me constituo e evoluo como um ser humano em comunidade. Antúnez e Ferreira (2014) apontam:

“Relacionamo-nos e vivemos sempre em copathos e esta é a essência da comunidade na qual há o padecer compartilhado na e da vida. A relação terapêutica já se configura como esta comunidade, na qual terapeuta e paciente em copathos padecem juntos e se afetam mutuamente em uma tessitura de afetos na vida” (p.279).

Portanto, o brincar se ancora em um corpo que por si mesmo é aberto como pathos para a experiência de alteridade e que em copathos com o terapeuta no setting terapêutico, possibilita a criança a viver momentos mutativos em sua vida ao dividir com seu terapeuta seu mundo singular e suas angústias, que, na troca de afetos podem ser modalizados de sofrer em fruir. Para deixar claro o que quero dizer com isso trago uma sessão de um caso descrito pelo psicanalista inglês Donald Winnicott chamado caso Piggie em que através do brincar com o terapeuta no setting terapêutico sua jovem paciente tem acesso a experiências transformativas em sua condição de sofrimento e adquirir possibilidades de se comunicar com seu terapeuta pondo em marcha suas angústias e dificuldades.

Caso Piggie 1964.

Chega a Winnicott com 2 anos e 4 meses

Problemas relatados:

Preocupações que a mantinham acordada a noite, irritação e tristeza com facilidade, angústia, fantasias angustiantes, problemas em relação a sua identidade entre outros problemas decorrentes do nascimento de uma irmãzinha.

Décima quarta sessão: Piggie agora com quatro anos e seis meses.

Piggle chega, senta-se no chão e espalha os brinquedos que tinha a sua disposição nele e através da brincadeira com os brinquedos vai dialogando com Winnicott. A partir daí, Winnicott descreve sua atividade principal com a Piggle nessa sessão:

“Em certo momento fazendo uso de uma régua cilíndrica ela instituiu um jogo que foi a parte principal de sua comunicação. Como o jogo tinha raízes com o passado, pudemos usar todos os tipos de atalhos. Ajoelhamos-nos bem próximos de frente um para o outro na sala anterior. Ela rola a régua para mim e isto me mata. Eu morro e ela se esconde. Então, volto a viver e não consigo encontrá-la. Gradualmente, fiz uma espécie de interpretação. Quando já tínhamos feito aquilo muitas vezes, e, ocasionalmente, era eu quem a matava, quando me restabelecia, eu não podia lembrar-me dela. Ela representava isso escondendo-se, mas de fato, finalmente eu a encontrava, e, em seguida eu dizia: “Oh, eu me lembro do que é que eu tinha esquecido”. Embora aquele jogo trouxesse grande prazer, a ansiedade e a tristeza estavam latentes. Aquele que se escondia tinha que deixar uma perna ou qualquer coisa a mostra, de tal forma que a agonia de não ser capaz de lembrar-se da pessoa perdida não fosse prolongada ou absoluta. Isso se relacionava, entre outras coisas, com o que ocorria quando ela não me via durante um longo período de tempo. Pouco a pouco, o jogo alterou-se, pois o aspecto do esconder-se tornou-se mais especializado. Por exemplo, eu tinha de rastejar pela parte de trás da escrivaninha onde ela estava escondendo-se, e então nós dois nos encontrávamos lá. Finalmente, ficou bem claro que através do jogo, ela representava a ideia de nascer. Em determinado ponto, esclareci que uma razão pela qual ela estava feliz era que ela me tinha só para ela. Vez por outra, eu tinha de repetir uma saída brusca de debaixo das cortinas, o que parecia ser uma espécie de nascimento. Então eu tinha de transformar-me numa casa, para dentro da qual ela rastejava, rapidamente tornando-se maior até que eu não podia mais contê-la e a empurrava para fora” (Winnicott, *The Piggle*, 1987, p. 158).

O que se pode notar nesse fragmento da sessão executada por Winnicott é que ele se utiliza da brincadeira para acessar o mundo infantil da menina Piggle. Devido à imaturidade da menina, uma análise pautada na interpretação das colocações verbais por parte dela teria pouco efeito, além de não oferecer possibilidade para que a menina se apropriasse de suas próprias problemáticas e se encaminhasse para sua resolução, já que a pouca capacidade de efetuar insights por parte da paciente bloquearia o trabalho e geraria uma esterilidade na análise.

Winnicott compreendeu que a brincadeira era a forma com que Piggle se expressava e se comunicava com ele, e diante disso, ao entrar no jogo da menina, ele pôde acessar suas questões e ao mesmo tempo se fazer presente como um outro em disponibilidade para acolher essa comunicação e estar junto dela no caminho de apropriação de si. Winnicott se configurou como afeto em sua relação com a menina, em copathos, ambos puderam viver

uma experiência de alteridade, de troca de afetos, que os transformou em sua relação, gerando uma cumplicidade e uma confiança da menina no terapeuta. Uma confiança que durante o tratamento possibilitou o avanço maturacional da menina desembocando na resolução de suas questões e na integração de si.

É importante diferenciar aqui o afeto enquanto afeição e o afeto como afecção. Martins (2017) diz que o afeto como afeição pode ser visto do exterior, pode ser apreendido como comportamento em relação ao outro, sendo assim algo visível, enquanto o afeto como afecção é algo invisível, é algo configurado como um sentir que se dá na corporeidade do ser no mundo. E é do afeto enquanto pathos, afecção que estamos falando aqui, Winnicott e Piggie em copathos na ação de brincar, se sentiram como corporeidade um com o outro e no movimento infrangível da vida neles experienciaram uma vivência de comunidade, uma comunidade que permitiu o gesto de apropriação de si da menina em seu próprio tempo e que possibilitou a espontaneidade e a manifestação da criatividade fundamental para que ela si encontra-se em seu processo de Ser no mundo.

Nesses termos é a afetividade que permite as relações humanas mais fundamentais e entre elas o brincar. Através de sua Fenomenologia, Michel Henry ofertou postulados essenciais para a compreensão da importância das relações de cuidado inter-humano, entre eles a noção de Pathos e de Copathos. Henry (1985) diz que: “Sobre o fundo desta fenomenologia radical se desenha uma ontologia que descobre a afetividade como a revelação do Ser em si mesmo, como a matéria de que é feito, como sua substância e sua carne” (p.26).

Com isso, o Pathos como elemento essencial é a materialidade fenomenológica da vida em sua manifestação na corporeidade e o Copathos se traduz como o sentir junto em uma relação de alteridade que na ação do corpo se constitui como gesto em relação ao outro na sustentação da comunidade. O brincar na clínica possibilita a criança ser Si mesma, se manifestar e por em devir as suas angústias, a brincadeira gera o encontro com o outro que em Copathos possibilita a integração de Si mesmo e a geração de novas possibilidades de ser e estar no mundo.

Entende-se que o brincar é integrativo e favorece a continuidade do ser no caminho da maturidade, e que Henry revela a existência de algo que é anterior e fundante das relações e que em nossa compreensão pode ser considerado como um fundamento para o brincar na clínica.

Referências

Antúnez, A. E. A; Ferreira, M. V. (2014). Narrando o Pathos na psicoterapia: contribuições da Fenomenologia da vida de Michel Henry. In: Antúnez, A. E. A; Martins, F; Ferreira, M. V. (orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: Interlocução entre filosofia e

psicologia. São Paulo: Escuta.

Henry, M. (1985). *Genealogía del psicoanálisis: El comienzo perdido*. (J.Teira e R. Ranz, Trad.) Madrid: Editorial Sintesis.

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

Martins, F. (2017). *Estátuas de Anjo: para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri.

Martins, F. (2018). *Do som à voz e da voz à dança: fenomenalidade do corpo, sua operacionalidade no processo educativo e na renovação da tradição*. (no prelo).

Winnicott, D. W. (1982). *A criança e o seu mundo*. Rio de Janeiro: LTC Editora.

Winnicott, D. W. (1987). *The Piggle: relato do tratamento psicanalítico de uma menina*. (E. P. Vieira e R. L. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

LA AUTOTRANSFORMACIÓN DE LA VIDA

¡Eso es una norma! El debate Henry - Badiou sobre ética y filosofía

IGNACIO GORDILLO Y MARCOS JASMINOY

Presentación

Aquí presentamos la traducción inédita en español de una entrevista realizada en francés por Alain Badiou a Michel Henry a mediados de la década del sesenta en el marco de un ciclo televisivo de entrevistas a reconocidos filósofos denominado *Le temps des philosophes*. La fuente directa de esta traducción, respetada con la mayor fidelidad posible, es la grabación de una de estas entrevistas emitida por primera vez en la televisión francesa en enero de 1966. Como fuente de consulta utilizamos la única transcripción de dicha filmación (aunque omite algunos pasajes), la cual se encuentra publicada en lengua inglesa como parte del libro *Badiou and the philosophers* (Bianco y Tzuchien, eds., Bloomsbury, 2013), en el cual se recopilan el conjunto de las entrevistas realizadas en este ciclo.

Si bien en esta época, luego de haber finalizado sus estudios en la *École Normale Supérieure*, Badiou trabaja como profesor fuera de París, en 1964 es convocado a la capital para participar de este programa como una especie de interlocutor “socrático” de pensadores como Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Michel Serres, Raymond Aron, Michel Foucault, Michel Henry, Paul Ricoeur (todos ex *normaliens*, excepto Ricoeur). El proyecto televisivo original, dirigido por Dina Dreyfus, en ese momento “Inspectora general de filosofía” de la *Academia de París*, puede pensarse como una forma de defender el lugar de la filosofía en un contexto adverso. En efecto, la filosofía era cuestionada por los avances de las ciencias humanas vinculadas al auge del estructuralismo, al punto que no fueron pocos los filósofos egresados de la *École* que luego se “pasaron” a disciplinas que incorporaban el método estructuralista, como la antropología o el psicoanálisis (el caso paradigmático es el de Lévi-Strauss).

La entrevista de Badiou con Henry está dedicada a abordar la relación entre filosofía y moral. Sin embargo, la singularidad del encuentro entre estos dos filósofos radica en que éste deviene un *debate*, una discusión acalorada, en la que ambos confrontan sus concepciones sobre la ética. Badiou no sólo pregunta, sino que cuestiona algunas afirmaciones del entrevistado y desarrolla su propia visión. Henry no sólo es interrogado, él también interroga a su interlocutor y confronta sus puntos de vista. Las preguntas que articulan el debate entre Badiou y Henry son, básicamente, en qué sentido la moral forma parte de la filosofía, y cuál es el fundamento de las normas morales.

A la traducción del debate agregamos, además de esta breve *Presentación*, dos *Comentarios* —uno centrado en Badiou, el otro en Henry— que buscan contextualizar el debate y explorar algunas de las implicancias de la aproximación a la cuestión de la ética en la filosofía de estos autores.

Filosofía y moral: entrevista entre Alain Badiou y Michel Henry²⁸⁴

Primera transmisión: 8 de enero de 1966

Presentación de la entrevista por Dina Dreyfus

El tema de esta emisión es: ¿la moral es parte de la filosofía o con qué derecho la moral es parte de la filosofía?

Primera parte: ¿acaso todo en la moral es parte de la filosofía o, a la inversa, la moral no es omnipresente en la filosofía?

Segunda parte: ¿cuál es el fundamento de las normas morales? Para Badiou es necesario reducir la moral a lo técnico-racional, a riesgo de perder así la estructura de la conciencia moral en su especificidad.

Por lo tanto, la conclusión —que permanece con un signo de interrogación— es que, si nos colocamos desde el punto de vista del *ser*, hay una vivencia de la conciencia moral para describir; pero, desde el punto de vista del *conocer*, hace falta quizás remontarse a lo técnico-racional.

La moral, una disciplina normativa omnipresente en todo proyecto filosófico²⁸⁵

Michel Henry: Me parece muy claro que una de las dificultades de esta cuestión proviene de la ambigüedad misma del término “moral”.

Alain Badiou: Sí, evidentemente la palabra “moral” tiene muchos sentidos. En primer lugar, se puede entender por “moral” una moral determinada, algo así como un

284 Respetamos el título de la emisión en francés. La traducción de este material audiovisual fue autorizada para su publicación por los responsables jurídicos de la *Réseau Canopé* (ex *Centre National de Documentation Pédagogique*). Fecha: 19/09/2018.

285 Conservamos y traducimos de aquí en adelante las subdivisiones de la entrevista tal como aparecen en la filmación.

conjunto de preceptos de la vida práctica y, desde este punto de vista, me parece que estará de acuerdo conmigo —es un acuerdo humilde— en decir que la filosofía como tal no ha de comprometerse deductivamente en una empresa de fundamentación, de justificación, en detalle, de estos preceptos.

MH: En efecto, se entiende tradicionalmente por moral, antes que nada, una disciplina normativa, es decir, una disciplina que se ocupa de asignar normas a la acción humana, pero normas que son algo *ideal*. Estas son puras significaciones que no tienen relación con lo real. Se puede decir, en ese sentido, que la *moralidad* no puede ser reducida a la moral así definida, puesto que una norma, como, por ejemplo, la que nos invita a poner al placer como fin de nuestras acciones, no pone tampoco ningún placer efectivo en la experiencia; y asimismo una norma que diga “haz tu deber”, no introduce aún en la experiencia real ningún acto conforme al deber. Y, en consecuencia, para escapar de esta dificultad inevitable, es necesario arribar a una concepción de la moral que pretenda no solamente enunciar normas *para* la realidad, sino también concernir a esta misma realidad y ser ella misma un momento de la vida y de la existencia.

AB: Sí, bien podríamos querer poner en orden lo que hemos dicho e intentar encontrar conceptos comunes. Podríamos —me parece útil— distinguir entre dos aproximaciones. Por un lado, se puede considerar que la moral, definida provisoriamente como disciplina normativa (hemos dicho antes cómo el sentido puro de esta definición es provisoriamente una disciplina normativa), comporta un cierto número de implicaciones propiamente teóricas. Esta es una primera vía por la cual ella interpela o se aproxima a la filosofía.

MH: Sí, si se considera, por ejemplo, la ética del placer de Epicuro independientemente de su aspecto normativo, ella presupone un contexto teórico. Como, por ejemplo, hay necesidades de diferente naturaleza, las necesidades naturales y necesarias, que son más fáciles de satisfacer y que procuran más fácilmente placer que otras. Es necesario, entonces, limitarse a los actos que apuntan a la satisfacción de tal necesidad. Naturalmente, esta implicación teórica de una disciplina normativa va muy lejos y, así pues, se puede decir, que toda proposición normativa podría, con una modificación de sentido, transformarse en una proposición teórica. Es por esto que la moral de Sócrates, por ejemplo, es una moral vinculada a una proposición como “nadie es malo voluntariamente”, proposición propiamente teórica que quiere decir que sólo el ignorante es malo y que el conocimiento aleja a la maldad — también una proposición teórica que, es cierto, tiene un correlato normativo—, que hace falta acrecentar este conocimiento —“conócete a ti mismo”— para, justamente, obrar bien.

Y si se mira la descripción que da Kierkegaard de su famosa tesis en el *Tratado de la desesperación*, se observa que en esa discusión —por lo demás notable—, Kierkegaard muestra que Sócrates tiene sin duda razón al definir la falta a partir de la ignorancia, pero, reconoce, no obstante, que la falta no es simple privación de conocimiento, que ella es positiva, porque explica que hay una actividad secreta de la voluntad que trabaja para oscurecer el conocimiento, para hacer posible la falta. Y una discusión como esta, cualquiera sea su valor, es una discusión propiamente filosófica.

AB: Bien, podríamos, entonces, arribar a esta primera definición. La filosofía, en su relación esencial con la moral, que le pertenece, la mayoría de las veces es determinada por la vía de un análisis teórico de un cierto número de conceptos, por los cuales el contenido de las prescripciones normativas son determinados.

MH: Finalmente, toda disciplina y toda proposición normativa implican un cierto número de conceptos fundamentales que son conceptos filosóficos, por ejemplo, el concepto de la *acción*. Y esto parece algo muy importante. Así pues, se puede conseguir una suerte de purificación filosófica de la moral, que consistiría en elucidar sistemáticamente el concepto teórico, del cual la moral hace muy a menudo un uso activo; por ejemplo, el concepto de acción que entra en juego en la moral es, a menudo, un concepto intelectualista de la acción que pone a la acción como un proceso objetivo y que piensa que la acción es, entonces, ciega en sí misma, que para producirse necesita regularse por fines y quizás también por normas éticas. Y la idea misma de una ética normativa es, quizás, suspendida, en parte por un pseudo-concepto de la acción. Asimismo, una crítica tan clásica como aquella de la moral subjetiva, tiene quizás sentido solamente si se piensa que la acción es objetiva.

AB: Sí, pero me parece, sin embargo, que no se puede perder de vista el centro del debate y la pregunta que nos hemos planteado. Ella es, a saber, si la moral tiene derecho a formar parte de la filosofía. Y me parece, sin embargo, que si usted reduce esta pretensión de la moral a formar parte de la filosofía, a las solas implicaciones teóricas, purificantes, de los juicios normativos, usted deja afuera de la filosofía propiamente dicha eso que hay de más específico en los juicios morales, a saber, la normatividad misma. Por ejemplo, cuando se dice “más vale hacer esto que aquello”, naturalmente la determinación reflexiva completa “de esto” o “de aquello” es una tarea propiamente *teórica* —estamos de acuerdo— y, en consecuencia, propiamente *filosófica*. Queda que la forma normativa *como tal*, es decir, el “más vale”, lo cual es, en mi opinión, lo que hay de específicamente *moral* en este juicio y, justamente, si nosotros debemos dejar fuera de la filosofía esta forma misma...

MH: Sí, en efecto, si la especificidad de la actividad moral reside en la actividad normativa, se puede preguntar si esta actividad es intrínsecamente filosófica o si le escapa. Diré simplemente que se plantea, en todo caso, una pregunta *filosófica*, pues si se reflexiona sobre esta actividad normativa uno se da cuenta que no se puede simplemente *poner* normas. Se trata de saber, por ejemplo, *cuál* norma se pondrá: es esto lo que plantea el problema *filosófico*. Es necesario, quizás, para legitimar las normas, el *deducir*, o cuando menos, *inducir*, a partir de una suerte de lectura del conjunto de la experiencia, que es, en sí misma, *filosófica*. Pero hay otro problema *filosófico*, que no consiste solamente en legitimar tal norma, sino que consiste en legitimar la actividad normativa *como tal*: ¿por qué es necesario que haya una actividad normativa, es decir, por qué es necesario que la acción humana, en vez de realizarse espontáneamente y por sí misma, acepte la mediación de normas ideales, que le son impuestas quizás desde afuera, y normas a las cuales se debe conformar. Es entonces la *normatividad como tal*, o mejor, la mediación normativa e ideal en tanto tal que plantea un problema y este es un problema *filosófico*.

AB: Atención, atención, temo que en eso que usted ha dicho hay algo así como un círculo vicioso. Porque, usted nos ha dicho, la actividad moral propiamente dicha consiste en postular normas, pero retornamos a la filosofía desde ese momento en que hemos no solamente *postulado* normas, sino al *legitimar* las normas que hemos postulado. Ahora bien, esta exigencia de legitimación, esta exigencia de fundamentación de normas requiere, ella misma, normas. Si se trata realmente de una *exigencia* —es decir, si tenemos el *deber* de postular solamente normas, por lo tanto, que seamos capaces de legitimar—, la moral está de alguna manera omnipresente en el proyecto filosófico.

MH: En un sentido, sí. La exigencia de legitimar la actividad normativa está inscrita en la actividad normativa misma. Basta con elucidar su estructura para encontrarla. Pues la actividad normativa postula normas que tienen un valor; postula, por tanto, un correlato que tiene un valor, que está fundamentado, y hace falta entonces que esta actividad se fundamente a sí misma. Esto quiere decir que el hombre no es solamente responsable respecto de las normas que postula, sino que justamente si es él mismo el que postula las normas, se trata, en efecto, de una responsabilidad respecto del acto último que es creador de normas y, quizás, que es creador de la ética. Y esta responsabilidad última es precisamente una *responsabilidad respecto de sí*.

El fundamento de las normas morales

AB: Hay dos modalidades de la presencia de la moral en la filosofía. Hay una presencia que yo llamaré *temática*. Es decir, el proyecto explícito, reflexivo de fundamentar las normas y de fundamentar los juicios de valor, cualquiera que sea el nivel de esta fundamentación. Después hay una presencia *implícita*, oculta, más clandestina, que se vincula al proyecto filosófico mismo. Yo pienso en ese inicio de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, donde Nietzsche dice, a grandes rasgos, que los filósofos definen siempre el proyecto como la búsqueda de la verdad. Sea; pero hay una cuestión que es inicial, previa, que es, a saber: ¿por qué la verdad? ¿Por qué la verdad vale más que el error? ¿Por qué ese proyecto de verdad debe ser tenido por legítimo? ¿Qué título tiene la verdad para imponerse al filósofo como el objeto de una búsqueda? Nietzsche ha visto con razón que hay algo *ya* moral en el proyecto filosófico mismo. Y eso me ha conducido a la idea de que el juicio normativo y la actividad normativa no son de ningún modo sectores especializados de la experiencia humana. Y que, como tal, la delimitación que la filosofía opera en el dominio de la moralidad, es quizás algo así como la pertenencia.

Le doy unos ejemplos muy simples. Cuando yo me comprometo en una acción, tengo necesidad, la mayor parte del tiempo, cualquiera sea la necesidad que me anima, de cierto número de instrumentos, de útiles que son como los mediadores de esta acción. Pero estos útiles no son objetos inertes, llevan con ellos unas instrucciones de uso. Son normas concretas con respecto a mi acción y en esto presuponen un aprendizaje y un conocimiento ideal, intelectual, de los medios por los cuales yo puedo apropiarlos o utilizarlos. Veo entonces la presencia de la norma a todos los niveles de la cultura humana. Y la pregunta que yo me haré, personalmente, será más bien la siguiente: ¿es que la actividad normativa, corrientemente considerada como moral, no es en realidad una metamorfosis y quizás incluso una deformación de esa normatividad inmediata y concreta que es la que me es legada por el mundo, por la sociedad, por mi contexto histórico y práctico? Brevemente: por una normatividad inmediata que yo bautizaré, por ejemplo, *normatividad técnico-racional*.

Si se considera una conducta moral, una conducta moral cualquiera, como por ejemplo aquella de la madre que a la noche se despierta con el sentimiento de que hace falta ir a ver a su niño, a su niño que llora; ella lo hace porque —dirá entonces— tiene el sentimiento de que es su deber; o bien, ella lo hace —dirá igualmente— no por un sentimiento de deber *abstracto*, sino porque hay en ella un espontaneidad amorosa con respecto a su niño. Pero en realidad, la conducta que ella ha adoptado, levantarse e ir al borde la cuna, a ver a su niño, vigilarlo, etc.; esta conducta no es en ningún caso inventada por la espontaneidad práctica, existe ya en tanto modelo de comportamiento en la sociedad a la cual ella pertenece y el hecho de que esa conducta se conforma a ese modelo de comportamiento va a aparecer ya puesto

de relieve a partir de un análisis *normativo* de esta normatividad social que evoqué hace un momento.

Yo considero, entonces, por mi parte, que el examen crítico de la normatividad en general y, en particular, la normatividad *moral*, debe comenzar por el examen de esa normatividad concreta, de esa normatividad técnico-racional, y que la filosofía no es únicamente el proyecto de fundamentar la normatividad en tanto tal (ya que, como lo he dicho, ese proyecto está sujeto él mismo a una exigencia y, por consiguiente, a una norma). La filosofía sería, más bien, para retomar el vocabulario de Nietzsche, algo así como una genealogía de la moral, es decir, el estudio de las perspectivas, las transformaciones y las metamorfosis para el cual las normas simples y concretas de la vida social y quizás inclusive de la vida biológica se encuentran transformadas por una serie de procedimientos, que la crítica ha precisamente despejado en esas normas ideales, esas normas puras, que nosotros tenemos el hábito de considerar como las normas morales propiamente dichas. Y, entonces, si se plantea el problema de esta manera, no se puede más, quizás, que dar una respuesta como la suya. No se puede decir que la relación de la moral con la filosofía es una relación de fundamento; es, más bien, en mi opinión, una relación *crítica*. Naturalmente, toda crítica tiende a fundamentar, pero vea en qué sentido yo pronuncio aquí la palabra “crítica”. “Crítica” quiere decir que vamos a proceder a un análisis del valor moral que la reconduce a estilos de valorización infinitamente más inmediatos, infinitamente más empíricos, y no es más, en última instancia, que la transformación, que la metamorfosis.

MH: Lo que quiero preguntar, entonces, es cómo concibe la relación que hay entre esta normatividad moral y esta normatividad mucho más fundamental que está inscrita en nuestro mundo circundante.

AB: Quisiera tomar de nuevo un ejemplo concreto o falsamente concreto. Si intentamos ver cómo las categorías normativas son progresivamente interiorizadas por el niño, cómo las formas de lo permitido y de lo prohibido llegan progresivamente a estructurar su relación ideal a la acción, ¿qué es lo que encontramos? Pues bien: encontramos un cierto número de prohibiciones propiamente técnico-racionales que, por una razón de comodidad, la autoridad parental transforma en una prohibición categorial, en una prohibición universal —“esto está permitido, esto está prohibido”—. ¿Por qué? Pues bien, porque el niño no está en un estado de comprender la explicación que se le puede dar, de lo prohibido en tanto que es simplemente técnica o simplemente racional. Es infinitamente más cómodo recurrir a las relaciones de fuerza originales —como aquella del padre con el hijo— y apoyar astutamente esas relaciones de fuerza en las categorías de lo permitido y lo prohibido. Tenemos ahí una suerte de pasaje a lo universal, que es exactamente la génesis concreta, en suma, de la

normatividad moral; pasaje a lo universal que se explica por razones de comodidad o, yo diría, de cortocircuito de lo técnico-racional. Hay una cantidad de situaciones donde, o bien no se *quiere* explicar —y eso sería una situación de opresión—, o bien de situaciones donde no se *puede* explicar, porque, por ejemplo, el conjunto de la estructuración social es opaco a la conciencia individual. Y, en cualquier caso, se ve surgir una norma universal de prescripción o de prohibición, que, si se puede seguir hasta el fin la crítica, se descubrirá en realidad como una norma con una función técnica o una función práctica, pero que por su funcionamiento mismo debe darse bajo la forma de un universal moral. Y yo pienso que la tarea de la filosofía y su relación a la vez directa o indirecta a la vida moral es elucidar el proceso de esa metamorfosis y reconducir así la universalidad aparentemente transhistórica de la norma moral a su fundamento último, que es la totalidad sistemática de la cultura considerada como un verdadero trascendental histórico.

MH: Sí, lo veo, pero de todos modos, dos preguntas. Eso de lo que usted ha dado cuenta, de la aparición necesaria en una conciencia de niño de lo prohibido universalizable y universalizado... el problema sería saber si estas características bastan para definir una prohibición, una obligación moral, es decir, que la conciencia —que es aquella del niño en el momento que esa mistificación inevitable se produce—, el moralista la retoma en tanto tal como la conciencia *moral* o, en cambio, una conciencia *extraña a la moral*.

Esto quiere decir que, de todos modos, en la conciencia moral —si creemos en las descripciones hipotéticas de los moralistas— hay una suerte de autonomía de la que usted todavía no ha dado cuenta.

Después hay una cosa más, esto es, una suerte de carácter fenomenológico específico del valor ético, del cual usted quizás no da cuenta. Veo un *abismo* en esta conciencia del niño y, de todos modos, una conciencia adulta moral. Pero con lo que estoy absolutamente en desacuerdo con usted es sobre la naturaleza misma de su explicación, a fin de cuentas porque es una explicación. Yo no creo en explicaciones, quiero decir, una explicación por la que a partir de un cierto número de determinaciones objetivas, puestas como premisas, pensamos que podemos llegar como conclusión a una cierta estructura subjetiva, a saber, la estructura de la moralidad consciente.

Así pues, para mí, estas premisas y esta conclusión vienen de dimensiones de ser heterogéneas y, en orden a ir de una a la otra, es necesario efectuar un salto que considera toda explicación objetivista de una estructura subjetiva como la huella de una suerte de contingencia insuperable. Esto significa que debemos de alguna manera creer en esta explicación más allá de cuán interesante pueda ser.

Sin duda, reducciones de esta clase que apuntan a explicar una estructura subjetiva desde la base de antecedentes objetivos son muy numerosas. Hay reducciones no solo como la

que ha propuesto, sino que hay ciertamente también reducciones psicoanalíticas, sociológicas, psicológicas, y ciertamente reducciones biológicas, positivistas. Esto significa que estoy igualmente molesto por la posibilidad de que su explicación no es la única que efectúa este salto y que nos exige, al final de cuentas, una creencia.

AB: ¿Entonces usted rechaza completamente la posibilidad de reducciones semejantes?

MH: Oh, ¡no! ¡En absoluto, en absoluto! Lo que digo es que esta reducción estaría realmente asegurada si fuera posible fundamentarla fenomenológicamente. Esto quiere decir que si quisiéramos mostrar que esta norma concreta que falta es vivida como faltante y que así motiva, si usted quiere, la emergencia de una intencionalidad absolutamente nueva que necesitamos tomar en cuenta y que pone ahora una normatividad de un orden completamente distinto que es moral...

AB: ¡Pero en absoluto, en absoluto! Si la norma transformada puede funcionar como una ilusión eficaz, es precisamente porque su fundamento concreto no es vivido en la transparencia y este es el nudo de la explicación. Yo retomo un ejemplo estúpido de hace un momento de una mujer que se levanta en la noche para ver a su hijo. Desde luego, ella no es claramente consciente de los fundamentos del aprendizaje del modelo cultural de la norma a la cual adecua su acción. Si ella fuera realmente consciente, su acción se encontraría obstruida, cuasi-paralizada ¿Quiere esto decir que ella esté en la inconsciencia absoluta de esta norma? ¡No! Ella tiene el sentimiento de conformarse a eso que ella *debería* hacer. Tenemos, por tanto, al mismo tiempo, una vivencia de una norma que la fenomenología puede describir y, por otra parte, un fundamento concreto de la norma que la crítica o la genealogía puede asimismo describir. No veo la incompatibilidad aquí.

MH: Así y todo, si la actividad fundadora de estas significaciones técnicas que usted reconoce existe, y si, más aún, esta actividad es comprensible en sí misma, si es una intencionalidad, entonces debe darse una de las siguientes cosas: o bien...

AB: ¡Eso es una norma!

MH: No, no es una norma... O bien justamente estas normas concretas representan el fundamento último de nuestra experiencia y su fundamentación, la base a partir de la cual se explica todo en nuestra experiencia; o bien hay algo más fundamental en que las normas concretas mismas están arraigadas. ¿Por qué no decimos eso? Usted dice que estas son normas

técnicas, es decir, las normas que modelan las acciones, pero usted prohíbe tomar la acción con anterioridad a su información por estas normas concretas dadas. Ha dado el ejemplo de esta mujer. Bien. Admitamos que no hay momento histórico anterior a esta información técnico-cultural, pero, sin embargo, hay algo fundamentalmente anterior: es el hecho de esta *actividad* que informa estas *normas*. Esta actividad es, en primer lugar, aquella de la *existencia*, quiero decir que no es determinada por su contexto —que es siempre un producto de ella—, sino más bien determinada por la estructura subjetiva de la existencia en tanto que *existencia práctica*, en tanto que existencia no moral sino activa. Es solamente esta estructura fundamental de la existencia activa la que permite a este mundo de las técnicas y de la cultura tomar su aspecto propio.

La actividad normativa moral. Un sistema fundado en una subjetividad absoluta y concreta

AB: Yo diré que nosotros podemos admitir, tanto usted como yo, que existen sistemas estructurados, históricamente dados, a partir de los cuales la actividad normativa puede ser pensada y reducida... no totalmente, no fundada, pero en todo caso...

MH: La actividad normativa *moral*.

AB: Sí, la actividad normativa moral.

MH: Seguramente.

AB: ...puede ser reducida y pensada. A lo cual usted agrega que ese sistema *a priori* debe encontrarse él mismo fundado en intencionalidades primordiales y, en última instancia, en una subjetividad absoluta, si es que he entendido bien.

MH: Sí, absoluta pero *concreta*.

AB: Sí, concreta. Por mi parte, acuerdo con usted pero quiero simplemente agregar esto: que para mí de esta subjetividad absoluta no se puede, de ningún modo, extraer en el orden del conocimiento —aunque ella puede ser fundadora en el orden del ser—, pero no se puede extraer en el orden del conocimiento, una inteligibilidad efectiva de los *apriori* históricos que ella sostiene.

Comentarios de los traductores

La posición de Badiou: la ideología moral y la ética subjetiva

En su adolescencia, Badiou confiesa verse llevado a estudiar filosofía por la figura intelectual de Sartre; pero una vez instalado en París para llevar a cabo sus estudios superiores en la École de la calle Ulm, toma contacto con el estructuralismo y el epistemologismo francés que en aquellos años estaban desplazando de la escena filosófica a la fenomenología. Al terminar sus estudios en 1961, Badiou deja la capital y, según su propio testimonio, parece decantarse por una carrera como escritor ya que su primera publicación en 1964 es una novela intitulada *Almagestes*, reseñada favorablemente por Simone de Beauvoir.

Sin embargo, sus viajes a París para grabar este programa de entrevistas le permiten mantener un estrecho contacto con el althusserianismo que en esos años estaba instalado en la ENS de París. Hacia 1965, dicta un seminario allí por invitación de su ex maestro Louis Althusser. De esta manera, Badiou comienza a realizar un singular pasaje del existencialismo sartriano de su juventud, al pensamiento estructural-marxista de Althusser, cuyos lineamientos pueden advertirse a lo largo de la entrevista.

El proyecto filosófico de Althusser tiene como uno de sus ejes el estudio de la relación entre ciencia e ideología, en un contexto en el que su autor aspiraba a superar las deformaciones ideológicas que ensombrecerían los aportes de la obra de Marx, entre ellas, la filosofía humanista que atribuía a Sartre. En el esquema althusseriano, la filosofía era concebida entonces como una especie de ciencia de las ciencias que tenía la tarea de vigilar la siempre reanudada separación entre lo científico y lo ideológico.

Sobre esta cuestión, en un artículo aparecido en 1967 que examina las dos obras mayores de Althusser —*Leer El Capital* y *La revolución teórica de Marx*— y que consagra su adhesión al althusserianismo, Badiou (1980) señala que, a diferencia de la ciencia que produce conocimientos y trabaja con conceptos, Althusser caracteriza a la ideología como un sistema de representaciones que posee una función práctico-social y que se expresa a través de nociones. En uno de los artículos reunidos *La revolución teórica de Marx*, Althusser sostiene: “en la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia” (Althusser, 1971, pp. 193-194). En consecuencia, dado que la ideología representa imaginariamente dicha relación, en lugar de conocimiento, ella produce un efecto de reconocimiento que tiene por fin asegurar la ocupación por parte de los individuos, devenidos en “sujetos”, de lugares y funciones ya definidos dentro de la estructura social.

Desde la perspectiva del estructuralismo marxista de Althusser, la moral es concebida como una ideología, y el tratamiento filosófico de esta cuestión suele ser funcional a la ideología dominante, ya que la mayoría de las filosofías son idealistas, contraponiéndose así a la filosofía materialista que pretende fundar el marxismo.

En la introducción que realiza a fines de 1967 al *Curso de filosofía para científicos* (que tendrá entre sus disertantes al propio Badiou), Althusser sostiene que la ideología ética o moral es un subproducto de una ideología mayor, como la ideología religiosa (sobre todo en el Medioevo) o la ideología jurídica burguesa, en la modernidad. Ella funciona entonces como un *complemento* ideológico (o “un suplemento de alma”) que adquiere un rol fundamental en los momentos en que es necesario utilizar la moral para sostener ciertos “valores” que serían más difíciles de defender recurriendo abiertamente a la ideología principal, dado que se revelaría su carácter ideológico (por dar un ejemplo, el respeto a la propiedad privada). Es decir, se “recupera” la moral cuando la religión, la política o el derecho vacilan, y su tratamiento filosófico se fortalece en estas épocas en las cuales la ideología dominante la requiere como un medio para reasegurar su predominio ideológico (Althusser, 1985, pp. 90-91).

Como se puede apreciar en la entrevista entre Badiou y Henry, ambos concuerdan desde un principio de que en el caso que la moral sea entendida como un conjunto de preceptos para la vida práctica, su abordaje por la filosofía deriva en una ética normativa que se encarga de fundamentarla teóricamente a través de sus conceptos. Sin embargo, Badiou señala que hay otra forma de vincular moral y filosofía: una relación crítica. La forma universal de las prescripciones morales responde a necesidades prácticas, a razones de conveniencia. Se coloca como “deber moral” aquellas conductas que la estructura social demanda de los individuos a los que contiene para su óptimo funcionamiento. La moral constituiría entonces una deformación de una normatividad inmediata, una estructura o “*apriori* histórico” que Badiou llama *normatividad técnico-racional*. En ese marco, la tarea de la filosofía consiste en elaborar una crítica “genealógica” de la moral establecida, dar cuenta de sus verdaderos fundamentos en el mundo histórico concreto que la modela y condiciona, en lugar de pretender justificarla intelectualmente (como lo hace tradicionalmente la ética normativa).

Desde esta perspectiva, el papel del individuo en la conformación de esas normas “objetivas” que rigen sus acciones es reducido. Henry está de acuerdo en que la normatividad moral se asienta en una normatividad anterior, pero para él ésta se fundamentaría a su vez en una estructura subjetiva primaria (y de cuyo estudio se encargaría la fenomenología). Por su parte, Badiou considera que, en todo caso, dicha estructura no sería cognoscible.

Badiou mantendrá la percepción de las normas morales o éticas como un discurso ideológico durante todo su trayecto filosófico posterior, aún en los setenta, cuando se distancia de su ex maestro por sus posiciones políticas y deja de suscribir a la interpretación althusseriana del sujeto como un mero efecto ideológico. En una clase de su seminario de finales de 1977,

publicada en su libro *Teoría del sujeto*, Badiou plantea la creciente influencia intelectual de lo que caracterizaba como una nueva ideología ética impulsada en su mayor parte por la aparición de los llamados “nuevos filósofos” en la escena pública francesa. Se inicia así un período en el cual gran parte de la intelectualidad de su país comenzaba a renegar de la militancia revolucionaria

La ética de esta corriente se distribuye entre una moral de los derechos (afirmar la vida del individuo contra la abstracción mortal del Estado) y una política del mal menor (afirmar los parlamentos del Oeste contra los totalitarismos del Este). La ambición comunista, desear la política de masas más bien que el arbitraje humanista y jurídico, es juzgada criminal. (Badiou, 2008, p. 205)

La eficacia de este discurso se explicaba, sin embargo, principalmente a causa de la crisis del marxismo y de las políticas de emancipación (y, en ese sentido, Badiou ya avizoraba la importancia de repensar esta clase de política desde nuevas perspectivas).

En otra clase publicada en *Teoría del sujeto*, Badiou da cuenta de otra ética, una ética que atañe al advenimiento de un sujeto en política. A partir de aquí adopta una perspectiva teórica post-cartesiana y afirma que ese sujeto no es constituyente (ni como conciencia intencional ni como sensibilidad originaria), sino más bien un resultado. “Aunque el sujeto no sea ni transparencia, ni centro, ni sustancia; aunque nada pruebe que sea requerido para organizar la experiencia; sin embargo, es el concepto clave de donde resulta que sean pensables la decisión, la ética y la política” (Badiou, 2008, p. 301). Es en Lacan y su teoría del sujeto escindido donde anida la reformulación de este concepto.

La ética subjetiva se expresa para Badiou en el momento de una decisión que no admite dilaciones. Es decir, esta ética se vincula con la lógica de la decisión no calculable y urgente que se asienta en el saber disponible, lo cual la distingue de lo que sería la reflexión o el juicio moral. Para Badiou, la cuestión ética se muestra en la pregunta lacaniana: *¿el sujeto cedió?* Cuando no se tiene coraje y se cede es siempre por un bien. Por eso, lo contrario propio de la ética es la traición, esto es, abandonarse a lo que Lacan llama el “servicio de los bienes”.

Más de una década después, encontramos un contexto aún más desfavorable para el pensamiento de las políticas de emancipación. Desencadenado el derrumbe final de la URSS tras la caída del muro de Berlín, se produce la apertura de un supuesto *continuum* histórico de reinado incuestionable de la democracia capitalista que, en el ámbito intelectual, se traduce en un fortalecimiento del campo de la ética como contracara al anunciado fin de los grandes relatos revolucionarios.

En este escenario de “retorno de la ética”, Badiou publica en 1993 *La ética, ensayo sobre la conciencia del mal*, un ensayo concebido desde un primer momento como un arma de ataque frente al “moralismo académico”. El texto denuncia fuertemente a la ética contemporánea que exalta la defensa de los derechos individuales como una ética conservadora o del “mal

menor”, cuya principal función es limitar y censurar moralmente cualquier iniciativa política de emancipación colectiva en nombre de los desastres que puede conllevar su realización, además de servir para justificar el intervencionismo occidental alrededor del mundo (Badiou, 2004, p. 39).

Badiou considera que toda filosofía se halla bajo condición de alguna clase de política; en su caso, su proyecto se sitúa a favor del resurgimiento de las políticas de emancipación. Sin dejar de preocuparse por pensar cómo evitar cualquier deriva totalitaria, en *La ética* sostiene —así como lo hizo en su debate con Henry—, que no hay ética en general inscrita en el ser humano. Su postulado es que es la ética la que se halla subsumida a aquellos procesos de invención o creación que se dan en el ámbito de las ciencias, del arte, de la política o del amor (por ejemplo, el militante de un acontecimiento político debe guiar sus acciones y pensamientos por una ética). En el resto de los casos, en la vida ordinaria, lo que se encuentra es una ideología moral que guía la conducta de los individuos según los requerimientos de la estructura social.

La moral es el contrario de la ética, porque la primera se asienta en mandatos externos, mientras que la otra se vincula a una decisión sin garantías. La ética depende del surgimiento de un sujeto en relación con acontecimientos y procesos excepcionales, cuyo carácter novedoso solo puede ser advertido retroactivamente. Un sujeto se constituye en esta apuesta por lo nuevo, por eso Badiou resume nuevamente su imperativo ético fundamental a través de la idea lacaniana de no ceder y acompañar el despliegue de las consecuencias de un acontecimiento: “Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto” (2004, p. 78). Es únicamente el que cede el que hace un argumento de los fracasos y los coloca así como causa de su sometimiento al orden imperante.

La posición de Michel Henry a la luz de *La esencia de la manifestación* y lo “no dicho”

Resulta llamativo que el elegido para dialogar sobre estos temas en el programa *Le temps des philosophes* fuera precisamente Henry, pues de esa época no se conocen escritos suyos sobre el tema de la moral, salvo algunas referencias a Kant en *La esencia de la manifestación* de 1963 (aunque terminada en 1959). De hecho, su producción en conjunto es más bien escasa. Después de la publicación en 1944 y 1946 de “La felicidad en Spinoza” en una revista, estuvo inmerso en la redacción de sus disertaciones: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, terminada alrededor de 1949, y publicada en 1965; y *La esencia de la manifestación*, terminada alrededor de 1959 y publicada en 1963. Estas obras fueron escritas, por tanto, en el período que va de 1945 a 1960, en el que fue investigador, primero vinculado la fundación

Thiers y luego al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). A partir de 1960, enseñará en la Universidad de Montpellier. Y hacia 1965 emprende el largo y profundo estudio de Marx.

Las razones de la elección de Henry parecieran no obedecer a su reputación o a su obra publicada. Más bien —y esto es solo una especulación— pareciera que hay un tercer personaje en escena: Jean Hyppolite, quien también participó en *Le temps des philosophes*. Hyppolite, director de la *École* entre 1954 y 1963, fundador de la colección *Épiméthée* en 1953, había dirigido la tesis doctoral de Henry y se habían vuelto amigos. Badiou, por su parte, había sido también alumno de Hyppolite y tenían muy buena relación. Así las cosas, es posible que Hyppolite recomendara a su brillante alumno Henry para la entrevista.

En este debate Henry intentará mantenerse en el plano estrictamente *fenomenológico*, pues, tal como declara, no cree en explicaciones. Después de señalar el “carácter fenomenológico” del valor ético, se muestra en desacuerdo con toda explicación “por la que a partir de un cierto número de determinaciones objetivas, puestas como premisas, pensamos que podemos llegar como conclusión a una cierta estructura subjetiva, a saber, la estructura de la moralidad consciente”. Para Henry, las premisas y la conclusión vienen de dimensiones de ser heterogéneas y “en orden a ir de una a la otra, es necesario efectuar un salto”. Entre cualquier explicación “objetivista” y una estructura subjetiva hay “una suerte de contingencia insuperable”. Esta referencia a la “contingencia insuperable” —expresión que también aparece en el párrafo 29 de *La esencia de la manifestación*— remite a la filosofía sartriana que, por otra parte, había influido tempranamente en el pensamiento filosófico de Badiou.

Más allá de la posición teórico-metodológica, Henry y Badiou parten de un “humilde acuerdo”: la filosofía no ha de “comprometerse deductivamente” en una empresa de fundamentación del “conjunto de los preceptos de la vida práctica” que denominamos *moral*. Henry entiende que estos preceptos tiene la forma de normas, particularmente *normas ideales*, significaciones puras que se distinguen de lo real. Distingue entre “moral” como disciplina normativa y “moralidad” como un “momento de la vida y de la existencia”. Y remarca que una norma que diga “haz tu deber” no introduce aún en la experiencia real ningún acto conforme al deber.

Con esto, Henry replica de alguna manera el argumento central del párrafo 58 de *La esencia de la manifestación*, en torno a la problemática de la moralidad en Kant. Allí, el problema se plantea en la intervención del sentimiento ya no en el plano de la naturaleza empírica a la que pertenece, sino justamente en el de la moralidad, que pareciera serle ajeno. Partiendo de la oposición kantiana entre sensibilidad empírica y razón pura, Henry se pregunta: “¿Cómo lo que es combatido de esta manera por la moral y en todo caso es profundamente ajeno a su esencia, cómo un sentimiento en sí mismo y por naturaleza empírico, sensible

y patológico puede entrar, como elemento perteneciente a este, en el sistema puro de la moralidad como lo entiende Kant?” (Henry, 2015, pp. 495-496). Este es el caso, justamente, del *respeto*. La ley moral es racional, pura, etc., pero la moralidad consiste esencialmente en este sentimiento que es el respeto.

No obstante, Kant deja este sentimiento indeterminado en su carácter *afectivo*, pues no lo describe sino que lo explica negativamente a partir de su origen (la ley moral que provoca) o en contradistinción a otros sentimientos. La razón de esto estriba, para Henry, en que Kant carece de un concepto puro de la afectividad. Sin embargo, nota Henry, “*la definición extrínseca del respeto a partir de su ‘origen’, a partir de una realidad ajena a su propia realidad, lejos de poder escamotear ésta, a saber, su afectividad y la esencia de la afectividad en él, por el contrario conduce inevitablemente a ella*” (Henry, 2015, p. 499; en cursivas en el original). La razón de esto es que la ley no puede suscitar para sí el respeto del sujeto más que en la medida en que ella lo afecta y, en última instancia, en la medida en que la subjetividad es esencialmente afectividad.

En el debate con Badiou, Henry insiste en la necesidad de recurrir a ciertos “conceptos fundamentales” de carácter filosófico como *voluntad*, *autonomía* o *acción*. En cuanto al concepto de acción, por ejemplo, critica la concepción intelectualista de la acción, “que pone a la acción como un proceso objetivo y que piensa que la acción es, entonces, *ciega* en sí misma, que para producirse necesita regularse por fines y quizás también por normas éticas”. Frente a esta acción *ciega*, pareciera que aquí está implícita la tesis del párrafo 58 de *La esencia de la manifestación*, luego expandida en los párrafo 68 a 70, según la cual “la afectividad es el ser de la acción”, su esencia, el “ser-dada-a-ella-misma” de la acción, y por medio de la cual *se revela*.

Henry señala también un problema *filosófico* en la posibilidad de legitimar la actividad normativa *como tal*: “¿por qué es necesario —pregunta— que haya una actividad normativa, es decir, por qué es necesario que la acción humana, en vez de realizarse espontáneamente y por sí misma, acepte la mediación de normas ideales, que le son impuestas quizás desde afuera?”. Esta pregunta también remite al hecho originario de que el ser de la acción es la afectividad e implica superar una perspectiva, que Henry había caracterizado, en el párrafo 68 de *La esencia de la manifestación*, con la filosofía de Scheler. Para Scheler hay, de hecho, una relación intrínseca y de “significación universal” entre la *acción* y la *afectividad*, pero esta relación es *indirecta*, es decir, se establece solo por medio de un tercer término: el “mundo de los valores”. Esto es así porque en Scheler “la afectividad es comprendida como el poder de revelar originariamente los valores” (Henry, 2015, p. 607). La acción está orientada, en Scheler, hacia contenidos axiológicos, cuya obtención o realización persigue. Toda tendencia a un valor, para Scheler, “todo deseo, todo impulso presupuesto por la acción como lo que la suscita y le asigna un objetivo definido, presupone a su vez una percepción afectiva sin la

que no existiría, puesto que consiste por completo en este movimiento hacia un contenido axiológico pre-dado” (Henry, 2015, p. 608).

Sin negar la tesis de Badiou sobre la determinación del contexto histórico, Henry sostiene, finalmente, que hay una dimensión más fundamental que las normas mismas y en la que ellas se arraigan. Por ello, apuesta a una consideración filosófica de la acción previa a su “información” por estas normas concretas. Esta dimensión de actividad es, para Henry, aquella de la *existencia*, “que no es determinada por su contexto —que es siempre un producto de ella—”, sino que más bien es determinada por una estructura subjetiva de la existencia previa, a saber, la “*existencia práctica*, en tanto que existencia no moral sino activa”.

De fondo, se halla la intuición henryana de que la afectividad permite la determinación de la acción porque ella “constituye no un contenido de la experiencia, sino precisamente su *forma* y la posibilidad última de lo que es” (Henry, 2015, p. 506). En todos los argumentos que despliega Henry durante el debate hay un concepto que brilla por su ausencia: la *afectividad*. Ella “es la condición de la moralidad sólo porque es en general la de la acción”, y la acción misma “es afectiva no sólo en razón del interés al que obedece, de su móvil, sino precisamente en ella misma, como acción real, en cuanto que es, en su efectuación misma, una determinación de la subjetividad absoluta” (Henry, 2015, p. 503). Esta relación entre acción y afectividad es la clave de bóveda de los argumentos sobre la moralidad de *La esencia de la manifestación*, a los que Henry parece remitir. Aquí aparece sólo como “en negativo”: la afectividad, curiosamente, permanece como lo “no dicho” en la intervención de Henry.

Bibliografía

Althusser, Louis (1971). *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.

Althusser, Louis (1985). *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona: Planeta Agostini.

Badiou, Alain (1980). “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, n° 8, trad. Nora Rosenfeld, México: Siglo XXI, pp. 9-36.

Badiou, Alain (2008). *Teoría del sujeto*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Badiou, Alain (2004). *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl J. Cerdeiras, México: Herder.

Henry, Michel (2015). *La esencia de la manifestación*, trad. Mercedes Huarte Luxán y Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme.

Olvidos y memorias de la Vida

MIRTA INÉS CAMBLONG

Nietzsche nos dice que la animalidad en el hombre aún no ha sido reconocida, y en este sentido ha sido olvidada. Su planteo es que solo un regreso de la animalidad puede salvar a la cultura del nihilismo y de la negación de la vida.

La animalidad del ser humano no es una amenaza, sino una fuente de fuerza artística, creadora de una nueva cultura por venir. El arte como representativo del aspecto dionisiaco de la vida, conecta con esa animalidad olvidada.

Por otro lado, la mirada de Nietzsche se dirige al animal mismo: vemos que el animal sabe olvidar, está conectado **directamente** con la vida, no necesita de la memoria para vivir. Y allí también ve al olvido animal como algo más primordial que la memoria humana. El hombre civilizado ha aprendido a recordar, cercenando la conexión con su vida animal.

En la segunda época de Henry, descubre en la efectividad del “yo Puedo” y “yo soy” de los vivientes, la ilusión del ego trascendental que hace olvidar al hombre su condición de Hijo. Cuanto más oculta esté la Vida para el ego, más disponible el mundo le estará.

El Origen de la vida de los vivientes en el Primer viviente y la auto-generación de la Vida como condición del Archi-nacimiento en el seno del Padre, queda oculta, olvidada, por la mirada hacia el afuera, a lo visible. Lo invisible es ajeno y extraño.

Y por otro lado, la Vida es Inmemorial, no tiene memoria de sí misma. No puede mirarse como otro, no hay en ella ningún afuera, ninguna intencionalidad. Es olvido radical de sí. Y aquí se da una gran semejanza con el animal de Nietzsche: ese lugar originario de la vida como animalidad, que no remite a pasado ni futuro.

El olvido de la animalidad en el hombre

Nietzsche nos dice que la animalidad en el hombre aún no ha sido reconocida, y en este sentido ha sido olvidada. Nos habla también del hombre como un “animal enfermo”, un ser autodestructivo que atenta contra su propia esencia²⁸⁶, desconociendo la inmanencia de su animalidad.

286

M. Henry. *Genealogía del Psicoanálisis* (GP). Madrid: Síntesis, 2002, p. 243.

Cuando el hombre se separa de sí y se pierde en la representación de su verdad, cuando se “civiliza” reprimiendo su poder original, está negando la tendencia más íntima de sus instintos.

La animalidad no es un tema menor en Nietzsche, no es una metáfora, sino que alude al hombre como ser viviente, un ser real y eficaz que se aprehende a sí mismo como fuerza y poder.

Su planteo es que solo un regreso de la animalidad puede salvar a la cultura del nihilismo y de la negación de la vida. La animalidad del ser humano no es una amenaza, sino una fuente de fuerza artística, creadora de una nueva cultura por venir. El arte como representativo del aspecto dionisiaco de la vida conecta con esa animalidad olvidada: es una fuerza que amplifica la emotividad y así en su embriaguez permite transfigurar lo intuido²⁸⁷.

Por otro lado, la mirada de Nietzsche se dirige al animal mismo. Mirado desde él, vemos que el animal sabe olvidar, está conectado **directamente** con la vida, no necesita de la memoria para vivir. La fuerza animal del olvido la retrata en la figura de un rebaño. Nos dice: “Ignora lo que es el ayer y el hoy, (...) come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío”²⁸⁸.

Y también en la figura del niño jugando, ignorante de todo tiempo pasado o futuro, pendiente exclusivamente del ahora, entonces nos dice: “Sin embargo, ese juego un día tendrá que ser perturbado, pues demasiado pronto será invocado por el pasado. En ese momento aprenderá la palabra, fue”²⁸⁹.

¿Qué nos indica esta visión idílica del animal? ¿esta felicidad que sólo el hombre parece perturbar? Nietzsche parece ver allí un tiempo diferente y un poderoso origen de la vida. En la figura del animal nietzscheano ve Henry la inmanencia de la vida, una inmanencia que toma el nombre de Olvido. La vida es olvidadiza por naturaleza, expulsa todo ék-stasis de sí, y por ello toda forma de pensamiento posible.

El olvido no procede del debilitamiento de una facultad, sino de la estructura de la vida misma. “La capacidad de olvido..., escribe Nietzsche²⁹⁰, no es una mera *vis inertiae* ..., sino más bien, una (fuerza) activa, positiva –en el sentido más riguroso del término–, una facultad de inhibición a la cual hay que atribuir que: deje solamente a *lo vivido y experimentado* por nosotros, lo asumido en nosotros, ...”

El olvido hace posible la vida, al descartar muchas preocupaciones, nos permite avanzar hacia adelante sin ser detenidos. Al decir de Nietzsche: “Ese animal necesariamente

287 F. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. Pasatiempos intelectuales, X.

288 F. Nietzsche. *Segunda Consideración Intempestiva. Sobre el uso y desventajas de la historia para la vida*. (Trad. Dionisio Garzón). Madrid: Ed. Biblioteca Edaf., p.40.

289 *Id.*

290 F. Nietzsche. *Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 75.

olvidadizo para el que el olvido representa una fuerza, la condición de una salud robusta...” y en el orden psíquico, también permitirá delimitar y conservar la esencia del sí mismo, la esencia que es vida, y que está ajena a la conciencia extática.

Siguiendo de cerca la visión de Nietzsche, Vanessa Lemm sostiene la tesis de que el olvido animal es primero y más primordial que la memoria humana. Pero esto se da en un movimiento de continuidad entre: animalidad, humanidad y superhombre, en donde se muestra la tensa relación primordial entre la memoria y el olvido, relación que permite en su antagonismo, el desarrollo de una cultura vital. Así nos dice en el Prólogo a Zarathustra: “El ser humano es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda sobre un abismo”.

Nietzsche critica a la civilización y propone un cultivo de la animalidad. Concibe el proceso de civilización como un progreso de la naturaleza humana en sus aspectos morales y racionales, pero que no solo no cultivan la vida animal, sino que la extirpan y oprimen. El desafío para la cultura sería entonces traer a la luz formas de vida que no signifiquen poder y sometimiento de la vida animal. Aún también, en esta continuidad de la vida, habla del *homo natura* –en *Más allá del bien y del mal*²⁹¹–, *homo natura* al que habrá que reconocer, y sobre el que se han escrito y garabateado tantas cosas –dice él–, olvidando el eterno texto básico que está por debajo.

Ve Nietzsche al hombre, como un “animal enfermo” que se autodestruye, atentando contra su propia esencia interior. Lo ve como un nihilista, que dice no a la vida, que vuelve sus instintos contra sí mismo, que se lanza hacia afuera en una búsqueda insaciable, tratando de modelarse a sí mismo.

El hombre civilizado ha aprendido a recordar, a través del dolor y la domesticación, cercenando la conexión con su vida animal. Este recordar humano, aprendido a la fuerza, es la memoria de los hechos históricos. El aspecto histórico será especialmente criticado por Nietzsche, particularmente en referencia a los estudios científicos de la Historia: a la objetivación de los hechos del pasado, que congelados en pensamientos, anulan la “memoria viviente”. Por ello verá que “en tanto animales sabemos cómo olvidar y en tanto humanos hemos aprendido gracias a procesos de civilización cómo recordar, cómo no olvidar; hemos cultivado una memoria, una verdadera memoria humana, tal vez demasiado humana.”²⁹² Nietzsche propone una nueva concepción de la historia que revierte el flujo del tiempo. Es una contra-memoria, o una contra-historia. Nos dice Lemm: “La contra-historia revela que en el principio están los sueños y las ilusiones, y no la verdad; que el pasado es ilusorio y contingente más que fáctico y necesario. De este modo, la contra-historia libera el potencial

291 F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1983, p. 180.

292 Vanessa Lemm, en *Nietzsche y el olvido del animal*, Conferencia Universidad Diego Portales, 2007 p. 2.

creativo del animal humano para producir un pasado a partir del cual pueda proyectarse, en oposición a un pasado del que pueda ser derivado”²⁹³. Nietzsche sostiene que es sólo mediante esta función de abrir el futuro que la historia puede convertirse en valiosa para la vida humana.

Finalmente, en palabras de Nietzsche, “lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el sofocamiento de la vida por la historia, contra la enfermedad histórica”²⁹⁴. Y revalorizando una vez más el olvido animal (...) “Tanto en el caso de la ínfima como en el de la máxima felicidad, existe siempre un elemento que hace que la felicidad sea tal: la capacidad de olvidar”²⁹⁵.

El olvido define también la creatividad del genio de la cultura, que se da a sí mismo y se dona más allá de toda medida, olvidándose de sí, por el bien de la cultura.

Hay dos modos posibles del hombre animal: la civilización, que es expoliativa de la naturaleza y la animalidad; y la cultura que puede incluir creativamente la animalidad en lo humano, permitiendo un renacimiento. Allí la historia será arte y no ciencia.

Retomando la figura mítica de Dioniso, que guía el camino del hombre hacia su esencia vital –camino que no debe ser olvidado–, lo vemos como el dios oculto que no descubre su rostro en la escena trágica, pero que la mueve desde el principio interno de su emoción y exaltación.

El dios Dioniso, tantas veces descripto como la imagen de la fuerza y la vitalidad, es central en la visión nietzscheana de la vida como acrecentamiento de sí. Esta se da en el eterno devenir del sufrimiento a la alegría y viceversa. Se lo ve primeramente en su estudio de la tragedia, en donde el héroe que lucha y sufre, finalmente es anonadado; pero allí mismo en este hundimiento del mundo –podríamos decir, fenoménico– provoca el desvelamiento de la esencia oculta, que es la embriaguez y el éxtasis dionisiaco de la vida. Podemos mostrarla en algunas frases de *El nacimiento de la tragedia*:

...”Somos traspasados por la rabiosa espina de esos **tormentos** en el mismo instante que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer original por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer.”
“Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser original, y sentimos su indómita ansia y su indómito **placer de existir**.”

...”en el fondo de las cosas y pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera.”²⁹⁶

293 Id., p. 7. “Contra-historia”: terminología de Foucault.

294 F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Op. Cit., p. 156.

295 Id., p. 32. Citado por Kevin Iván Vanihoff, “Consideraciones sobre la memoria y el olvido en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía Número X – Resistencia, Chaco, Argentina.

296 Citado por Henry, GP, p. 228.

Este lugar en donde sufrimiento y gozo se conjugan, es el nudo patético de esta intuición, el pathos, donde la afectividad original es un abrazo en esta aparente contradicción de dolor y dicha que provoca “la felicidad de vivir”. Nietzsche nos habla del Uno originario, lugar de desvelamiento de la vida, espacio donde se constata fenomenológicamente “la contradicción original oculta en las cosas”, y este es el substrato último al que llega y desde donde parte, sin cuestionar, la comprensión de la voluntad y el poder como vida. Y esta venida del goce a partir del sufrimiento, no es un tránsito entre el pasado y el futuro, sino un lugar de eterno presente, de eterno retorno de la Vida a sí misma, que representa al absoluto en ese Uno originario, recorrido en la presencia de Dioniso.

El olvido de la filiación divina

Abocándonos ahora al planteo del tema del olvido y la memoria en Henry mismo, en su última época donde valoriza la mirada cristiana, encontramos también: algo que fue olvidado, algo que debe ser recordado, y un trasfondo que es Olvido o Inmemorial.

“El olvido tiene que ser comprendido a partir de la duplicidad del aparecer”²⁹⁷. En el plano del pensamiento, en el aparecer del mundo, y en el plano de la vida, en la inmanencia radical.

Todo pensamiento, toda representación, pueden ser olvidadas y pueden ser también recordadas. Sólo una parte mínima del contenido de nuestras vivencias aparece en la conciencia: son fragmentos de una totalidad que muestra la finitud extraordinaria de nuestra memoria, y la inmensidad de una oscuridad inconsciente que se ha sumergido en el olvido.

En el plano de la vida, el concepto de olvido cambia totalmente. En realidad solo se puede hablar de “olvido” respecto al pensamiento. En la vida, en cuanto inmanencia, no se abre ningún espacio que pueda romperla. Todo lo que depende del pensamiento ha desaparecido y con ello toda memoria posible. Nos dice Henry: “La Vida lo inunda todo de un Olvido radical que proviene de su esencia misma. Este olvido por tanto no es un estado accidental o provisorio al que sucedería un eventual recuerdo... Si la Vida escapa a toda memoria aun cuando aquella no nos abandona jamás, es porque una memoria sin memoria nos ha unido a ella desde siempre y para siempre”²⁹⁸. Esta Vida unida a nuestra vida es el pathos de nuestra carne.

Ahora bien, en nuestra carne radica el “yo puedo”, los poderes de nuestra carne ajenos al pensamiento. Pero es aquí donde el olvido de nuestra fuente primera genera un quiebre, desde la visión de un mundo ek-stático proyectado por el ego como si fuera el único real.

297 M. Henry. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 241

298 *Id*, p. 244.

Desde la efectividad del “yo Puedo” y “yo soy” de los vivientes, se crea una ilusión del ego trascendental que hace olvidar al hombre su condición de Hijo.

La Preocupación del ego es el lugar más alto de la disimulación de la Vida en el Moi (Moi, en acusativo, lo cual implica la pasividad del que **recibe** la Vida). El ego se lanza al mundo, actúa en el mundo, es del mundo: olvida su origen creyéndose dueño y creador de sus fuerzas. El poder desplegado con sus facultades y su efectividad, transforma su deseo –motor que lo mueve– en egoísmo. Toda referencia remite al ego que busca saciar en los objetos del mundo su deseo.

Cuanto más oculta esté la Vida para el ego, más disponible el mundo le estará. Nos encontramos con el hombre la mayoría de las veces perdido en el afuera del mundo: entretenido y preocupado en su ajetreada búsqueda de poder finito, que vacía la realidad.

Por el contrario, la verdadera realidad, no su imagen o su metáfora o su símbolo, es la Vida, incesantemente presente a sí misma –en la unidad del sufrimiento y el gozo– acrecentando su interioridad en la generosa donación infinita.

El Origen de la vida de los vivientes en el Primer viviente²⁹⁹ y la auto-generación de la Vida como condición del Archi-nacimiento en el seno del Padre, queda oculta por la mirada hacia el afuera, a lo visible. En el ék-stasis de los objetos, lo invisible es ajeno y extraño.

Henry nos habla del olvido de la filiación divina, ese lugar donde cobra sentido la esencia de la Vida, desde la relación del Padre y el Hijo –en su interioridad recíproca–. Allí se hace carne la realidad Originaria: Dios-Vida en el Archihijo-Vida, y los vivientes en Él, como hijos en el Hijo.

La Vida originaria es Inmemorial, no tiene memoria de sí misma. No puede mirarse como otro, no hay en ella ningún afuera, ninguna intencionalidad. Es olvido radical de sí. Y aquí se da una gran semejanza con el animal de Nietzsche: ese lugar originario de la vida como animalidad, que no remite a pasado ni futuro, carente de memoria, radicado en el presente.

La memoria siempre remite a un tiempo, retiene lo vivido remitiéndolo a un pasado finito. En cambio lo atemporal es inmemorial, en el eterno presente de la infinitud.

Nos dice Henry: “El olvido del hombre de su condición de Hijo no se debe solamente a la Preocupación del mundo en el cual no cesa de invertir (su poder). Es, como lo vimos, la esencia fenomenológica de la Vida la que hace de ella misma el más grande Olvido, el Inmemorial al cual ningún pensamiento conduce”³⁰⁰.

La Vida absoluta, en su invisibilidad e inmanencia radical, explica la ilusión trascendental del ego: ella ha donado el ego a sí mismo y le ha donado sus poderes, pero en ellos ha quedado disimulada, oculta a la mirada del mundo. Y olvidado de su “moi”, el ego se preocupa del mundo. Allí ha olvidado su condición de Hijo.

299 M. Henry. *C'est Moi la Verité*. Paris: Seuil, 1996, pág. 88-89.

300 *Id.*, p. 290.

El cristianismo, a través de su Palabra bíblica, básicamente, alcanza el rescate y la salvación del hombre porque le permite sobrepasar el olvido de la Filiación divina, lanzándolo hacia una especie de segundo nacimiento, donde se reencuentra su verdadero ser: el propio sí mismo viviente en la Vida sin fin, pudiendo identificar su ipseidad en la Vida misma, Inmemorial fuente de todo viviente. Y esta realidad se da en la Encarnación: el hombre que no es del mundo, siente en su carne, unida al Archi-Cuerpo original, la verdad de su más profunda esencia.

“Nuestra carne verdaderamente no es otra cosa que esto: *la posibilidad de una vida finita que bebe su posibilidad en la archipasibilidad de la Vida infinita*”³⁰¹.

“Así, siempre somos en realidad, un poco más de lo que somos, más que nuestro cuerpo.”³⁰² En su fenomenología radical, Henry ve en este “más” la intuición nietzscheana de la Voluntad de Poder, que es en verdad el hiper-poder de la Vida *originaria*.

Concluyendo

La vida del hombre es un conjunto de olvidos y memorias que hacen posible transitar con cierta salud, las profundas corrientes vitales –de flujos y reflujos– que entraña la naturaleza animal-carnal de lo humano.

Mirados desde Nietzsche, estamos olvidados de nuestra poderosa animalidad, de nuestra apacible animalidad –cuando se libera de las preocupaciones de la memoria. Desde ella, que es nuestro suelo, podría brotar el Nuevo Hombre, libre y poderoso. El Uno nietzscheano, en el círculo de sufrimiento y alegría, vivencia en estado de exaltación dionisiaca, la animalidad de la carne que no se agita en el tiempo, porque lo traspasa –tanto en el ganado pastando, como en el niño jugando o en el dios de pies ligeros bailando– y se agiganta en el hiper Poder que es Olvido radical de sí. Origen de toda vida, porque es la eternal venida a sí de la Vida.

Mirados desde Henry, nuestro olvido de la filiación divina nos ata a la angustia de la superficialidad del ego, y sólo en nuestro reencuentro con nuestra verdadera vida, en la auto-impresionalidad de nuestra propia carne, nos será revelada la Vida originaria y absoluta, el Inmemorial.

La afectividad en nuestra carne finita, nos permite, en la profundidad de su abrazo *pathetico*, tocar lo Inmemorial de la Archi-carne en su infinitud. O tal vez más propiamente: ser tocados por el Primer Viviente encarnado.

301 *Encarnación*, en revista *Communio, Revista Católica Internacional*. Año 24, abril-junio de 2002, pp. 225-237.

302 *GP*, p. 349.

La ronda de Sufrimiento y Gozo nos edifica en su Reunión originaria. Como nos dice Henry: “En el fondo de su Noche, nuestra carne es Dios³⁰³”.

Henry marca un paralelo en la temática del olvido con el planteo de Nietzsche. Ambos ven que el hombre, *ese animal olvidadizo*, se ha separado de su fuente de origen, la Vida. Tanto la civilización en Nietzsche como la ciencia y técnica en Henry, han tapado el núcleo vital, han olvidado la Fuerza que permite el acrecentamiento. Han perdido contacto con la esencia. Ambos buscan el retorno a la memoria fundamental – que paradójicamente está en lo Inmemorial– que los conduce a la inmanencia de la Vida: uno en la figura del animal (como potencia que es ausencia de pensamiento y representación, como Olvido) y el otro en lo Inmemorial (como ausencia de todo ek-stasis, en la fulguración y abrazo de la auto-revelación originaria). Ambos buscan recordar el origen olvidado y ambos se sumergen en un lugar de plenitud ajeno a toda memoria.

303

M. Henry. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris. Seuil, 2000, p. 373.

La experiencia estética desvía el alcance del *logos* del mundo hacia el *Logos* de la vida

MARÍA DE LOS ÁNGELES ASTABURUAGA GÁTICA

El camino que Henry propone para restablecer la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo consiste en un retorno, en un volver a esa inmanencia en que se gesta nuestra vida, para luego trascender a través de una palabra ya transfigurada por esa riqueza en que la vida se sitúa originariamente. Mi interés consiste en profundizar en el cómo se gesta en concreto este camino en el pensamiento henriano, en cómo recuperamos una palabra enriquecida de la vida sin perder al mismo tiempo su misterio y su mística. La experiencia estética nos brinda la posibilidad de reinstalarnos en el misterio de la vida y también nos ofrece la posibilidad de formular una palabra que integra este misterio.

La imaginación del artista realiza un doble movimiento. Es un movimiento inmanente mediante el cual el artista rememora y se liga a los *archi* afectos de la vida. Pero es un movimiento que inspirado en la inmanencia se vierte hacia fuera con el fin de liberar y arrancar del sueño todo el dinamismo replegado en las potencias del alma. Precisamente este doble movimiento ejercido por la imaginación creadora es el modo como el *pathos* de la vida misma no queda replegado en la inmanencia, sino que, gracias a su propio impulso creativo, se comunica de modo universal entre los sujetos que participan de la experiencia estética. Este doble movimiento que dona la imaginación del artista es el agujero por medio del cual se expande la vida al mundo, se impregna al mundo de afectividad y se depura al *logos* del mundo de todo lo que es mundano e impersonal. Esta depuración del *logos* del mundo por medio del arte nos permite abreviar su distancia con respecto al *Logos* de la vida y recuperar, así, la riqueza de la palabra humana.

La importancia de la experiencia estética para la recuperación del lenguaje del mundo.

“L’art es la résurrection de la vie éternelle” (Henry: 1988, 244)

La experiencia estética descansa esencialmente en el movimiento inmanente de la imaginación creadora, movimiento que se ubica en la región más íntima e invisible del artista, quien gracias al poder irrestricto de este órgano espiritual, logra alumbrar en una obra todo ese dinamismo que habita de modo replegado en la noche de nuestro ser. Esta capacidad de

alumbrar lo que está de suyo escondido en la noche de nuestra subjetividad encarnada es la riqueza específica de la imaginación creadora. Esa riqueza específica de la imaginación no ha sido suficientemente explorada para restaurar la unidad perdida entre el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo.

¿Cómo hacer coincidir el *Logos* de la vida y el *logos* del mundo? ¿Cómo recuperar la unidad de ambos lenguajes sin negar sus diferencias? Esta unidad se salvaguarda retornando al ser mismo de nuestra subjetividad, pues esta constituye el fundamento de toda experiencia respecto de cómo vivimos nuestro propio ser y también respecto de cómo vivimos el ser de otro. El lenguaje descansa siempre en una experiencia con respecto al ser que somos, con aquello que somos originalmente y que anhelamos comunicar a otro, pero siempre desde la perspectiva de la primera persona, desde el modo cómo autoexperimentamos ese yo en nuestra propia carne. También el lenguaje es la acción que nos liga con el otro, es decir, nos impulsa a una trascendencia a partir desde nuestra propia inmanencia, a la que estamos ligados de modo inseparable.

¿En qué consiste la riqueza esencial del lenguaje? En volver a revelar ese fondo místico en que nuestro yo y todos los otros yoes se fundamentan y se experimentan a sí mismos. El arte y la imaginación creadora reparan en gran medida la fisura entre la *parole de la vie* que habla en la inmanencia de la vida y el lenguaje del mundo que habla en un medio de pura exterioridad y de entes sin hondura. ¿De qué modo el arte y la imaginación creadora contribuyen a la reparación de esta unidad perdida entre ambos lenguajes?

El lenguaje del mundo requiere ser impulsado por una *praxis* capaz de proyectar en el mundo lo que es de suyo invisible, a partir de una abstracción que prescindiera de todo lo visible, de todo aquello que nos desvía de ese abrazo en que la vida nos liga de modo ininterrumpido. Precisamente, el arte y la imaginación creadora gestan este doble movimiento, a saber: a) desviar el lenguaje del mundo y todas nuestras potencias hacia ese silencio en que la vida se nos comunica en la carne, y luego b) representar imaginariamente en una obra lo que la vida misma quiere expresar y liberar.

Nosotros comunicamos fundamentalmente en nuestras palabras y gestos no sólo lo que sabemos de un modo teórico, sino aquella sensibilidad con la cual nos vinculamos al mundo. Esa sensibilidad con la cual trascendemos al mundo queremos expresarla y liberarla para autocrecentar en nosotros la vida que habita en nuestra subjetividad. En efecto, el arte encuentra su razón más profunda en la sensibilidad, es decir, en el modo cómo afectivamente miramos, tocamos y abrazamos las cosas de este mundo. El arte es así una de las actividades humanas más importantes ya que desarrolla lo esencial de la vida, que es precisamente nuestra capacidad de sentir y de autoafectarnos con la vida que palpita dentro de nosotros.

Apreciamos en las obras henrianas "*Phénoménologie de la vie*" y "*Voir l'invisible*" la mutua dependencia entre el arte y la vida. Lo esencial del trabajo artístico es la sensibilidad

del artista y la vida se expresa verdaderamente en la actualización de dicha sensibilidad. En “*Phénoménologie de la vie*”, Henry comenta de la obra de arte: “La véritable nature de l’oeuvre d’art en même temps que sa signification, relevons quelques-unes des implications de la définition de l’art comme trouvant son essence dans la sensibilité et dans la dimension d’être qu’elle circonscrit” (Henry: 2003, Tome III, 207).

En *Voir l’invisible*, la relación entre el arte y la vida es fundamental porque el arte es la *praxis* que da forma a esa sensibilidad única que somos, sensibilidad que late en la existencia ordinaria como una potencia que aún está sin desplegarse. En efecto, el arte expande y dilata las potencias sensibles a través de las cuales nos vinculamos a nuestra sensibilidad, a esa manera singular de sentirnos y de relacionarnos con el mundo: “Comment la vie est-elle présente dans l’art autrement que dans la l’existence ordinaire? La réponse, qui justifie l’art ou plutôt qui le désigne comme l’une des activités les plus hautes de l’homme, est celle-ci: la vie est présente dans l’art selon son essence propre” (Henry: 1988, 209).

El arte nos reúne con nuestra subjetividad y su noche, como metafóricamente se expresa Henry al referirse al absoluto de esa subjetividad que somos, que experimenta su ser propio en una inmanencia radical que por su densidad real se sitúa más allá de todo concepto, más allá de toda representación mental. Henry encuentra en la pintura abstracta de Kandinsky el modelo de todo verdadero arte por oposición al modelo de arte griego que concibe el arte como *mimésis*, como una actividad que copia y reproduce objetos del mundo. Por el contrario, el modelo de arte de Kandinsky supone que la obra de arte no se reduce a la producción de un objeto del mundo, no se reduce a su soporte material. “Il faut donc l’affirmer en toute clarté: l’art n’est pas plus une *mimésis de la vie*” (Henry: 1988, 206). No es una *mimésis* de la vida como sí lo es una teoría acerca de la vida, es más bien la acción y el movimiento que permite que la vida sea más vida, dinamiza todas esas potencias que no desplegamos en la existencia ordinaria, pero que están prestas para ser actualizadas.

La praxis del arte y la acción de la imaginación creadora gestan una profunda transformación en nuestra subjetividad, todos nuestros poderes quedan dinamizados de ese retorno a la vida invisible, retorno que define el movimiento del arte y que permite despertar en nosotros todo ese lenguaje afectivo-corporal que Henry denomina el *pathos* de la vida y que inclusive es capaz de arrancar al lenguaje del mundo de esa muerte de que adolece actualmente. Mi propuesta esencial consiste en afirmar que el regreso a la vida desde la experiencia estética es capaz de dinamizar el lenguaje del mundo, aun cuando este lenguaje para Henry carece de realidad en el sentido de que no es propiamente un lenguaje, ya que se refiere a una realidad distinta de sí mismo, es como esa ventana transparente por medio de la cual el pasajero de tren mira el paisaje. Así el lenguaje es siempre el lenguaje de otra cosa distinta de sí mismo³⁰⁴. El

304 “¿Qu’est-ce que le langage pour vous? J’ai répondu: le langage n’existe pas. (...) Si vous êtes dans un train et que vous regardez le paysage, vous ne regardez pas la vitre. Le langage n’est que cette

lenguaje requiere de la experiencia estética para dejar de ser esa mera ventana transparente y alcanzar la realidad de ese paisaje en el que se detiene la mirada del pasajero.

La experiencia estética nos liga a esa sensibilidad que somos radicalmente y todas nuestras potencias quedan nutridas de esa sensibilidad que penetra todo lo que hacemos y queremos comunicar. En efecto, el arte tiene la capacidad de devolver a nuestras palabras ese fondo afectivo necesario para que encarnen lo que quieren decir.

Para Henry, las líneas y los colores de la pintura kandiskiana tienen la virtud de arrancar del sueño todas esas potencias y pulsiones del alma para hacerlas regresar a la vida de un modo pleno, ya no de modo latente, sino con toda su capacidad expresiva. Afirma, respecto de la línea dibujada en la pintura kandiskiana:

“Affranchie au contraire de la contrainte du monde, la ligne ne s’offre pas seulement comme une matière parfaitement docile au pouvoir infini de l’imagination, elle ne libère pas seulement sa sonorité intérieure jusque-là voilée par les finalités pratiques, c’est à la plénitude des forces de la vie qu’elle adresse un appel pour qu’elles s’exercent, c’est la totalité pathétique potentielle de la subjectivité absolue qu’elle invoque pour l’arracher au sommeil et la rendre à la vie. Voilà ce qui a remplacé l’objet, voilà le contenu abstrait” (Henry: 1988, 93-94).

Toda experiencia estética que representa la vida en su *pathos* sin otro interés que la vida misma, presenta la vida nuevamente, pero en su propio dinamismo y *telos*, porque las potencias del alma se actualizan y permiten desplegar todo ese movimiento, que en la existencia se experimenta bajo la forma de deseo, que es el principio de la pintura abstracta y que es su necesidad interior. También podríamos decir que este deseo coincide con la misma esencia de la vida porque la vida es una energía³⁰⁵ y una fuerza que carece de toda intencionalidad, su sentido no es más que el movimiento de esta pura experiencia de sí.

La obra de arte es, ante todo, una experiencia que hace visible lo invisible, es ella misma la encarnación de lo íntimo del artista, a partir de una abstracción que prescinde del mundo y sus intereses para dedicarse exclusivamente a la necesidad interior de la vida, que es precisamente liberar los afectos que están amalgamados en el alma del artista. En la pintura kandinskiana, observamos cómo las líneas y los colores coinciden de una forma misteriosa

vitre transparente”.(Henry: 2003, Tome III, 322).

305 La vida jamás puede ser aprehendida por la conciencia, jamás puede ser representada por significaciones lingüísticas. Sin embargo, Henry, define la vida como energía y fuerza, conceptos lingüísticos que caracterizan a los entes del mundo físico, del mundo de lo visible. En efecto, ¿cómo podemos afirmar que el fondo de la vida descansa en una energía y una fuerza, si ambos caracterizan a los entes visibles, pero no a una realidad invisible como es la vida? ¿Por qué el lenguaje filosófico no puede ser depurado, ser sometido a un proceso de desmaterialización tal como las artes espirituales, como la pintura abstracta de Kandinsky, el ballet, la música?

con las fuerzas y los afectos en que la vida oscila y se nos dona; cada línea y cada color vienen a coincidir con esas pulsiones adheridas al alma, pulsiones que están arrinconadas y dormidas en nosotros. Sin embargo, experimentamos la liberación de dichas pulsiones en esta pintura abstracta.

¿Por qué la palabra del mundo, el discurso racional por sí mismo no representan la vida misma, por qué esta palabra no penetra la vida, sino que, a lo sumo, habla de modo periférico de ella? Es una palabra que necesita recuperar la memoria de ese lenguaje afectivo y corporal, requiere ser nutrida por esa acción humana cuya necesidad no es otra que volver a presentar la vida en su propio misterio, sin exigirle a ella ninguna explicación, sino que solamente desplegar todo ese dinamismo que está replegado en la intimidad de esa vida que nos habita. En ese sentido, el arte cumple una función catártica y terapéutica, ya que a través de la obra creada se canalizan y se intensifican todas las pulsiones en la que la vida se nos comunica. “Il y a donc, par la médiation de l’ouvreur d’art, comme une intensification de la vie, aussi bien chez le spectateur que chez le créateur” (Henry: 2003, Tome III, 296). La obra de arte intensifica la vida tanto del propio artista como también la de sus espectadores, ya que libera las pulsiones más íntimas y transforma el sentimiento de angustia adherido a la existencia cotidiana en un sentimiento de júbilo y de amor a la vida. En *Généalogie de la psychanalyse*, Henry explica cómo esta función catártica se realiza en la misma contemplación de una obra de arte:

“La contemplation esthétique est l’objectivation véritable qui, en mettant hors de nous ce fond d’horreur du désir et de la douleur, nous en libère proprement. Cette transsubstantiation réelle a comme un effet second et quasi-magique, celui de transformer l’horrible dans le beau” (Henry: 1985, 314).

Desde el punto de vista henriano, lo más importante del arte reside en el proceso creativo que exige toda obra de arte, la experiencia afectiva que acompaña toda creación artística tanto del propio creador como también de los espectadores en cuanto contemplan los sentimientos universales encarnados en esa creación. Para Henry, la obra de arte constituye un medio para gestar más vida, para expresar esa vida que se esconde y se sustrae a la mirada intelectual y científica del mundo, pero se dona a esa *praxis* humana que sólo busca despertar y representar los sentimientos metafísicos en los que se nos revela nuestro ser:

“L’art, n’a autre but, d’autre signification que d’exprimer ces déterminations subjectives qui constituent le fond de notre être et peut-être de l’être de lui-même, l’âme des choses et de l’univers. (...) La genèse d’une oeuvre d’art est de caractère cosmique” (Henry: 2003, Tome III, 212).

Henry destaca la profunda diferencia entre el trabajo del artista y el trabajo del científico. El primero busca representar y recrear el *pathos* de la vida sin exigir de ella un significado más allá que solamente experimentar el gozo de recrearla imaginariamente, mientras que el segundo somete a la vida a un examen riguroso con el fin de satisfacer su ansia de poder y dominio sobre la existencia. El artista recrea la vida para preservar su misterio, acepta el fondo de pasividad radical y el sufrimiento primitivo inherente a la vida; pero esa misma aceptación, lo mueve a expresar con todas las potencias de su alma la vida a partir de un lenguaje imaginario espiritual, lenguaje en el que comunica propiamente su ser más íntimo. Me interesa destacar que el espíritu del hombre artista puede impregnar no sólo el mundo de la cultura estética, sino que puede extenderse a toda actividad humana, puede hacer germinar un saber filosófico dispuesto a aceptar el fondo insondable de la vida humana y que es capaz de adherirse al misterio que ella misma es. Se trata de una filosofía artística-mística cuya tarea no reside en conceptualizar la vida, más bien desea iluminarla desde adentro a partir de un pensamiento que no pretende dominar la vida, sino que sólo dejarla, liberarla para que se revele en lo que ella es. Este nuevo pensamiento filosófico no descansa en un conjunto de reflexiones conceptuales de la realidad, sino que es esencialmente un saber que enseña a vivir desde un pensamiento que anhela la belleza y el amor por la vida.

El órgano del arte: la imaginación creadora

¿Cuál es el órgano del arte henriano? Lo esencial de la experiencia estética no estriba en alcanzar una técnica que permita afinar la percepción de un mundo exterior, sino en representar a través de la imaginación ese fondo místico que estructura nuestra subjetividad. El arte se sitúa principalmente en la imaginación creadora, en ese movimiento inmanente que busca expandir el *pathos*, liberar y descargar todo ese dinamismo replegado en el fondo del alma, para así recrearlo con belleza y magia.

¿Qué es la imaginación creadora del artista? No es una facultad para representar objetos en su ausencia, ni para prestar imágenes que ayudan al pensamiento a elaborar conceptos. Es la misma actividad recreativa del espíritu del artista, es el dinamismo a través del cual su espíritu se proyecta y se exterioriza en una creación. Es en definitiva el conjunto de vibraciones del alma del artista que proyecta en una obra, que a su vez afecta y conmueve las “cuerdas” del alma de quienes contemplan su trabajo estético. El objetivo final de todo el trabajo de la imaginación es afinar y unificar el alma de todos aquellos que se disponen a apreciar dicho trabajo: “L’art ne vise donc à rien d’autre qu’à produire cet ensemble de vibrations, l’accomplissement dans la vie et par elle de tout ce qu’elle peut être. Affiner l’âme

grâce à cet ensemble, rendu précis par la somme des vibrations: tel est le but de l'art" (Henry: 1988, 188).

En efecto, el arte afina el alma tanto del artista como también, la de sus destinatarios, porque la imaginación creadora busca desarrollar lo que hay de más singular e incommunicable de la vida subjetiva de todos ellos: "La imaginación creadora es "la vie même dans son inlassable effort d'autodifférenciation interne" (Henry: 1988, 189).

Este impulso dado a la imaginación es el *pathos* que permite la unidad de la obra estética, es el órgano invisible que reúne de modo misterioso las distintas vibraciones del alma para plasmarlas sensiblemente, ya sea a través de la pintura, la danza, la literatura y, en especial, la música. La música tiene el poder de afinar y sensibilizar nuestra alma con las dimensiones más sagradas y más altas de nosotros mismos porque es el arte que goza de mayor inmaterialidad, en el sentido de que nos revela inmediatamente los *archi* afectos de esa vida replegada en nosotros, de la cual no podemos escapar y que nos atraviesa sin ser nosotros la causa. El contenido de este arte eternal es precisamente esta pasividad radical, ese sentirse ligado a esa vida que recibimos de un modo no libre. Precisamente, el arte retorna a esa dimensión pasiva de nuestra vida para recuperar el verdadero significado de esa singularidad que somos y para reunirnos con ese fondo afectivo donde coincidimos con los otros vivientes. Por eso, el arte repara nuestra alma, porque que allí acogemos y revitalizamos todo ese dinamismo que está de modo naciente y embrionario en nuestra sensibilidad y además, porque nos permite sintonizar con el alma de otros hombres de modo profundo e inmediato: "La musique dit Kandinsky en une formule saisissante, est l'art le plus immaterial" (Henry: 1988, 195). Y es el arte más inmaterial pues revela inmediatamente la voluntad nocturna de la vida, que es ese *pathos* que impulsa a gestar más vida dentro del viviente: "Le pouvoir métaphysique de cet art suprême qu'est la musique, c'est de révéler immédiatement cette Volonté nocturne immédiatement: sans la médiation de l'objectivation, de l'apparence visible où la vie ne s'exhibe qu'en dissimulant ce que son être a de plus propre et de plus intime" (Henry: 1988, 197).

Todas las artes coinciden en querer retornar a lo invisible, en querer representar ese aparecer original que es el aparecer de lo íntimo, el aparecer de lo más sagrado que hay en cada uno de nosotros, el aparecer de esa pasividad radical de la vida ante lo cual no somos libres pero necesitamos expresar de un modo cada vez más pleno para elaborar lo que hay de más singular e incommunicable de nosotros mismos. La danza es el arte que expresa corporalmente el dinamismo, el poder con que la vida se nos comunica y nos mueve por dentro. Nos pone en presencia de un movimiento abstracto despojado de toda finalidad extrínseca, de todo objetivo externo. El único fin de la danza reside en sí misma, en vivir en ella misma la bondad de la vida:

"En ce qui concerne le mouvement, l'art qui nous ouvre à sa réalité mystérieuse, c'est la danse (...) Son essence consiste dans le pur déploiement de la force et ce qu'il s'agit

de montrer, c'est l'histoire de cette force-son histoire intérieure s'entend: comment elle s'empare de soi dans le bonheur de l'effort conduit à son terme, qui n'est point quelque obstacle extérieur mais le Fond de la Vie" (Henry: 1988, 79).

El arte, la pintura y la música en especial por tratarse del arte más inmaterial, más desprendido de los acontecimientos anónimos que ocurren en un espacio y un tiempo determinados, no se preocupa más de lo visible, del mundo con sus hechos y su contingencia, sino de eso invisible que afecta radicalmente al mundo y la existencia ordinaria de todo viviente. En efecto, la elaboración de eso incomunicable es lo que, a mi juicio, puede aportar significativamente el arte a la palabra del mundo. El arte nos dona la experiencia de proferir palabras que están transfiguradas de sensibilidad, de ese modo original con el cual nos vinculamos con el mundo y con los otros.

El núcleo del pensamiento estético henriano reside precisamente en este desconsiderar el mundo, en esta despreocupación del mundo para retornar y regresar por medio de la imaginación creativa hacia lo invisible. Ahora bien, esta despreocupación del mundo no tiene como sentido final un rechazo del mundo, una vuelta de espaldas al mundo, sino un medio para concentrar todas nuestras potencias en la observación de eso que nos constituye por dentro y que también constituye el telón de fondo de todo lo que acontece exteriormente a esa subjetividad que somos. Porque, para Henry, el arte no tiene otro objetivo que experimentar las determinaciones subjetivas que constituyen el fondo de nuestro ser y también del universo en general. Es decir, el *telos* de toda obra de arte es precisamente plasmar el *pathos* y el alma de todo cuanto es, vibra dentro de nosotros y palpita en todo el universo.

La teoría estética henriana se distancia de la teoría estética de Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty, la percepción es fundamental para la pintura porque el mundo del arte es un mundo visible, un mundo que regala belleza a lo visible y la percepción es el acto que dona a lo visible su verdadera profundidad: "La peinture réveille, porte à sa dernière puissance un délire qui est la vision même, puisque voir c'est avoir à distance, et que la peinture étend cette bizarre possession à tous les aspects de l'Être" (Merleau-Ponty: 1964, 16). En cambio, para Henry, la pintura no nace del acto de percibir a distancia la fuerza de los colores, ya que los colores no pertenecen al mundo exterior, sino que los colores y líneas no son más una que expansión de este *pathos* inmanente de la vida. Precisamente, los colores y líneas que apreciamos en la pintura abstracta no son más que una representación visible de aquello íntimo que nos anima:

"La peinture est une contre-perception. Par là on veut dire que cette chaîne de significations référentielles où se constitue la réalité quotidienne du monde, ce mouvement incessant de dépassement des apparitions sensibles vers l'arrière-plan monotone et stéréotypé des objets utilitaires, s'interrompt brusquement sous le regard de l'artiste" (Henry: 1988, 53).

¿Cuál es la mirada del artista que interrumpe la visión cotidiana del mundo objetivo? Es la mirada que brota de la imaginación creativa del artista, una mirada que irradia los materiales de la obra de arte y así al mundo del esplendor de la vida y de su *pathos*.

En efecto, la imaginación del artista es el órgano a través del cual se revela este historial de esta voluntad, de esta afectividad que es esencialmente la vida. La imaginación del artista nos dona ese gozo de ver representado visiblemente todo lo que aspiramos secretamente en esa vida que recibimos de modo pasivo: “L’imagination est le propre historial de la subjectivité, l’expansion de son pathos, le mouvement par lequel chaque sonorité en éveille en elle une autre et puis une autre” (Henry: 1988, 215).

Este retorno a lo invisible por medio del arte transfigura y revitaliza el lenguaje del mundo, ya que hace germinar en nosotros esa potencia creativa esbozada en nuestra imaginación, a través de la cual elaboramos el *pathos* en que la vida se nos comunica. Así podemos apreciar que el fenómeno del arte es de suyo un movimiento subjetivo en el que volvemos a coincidir con los afectos fundamentales en los que nuestro ser oscila permanentemente, recuperamos un canal para esculpir lo que hay de más singular e incommunicable en nosotros.

Sin embargo, el trabajo artístico no sólo es una riqueza que se gesta en lo íntimo del artista y en el alma de quienes contemplan, sino también la obra creada tiene en sí misma un valor propio, capaz de retroalimentar y animar el *pathos* desde donde procede el arte en cuanto que tal. El mismo Henry admite que la obra de arte es un medio que intensifica la vida, dona más vida a la vida misma, no obstante, no se detiene a reflexionar cómo la obra por sí misma gesta más vida, se complementa y anima el movimiento que ya ha sido engendrado en la inmanencia del artista. Lo visible de esa obra ya materializada no es meramente un medio para ver lo invisible, es también una realidad independiente que entusiasma por la belleza de su trabajo artístico. En efecto, el tema de la belleza es propio de una reflexión sobre el arte. Sorprende que la belleza de la obra en cuanto tal no constituye un tema central para la teoría estética henriana porque la belleza de acuerdo al planteamiento de la filosofía griega es la expresión visible del bien, por esta razón acuñan una palabra que comprende a ambas nociones, *kalokagathia*, es decir, belleza-bondad.

Probablemente, el deseo de distanciarse de toda filosofía que interpreta el ser desde lo que aparece a la razón, que interpreta el ser como un *ek-stasis*, como algo proyectado en una exterioridad, es la razón que tiene Henry para no reparar en la belleza de la obra como una realidad autosuficiente e independiente del proceso creativo del mismo artista. Le interesa eminentemente el origen de la obra de arte, pero no pone el énfasis en los aspectos circunstanciales e históricos de la obra. En efecto, toda obra de arte tiene su génesis en un ámbito de aparecer original, que es el aparecer de lo íntimo de lo espiritual cuya resonancia es cósmica. Por esta razón, el arte según Henry es la resurrección de la vida eternal en nosotros, una *praxis* por medio de la cual nos comunicamos con el *archi* afecto de nuestra vida y de

los otros, pero aun más con el *pathos* eterno que anima y palpita en todo viviente. Podemos afirmar que la belleza aparece formalmente en el arte en el acto inmanente de la imaginación del artista. Ella es formalmente el poder mágico que transforma el aspecto sufriente de la existencia en un gozo, en un júbilo.

Para Henry crear no es formalmente un producir, porque lo propio de la imaginación del artista consiste en generar, en donar de modo visible una realidad que ya habita en el espíritu del artista de modo naciente, pero gracias a la potencia de la imaginación eso que está de modo embrionario se despliega en sus infinitas posibilidades:

“Car toute grande création ne se limite jamais à quelque projection imaginaire, à la constitution d’ un espace, à la formation d’ un monde (...) Dans toute grande création, le crée n’ est jamais tellement séparé de sa source, de l’Incréée. Toute grande création est une création intérieure, donnant seulement à la vie qui fuse à travers nous sans notre consentement, de se sentir soi-même en nous et, dans cette épreuve pathétique, de nous communiquer sa joie, de nouvelles aventures spirituelles- une part de l’ amour infini dont elle s’ aime éternellement soi-même” (Henry: 2003, Tome III, 230).

Esa creación que se despliega y se manifiesta en la imaginación creadora del artista es un camino que permite conciliar lo invisible y lo visible. La imaginación comunica los sentimientos metafísicos de la vida a partir de una proyección que liga al artista con el alma de sus espectadores. Es un poder de la vida misma que posibilita al artista donar lo invisible al alma de los otros, a partir de una selección de elementos materiales cada vez más abstractos para representar inmediatamente los *archi* afectos de la vida y también a partir de una composición que liga formas abstractas simples, como una melodía, con otras formas abstractas más complejas, como una sinfonía, hasta donar la resonancia total de la obra de arte.

La imaginación del artista realiza un doble movimiento. Es un movimiento inmanente mediante el cual el artista rememora y se vuelve a unir a los *archi* afectos de la vida. Pero es un movimiento que inspirado en la *dynamis* de la inmanencia se vierte hacia lo visible con el fin de liberar y arrancar del sueño toda esa fuerza creativa replegada en cada una de las potencias del alma. Precisamente, este doble movimiento ejercido por la imaginación creadora es el modo como el *pathos* de la vida misma sale de la inmanencia para desarrollarse en lo visible gracias al impulso creador que compone formas y elementos de variadas maneras para obtener la unidad total de la obra, cuyo objetivo es proyectar de forma mágica en el mundo el fondo afectivo de la vida.

En efecto, la imaginación creadora cumple tres funciones: a) Retornar a lo invisible e incommunicable de la vida. b) Descargar y liberar el sufrimiento esencial que conlleva la vida

misma. c) Fundar la apariencia de un mundo estético, cuyo fin es satisfacer el deseo de belleza que hay en todos nosotros.

El arte nos liga a la vida aunque de un modo todavía aparente e ilusorio porque su objetivo principal es proyectar en el mundo lo que cada uno de nosotros aspira singularmente. Es un movimiento que traslada imaginariamente nuestro deseo de escapar del sufrimiento al mundo. A su vez, la obra estética es una proyección imaginaria de ese gozo que anticipamos en esa vida pasiva que recibimos. Henry coincide con Nietzsche en que una de las motivaciones del arte es la descarga, la liberación del sufrimiento inherente a la vida. Sin embargo, Henry, de acuerdo a mi interpretación, da un paso más que Nietzsche porque el arte para el filósofo francés no sólo tiene como fin la liberación de nuestras angustias, sino que también el arte es una *praxis* sagrada capaz de vincularnos a la *parusía* de nuestro ser:

“Porquoi la vie est-elle sacrée? Parce que nous la vivons en nous comme ce que nous n’avons ni posé ni voulu, comme ce qui nous traverse sans que nous en soyons la cause- nous qui ne sommes et ne faisons quoi que ce soit que portés par elle. Cette passivité en nous de la vie à l’égard de soi, c’est notre subjectivité pathétique- le contenu invisible, abstrait, de l’art éternel, de la peinture” (Henry: 1988, 217).

La relación intrínseca entre el arte y lo sagrado reside en la vida misma. El arte eternal quiere precisamente expresar la necesidad interior de encontrar en nuestra carne la Vida que dona vida en nosotros y que nos libra de ese sufrimiento que implica cargar con la soledad de ese ser que somos:

“Notre vie n’est pas son propre fondement. Nous avons vu comment, vivant d’une vie finie, notre chair est marquée par un manque, laminée par des besoins et des désirs qui recommencent sans cesse. Aucune eau n’apaise notre soif. (...) Précisément parce qu’elle ne porte pas en elle le pouvoir de vivre, notre vie ne peut vivre que dans la vie infinie qui ne cesse de lui donner la vie” (Henry: 2002, 105).

La imaginación creadora ejerce un papel mediador entre la interioridad radical del artista y el mundo que es pura exterioridad. Es el *archi* órgano capaz de plasmar en el mundo ese deseo de la vida de alcanzar más vida dentro de sí. A través de la imaginación del artista, la vida se vuelve a presentar con toda su resonancia en un mundo que adquiere valor y espesor sólo en cuanto alguien imagina y proyecta en él la vida eternal, la vida en su *pathos* esencial.

La epifanía parcial de la vida que dona la imaginación creadora.

La imaginación creadora renueva la vida de adentro hacia fuera, despierta el dinamismo afectivo replegado en la carne para culminar en una creación, que es esencialmente una epifanía de la vida, capaz de reunir el alma del artista con el alma de sus destinatarios. Ahora bien, esta epifanía de la vida que alumbra el mundo por la imaginación creadora es parcial y no conclusiva. Paradojalmente, nos motiva a acrecentar la vida dentro de nosotros, a desplegar ese potencial anidado en nuestra sensibilidad hasta llegar a rozar la dicotomía de lo potente y lo impotente que habita en nosotros. Pero también su mismo movimiento de proyectar la dicotomía en que se funda nuestra afectividad en el mundo, nos provoca el deseo de huir de quienes somos. Por eso en la visión nietzscheana, el arte puede producir la ilusión de escapar de la vida, de escapar de nuestras angustias, no obstante ese escape no se da realmente porque estamos ligados a nuestro ser de modo eterno y también porque el mundo no responde el anhelo profundo de alcanzar la *parusía* de ese ser que somos: “Le plus grand danger est la vie.(...) C’est à ce danger que l’art apollinien tente de nous faire échapper” (Henry: 1985, 321). Para Schopenhauer, el arte es “une consolation métaphysique” (Henry: 1985, 252).

La *praxis* del arte es una resurrección de la vida eterna en nosotros, restaura el lazo con esa sensibilidad con la que experimentamos la potencia y también la impotencia de ese ser que somos. La esencia del arte descansa precisamente en la mostración de la realidad invisible que somos en el fondo de nuestro ser y su descubrimiento más importante consiste en colocar ante nuestros ojos nuevos fenómenos olvidados y ocultados que nos permiten acceder a lo único que de verdad importa: a nosotros mismos. Sin embargo, el arte es todavía un movimiento que no alcanza todo el fondo inmanente de nuestro ser porque es un movimiento que requiere todavía el escenario del mundo para expresar su verdadera esencia. Es la ventana mediante la cual la vida se expande imaginariamente en el mundo.

Resulta importante preguntarnos, ¿qué papel ocupa el mundo dentro del pensamiento estético henriano? La imaginación requiere abstraer lo que hay de mundano y contingente del mundo para revelar lo invisible, poner entre paréntesis la condición espacio-temporal de los entes del mundo. En la pintura, los colores desaparecen como realidades materiales autónomas para que de este modo la imaginación exprese libremente los afectos del alma. En efecto, todo el soporte material de la obra se muestra tan sólo como un agujero en el mundo, agujero a través del cual la mirada se descubre desviada a lo afectivo propiamente tal:

“Voilà pourquoi l’objet esthétique ne se confond pas avec son support matériel, parce qu’il est cette forme imaginaire au double sens qui vient d’être reconnu comme négation dans l’objectivité de l’objectivité elle-même, comme représentation de la vie. Voilà pourquoi, enfin, toute oeuvre d’art se propose à nous comme une énigme, un mystère plein de

sens, parce que, par la racine de son être, elle renvoie, à travers ce qui est là, à une absence essentielle dont nous savons cependant, par ailleurs, ce qu'elle est, en tant que nous le sommes nous-mêmes, en tant que nous non plus nous ne sommes rien du monde" (...)
(Henry: 1987, 66-67).

Para Henry el arte no pretende desvelar la verdad del ente, la verdad del mundo objetivo como Heidegger sí pretende, quien define el arte como aquella manifestación que desvela la verdad del ente a partir de la mirada del artista que resalta y desvela la presencia de los entes, más allá de su condición utilitaria y práctica. Heidegger explica que “la obra de arte abre a su modo el ser del ente. Esta apertura, es decir, el desentrañar la verdad del ente, acontece en la obra. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El arte es el ponerse en operación la verdad” (Heidegger: 1958, 67-68). Para Heidegger, la obra de arte revela la verdad del ente porque, por ejemplo, en el cuadro de Van Gogh se revela verdaderamente la importancia de unos zapatos para el campesino:

“En el cuadro de Van Gogh acontece la verdad. Esto no significa que en él se haya pintado correctamente algo que existe, sino que al manifestarse el ser útil de los zapatos, alcanza el ente en su totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, logra la desocultación” (Heidegger: 1958, 90).

En Henry, el arte no desvela el ser de los entes porque su interés reside en que ella nos revele a nosotros mismos, que es precisamente lo que se oculta al pensamiento contemporáneo. Su interés consiste en que cultivemos en nosotros una experiencia, la que desvía nuestra mirada hacia esa realidad ausente esencial, la que, a su vez, es la noche de ese ser que somos y desde donde brotan todos nuestros movimientos. No obstante, a pesar de que el arte no desvela la verdad del mundo, dona al mundo lo que por el sí mismo no posee ni proyecta. Podríamos afirmar que gracias a la mirada del artista, el mundo se transforma en un signo que nos reenvía hacia eso íntimo que somos.

¿Qué sentido tiene que el mundo proyecte la vida si el mundo desaparece casi del todo? En realidad no desaparece el mundo, sino que desaparece el carácter mundano del mundo, lo empírico, lo contingente, lo histórico, en definitiva todo aquello que impide traslucir el espíritu. En efecto, por medio del arte el mundo recupera la vida y recupera la vida a partir de su propia esencia y dinamismo.

¿Qué sucede con el aspecto espacial y temporal de la vida humana? ¿Qué nos puede decir el arte respecto de esas dimensiones de la vida humana? En Henry, nos encontramos con una radicalización en el sentido de que el relato empírico y lo histórico de la vida humana desaparecen de la preocupación del artista para detener su mirada de modo exclusivo en esa

vida eternal, en esa vida que oscila en cada uno de nosotros entre el sufrir y el gozar. Henry no sólo admira la pintura abstracta kandiskiana, sino que él mismo procura practicar este tipo arte abstracto en sus propias novelas.

¿Cuál es el estilo que utiliza Henry en sus relatos novelescos? El estilo de estos relatos novelescos está marcado por un idealismo casi platónico en que la historia transcurre en un mundo ideal separado de las cosas y de los hombres insertos en un tiempo y espacio determinado. Es el caso de su novela *L'amour les yeux fermés*, que se desarrolla en una ciudad que no existe, en una ciudad imaginaria llamada Aliahova. Es una ciudad ideal que pretende contar desde ella la historia de la vida y que se inspira en un cuadro del Louvre que representa el aniquilamiento de Sodoma y Gomorra. Este estilo de situar la novela en un imaginario ideal, no empírico, le permite a Henry contar la historia de la vida fuera de las coordenadas espacio-temporales de la historia precisa, porque le interesa destacar lo eternal de esa vida que nos autoafecta, que siempre desborda lo empírico y todo lo que es de suyo material y contingente. En otras palabras, para Henry, la novela no tiene como propósito contar historias empíricas a partir de una figuración superficial, sino que pretende relatar la historia de la vida hecha posible por esa subjetividad encarnada, que se autoafecta en el sufrir y en el gozar. Para lograr que la novela exprese la vida al modo como la vida se comunica en la carne debe tener un contenido abstracto, basado en un lenguaje que no remite a objetos y cosas del mundo, sino que apoyado en la imaginación creativa construya historias enlazadas bajo una misma unidad tonal afectiva. Todos los episodios de la novela deben reflejar esta unidad afectiva de un modo tal que sus lectores no se detengan en los episodios, sino que su mirada se centre en esa unidad afectiva, que impregna el fondo de todos los momentos en que se estructura el relato de la novela.

Si bien es cierto que la experiencia estética nos nutre de la vida misma y de su propio esplendor, necesitamos investigar en un fondo de mayor inmanencia para que experimentemos la vida sin necesidad de proyectarla imaginariamente en el mundo. En efecto, el arte tiene su raíz más profunda en nuestro cuerpo, en nuestra carne. Esa carne que somos es naturalmente apta para el arte, pues conoce de antemano la llave con la cual nos dirigimos al mundo. Esta carne es el fondo inmanente en el que descansa la raíz de todos nuestros actos, inclusive del acto estético porque es el poder original nuestro: “La estética henriana ha hecho del movimiento una de sus preocupaciones; es en el cuerpo, donde reside antes que otro el poder original: el yo-puedo se levanta sobre la realidad subjetiva de la corporeidad pática” (García Jarama: 2007, 465)-

Esta capacidad artística de la carne y su poder de vibrar en nosotros puede animar a que el *logos* del mundo se atreva a relatar lo real desde una intención creativa haciendo uso de palabras plenas de intimidad y de vida.

Bibliografía

Obras de Michel Henry:

Henry, Michel (1985) *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF.

Henry, Michel (1987) *La Barbarie*, Paris: PUF.

Henry, Michel (1988) *Voir l'invisible sur Kandinsky*, Paris: PUF.

Henry, Michel (2002) *Paroles du Christ*, Paris: SEUIL.

Henry, Michel (2003) *Phénoménologie de la vie, Tome III: De l'art et du politique*, Paris: PUF.

Bibliografía complementaria

García Jarama, Juan Carlos (2007) *Finitud, carne e intersubjetividad*, Toledo: Salamanca.

Heidegger (1958) *Arte y poesía*, Traducción al español por Samuel Ramos, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Merleau- Ponty, Maurice (1964) *L'Oeil et l'Esprit*, Paris: Gallimard.

Arte, vida e comunismo: uma leitura de Michel Henry

JOSÉ LUIZ FURTADO

I

A propósito da crítica marxiana da divisão do trabalho, Henry escreve na obra que dedicou ao autor de “O capital”³⁰⁶, que a vida significa o desenvolvimento sucessivo de uma totalidade de potencialidades subjetivas em cada individualidade. No contexto no qual foi escrita, esta tese se destina a explicitar a divisão do próprio indivíduo, isto é, a redução da sua vida à atualização monotonamente repetida de uma só potencialidade, motora, sensível ou intelectual, promovida pela organização capitalista dos processos de produção e de trabalho. A divisão natural e objetiva da produção em etapas, cabendo a indivíduos diferentes a execução de cada uma delas, isto é, a divisão técnica do trabalho, torna-se, no capitalismo, uma forma de divisão das atividades dos indivíduos que implica, por sua vez, na impossibilidade de cada um desenvolver, como uma totalidade, as potencialidades subjetivas imanentes às suas vidas³⁰⁷. O trabalho intelectual, diferindo das atividades manuais às quais se dedicam os operários, por exemplo, implica a divisão disso que em cada indivíduo se constitui a partir da unidade da vida imanente: a praxis e o pensamento³⁰⁸. Ford, inventor da linha de montagem moderna, dizia aos seus operários: “não pensem. Para pensar pago outros trabalhadores”. Repartindo entre indivíduos diferentes possibilidades que pertencem essencialmente à totalidade monadicamente constituída da vida, a divisão capitalista do trabalho não se limita a distribuir entre diferentes indivíduos tarefas diferentes. O que ela divide, fragmenta e esfacela, é a unidade da vida monádica, é o próprio indivíduo, reduzido a uma parcela ou dimensão unilateral da sua própria vida.

Para Marx a política deveria consistir na organização da sociedade de acordo com a consideração de cada indivíduo como “homem total”³⁰⁹, como uma vida cuja vontade originária

306 Marx: Une philosophie de la réalité, I; Marx: Une philosophie de l'économie. Paris: Gallimard, 1976. Citado M seguido do número do tomo.

307 Denominadas por Marx, segundo Michel Henry, que o cita, “potências pessoais”. M I, p. 271.

308 “Vividos que se distribuem entre fluxos diferentes pertencem na realidade, a título de virtualidades subjetivas... a um só e mesmo fluxo e devem pertencer-lhe, lhe pertencem a título de possibilidades afetivas puras apriorísticas, e a necessidade sofredora quer o disfrute da satisfação”. M I, p. 224.

309 Em Hegel o indivíduo concreto é a individualidade homogênea à universalidade do conceito, o seja, a individualidade para qual é indiferente que se realize ou não nela uma potencialidade da vida, que introjetou a estrutura formal do conceito, que é capaz de experimentar como sua uma determinação política da vida social, que se vê representada na ^{comunhão} exterior das individualidades, que não experimenta como mutilação o caráter dividido da sua existência, entre a sociedade civil, onde atua egoisticamente, e o Estando no qual atua como cidadão. Enfim uma vida que se enxerga inserida

consiste na expansão sem entraves da totalidade dos seus poderes, capacidades e gozos. O comunismo será então pensado, a partir daí, justamente como sociedade organizada em função da repartição do que o autor de “O capital” considerava a autêntica riqueza, a saber, o tempo, o tempo livre, liberto da obrigação do trabalho enquanto atividade necessariamente heterônoma. Assim, escreve Marx que “somente através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser essencial do homem é a riqueza da sensibilidade humana subjetiva cultivada ou criada”.³¹⁰ De modo a “riqueza objetiva” se entrelaça essencialmente à “riqueza subjetiva”, a primeira sendo a condição da segunda, isto é, do desenvolvimento da sensibilidade estética, da arte, da criação artística, do conhecimento científico, do amor – em geral de todas as atividades cuja finalidade é o desfrute imanente do próprio agir. De fato a riqueza objetivamente desenvolvida é a riqueza do homem considerado a partir da sua condição essencial de produtor das condições materiais da sua existência, o que implica o exercício do trabalho como uma imposição natural da satisfação a que as necessidades nos obrigam buscar. No entanto o cultivo da sensibilidade não advém do trabalho, nem está ligada a ele diretamente, dependendo do desenvolvimento das forças produtivas como riqueza objetiva, que possibilita aos homens livrarem-se do trabalho diminuindo ao máximo o tempo da sua participação na produção cada vez mais automatizada ou objetivamente desenvolvida. Então, a riqueza sob sua forma subjetiva resulta da desobjetivação da produção, da produção de tempo livre. Riqueza que define em Marx “o homem verdadeiramente rico”, a saber, aquele “que tem necessidade de gozar da totalidade das manifestações da sua vida humana... o homem para o qual sua própria realização existe como necessidade interior (necessité), como carência (besoin)”³¹¹. Portanto o refinamento artístico da sensibilidade resulta do trabalho sem estar necessariamente ligado ao seu exercício como uma espécie de subproduto do desenvolvimento das forças produtivas objetivas – instrumentos, máquinas, tecnologia etc. – que permitem gerar tempo ocioso sem o que não haveria como desfrutar das obras de arte.

O cerceamento das possibilidades do desenvolvimento ao máximo do querer viver da vida enquanto intensificação das suas forças, gozos e poderes, que se faz em cada individualidade monádica – pois “a vida nada mais é do que essa necessidade fundamental de crescimento e desenvolvimento”³¹², sua “autotransformação”³¹³ - não é no entanto apanágio do capitalismo. Ele pertence, mais amplamente, à existência cotidiana, à sua estrutura cujo centro articulador reside no que Heidegger denominou “preocupação”. Ocupados com as tarefas do dia a dia, dedicamos a maior parte do tempo da existência absorvidos em atividades heterônomas,

em uma totalidade que a ultrapassa e que realiza representando-se como um elemento determinado dessa mesma totalidade.

310 Citado por MARCUSE, H. O caráter afirmativo da cultura. Rio: Zahar, 2000, p. 68.

311 M, I, p. 282.

312 KOLWOSKA, G.-D. De l’art et de la sensibilité. Paris: Vrin, 2009, p. 211. Citado DK.

313 Idem, p. 213.

isto é, atividades cuja finalidade não reside nelas mesmas, na atualização prazerosa de um poder e de uma potencialidade vital. Nesse sentido ganha clareza a afirmação de Marx de que “o que os homens são coincide com a maneira como produzem e consomem”³¹⁴, na medida em que, por todo tempo em que esteja essencialmente ligada ao emprego da força viva de trabalho, na medida em que é, portanto, uma produção subjetiva, ela implicará na redução de um tempo significativo da existência individual à prática de atividades heterônomas que seguem o imperativo da lucratividade e do acúmulo de riquezas privativamente apropriadas sob a forma de valores de troca³¹⁵. Por isso Heidegger pode afirmar que no sentido relacional mais amplo viver significa “cuidar pelo pão de cada dia”, e que este aspecto absorve o sentido de ser da vida de tal modo que “ela se consome em um constante estar atarefado objetivamente com coisas e afazeres de toda sorte, que nos desviam do cuidado essencial como o sentido mesmo da existência como um todo”³¹⁶.

Aristóteles denominava “eupraxia” (perfeição da ação) às formas autônomas da praxis, definindo através delas a felicidade como “eudaimonia” e situava, por esta via, o bem da vida no desfrutar imanente da perfeição da ação realizada, cuja revelação subjetiva confiava à afetividade do prazer. Ao conjunto dessas atividades autônomas que não visam produzir nada distinto do seu próprio desenrolar imanente, nada além do gozo subjetivo das potencialidades da vida que elas põe em jogo – atividades que não obedecem, em cada indivíduo senão a ele próprio e “às potencialidades específicas da vida nele”³¹⁷ – a estas pertencem privilegiadamente as atitudes estéticas de contemplação e fruição das obras de arte assim como a sua produção. O juízo de gosto é desinteressado, dirá Kant. Quem percebe um quadro contempla um objeto com a intenção de se apropriar gozosamente da fluência dos atos da sua percepção, assim como a poesia deixa fluir as palavras sem qualquer ligação com o dever de informar ou comunicar qualquer coisa³¹⁸, e a dança liberta o corpo para agir tendo em

314 “No momento em que a produção fundamentada sobre o valor de troca desaparecer, não tanto como resultado exclusivo do desenvolvimento tecnológico da produção, mas como decorrência das contradições trazidas por este mesmo desenvolvimento, surgirá a possibilidade do livre desenvolvimento das individualidades enquanto telos do processo de trabalho e produção. “não se tratará mais de reduzir o tempo de trabalho necessário tendo em vista o aumento do tempo de trabalho excedente, mas de reduzir em geral o trabalho necessário da sociedade ao mínimo. Ora esta redução supõe que os indivíduos receberão uma formação artística, científica etc., graças ao tempo liberado e aos meios criados em benefício de todos”. M, II, p. 464.

315 O desenvolvimento histórico das forças produtivas, ainda que impulsionado por um objetivo externo – a concorrência comercial – atua como revelador do caráter contingente da relação entre produção e emprego da força de trabalho. Desenvolvimento denominado por Michel Henry “processo de desobjetivação da produção”. O desenvolvimento da automatização dos processos produtivos revela a independência essencial deles em relação ao emprego da força de trabalho. Em princípio é possível um processo de produção isento completamente do emprego da força viva do trabalho individual.

316 Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 103.

317 M, I, p. 481.

318 “O poeta... escuta o som das palavras, ele suspende a autoridade do conceito sobre seu encadeamento, ele deixa o infinito da coisa se presentificar nos vocábulos sob sua noção enfraquecida: o que é

visa a apropriação subjetiva das potencialidades de movimento dos seus músculos e membros, para muito além do repertório ao qual, para dar um exemplo enfático, a linha de montagem condensa seus operadores. A arte nos liberta do mundo e do ser no mundo cotidiano, em cada ocasião em que nos dedicamos à fruição das obras, ao prazer desinteressado de contemplá-las, nos reenviando ao fruir interior da vida na imanência patética do seu gozo de si. Pois há de fato em toda arte, como em seu fundamento, um gozar de si da vida liberta das ocupações cotidianas que a constroem a um nível de desenvolvimento inferior. Ela transgride a lógica do interesse e da heteronomia que predomina na organização da existência cotidiana, tanto ampliando o horizonte das nossas experiências possíveis, como no cinema, na literatura e no teatro, que nos transportam para outros mundos, que nos fazem quase viver outras existências junto com as dos personagens, a compartilhar experiências às quais jamais teríamos acesso no interior do quadro restrito proporcionado pela vida cotidiana, quanto propiciando essas objetivações que ampliam e intensificam os poderes da subjetividade³¹⁹. Nesse sentido preciso podemos afirmar que a experiência estética nos conduz a experimentar um excesso de vida, ou melhor o caráter excessivo da vida, tomada a partir da sua profusão interna e patética em relação à exterioridade das nossas relações com as coisas, os outros e o mundo em geral na vida cotidiana. Na experiência estética, “através da potência acrescida do seu sentir subjetivo puro, que não é mais enfraquecido pela preocupação de um interesse exterior”, diz desta feita Michel Henry citado por DK, “cada olho quer ver mais, cada força deseja com mais força”³²⁰. O olhar esteticamente orientado deseja intensificar sua experiência de ver voltando-se para sua própria essência imanente e sua doação afetiva enquanto sentir-se a si mesmo vendo, voltando-se para a vida interior da sensibilidade. Cada força, cada poder ou potencialidade subjetivos, no seu experimentar-se e no prazer gerado por sua efetuação livre, deseja intensificar-se e só pode fazê-lo na medida em que sua efetuação se desliga das imposições dos interesses exteriores à sua própria essencialidade imanente.

Portanto quando o jovem Marx se referia ao “homem total”, falava da possibilidade da realização de uma totalidade de predicados e potencialidades humanas em cada indivíduo. Ora a tradição filosófica julgava esta realização impossível, atribuindo essa impossibilidade a uma determinação ontológica da existência individual. Nenhuma individualidade seria capaz

reabrir a palavra a um pressentimento do mundo fora da linguagem”. BONNEFOY, Y. Conférence, Rencontres internationales de Genève, 1993. Citado por DK, p. 222. “A fala (parole) está na palavra (mot), ela é seu aspecto aberto, enquanto a palavra poética explode, a palavra instrumentalizada se faz esquecer” (DE VISSER, L. F. *La pensée du langage chez Heidegger*. Paris: Vrin, 200, p. 241).

319 A prática das artes, a fruição estética, contemplativa ou criadora, dá-se sempre e necessariamente nos tempos e espaços marginais da existência, arrebatados aos atos de consumo manipulado ou ao tédio das horas de lazer. Ao fazê-lo a arte nos motiva forças essenciais que nada significam no universo do trabalho, da produção e do consumo, que são livres propriamente no sentido de constituírem atividades autônomas. Elas resguardam a inalcançável *transcendência da vida em relação a toda tentativa histórica de construir um mundo à sua medida*.

320 DK, p. 229.

de abrigar em sua vida a totalidade das potencialidades contidas na essência genérica da humanidade. Ora o protótipo dessa concepção é a filosofia Hegeliana, espelhada e resumida com clareza exemplar por esta passagem da “Filosofia do direito”: “somente como membro do Estado o indivíduo obtém verdade, moralidade e objetividade”³²¹. A crítica feuerbachiana da filosofia do próprio Hegel, ao contrário de invalida-la, baseia-se, no entanto, nas mesmas premissas. Porque não sendo possível que “a espécie se realize de modo absoluto em um só indivíduo, a arte em um só artista, etc.” a filosofia não pode realizar-se, como sistema fechado e acabado “em um só filósofo”³²². A crítica endereçada por Feuerbach à filosofia de Hegel se baseia portanto na impossibilidade ontológica de identificar as capacidades individuais às do gênero. O que não se realiza no indivíduo devido à finitude ontológica da essência da sua vida, se realiza em outro, de modo que somente do ponto de vista da totalidade a vida humana pode realizar-se efetivamente como o que ela é, como uma universalidade concretizada, fora de cada indivíduo que encontrará assim na mutilação da sua vida, no desenvolvimento unilateral das suas faculdades humanas, da sua corporalidade e da sua existência, uma justificativa transcendental³²³. Ao contrário afirma Henry, “a exterioridade das potencialidades que se realizam fora de um indivíduo não tem significação ontológica nenhuma”. Somente através da representação os indivíduos podem experimentar, sob uma forma imaginária, a realização do que se realiza fora deles. “A exterioridade da realização é apenas a exterioridade da sua representação” (M, I, p. 276-277). Segundo a essência da vida - idêntica em Michel Henry à essência mesma da realidade da qual constitui o princípio ontológico último - a realização de tudo o que concerne efetivamente ao homem, é, não apenas radicalmente subjetiva, mas interior, afetiva invisível e monádica. “Não se pode confundir a exterioridade recíproca das realizações e das atualizações que expressa o fato metafísico da pluralidade das mônadas com a exterioridade ontológica que designa o meio ontológico da objetividade e o mundo como tal” (Idem). Em Hegel a realização da humanidade de cada individualidade depende da sua inserção numa totalidade que a ultrapassa, o que corresponde justamente à inserção do indivíduo como cidadão na comunidade política instituída pelo Estado, enquanto figura concreta da razão e

321 Introdução à filosofia do direito. Porto: Guimarães, 1976, § 280.

322 Critique de la philosophie de Hegel. Trad. Louis Althusser, UGE, 10/18, 1973. Cit. in: ASSOUN, P-L. & RAULET, G. Marxismo e teoria crítica. Rio: Zhar, 1989, p. 28.

323 O indivíduo, como escreve Giannotti a propósito de Feuerbach reconhece seus limites. “Mas isto só é possível porque ao contrário do animal que não divisa fronteiras, tem a infinidade e a perfeição do gênero como objeto. Acreditando todavia que sua identidade com a espécie é imediata, cada pessoa transfere as limitações individuais para a humanidade”. GIANNOTTI, J. A. São Paulo: L&PM, 2000, p. 39. Ver ainda p. 33. Ao contrário, como Michel Henry demonstra largamente, o gênero é uma realidade ilimitada, contendo a totalidade ilimitada dos predicados humanos. A origem da alienação teológica consiste justamente na tentação de reunir toda diversidade dos talentos e atividades de que a humanidade considerada em seu conjunto é capaz, em um só indivíduo. Esta individualidade fantasmática que vem substituir a essência genérica é precisamente o conteúdo da ideia de Deus. A crítica da “ilusão que pretende realizar o gênero em um só indivíduo”, escreve Michel Henry, é justamente “o propósito de Marx” (M, I, p. 283).

da essência genérica da humanidade, que nele atua como sujeito. Como cidadão, o indivíduo suprime a finitude da sua vida se integrando à “vida” do todo como tentaremos esclarecer em seguida através do conceito de “emancipação da essência humana” no jovem Marx.

O jovem Marx parte da “crítica da emancipação política”, o que vai lhe permitir, logo no início de “A Questão judaica”, atribuir a Bruno Bauer o erro de “não investigar a relação entre a emancipação política e a emancipação humana”.³²⁴ A emancipação política, isto é, a emancipação promovida pelo Estado burguês, escreve o autor de *O capital*, “não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana”.³²⁵ Anulando a significação política das diferenças sociais, estendendo os direitos políticos em princípio a todos os cidadãos, fazendo com que todos sejam iguais perante a lei, o Estado burguês mostra-se incapaz de suprimir as premissas materiais da desigualdade: a propriedade privada e toda cultura que a ela se associa. Mas o que significa então a emancipação da essência humana que política não consegue realizar? Do ponto de vista da fenomenologia material de Michel Henry, e da sua releitura da obra de Marx, sendo a vida a essência humana considerada em sua dimensão imanente e efetiva, individual, portanto, a emancipação humana, enquanto justamente emancipação da vida, corresponderia à demolição de todos os obstáculos que se interpõe ao livre desenvolvimento das potencialidades subjetivas na vida de cada indivíduo. Outro não é o sentido da afirmação de Marx segundo o qual, no comunismo, “meu trabalho seria exteriorização livre da vida e, com isto, seu desfrute”.³²⁶ Ao contrário, no capitalismo o trabalho se reduz ao tempo de exercício da atividade suscetível de gerar mais valia, valor a ser apropriado pelo capitalista. Para que o trabalho seja uma exteriorização livre da vida, é necessário que ele não seja uma atividade cujos princípios advém do exterior do indivíduo, que ele seja livre apropriação e confirmação, desfrute e gozo, das suas forças essenciais.

Esta afirmação aparentemente simples de Marx demanda algumas considerações visando explicitar suas premissas metafísicas e fenomenológicas. O trabalho significa originariamente a atividade impulsionada pelo sofrimento da necessidade a satisfaze-la, efetuando na própria vida, através do consumo, uma transformação na modalidade patética do seu gozo de si. Tendo satisfeito a necessidade o trabalho transforma o sofrimento da falta na alegria do gozo, em satisfação, enfim. Não é a necessidade, isto é, o reconhecimento consciente de uma carência alimentar do organismo, por exemplo, que motiva originariamente as atividades de produção de valores de uso destinados a satisfaze-la, mas, o que é de

324 São Paulo: Editora Moraes, 1991, p. 19.

325 Op. cit., p. 23.

326 Marx, MEGA I/3, p. 547, cit. in Giannotti, p. 155. Exteriorização livre significa aqui o desenrolar, o fluir da vida fundamentado no livre jogo das faculdades subjetivas, característico da atividade que não obedece a nenhuma finalidade não determinada exclusivamente pelo conteúdo afetivo dessa mesma atividade enquanto se auto afeta: o gozo da sua efetuação imanente.

fundamental importância filosófica, o sofrimento da falta³²⁷. É ele, é a dor que impulsiona os mecanismos psíquicos da criança, enquanto ainda bebê, a agir, produzindo a satisfação antes mesmo que ela seja efetivamente possível, através da imaginação delirante do objeto que se supõe realiza-la³²⁸. O homem não é ser no mundo, transformador de mundo, senão a partir da imanência afetiva da vida nele que o obriga a se transcender para o mundo a fim de encontrar a satisfação capaz de transformar seu sofrimento em gozo. Este “trabalho” assim concebido é precisamente o que Marx denomina “exteriorização livre da vida”. Se ele é efetuado enquanto modalidade de produção de valores de uso calcada nas habilidades individuais do trabalhador, ele é também atividade na qual a vida desfruta das suas próprias potencialidades, ao contrário do que ocorre nas linhas de montagem onde os indivíduos e suas habilidades são reduzidos a simples gestos mecânicos, enquanto as operações da máquina, por ele supostamente operada, são inteligentes e complexas. Não há no trabalho submetido aos imperativos da produção capitalista, nenhum desfrute imediato das potencialidades subjetivas da vida como um fim em si, o que vem a ser para Marx o significado da experiência de “desfrutar” da vida. A “inversão da teleologia vital”, ao transformar alienadamente o trabalho em produção de lucro, ao qual se subordina a satisfação das necessidades, impede a emancipação humana no sentido definido acima: promessa embutida na tendência crescente à dessubjetivação dos processos produtivos cada vez mais automatizados, impulsionados cegamente pela concorrência entre os capitalistas. Ao contrário de produzir cada vez mais tempo livre para o desfrute livre das potencialidades subjetivas da vida, o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo cerceia e torna cada vez mais sem sentido a apropriação privada dos meios de uma produção voltada essencialmente para o lucro, para a acumulação ilimitada de valores de troca. Produção de dinheiro, de riqueza monetária e abstrata.

Pois o que esta emancipação das forças humanas consideradas como finalidade absoluta, na vida de cada indivíduo considerada como uma totalidade também absoluta, poderia significar em uma sociedade comunista, onde o processo de produção seria organizado única

327 A propósito da noção de trabalho na obra de Michel Henry sobre Marx, Carmen PAREDES esclarece, em uma passagem que citaremos integralmente, o caráter autêntico da reação causada no corpo do sujeito pela necessidade: “as necessidades crescem constantemente e isto produz um sofrimento que aspira chegar a seu fim, sendo suprimido e satisfeito. Este é um movimento pulsional nascido do próprio sofrimento (e não da consciência da necessidade, JLF) e cuja fonte é o próprio sofrimento, sua intensidade. Mas esta intensidade, quer dizer, o peso do sofrimento, não depende em nada da necessidade objetivamente considerada, e sim, ao contrário, da sua subjetividade, desse caráter afetivo que impede ao sujeito tomar distância e escapar dele. Dito de outra forma, o sofrimento e o mal-estar provocado pelas necessidades insatisfeitas não está nas próprias necessidades (objetivamente consideradas, JLF), mas no fato do sofrimento provocado encontrar-se imerso em seu próprio ser, sem qualquer possibilidade de escapar dele, a menos que a situação seja transformada completamente. Reside aí o princípio de todo agir humano. Trata-se da atividade indeclinável pela qual a vida trabalha para transformar o mal-estar da necessidade insatisfeita em bem-estar da satisfação”. *Conflitividad y libertad. Una aproximación a la fenomenología social de M. Henry*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004, p. 103.

328 Cf. *La interprétation des rêves*. Paris: PUF, 1950, p. 504.

e exclusivamente em função da produção de valores de uso, sem a interposição da alienação econômica, a arte e a experiência estética nos indicam aqui e agora, por sua característica essencialmente contemplativa, seu desinteresse, pelo caráter infinito da sua criatividade e do seu desenvolvimento.

Nesse sentido, arte constitui o baluarte da salvação no interior de uma cultura onde campeia a barbárie. Do ponto de vista da sua origem subjetiva “a cultura, define Michel Henry, é o conjunto dos empreendimentos e das práticas nas quais se exprime a superabundância da vida”. Práticas e empreendimentos motivados pela “carga”, pelo “ainda sempre mais” característico da subjetividade viva interiormente predisposta como uma força sempre na eminência de esbanjar suas próprias potencialidades, e constrangida de dentro de si mesma, pelo caráter insuportável da sua “carga”, a fazê-lo. “Tal situação, continua Michel Henry, a saber, a condição ontológica da vida, não determina somente os grandes projetos da cultura, por exemplo a criação das mitologias enquanto distanciamento dos medos e terrores originais, a poesia como “*délivrance*”, etc., ela habita de fato cada necessidade, a mais modesta e mais cotidiana”. Cotidianidade que é também, para a vida, um fardo, na figura dos afazeres que nos arrebatam mesquinamente. Mas, adverte Henry, isto não se deve à natureza de que as necessidades se revestem no dia a dia, como conjunto de necessidades repetitivas às quais devemos satisfazer reiteradamente, sem descanso. Necessidades cujo conteúdo determinado varia largamente de acordo com as diversas culturas e momentos da história, sendo, como tais, contingentes. A necessidade constitui uma carga tanto no sentido de um fardo a ser suportado - passivamente, portanto - como no sentido de uma força represada que busca expandir-se. “A subjetividade carregada de si mesma” (B, p. 172), escreve Michel Henry, até o ponto em que, a intensificação desse sofrimento de si, tornando-se insuportável, desencadeia uma praxis específica através da qual a vida busca aliviar-se. Na arte a vida encontra uma ocasião privilegiada para se expandir sem empecilhos, como diz Kouskoa comentando Michel Henry: “a vida, mesma ameaçada pela Barbárie, diz ela, reencontra fé na força essencial do seu ser e se abandona à profusão sem limites do seu experimentar-se a si mesma interiormente, que anima sua existência cotidiana assim como anima suas mais altas criações”³²⁹.

II

A arte subverte e transgride o ordenamento cotidiano da existência presidido pela lógica do manuseio de coisas e da consecução de tarefas ligadas às diversas funções sociais que exercemos. A experiência estética autêntica representa uma interrupção desse ordenamento e

só é possível através dela. Nesse sentido, na experiência estética “o mundo transcendente dos objetos da percepção cede lugar às cores e formas apercebidas em sua presença nua”³³⁰. A pintura tem lugar no seio das cores e se há necessidade de acolher a obra que contemplamos, se devemos suspender o juízo e apenas ver, não é senão porque é necessário deixar agir sobre nós apenas as cores e suas relações a fim de que elas “se expliquem” reciprocamente, por elas próprias sem qualquer referência à coisa da qual elas seriam a representação de qualidades sensíveis³³¹. Deste modo a redução estética praticada pela teoria da arte tem por finalidade “proscriver as propriedades estranhas à essência da arte, a fim percebe-la em sua pureza”³³². E entre as propriedades “estranhas” está, não apenas a referência da obra à realidade exterior do mundo, característica de toda arte figurativa, mas inclusive a forma sensível, o que implica “a eliminação do objeto e das significações objetivas e práticas que o constituem”, o que vai conjuntamente à eliminação da figuração ou representação³³³. A eliminação da representação atinge em cheio, e não pode ser pensada sem isso, não somente os produtos, como inclusive a produção estética, condenando a velha e persistente definição da atividade artística como imitação. A pintura nos remete da exterioridade do mundo à profusão das forças interiores que se desdobram na imanência da sensibilidade do olhar. “O mundo transcendente da percepção cede lugar às cores e formas apercebidas em sua presença nua”³³⁴. A nudez dos elementos sensíveis das obras de arte designando aqui sua afetividade desprovida de toda referência objetiva, a sua “abstração” tal como a entende Henry. “A pintura afirma ele, é uma contra percepção. Queremos dizer com isso que esse encaixamento de significações referenciais através das quais se constitui a realidade cotidiana do mundo, este movimento incessante de ultrapassagem das aparições sensíveis rumo a um plano anterior monótono e estereotipado de objetos utilitários, se interrompe bruscamente sob o olhar do artista”³³⁵. Ou seja a arte quebra a imersão alienante da vida nas preocupações cotidianas ligadas ao manuseio de coisas.

Para Merleau-Ponty, após esta conversão estética o olhar aprofunda-se na aparência libertando-a da sua função significativa para revelar-se apenas como puro aparecer da coisa, destrinchada em seus elementos sensíveis originários. Para Michel Henry, ao contrário, a redução promovida pela arte vai mais além, perscrutando a dimensão invisível da vida onde

330 HENRY, 1988, 71.

331 RILKE, R. M. *Lettres à Cézanne*, Paris: Seuil, 1971, p. 68.

332 HENRY, M. *Voir le invisible*. Paris: Lenoble, 1988, p. 73. Citado VI.

333 O critério empregado por Michel Henry para classificar um objeto como obra de arte, de uma forma geral é sua inutilidade. Ao afirmar que “toda forma conhecida de civilização até o momento presente – talvez com excessão da nossa – considera a arte uma das suas atividades principais” (*Kandinski et la signification de l’oeuvre d’art* (1986) in *Phénoménologie de l’art*, tome III, 2004, Paris, PUF, p. 209). Ora o que pode haver de comum entre a arte dos povos primitivos e o que nós ocidentais denominamos obras de arte é somente a sua inutilidade.

334 VI, p. 71.

335 VI, p. 75.

não há sequer cores, linhas ou qualquer outros elementos sensíveis, mas apenas vibrações interiores à nossa carne carregadas de tonalidades afetivas próprias que revelam a própria vida e manifestam suas potencialidades mais recônditas. O azul, dir-se-ia, simboliza a paz³³⁶. Mas ele não o faz como uma bandeira branca em um campo de batalha, a partir de uma convenção. Ele nos faz experimentá-la como sensação interior ao ato do olhar que percebe efetivamente a cor azul. Para Merleau-Ponty, se o tragal é deixado de lado pelo pintor para reter dele apenas sua aparência amarela, é porque ele procura saber como, ferindo o olhar, esta cor é capaz de lançar o sujeito na materialidade mesma da natureza sensível, como através do amarelo o olho toca o tragal; para Michel Henry, ao contrário, a própria percepção da cor, mediante o processo interior de auto afecção do olhar, será captada mediante o modo como se sente a si própria na tonalidade afetiva revelada naquela afecção. Afetando-se a si mesma mediante a auto afecção do ato de vê-la a cor se revela como o que ela é, a saber, como vibração interior da vida afetivamente determinada, a que se reduz ao fim e ao cabo o tragal amarelo na e para a vida do olhar que o percebe: uma vibração da alma. É este invisível da cor, dado lá onde não há nada mais do que puras sensações, que revela a vida a si mesma e que o pintor faz ver, lançando no mundo uma obra que sequestra no entanto o olhar que a vê para dentro do seu próprio interagir com a vida que o sustenta no ser.

Ora a eliminação do objeto não pode ser efetuada sem a neutralização do contexto cotidiano onde as coisas se determinam como objetividades, como coisas de uso e, portanto, sem uma modificação radical da atitude do *Dasein* – para falar a linguagem de Heidegger. O homem às voltas com um objeto estético ao qual se entrega, contemplando-o prazerosamente, é solicitado a deixar fluir um conjunto de potencialidades da sua sensibilidade que não entram em cena e não se põe em jogo na vida cotidiana atarefada. O momento de gozo estético transgride a lógica manipuladora e utilitarista da vida cotidiana dos homens atarefados, reconduzindo-os à dimensão patética essencial das suas vidas. E Michel Henry o diz expressamente ao se referir à dupla mutação efetuada pela experiência estética no mundo da experiência ordinária, e que consiste, afinal, na supressão desse mundo mesmo em sua inadequação absoluta em relação à possibilidade de exprimir a experiência abissal da vida subjetiva. Assim, de acordo com a primeira mutação, uma vez desembaraçado das significações das quais é o portador na existência prática, o elemento estético (a obra de arte) é reduzido à sua “pura aparição sensível”; de acordo com a segunda mutação “esta aparição será reconduzida à sua condição interior”, ou seja, à de uma tonalidade afetiva da vida invisível (VI, p. 191). Mas então já não estamos diante

336 O dinamismo do que Henry, seguindo Kandinsky, define como sendo o “plano original”, ou seja, o plano pictórico, distinto como tal da superfície da tela, implica a diferenciação os movimentos para a esquerda e a direita. Por exemplo, “ as formas cujas tensões se dirigem para a esquerda têm um caráter aventureiro, e o movimento dessas formas ganha em intensidade e rapidez” (citado em VI, p. 85). O movimento para a direita ao contrário suscita a atmosfera afetiva predominante do caminho de volta para a casa, do retorno ao repouso etc.

de qualquer forma de expressão, pois expressar significa fazer figurar o interior no exterior, nem de representação; não estamos, afinal, diante de nenhuma forma, precisamente, porque o conteúdo imanente da experiência estética reside na afetividade viva, na afetividade onde a vida se manifesta vivendo o que ela é, vivendo o que experimenta efetivamente, não uma representação, mas uma presença a si na qual se recolhe isolando-se da alienação do mundo. A arte, afirma Henry, “não é menos representação da natureza do que da vida, ela é “produção vivenciada”³³⁷. A arte é a ocasião privilegiada para revelar o que poderia ser o destino da vida quando entregue a si mesma e suas próprias forças, no recolhimento a que a arte a conduz fora de todo horizonte aberto pela transcendência do mundo. A arte nos conduz ao interior da vida, a isso que para Michel Henry constitui o soberano bem, e pode fazê-lo porque na experiência estética reconhecemos imediatamente esse bem em sua soberania absoluta, essa absoluta inutilidade em que consiste, afinal, viver como um fim dado a si mesmo, em si. A arte, diz Henry, redescobre a vida: “ela situa diante dos nossos olhos maravilhados, como se fora um domínio inexplorado, novos fenômenos esquecidos, quando não negados e ocultados. E são justamente esses fenômenos que abrem o acesso a nós mesmos, ao que, afinal de contas, é o único que importa”³³⁸. É o que mostra uma importante passagem da obra de Schopenhauer, que citamos integralmente:

“O homem comum é ao menos de maneira contínua, incapaz de contemplação desinteressada propriamente dita. Ele só dirige sua atenção às coisas na medida em que estas tenham alguma relação para com sua vontade, mesmo que esta relação seja muito indireta. Como, sob este ponto de vista em que apenas o conhecimento das relações é exigido, o conceito abstrato da coisa é suficiente, e mesmo muito mais apropriado, o homem comum não se demora muito na pura intuição, não deixa seus olhos repousarem muito tempo sobre o objeto, mas, diante de todas as coisas que se lhe apresenta, rapidamente procura o conceito sob o qual estas coisas possam ser postas... ele não demora, ele apenas procura seu caminho na vida”³³⁹.

337 Citado por DK, p. 192.

338 VI, p. 40-41.

339 The world as Will and Representation. New York: Dower, 1969, p. 187. Citado em SILVA, H. L. Schopenhauer, a filosofia e os filósofos. Ouro Preto: Ouro Preto, 2015, p. 109. É digno de nota que esse “caminho” são as preocupações do dia a dia e essa “vida” é a existência cotidiana.

II

A arte redescobre a vida suscitando o exercício das forças essenciais da nossa sensibilidade que permanecem inexploradas na vida cotidiana³⁴⁰. Há, de um lado, a alienação característica das preocupações do dia a dia que conduzem a vida ao esquecimento de si mesma e, de outro, as estruturas objetivas alienantes que dizem respeito à organização capitalista da produção através do emprego da força viva de trabalho como elemento subjetivo essencial ao processo econômico de valorização e produção de mercadorias. A ruptura esporádica da cotidianidade alienada promovida pela experiência estética, a liberação promovida pela arte do gozo das potencialidades subjetivas da vida como um fim em si, é visada diretamente por Marx em termos da liberação de tempo livre promovida pela revolução comunista. O comunismo é uma sociedade onde o objetivo da produção torna-se a produção de tempo livre, é a ideia de uma sociedade de homens ociosos. Ideia que já aparece nos Manuscritos de 1844, sob um vocabulário hegeliano, mas diretamente ligada ao desenvolvimento da sensibilidade estética, à qual já nos referimos citando uma passagem que retomamos aqui: “somente através da riqueza objetivamente desenvolvida do ser essencial do homem é a riqueza da sensibilidade humana subjetiva cultivada ou criada”.³⁴¹ A forma objetiva assumida pela riqueza, como já firmamos, reside no desenvolvimento das forças produtivas postas à serviço da diminuição do tempo de trabalho, pois riqueza significa em Marx a intensificação das potencialidades subjetivas da vida em e para si. Ora a riqueza da sensibilidade humana subjetivamente cultivada nada mais é do que o ouvido musicalmente educado, a visão despertada pela e para a beleza das puras formas, em resumo, sentidos enriquecidos pela capacidade de gratificação humana, que se afirmam como poderes essenciais do homem afinados na e pela fruição estética das obras de arte e da própria arte, nos tempos ociosos.

Do ponto de vista do Marx da maturidade a riqueza se referiria à possibilidade de apropriação do desenvolvimento das forças produtivas pelos indivíduos no sentido da liberação de tempo livre, da desobjetivação das forças produtivas cada vez mais automatizadas, permitindo diminuir ao máximo o tempo de trabalho e aumentar a ociosidade requerida para que cada qual se ocupe exclusivamente das atividades que intensificam o prazer de viver no gozo da plenitude dos poderes e forças do corpo. A riqueza originária pertence à vida. A arte é a via para o reconhecimento dessa riqueza.

Mas o jovem Marx visa sobretudo a própria arte no sentido das formas culturais por ela desenvolvida, tais como a música (as orquestras sinfônicas e instrumentos musicais, por exemplo), as técnicas de escultura e pintura, a literatura, a dança etc. que permitem cultivar

340 “O que é ao mesmo tempo causa e resultado da composição plástica, é um estado da Força e do Pathos da vida em nós” (HENRY, 2004, p. 219).

341 Cit. in MARCUSE, op. cit., p. 68.

a riqueza subjetiva da sensibilidade, para além da clausura na qual ela se encerra enquanto contida nos limites das forças requeridas pelo consumo de mercadorias e pelo trabalho que as produz. E o que vem a ser esta “riqueza subjetiva” a sequência do texto se encarrega de clarificar. Trata-se de gratificar humanamente os sentidos, o que significa intensificar afetivamente a posse de si de cada um dos poderes subjetivos da vida através das atividades estéticas criativas e contemplativas³⁴². A teoria hegeliana da arte segue, ao contrário, a linha mestra da sua filosofia como um todo baseada na categoria da mediação. Como toda produção, a arte é também um processo de objetivação, exteriorização, oposição e alienação. O artista, afirma Hegel, acha que sua arte consiste na manifestação imediata da sua subjetividade. Mas se engana porque a obra é o que ele tem de melhor. Através da mediação da objetividade da obra a subjetividade somente se manifesta alienando-se, adquirindo por assim dizer, vida própria. O mesmo vale para os processos de trabalho e para a vida política. Assim como o trabalhador aliena sua atividade subjetiva no valor de troca enquanto representação do tempo de trabalho médio socialmente necessário de produção da sua mercadoria, também o indivíduo somente obtém verdade, objetividade e moralidade no Estado, como elemento de uma totalidade que o ultrapassa. Contrariamente, “a arte elimina a mediação da referência objetiva” e de tudo o aquilo cujo ser se apoia sobre ela, tais como a linguagem, a representação, e notadamente o “pensamento”³⁴³. A arte obedece à grande lei da vida que reside na conversão do sofrimento em gozo, do padecimento em alegria, da dor em prazer.

Nesse sentido pode Michel Henry escrever que as possibilidades novas de vida abertas pela arte, esse mundo recôndito da subjetividade à qual ela nos conduz, indo ao encontro dessas forças e tonalidades afetivas que passam despercebidas e permanecem incultivadas na vida cotidiana, enfim, essa capacidade insuperável e insubstituível da arte de nos fazer experimentar novas impressões, de despertar sentimentos imprevisíveis, nos fazendo ouvir o que jamais aconteceria senão através da música, e de ver o que nunca veríamos sem a pintura³⁴⁴, se opõe às possibilidades ideais abertas pelo imaginário artístico. Isto é, as possibilidades estéticas novas são novas efetuações subjetivas, novas experiências cujo conteúdo reside em cada vida monádica. Como se a arte apontasse para novas possibilidades que se realizariam além da nossa vida sensível segundo formas superiores de existência, mas estranhas à própria experiência estética. Da mesma forma como as obras de arte revelam novos aspectos despercebidos da vida e do mundo, embelezando-os, há também esses homens tentadores

342 A possibilidade de uma educação estética é explicitamente reconhecida por Michel Henry. Segundo ele a vinculação essencial entre as formas sensíveis consideradas abstratamente, isto é, em e por si mesmas, podem ser mais ou menos percebidas dependendo da “educação” de cada indivíduo. A educação intensifica a percepção desse laço que une por exemplo a linha horizontal à calma e lentidão, ou o amarelo a um grito cortante etc. Cf. VI, p. 49.

343 VI, p. 128.

344 Cf. VI, p. 186.

cujas vidas convidam a deslizar para outros destinos, que “inventam novos vícios” (Breton) e experimentam “artes de viver inéditas”.³⁴⁵ Tudo se passa como se a genialidade só pudesse se enraizar na individualidade problemática, na subjetividade desgarrada das normas e padrões da existência mediana, no comportamento *gauche*. Por isso, afirma Klein que “um pintor deve pintar uma única obra prima: ele mesmo, constantemente”.³⁴⁶ Ou mais radicalmente, ainda, “a arte, afirma Mondrian, é apenas um substituto enquanto a beleza da vida ainda for deficiente. Desaparecerá proporcionalmente, à medida que a vida adquirir equilíbrio”.³⁴⁷ Ao contrário, afirma Michel Henry, essa vida “acrescida de si mesma” se confunde com a própria experiência estética imanente e constitui uma das potencialidades essenciais à subjetividade monádica que jamais pode ser considerada ontologicamente “deficiente”. A experiência estética, a imersão no universo afetivo da beleza, é ela própria e realiza em e por si mesma, “esse enriquecimento da nossa existência pessoal”³⁴⁸ possível imediatamente independentemente de qualquer atitude transgressora do ordenamento social da existência adotada pelo artista ou pelo fluidor da obra, e seja qual for a forma política de organização da sociedade em questão. Tudo o que uma obra de arte requer para exercer em toda plenitude seu caráter transgressor é a adoção de uma atitude puramente estética, isto é, de contemplação desinteressada³⁴⁹. “Porque a verdade da arte não é senão uma transformação da vida do indivíduo”, transformação que se opera, pela abstração característica da essência da arte³⁵⁰, fora do mundo, se situando portanto na independência em relação a todo contexto social e político no qual o indivíduo se vê inserido – “a experiência estética estabelece com a ética um vínculo indissolúvel, sendo ela mesma uma ética, uma prática, uma modalidade de realização da vida” (VI, p. 38-39).

O caráter transgressor da arte lhe é, então, essencial: “quando nos libertamos inesperadamente das imposições e demandas das tarefas do presente, quando são rompidas as

345 BRUCNER, P. op. cit., p. 138.

346 KLEIN, I. Quelques extraits de mon journal em 1957. Paris: Centre Pompidou, 1983, p. 178.

347 Citado por STANGOS, N. Conceitos de arte moderna. Rio: Zahar, 1993, p. 103.

348 VI, p. 11.

349 Uma obra de arte pode suscitar nossa indignação, como por exemplo o fuzilamento de Goya, diante da injustiça, tanto quanto Bartolomeu de las Casas o fez com um ensaio histórico sobre o massacre dos índios americanos pelos espanhóis.

350 A abstração é, para Michel Henry, a própria essência da arte, e não um determinado estilo, a um gênero particular de pintura. “A abstração constituía essência de toda pintura” (VI, p. 27). Esta tese não é sem precedentes. No seu *Notes sur la peinture d’aujourd’hui* (Paris: Seuil, 1953, p. 47), J. Bazaine afirma: “abstrait, tout art l’est ou n’est pas... l’art à tout les époques, a toujours été non figuratif”. A arte é considerada abstrata no entanto na medida em que não visa reproduzir a realidade. Uma arte pretensamente figurativa não seria arte. Henry, ao contrário, distingue duas correntes de arte abstrata. A primeira toma emprestada ao mundo formas que submete à simplificação, como Picasso ou Cézanne. A corrente referente à autêntica abstração, que tem em Kandinsky seu expoente mais ilustre, se refere à fonte invisível através da qual a vida se manifesta em nós, afetivamente: “la vie invisible dans son inlassable venue em soi-même” (VI, p. 33).

prioridades de eficiência, funcionalidade e velocidade que caracterizam a vida moderna”³⁵¹. Por isso não há obra de arte autêntica que não seja transgressiva na medida em que sua contemplação permite a cada homem apossar-se de potencialidades subjetivas inerentes à sua sensibilidade que de outro modo, nas esferas da vida cotidiana colonizadas pela racionalidade econômica, não teríamos acesso. A arte, transgredindo assim as formas de vida impostas aos indivíduos pela estrutura de uma sociedade organizada em torno da produção e do consumo e portanto, em torno da predominâncias de comportamentos instrumentalizados, visando a realização de finalidades exteriores, abre um espaço marginal de fruição gozosa das potencialidades subjetivas da vida como um fim em si mesma. Esta transgressão nada tem a ver diretamente com o maior ou menor engajamento da obra ou do seu ator com uma ideologia política qualquer. A arte autêntica trabalha no sentido de emancipar a sensibilidade de cada fruidor da experiência estética dos limites que lhe são impostos pela vida cotidiana atarefada. Nesse sentido a conquista da beleza na arte pode ser “um violento ato político”: “a intensidade alucinatória da cor borrada no encardido torpor da rotina, o gosto doce-amargo do erótico num mundo de corpos brutalizados e exaustos”³⁵².

Referências bibliográficas

BAUMAN, Z. Amor líquido. Rio: Zahar, 2004.

HEIDEGGER, M. *Lo ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

HENRY, M. *Voir le invisible*. Paris: Lenoble, 1988.

_____. *Phénoménologie de la vie*, III. Paris: PUF, 2004.

_____. *Ver o invisível*. São Paulo: Realizações, 2012.

_____. MARX. *Une philosophie de la réalité I; Une philosophie de l'économie II*. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, E. Carta a Hugo von Hofmannsthal. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Viso – Cadernos de estética aplicada*. N. 8, jan-jun/2010, pp. 35-40.

351 CRARY, J. *Capitalismo tardio e os fins do sono*. Rio: Cosacnaif, 2015, p. 98.

352 JAMESON, K. *Signatures of the visible*. Nova York, 1992, p. 85. Citado por ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*. Rio: Zahar, 1999, p. 128.

KOLWOSKA, G.-D. De l'art et de la sensibilité. Paris: Vrin, 2009.

KANDINSKY, W. Regard sur le passé. Paris: Hermann, 1974.

_____. Point-Ligne-Plan. Paris: Denoel, 1970.

_____. De le spirituel dans l'art. Paris: Denoel, 1989.

MARCUSE, H. Contra-revolução e revolta. Rio: Zahar, 1978.

_____. Eros and civilization. New York: Vintage, 1962.

_____. O caráter afirmativo da cultura. Rio: Zahar, 2000.

PAREDES, C. Conflitividad y libertad. Uma aproximación a la fenomenologia social de M. Henry. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004.

RILKE, R. M. Lettres à Cézanne. Paris: Seuil, 1971.

ROGOZINSKI, J (org). Les cahiers philosophiques de Strasbourg. Michel Henry: une phénoménologie radicale, II, 2011.

STANGOS, N. Conceitos de arte moderna. Rio: Zahar, 1993.

FENOMENOLOGIA E CLÍNICA

Michel Henry: da fenomenalidade da vida à fenomenalidade do trabalho e sua operacionalidade no ato clínico

ANDRÉS ANTÚNEZ³⁵³ & FLORINDA MARTINS³⁵⁴

Resumo: Neste artigo interrogaremos a operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica. Partimos da inscrição da fenomenalidade do trabalho, em Michel Henry, na fenomenalidade da vida, mostrando como é que, no caso específico do trabalho científico, a vida mobiliza os seus recursos a fim de se potenciar e transformar. Para tal delimitaremos o âmbito da fenomenalidade do labor científico bem como a sua condição de possibilidade. E será do âmbito de fenomenalidade do labor científico que avaliaremos a sua operacionalidade no ato clínico, nomeadamente, na sua dimensão terapêutica. Mostraremos como é que na fenomenalidade da vida teoria e prática mutuamente se requerem. Questionada a autonomia da teoria face à prática ou da prática face à teoria é o próprio conceito de interdisciplinaridade que é reformulado. Apresentaremos ainda as linhas gerais de um projeto de intervenção universitária no qual mostraremos como é que fenomenologia da vida, para além de ser em termos de interdisciplinaridade um elemento estruturante dos saberes promovidos pela universidade, é também um suporte à vida daqueles que, na universidade, atestam a insuficiência do saber teórico na condução de seus próprios destinos.

Palavras-Chave: Michel Henry, fenomenalidade do labor científico, fenomenalidade do ato clínico; fenomenalidade terapêutica, interdisciplinaridade.

353 Coordenador do Círculo fenomenológico da vida e da clínica da USP. Professor do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Agradecemos o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Projeto Regular nº 2018/19520-8). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade dos autores e não necessariamente refletem a visão da FAPESP; e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Processo 302417/2018-4).

354 Membre d'honneur du Cercle phénoménologique Michel Henry; Co-fundadora da Société Internationale Michel Henry; e Conselheira Científica do Círculo fenomenológico da vida e da clínica.

I- Michel Henry: fenomenalidade da delimitação, da condição e da funcionalidade do labor científico.

Iremos centrar a nossa abordagem às relações entre fenomenologia da vida e ciência em três aspectos:

- 1- delimitação: a elaboração de um saber teórico, epistemológico, científico, como uma eventualidade dos saberes da vida;
- 2- condição: reporte da ciência à fenomenalidade da vida;
- 3- funcionalidade: a interdisciplinaridade na fenomenalidade da vida.

Para o primeiro aspecto, colhemos da obra de Henry a delimitação de um pensamento da antecedência da vida ao pensamento, como uma *eventualidade* visto estar sujeita à efetiva manifestação de si mesma da vida.

Oiçamos o texto de Henry:

“No pensamento da primazia da vida sobre o pensamento é, pois, a vida, no seu cumprimento fenomenológico efetivo, a vida sempre já cumprida em que esse pensamento é dado a ele mesmo, que permite a esta: 1º ser um pensamento, uma *cogitatio*; 2º ser, eventualmente, esse pensamento particular, ainda que essencial, que procede à inversão, que se mostra capaz de pensar a primazia da vida sobre o pensamento e como a condição interior deste. É porque, dado a ele na auto-doação da vida, o pensamento traz em si como sua própria substância e, assim, como aquisição essencial que ele pode representar essa vida, produzir sua imagem ou sua essência. Todo o método fenomenológico que se esforça por pensar a vida repousa sobre essa doação prévia, que não é fato nem da fenomenologia nem do pensamento. É sempre a vida que torna possível sua auto-objetivação no pensamento quanto de seu objeto.” (Henry, 2014, p.140. São Paulo: É Realizações.)

Ora esta condição interior do pensamento remete-nos ao segundo ponto, ou seja, à condição de possibilidade da ciência, a saber, a vida no fundo da qual a ciência se recorta:

“A história como ciência, quer ela o reconheça quer não, mantém uma relação essencial com este Fundo ontológico de historicidade originária, Fundo no qual ela recorta os seus fenómenos, no qual colhe as suas leis, mas antes de mais o seu sentido, o sentido e a motivação secreta de todo o seu trabalho”³⁵⁵.

Pelo que esse fundo, enquanto a motivação secreta do trabalho das ciências longe de ser um fundo neutro, é um fértil lençol freático, como aparece, por exemplo, na *Fenomenologia*

material (Michel Henry, 1990). No nosso caso, o caso específico das ciências da saúde, ele é mais um lençol frenético que baralha e confunde todas as nossas habituais formas de o habitar³⁵⁶ e por isso, mais do que instigar-nos a encontrar as leis de seu ser nos impele a compreender as modificações que deve sofrer para assim podermos recuperar a sua habitabilidade: a nossa habitabilidade neste nosso mundo e nesta nossa terra. É assim que esse fundo aparece sobretudo em *A Barbárie* como Terra, em *Ver o Invisível* como o chão fértil ou húmus. Uma terra que é solo comum e que interdita que povos e nações se legitimem o direito de usurpação daquilo que é de todos gerando em seu seio os sem-terra como aparece do *Comunismo ao Capitalismo*. Daí que Henry proponha como solução dessa confusão interior de nosso viver e desse sentir-se, em seu território, usurpado e humilhado a mudança de paradigma de cientificidade ou a “substituição da teleologia tradicional do saber pela da ação e que implica não já o conhecimento das leis do ser mas as modificações radicais que ele deve sofrer – o saber, o conhecimento apenas pode estar subordinado a esta finalidade por essência “prática”³⁵⁷.

Ora esta citação é colhida da análise que Henry faz à filosofia do trabalho tal como ele a lê em Marx e enquanto oposição sobretudo à filosofia de Hegel que, ao confundir objetividade com alienação, perde a possibilidade de fazer uma filosofia do trabalho.³⁵⁸ E sem uma filosofia do trabalho não temos como ir do conhecimento das leis do ser ao conhecimento das modificações que ele deve sofrer pois estas apenas a práxis as poderá revelar.

Pelo que, no nosso caso, no caso das ciências da saúde, esta crítica aparece em sua dimensão positiva: a ciência enquanto um saber particular tem um valor positivo, se tiver em consideração as motivações que socialmente a validam e que se prendem com o contributo que elas podem dar às transformações da vida que, em nosso viver, nos impele à modalização de formas de sofrimento em formas de fruição.

E se esta é uma função inerente a todo o labor científico, no caso do ato clínico, ela é determinante do próprio ato ou do seu labor:

“Diz-se que a medicina não é uma ciência. Isso significa que ela não é apenas uma ciência. [...] Nela, na medicina, algo mais está em jogo, a relação intersubjetiva fora da qual nenhuma medicina se pode conceber. O olhar médico é um olhar transcendental irreduzível a um simples saber objetivo. O exame de uma radiologia ou de qualquer outro dado objetivo atravessa-a para tomar em sua visão um sofrimento que é preciso afastar ou tornar suportável. Aquele que a suporta não pode assim ser afastado nem do diagnóstico nem do tratamento”.

356 Em 2016 Maria Aparecida introduz para debate, em tertúlia por ela organizada, o tema da fenomenalidade do Fundo em Michel Henry. Florinda Martins, por lapso, menciona o Fundo frenético em vez do Fundo freático como aparece na obra de Michel Henry.

357 Michel Henry, *Marx I*, Paris, Gallimard, 1976, pg. 326-327.

358 Michel Henry, *Marx I*, Paris Gallimard, pp. 332 e 333; e ainda *Marx II*, pag. 275.

Todavia, o cumprimento dessa função implica que, no processo terapêutico, a articulação entre teoria e prática surja como modalidade inerente ao processo. E é o que Henry mostra ao estabelecer as equivalências entre fenomenalidade do trabalho e fenomenalidade da vida, na especificidade do ato clínico:

“Eles em mim é também válido para médico e seus pacientes. A vida fenomenológica dos indivíduos constitui o tema último da investigação, da teoria e da terapia. A interdisciplinaridade não é aqui um termo oportuno nem um piedoso voto, ele é o trabalho e o pão cotidiano daqueles que, médicos e filósofos, médicos filósofos melhor dizendo, que reúne uma mesma finalidade: devolver uma vida doente ao seu poder e à felicidade de viver”³⁵⁹

II – Em que se alicerça a relação entre ato terapêutico e saber científico?

- a) Recorte de saberes teórico-prático de um mesmo fundo/solo/terra/chão de fenomenalidade

Para estabelecermos a relação entre ato terapêutico e saber científico será preciso compreender como é que, nesse fundo comum da vida, se cruzam conhecimento dos fenômenos e poder transformador dos mesmos.

Em nosso artigo conjunto “Sentimento de si e alucinação”³⁶⁰, vimos que o outro apenas pela afeção da vida em nós se pode conhecer. Mas vimos também que qualquer que seja esse outro – árvore, pessoa, animal ou Deus – o conhecimento da afeção da vida em nós se processa no âmbito do sentimento dessa mesma afeção, sem possibilidade de nos arrancarmos do nosso viver para, na exterioridade de nós mesmos, poder aferir de sua veracidade. Por isso, em um primeiro momento estabelecemos um paralelo entre afetividade e alucinação. Vimos ainda que, se assim fosse, a fenomenologia da vida, em Michel Henry, seria muito semelhante às atuais fenomenologias que, contestando a possibilidade de uma verdade cujo critério é a

359 Michel Henry, *Eux en moi: une phénoménologie*, in *Os outros em eu*; Porto, Ipatimup, 2001, 135-142.

360 Antúnez, A.E.A & Martins, F. Michel Henry: afectividad y alucinación. *Ápeiron. Estudios de filosofía — Filosofía y Fenomenología* — N.º 3 - Octubre 2015. pp.181-188. https://s3.amazonaws.com/wix-anyfile/8tVE2SLpRtWjjjW1LdbD_14%20-%20Michel%20Henry%20-%20Afectividad%20y%20alucinaci%C3%B3n.pdf ; ANTUNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda. Michel Henry: afetividade e alucinação. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 177-183, dez. 2015. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672015000200007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 11 jun. 2018.; Antúnez, A.E.A & Martins, F. Michel Henry: Affectivity and Hallucination. *Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies - XXI(2)*: 184-190, jul-dez, 2015 http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v21n2/en_v21n2a07.pdf

adequação ao real, se pronunciam sobre a impossibilidade de distinguirmos entre alucinação e verdade.

- b) A posição de Michel Henry e da fenomenologia da vida no debate atual sobre a fenomenalidade desse fundo comum da vida do vivente.

Todavia, vimos ainda que, se em Henry o outro se anuncia na modalidade de uma ressonância afetiva da vida em nós, nem por isso nós seremos apenas uma caixa de ressonâncias vivenciadas como uma alucinação. Mesmo que sejam ressonâncias da vida, elas são vivenciadas como um poder que, ao mesmo tempo que revela a vida, nos revela a nós mesmos, nela. E revela-nos como viventes que usufruindo dos poderes da vida se sentem irremediavelmente convocados a viver esses poderes: o olho que vê quer ver mais, as mãos que tocam querem de novo tocar.

E em nosso trabalho sobre *violência de um amor originário ou violência a um amor originário*³⁶¹ vimos como é que a nossa repetição dos poderes que da vida auferimos nada tem a ver com um processo mecânico de repetição: o enredo do nosso viver na vida que recebemos é tudo menos um viver alucinado. É um viver que se quer viver: querer viver-se que no insuportável desse querer mergulha de qualquer modo na ação. A violência é fruto dessa passagem do poder da vida que se quer viver a uma *qualquer forma*, forma de ação. E é essa qualquer forma de ação que pode ser tanto uma ação criativa e promotora de vida quanto uma ação destrutiva: destrutiva do outro até ao homicídio; destrutiva do próprio até ao suicídio.

Mas a violência não é a única forma da passagem da insuportabilidade do querer viver-se da vida à ação que efetiva esse querer, pois a arte, nas suas várias modalidades – música, pintura, dança, escrita, teatro, cinema – é a expressão cultural dessa passagem. A violência é uma expressão de barbárie ou ainda expressão da doença da vida; a cultura é expressão da promoção da vida que colhemos em suas ressonâncias interiores. E este é outro ponto que diferencia a fenomenalidade da vida afetiva em Michel Henry das filosofias atuais em torno da possibilidade do conhecimento da vida a partir do sentimento das suas afeições.³⁶²

361 Martins, F. & Antúnez, A. (2018). Violência de um amor originário ou violência a um amor originário? Cadernos I : Círculo fenomenológico da vida e da clínica. / Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez. São Paulo, IPUSP, 2018. pp.14-20 http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/cadernos1_circulo_fenomenologico.pdf

362 Em 2017, o seminário internacional Michel Henry intitulado Do invisível e da (im)possibilidade da clínica, realizado no CEFi-Porto, pôs em discussão a novidade da proposta henryana que aqui expomos. Pudemos avaliar da sua (in)sustentabilidade no âmbito das propostas das filosofias da mente, da cognição, bem como das filosofias da ação aquando do debate com os vários intervenientes no Seminário. Este artigo dá contas dos resultados colhidos desse debate. (Seminários Michel Henry – CEFi Porto, 2017. Seminário internacional: O invisível e a vida: superar um trágico esquecimento - Projeto internacional de investigação: Corpo e afectividade: a recepção de Michel Henry no espaço da lusofonia. <http://www.porto.ucp.pt/pt/central-eventos/seminario-internacional-michel-henry-invisivel-e-impossibilidade-clinica>) seguida de um debate em torno da filosofia da ação a partir da

E é aqui que o trabalho clínico, nomeadamente na sua dimensão terapêutica adquire a mesma dignidade, no âmbito dos saberes, que o saber científico. Mais do que um complemento do ato clínico, o ato terapêutico integra o ato clínico. Senão vejamos!

III - Na fenomenalidade da vida teoria e prática requerem-se mutuamente

a) Relação entre sensibilidade Arte / estética e arte / clínica

O alcance da proposta henryana na qual a cisão entre saberes teóricos e práticos perde qualquer sentido ou, pior ainda, é promotora das mais diversificadas formas de barbárie, de ontem como de hoje, tem a ver com a forma como os sentidos, a sensibilidade e afetividade foram, de uma forma ou de outra, tidas como uma faculdade menor ou inferior senão mesmo irracional. Mesmo quando a sensibilidade é, pelo pensamento, reconhecida como uma forma de arte, o seu valor aparece sempre referenciado a algo que não ela: a verdade, o bem e o belo da obra de arte aparecem sempre referenciados a uma faculdade humana que não a sensibilidade.

Para o desenvolvimento desta questão bem como do papel da obra de Michel Henry no papel autónomo da sensibilidade na compreensão de uma obra de arte permitimo-nos remeter o leitor à obra de Gabrielle Dufour-Kowalska intitulada *A arte e a sensibilidade: de Kant a Michel Henry*.³⁶³ O título pode enganar, pois na verdade o tema da sensibilidade atravessa, nessa obra, toda a história da filosofia de Platão até Michel Henry sem esquecer Sartre e Merleau-Ponty. Todavia, ainda que a abordagem à sensibilidade a partir da obra de arte seja uma abordagem importante à obra de Michel Henry ela é, a nosso ver, uma abordagem limitada, porquanto, em Henry, a sensibilidade aparece também ligada a uma outra arte e que é a arte inerente ao ato clínico ou, como mais especificamente atrás ficou referido, ao processo terapêutico. Sem essa arte o ato clínico é totalmente ineficaz, assim o mostra *O filho do Rei*³⁶⁴. E assim é porquanto a ciência médica é definida como saber e arte³⁶⁵ e isso não apenas quanto às doenças ditas de foro físico, mas também às doenças ditas de foro psíquico.³⁶⁶

reformulação dos conceitos de Maine de Biran, exposta da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo*. Para aprofundamento destas questões reenviamos o leitor para as obras; Sofia Miguens, Gerhard Preyey and Clara Morand, *Pre-reflective consciousness*, www.routledge.com e ainda Florinda Martins, *Estátuas de Anjos*, Lisboa, Colibri, 2017.

363 Gabrielle Dufour-Kowalska, *L'art et la sensibilité: De Kant à Michel Henry*, Paris, Vrin, 1996.

364 Michel Henry, *Le fils du Roi*, Paris, Gallimard, 1981.

365 Manuel Silvério Marques, *A medicina enquanto ciência do indivíduo*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, 2002, p. 27.

366 Rui Manuel de Almeida Mota Cardoso, *Auto-regulação dos sistemas naturais*, Texto da lição síntese para candidatura ao título de Agregado, na Faculdade de Medicina do Porto, Junho, 2000, p. 11.

Assim sendo, centraremos agora a nossa atenção na henryana definição do ato médico enquanto possibilidade de reestruturação da universidade entendida como promotora da universalidade de saberes sobre os quais se edificam as nossas sociedades e culturas.

- b) A Universidade enquanto promotora da cultura nas suas múltiplas formas: ciência, ética, estética, técnica, práxis.

Se atrás tínhamos visto que a prova ou experiência da vida se pode tornar *eventualmente* em pensamento sobre a vida ou do qual fazem parte as ciências da vida, estas, mais do que tomar esse *eventualmente* como uma casualidade, revelam-se agora como uma possibilidade entre outras de expressar a vida. E neste caso o ato médico, enquanto conjugação de ciência e arte, será mais do que um somatório de saberes e códigos deontológicos, como mostrou Florinda Martins, em seu texto *O outro: o corpo vivo* (2006).³⁶⁷ A pesquisa que desenvolvemos, na USP, no âmbito do projeto Corpo e afetividade: a recepção do pensamento de Michel Henry na lusofonia tem vindo a mostrar esta nossa afirmação.

Um dos aspectos dessa pesquisa tem a ver com esta questão: como é que a dimensão da arte, no ato médico, implica que repensemos a fenomenalidade da arte – música, pintura, dança, ópera – e com ela a dimensão da cultura da qual a ciência faz parte? Para tal avaliamos as várias formulações da violência em Michel Henry: primeiro na sua dimensão de destruição da cultura, ou seja, da barbárie; depois na possibilidade de a fenomenologia da vida poder contribuir para a modalização da violência e do sofrimento em criação de valores e fruição de vida.

Será na continuidade dessa pesquisa que compreendemos, agora, *a eventualidade* de um pensamento sobre a vida, seja ele filosófico ou científico, poder também ele ser promotor de vida. Desse modo, em vez de insistirmos na crítica henryana à tentativa hegemónica de uma determinada modalidade de compreensão da vida – o saber científico do qual a filosofia atualmente se faz eco –, tentativa cuja devastação a obra de Henry denuncia, mostramos agora a sua inscrição no fundo comum a todas as modalidades de expressões culturais bem como a sua importância para a interdisciplinaridade. Daremos destaque à relação entre saber e prática, relação que, como vimos é inerente ao ato clínico.

Mas então como é que a arte inerente ao ato clínico legitima essa *eventual* leitura científica da vida que vivemos?

Para contextualizarmos esta nossa questão, lembramos que Platão, em Cármites 156a) e a propósito de uma dor de cabeça, diz que há uma determinada planta que serve de remédio para a dor de cabeça, todavia, para surtir efeito, deve o remédio ser acompanhado de

367 Florinda Martins, *L'autre: le corps vivant*, in *Michel Henry: Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauschesne, 2006, pp. 67-79.

uma fala encantatória.³⁶⁸ Esta relação entre saber e prática inerente ao ato clínico acompanhou, mesmo que apenas sob a forma de promessa, toda a história da medicina. Iremos repensar esta questão, hoje, a partir da fenomenalidade da vida.

A arte do ato clínico e a cultura em Michel Henry

Para falar da arte em Michel Henry parece indispensável falar de Kandinsky a quem Michel Henry dedica a obra *Ver o invisível*. Ora atrevemo-nos a dizer que *O Filho do Rei* é o alicerce não apenas da arte inerente ao ato clínico, mas da pintura em *Ver o invisível*, bem como de todas as formas de cultura tratadas na obra de Henry: música, teatro, ópera, arquitetura, dança, canto, desenho. É que em *O Filho do Rei* o móbil inerente à arte é desejo da vida que, em seu mover-se, se comove: (co) move. E esta definição de arte é alicerce de todas as formas de arte, culturalmente reconhecidas, porquanto é a comoção da vida ou, como diz Henry, as suas ressonâncias afetivas que o artista expressa na pintura, na música, na dança ou qualquer outra forma de arte culturalmente aceite. Ora ainda que esse reconhecimento esteja presente na obra *O Filho do Rei* ele não é essencial para a efetivação da obra que ele quer levar a bom termo: *devolver uma vida doente ao seu poder e à felicidade de viver*. Pelo que apenas a arte, no ato clínico, eventualmente pode vir a ser significada ou transformada em teoria, como o fazemos agora. O essencial da arte no ato clínico é o reduto sagrado da relação entre clínico e paciente. Mas este é também o reduto sagrado de toda a cultura.

IV – fenomenalidade da vida e intervenção universitária:

É deste âmbito de fenomenalidade que as problemáticas que nos são apresentadas pelos estudantes universitários, seja de depressões, uso de drogas até mesmo as tentativas de suicídio, serão agora por nós repensadas e ressignificadas.

Assim, seguimos Safra na demanda de modelos que legitimem teorica e eticamente o processo terapêutico

“(…) em uma época em que as novas formas de subjetivação surgem pela ausência de um lugar ético significativo que possibilite a constituição de si mesmo, ou pela solidão absoluta decorrente da ausência do rosto do Outro, o acompanhamento terapêutico mostra-

368 Raphael Gély, *Imaginaire, perception, incarnation*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 117, agradece a Florinda Martins a importância de não cindir em termos fenomenológico dor e sofrimento e, por conseguinte, não cindir no ato médico prescrição e atenção ao doente e dessa forma repensar, hoje, em termos fenomenológicos a tradição hipocrática.

se como a modalidade de atendimento clínico necessária para contemplar o sofrimento na atualidade. Nessa perspectiva há a demanda de modelos que auxiliem a fundamentação ética e teórica do acompanhamento terapêutico, para que possa ser uma prática realizada com rigor. (...) o acompanhante oferece fundamentalmente a seu paciente *um lugar*” (Safra, 2006³⁶⁹), sem todavia esquecermos que é a própria vida a corroborar ou a infirmar a ética, o rigor, o pensamento, porquanto esse lugar é revelação do outro em nossa carne.

Na fenomenalidade do acompanhamento terapêutico, a afetividade é o lugar fundante da vida em comunidade e da vida em si mesmo. Há pessoas que sofrem e buscam interlocuções para, por meio da dialética dos afetos, resgatar e humanizar aquilo que é vivido como inumano e violento. Os fenômenos contingentes e a vida privada se tecem profundamente na vida afetiva. Em trabalho anterior mostramos como o método da fenomenologia da vida atende ao modo da *doação* das vivências de cada um, ao *como* se mostram no advir de si mesmo (Antúnez & Martins, 2013, p.25). Se as ações são vivenciadas por cada um em suas potencialidades e dificuldades colhidas em nosso cotidiano, será do interior da vivência que também as ações terapêuticas colhem suas possibilidades: ao sentir-se acompanhado ou acolhido em seu sofrimento sente a possibilidade de sua transformação. O que perturba e causa sofrimento pode ser modalizado em fruição, de modo que em comunidade a dialética dos afetos se processa, do sofrimento que aprisiona para o sofrimento que liberta, em um incessante vai-e-vem do sofrimento e do fruir.

A entrevista com Mathilde Monnier, realizada por Magali Uhl e Nadia Veyrié, tendo por base o filme *Bruit Blanc*, filme realizado em torno de Marie-France, nos mostra a dificuldade de atribuir uma significação ao olhar, ao toque, pois o importante se dá a quem de qualquer significação. Todavia o ver e o toque que se mostram a quem da significação é o mais inteligível do sentir. É neste ponto que Mathilde Monnier através da dança indica o que Michel Henry mostra com o conceito fenomenológico de corpopropriação. Neste sentido o texto de Mathilde Monnier revela em termos fenomenológicos que o contato com o autista é uma relação de *un entre-deux*, que não é da ordem da significação que deve ser expresso (p.362). Há uma espécie de linguagem que é da ordem de um segredo de um ao outro onde se institui um código. Na intuição de Mathilde Monnier trata-se de estar diante de alguém que vive um grande caos ou a irrupção do medo e da violência frequente. É um mundo não-organizado. Ela não analisa a psique e mostra que é necessário trabalhar com questões cujo lugar difere da percepção ou da ordem da forma, mas da relação. É na relação que os sentidos, os movimentos, os gestos, os ritmos (p.364), em sua interioridade (p.367) organizam o espaço e o tempo. Ela

369 SAFRA, Gilberto. Placement: modelo clínico para o acompanhamento terapêutico. *Psyche* (São Paulo), São Paulo, v.10, n.18, p.13-20, set. 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382006000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 jun. 2018.

diz que os autistas não falam, seus corpos falam por eles, mas a compreensão desse falar precisa de um difícil código de acesso que chamamos de corpopropriação das emoções que é diferente e secundário à necessidade de defini-las ou significa-las. É a corpopropriação que estabelece o tal espaço entre-dois; espaço pelo qual já se saiu do autismo. Por isso esta entrevista é tão importante, pois mostra bem a novidade de Michel Henry em relação a toda psicologia. Pois Henry teoriza aquilo que até agora só tinha sido mostrado com exemplos. O método da fenomenologia da vida mostra o invisível do sentimento. Mostrar é fazer ciência dos fenômenos.

E é aqui que a fenomenalidade da vida pode operar nos cuidados terapêuticos. Não se trata de fazer uma aplicação da fenomenologia da vida à terapia, 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. “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”.³⁷⁰ Convém lembrar que este processo da encarnação 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. Nas nossas pesquisas temos vindo a dar importância à solidariedade entre os vários saberes para a efetiva realização dos processos de corpopropriação. 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 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

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

e minimamente ativo para dar um primeiro passo em busca de auxílio. Todo o trabalho de procura por ajuda é sempre uma ação positiva, o paciente dá um passo a 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? Não é em relação que os pacientes buscam a “cura”, o alívio, a compreensão? Ao invés de retaliar pensamos em se corpoapropriar, envolver-se e assim, criar. Há um fundo comum entre o clínico e o paciente, ambos sabem que nas origens somos em relação e verdadeiramente em comunidade, e não em um simples agrupamento entre dois. Então será nas origens de nossos seres que encontramos 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!³⁷¹

Como é que o ato do clínico / terapeuta pode ajudar a modalizar o sofrimento e contribuir para uma sociedade menos violenta? O suicídio do estudante pode ser uma violência a um amor originário. O ato violento em si mesmo e enquanto tal não é um ato reflexivo é um ato que é relação do eu consigo. Tal ato é consciente, o suicida sabe que vai suicidar-se e sabe como fazê-lo, por isso o pensamento é irreduzível ao pensamento reflexivo, e não comporta a dimensão de “exílio” do qual se refere o segundo parágrafo da convocatória das III Jornadas Internacionales Michel Henry³⁷². Exílio que a fenomenologia francesa denomina “*retrait*”. No trabalho que publicamos em Cadernos 1 vimos como eu sou o meu medo, a minha angústia, não tenho como retirar-me, exilar-me de mim. E neste texto mostramos como é que Michel Henry trata esta questão, no início da parte II da Encarnação. Se podemos eventualmente pensar e fazer teoria sobre o suicídio, fenomenologicamente esse fenômeno só é compreensível pela fenomenalidade da ação³⁷³. A fenomenologia da vida, ao tratar esta relação de fundação da representação - como subordinada ou condicionada pela realidade, indica um outro campo de

371 Antúñez, Ae.E.a. & Martins, F. (2016). A violência como fenômeno originário da vida. pp. 16-21 http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/Anais_coloquio_michel_henry_%202016.pdf

372 *El arte, la ética, la religión, la política se inscriben a la vez en dos registros –el de la realidad y el de su representación– que la fenomenología material procura describir en su compleja relación de condición a condicionado, de realidad a fantasma. Y esta refracción del pathos originario del vivir en el sentido, los sentidos y, de modo general, en el mundo, alcanza también al cuerpo, a la acción y finalmente a la vida afectiva.* <http://www.ungs.edu.ar/jornadasmichelhenry2013/>

373 <http://www.porto.ucp.pt/pt/central-eventos/seminario-internacional-michel-henry-invisivel-e-impossibilidade-clinica>

fenomenalidade e que se prende com a modalização afetiva: sofrimento em prazer, sem ter que forçosamente passar pela representação. Aliás em Michel Henry a música, tal como a pintura não representam a realidade, expressam sim, mas isso é diferente de representar. Essa linha de retomar de outro modo a representação “fantasma” é uma linha de investigação (Louvain) já anunciada no trabalho de Simon Brunfaut³⁷⁴.

Mostramos assim a necessidade de rever o paradigma científico em curso nas nossas universidades por serem redutores em relação à compreensão daqueles que as frequentam: alunos, professores e outros. O suicídio pede que o paradigma seja repensado.

V- Conclusão

Partindo da delimitação da fenomenalidade do saber teórico, mostramos que a condição da sua eficácia era o enraizamento na vida. Daí a importância da crítica de Henry a Hegel que confundiu objetividade e alienação. É que a objetividade, por si só, não dá contas dos fenómenos de alienação do humano pelas condições do trabalho.

Foi na análise fenomenológica da vertente da arte, inerente ao ato clínico, que pudemos recuperar quer a dimensão humana do saber científico quer ainda a dimensão humana das outras formas de cultura. Pelo que a nossa abordagem à relação entre ciência e cultura cruza-se com a abordagem fenomenológica do enredo ético e epistemológico proposto, por exemplo, Frédéric Seyler(2011)³⁷⁵.

E em relação ao tema destas jornadas, mostramos que, em nosso entender, mais do que voltar à representação e suas virtualidades é importante continuar a pesquisa do campo aberto pela fenomenalidade da vida. Vimos como é que, em nosso entender, nele podemos colher informações de como acolher, no seio das universidades, saberes que contribuem verdadeiramente para a sua função de promoção de cultura. A atenção à promoção da saúde de seus membros é, neste contexto, não apenas legitimada pela fenomenologia, mas uma sua exigência. É que, na vida afetiva, há uma razão comovida³⁷⁶ que imerge dos limites da razão teórica e nos impele à mobilização do desrazoável e do caótico em formas de convivência. A mobilização da vida universitária é, de raiz, a razão comovida.

374 Simon Brunfaut/tradução Cândiuda Teixeira. O filho do Rei enquanto romance do imaginário: Michel Henry leitor de Pierre Janet. pp.119-138. In: *Michel Henry: O que pode um corpo?* Florinda Martins & Américo Pereira. Lisboa: Universidade Católica Editora.

375 Frédéric Seyler, La certitude comme enjeu éthique et épistémologique pour la Phénoménologie de la vie, in *La vie et les vivants: (Re-) Lire Michel Henry*, Louvain, UCP, 2013, pp. 237-247.

376 Manuel Cândido Pimental, Razão comovida, Lisboa, INCM, 2011.

Michel Henry: inovação e operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica, nomeadamente nas formas de violência que a crescente vaga de suicídios em nossas sociedades, incluindo as instituições universitárias, testemunham

ANDRÉS ANTÚNEZ³⁷⁷ & FLORINDA MARTINS

A – Michel Henry no seguimento de Husserl e de Heidegger

Neste Caderno publicamos dois textos traduzidos para o nosso grupo de pesquisa que consideramos virem ao encontro da busca na fenomenologia de respostas às dificuldades da clínica perante questões de violência que assolam as nossas sociedades, incluindo nela as instituições universitárias. São eles:

- 1- A fenomenalidade da autoafeção como uma fenomenalidade inscrita no movimento ou no dinamismo e dificuldades inerentes ao nosso viver; texto que é a resposta de Michel Henry à questão de François-David Sebbah em torno daquilo que diferencia a autoafeção em Michel Henry, Kant, Husserl e Heidegger;
- 2- A fenomenalidade material e meôntica: Michel Henry e Eugen Fink, de B. Schewel³⁷⁸, onde se mostra que Michel Henry não só respeita o tema estruturante da fenomenologia, tal como ele é estabelecido pelos seus fundadores Husserl e Heidegger, como atende aquilo que neles se apresenta como aporia, para abrir à fenomenalidade campos de investigação até então interditos.

Os textos pretendem relacionar os desenvolvimentos da fenomenologia da vida com as questões da clínica, no contexto dos nossos anteriores grupos de pesquisa e do agora *Círculo fenomenológico da vida e da clínica*, porquanto apenas eles mostram a possibilidade de uma fenomenalidade da vida afetiva, sem outro referente que não essa mesma vida afetiva. A vida afetiva remete para a sua afetabilidade e esta, em sua autoafeção, não tem outro

377 Agradecemos o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Projeto Regular nº 2018/19520-8). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade dos autores e não necessariamente refletem a visão da FAPESP; e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Processo 302417/2018-4).

378 B. Schewel, Eugen Fink and Michel Henry Meontic and Material Phenomenology, in *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, UCL, Louvain, 2013, pp. 129-134.

referente para si que não o do movimento a partir de si mesma, pelo que a necessidade de uma fenomenalidade da afeção em si mesma traz quer Fink quer Henry para a fenomenalidade da vida em sua própria manifestação: fenomenalidade prévia a qualquer desdobramento no interior do próprio sujeito – transcendental ou não.

Mas a operacionalidade da fenomenologia na clínica vai muito além da verificabilidade dos conceitos da fenomenologia no labor terapêutico. No nosso texto, sentimento de si e alucinação, mostrámos como é que a clínica pode também ela vir em socorro das aporias herdadas da fenomenologia de Husserl e de Heidegger. Para a clínica é crucial atender ao sofrimento em si mesmo para nele encontrarmos as possibilidades de sua modalização em fruir. Na clínica não há como fugir à fenomenalidade mesma do sofrer, daí que mostramos que ainda que possamos aproximar a fenomenalidade da afeção da alucinação, no caso do sofrimento, como contestam os filósofos as posições de Michel Henry, tal aproximação é impensável na clínica pois mesmo a alucinação é, enquanto sofrimento desta pessoa, irreduzível à consideração de si mesma como irreal. O sofrimento é sempre real; a sua materialidade ou a sua dimensão meôntica é a afetividade, pelo que é a realidade mesma da alucinação, é o sofrimento que é a matéria fenomenológica do ato clínico. Florinda Martins em *Estátuas de Anjos* (2017) mostrou como é o seu percurso na fenomenologia da vida se enraizou na fenomenalidade do afeto, reduzido à sua mesma fenomenalidade e mostrou ainda como é que essa dimensão afetiva da vida está presente em Condillac, Biran, Fernando Pessoa, Michel Henry, entre outros.

Mas nós não nos ficamos apenas pela inscrição da atividade clínica na fenomenologia da vida. Desde 2013 que temos vindo a pesquisar a fenomenalidade da modalização do sofrimento em fruição. No cerne desta pesquisa está a fenomenalidade da corporeopropriação e podemos ver os seus desenvolvimentos em todos as nossas publicações.

Assim com os dois textos abaixo traduzidos permitimo-nos não apenas contextualizar as nossas pesquisas, mas ainda remeter aqueles que se interessam por compreender a novidade da fenomenologia da vida, na continuidade inovadora de Husserl e de Heidegger, para textos que explicitamente mostram em que consiste essa novidade. Quanto a nós, a fenomenologia da vida, abriu um caminho que queremos prosseguir pois nele encontramos respostas para aquilo que procuramos: modalização do sofrer, um sofrer que prefere a morte à vida, em desejo de viver e ser feliz.

Texto 1- Michel Henry: autoafeção 1999³⁷⁹

Sabe que não fui eu quem inventou o conceito de autoafeção³⁸⁰. Ele encontra-se, creio, pela primeira vez na segunda edição da *Crítica da razão pura* onde Kant fala efetivamente de uma autoafeção de si mesmo do sujeito e reencontramos essa expressão em Heidegger, mas apenas no comentário em que procura explicar a tese de Kant, estando estas duas intervenções do conceito autoafeção ligadas a análises originárias do tempo, da temporalidade.

Na verdade o meu conceito de autoafeção é constantemente definido explicitamente contra esse conceito de autoafeção que qualifiquei sempre como falso conceito de autoafeção. Digo primeiro e em duas palavras em que é que isso consiste em Kant e em Heidegger e depois explico por que não é uma autoafeção. Efetivamente a afeção do sujeito kantiano – e no *Opus Postumum* será ainda pior, se ousar dizer – é uma afeção que encontra a sua origem no sujeito que se afeta a si mesmo, que é o lugar dessa autoafeção, e a questão é essa: o que é que é essa afeção de si? O si não afeta uma coisa nem é afetado por uma coisa; é uma autoafeção uma afeção que vai de si a si: essa é a teoria do sentido interno e o sentido interno é a temporalidade. Isso quer dizer que o sujeito se afeta a si mesmo e que o resultado dessa afeção é o eu transcendental que se afeta no tempo sob a forma de um eu empírico, primeiro indeterminado e então, de seguida, não determinado pelas categorias, mas que é determinado temporalmente. Bem entendido, não pode tratar-se de autoafeção, apenas se trata de autoafeção na medida em que se insiste no *de si [par soi]*: é a atividade de se afetar. Eis por que a afeção designa sempre outra coisa em mim: é porque o conteúdo da afeção é apenas aquilo que permite a autoafeção. Só há autoafeção se o conteúdo for esta realidade que afeta, que se autoafeta, e até, esse par, afastei agora e vou dizer porquê. Ora quando Kant explicita de forma notável esse sentido interno, este torna-se a projeção do horizonte extático do tempo puro pelo qual eu sou afetado. Processo análogo em *Ser e Tempo* e que supõe que o acontecimento já se deu [já está aí]; é a projeção desse meio de visibilidade que devo receber para poder receber tudo aquilo que será recebido. Aquilo que assim é definido é a formação do mundo, é a imaginação transcendental: o ato de transcendência produz uma imago primeira que é o horizonte de visibilidade e foi isso que Kant quis dizer. Em todo o caso, nele, isso é seguro. Ainda que ele não tenha descrito a temporalidade extática horizontal com esses três êxtases, nem por isso o eu empírico indeterminado passa a ser o eu transcendental e, nesse sentido estrito, não há autoafeção, mas uma afeção por algo de outro. Para mim, para que haja autoafeção é preciso que se trata do mesmo. Também Heidegger, ao explicitar Kant, como aliás na 2ª parte de *Ser e Tempo*, o processo não muda. Ora eu repito que apenas há autoafeção se o conteúdo da

379 Michel Henry, in PV, T.IV, pp. 217-220.

380 Resposta de Michel Henry a François-David Sebbah em torno das dificuldades da articulação entre movimento autoafetivo da vida e temporalidade, in PV, T.IV, pp. 214-216.

afeção for o mesmo, não há alteridade alguma, interna ou não, mesmo que haja uma distância interna, *há outra coisa*³⁸¹ e posso dizer que essa é a condição da vida. Se o conteúdo for por pouco que seja diferente daquilo que está em questão, não haverá mais pathos: o sofrimento não se afeta nesse sentido, pois então seria perfeito, bastava autoafetar-se para não mais ser sofrimento. Este problema pôs-se também a Husserl numa circunstância muito precisa que designo, ainda que de passagem, mas que refiro porque poderiam ligar-lhe a questão do tempo e eu não empreguei nunca a palavra tempo a respeito do processo interno da vida. É verdade que há um processo, agradeço profundamente ter reconhecido que a vida é o contrário de uma tautologia, é um processo, mas também jamais empreguei a palavra «evento» que é uma palavra heideggeriana. Nas *Lições sobre o tempo*, a questão é posta por Husserl a propósito do tempo interno. Como sabe é o ponto que é a chave do presente vivo, isto é da vida – estando a vida em questão também a afeção estará igualmente em questão – , aquilo que supõe de algum modo dois interlocutores: há uma Arqui-impressão, uma impressão originária que desliza imediatamente para o passado na retenção, quer dizer que para Husserl toda a fase da vida é passada há instantes. É como a minha palavra: a «pa» é já passado quando digo «lavra», etc. Então o que é espantoso é que Husserl não pode definir o presente vivo a não ser por esse halo protencional e retencional – que é exatamente o presente heideggeriano extático, não é?, a coisa que vem e que passa – pergunto: a *Urimpressão* traz em si duas espécies de retenções? É a sua questão sobre a imanência, ela afeta-se ou não? E Husserl declara: se a *Urimpressão* for já retenção toda a vida será uma vida passada, toda a vida advém no passado o que é absurdo, seria a morte. Do mesmo modo combati com todas as minhas forças a tese que você procura introduzir na minha imanência e isso por razões de cumprimento da vida visto que se trata da possibilidade de algo como o viver; viver jamais é passado, seria um sem sentido e então não se pode incluir esse primeiro passado, essa espécie de distância interna naquilo que chamei a imanência, vocabulário que uso o menos possível, como bem observou. Decerto que falar de autoafeção comporta esse risco. Efetivamente observou algo que está incluído no conceito de autoafeção e por isso quase não emprego mais a não ser quando quis explicar que *eu* não *me* aponto a mim mesmo à condição de vivente, isto é, à vida e que assim eu sou autoafetado, voltarei aqui a propósito do si do qual, me parece, falou. Eis a minha resposta. A este ponto sou incapaz de fazer a menor concessão pois se trata da vida e da morte.

381 Itálico nosso. A sua importância será apresentada no corpo do texto. Há outra coisa não significa aqui a passagem de uma tonalidade afetiva a uma outra – o sofrimento à alegria – mas a adesão de cada uma delas a si mesma no seu pathos. A adesão efetiva da vida a si é que permite a passagem. Aquilo que a Benoît (2011), no seguimento das análises de Maeschalck, diferencia como adesão efetiva e adesão potenciadora de uma possível modalização afetiva da vida. E isso torna insuficiente a análise de Tegu Joe (2013, p. 330) deste mesmo texto. O meu processo na vida passa pelo processo da vida em mim. Não há dois sis – o meu e o da vida – Há duas modalidades de o referir. Assim Deus morre. Para este outra coisa ver ainda ppc, p. 99 – anuncia-se a nós qualquer coisa na verdade transcendente

Texto 2 - Fenomenologia Meôntica e Fenomenologia Material: Eugen Fink e Michel Henry B. Schewel

Resumo: Este artigo defende que a fenomenologia meôntica de Eugen Fink se ocupa com a mesma problemática que anima o conjunto da fenomenologia material de Michel Henry e que é a vida absoluta imanente. Ao mesmo tempo este artigo permite responder à crítica levada a cabo por D. Janicaud sobre a fenomenologia material de Henry. D. Janicaud afirma que a fenomenologia material viola o princípio fundamental da fenomenologia, a saber, a ligação entre método e seu objeto. Na medida em que a fenomenologia material pode ser compreendida na continuidade da metodologia diretriz do conhecimento tal como toma forma nas obras de Husserl e de Heidegger, é essa tal crítica que é posta em questão.

Palavras Chave: Henry, Fink, Janicaud, Fenomenologia, vida

Resumé: Cet article soutient que la phénoménologie matérielle de Eugen Fink se soucie de la même problématique qui anime l'ensemble de la phénoménologie matérielle de Michel Henry, à savoir la vie absolue immanente. Par la même occasion, cette étude me permet de répondre à la critique portée par D. Janicaud sur la phénoménologie matérielle de Henry. D. Janicaud affirme que la phénoménologie matérielle viole le principe fondamental de la phénoménologie, à savoir sa méthode et son objet. Dans la mesure où la phénoménologie matérielle peut être comprise dans le prolongement de la méthodologie directrice de la connaissance telle qu'elle prend forme dans les oeuvres de Husserl et de Heidegger, c'est une telle critique qui se trouve mise en question.

Mots clé : Henry, Fink, Janicaud, Fenomenologia, vida.

O objectivo deste artigo é apresentar a fenomenologia material de Michel Henry em continuidade com o impulso originário da fenomenologia tal como toma forma em Husserl e Heidegger. Fá-lo-ei examinando a fenomenologia meôntica de Eugen Fink quer na sua génese histórica quer na sua profunda relação conceptual com Michel Henry, relação essa que o próprio Michel Henry afirma:

“É na sua *Sexta Meditação*, consagrada a uma teoria transcendental do método fenomenológico e que Fink considerou oportuno acrescentar às cinco *Meditações cartesianas*

de Husserl, que a aporia irrompe em plena luz. O objetivo do método é dar a ver a vida transcendental, e essa visão realiza a saída de si da vida, na sua divisão consigo mesma, na sua clivagem. É, de facto, nessa saída de si mesma e nessa divisão consigo que a vida se dá a ver a um possível espectador, neste caso o próprio fenomenólogo ... É, assim que, emprestando à vida um modo de parecer incompatível com sua essência que a fenomenologia pretende fundar o advir a si mesmo dessa vida, esse acesso a si mesmo que constitui precisamente a sua essência”³⁸².

Michel Henry defende que Fink é o primeiro a considerar que a fenomenologia se torna possível através da auto-separação da subjetividade, na medida em que tal clivagem interna dá à subjetividade a possibilidade de se poder considerar como tal. No entanto, ao fazer isso, a subjetividade não se vê, na verdade, a si própria como subjetividade na sua imanência afetiva, incapaz de sair de si própria em prol da reflexão filosófica. O movimento de auto-alienação através do qual a fenomenologia emerge tem de ser então um movimento dentro da imanência da subjectividade, a partir do qual a subjectividade gera um objectivo correlacionado consigo mesmo e para se contemplar a si mesmo. Qual é, então, o verdadeiro valor da fenomenologia, se é, em última instância a descrição da correlação da objetividade da subjetividade? Procurando responder a esta questão ao longo deste artigo, sublinho já que é precisamente aqui que a fenomenologia adquire a sua qualidade meôntica e material, tal como a apresentaram Fink e Michel Henry.

Ainda mais interessante é o facto de Dominique Janicaud, um dos críticos mais distintos de Michel Henry, desafiar a validade da fenomenologia material, precisamente através da sua qualidade meôntica, usando o termo de Fink. Janicaud acusa Michel Henry de, partindo do espírito motivacional da fenomenologia tal como ela se apresenta em Husserl e Heidegger, levar a cabo um radicalismo fenomenológico a ponto de a fenomenologia ficar presa naquilo que parece ser um insuperável paradoxo metodológico³⁸³. “Não é a intenção que pomos em causa – quer ela seja teológica ou puramente poética” explica Janicaud “é a postulação perentória do seu rigor, mesmo quando a sua condição essencial é dispensada, a correspondência entre o método e o objecto da fenomenologia”³⁸⁴. E continua, o interesse da fenomenologia deve-se não apenas à «audácia das suas descobertas», mas também ao respeito «pelas suas próprias regras»³⁸⁵. «Em que se baseia, então, a nossa contestação?». Pergunta Janicaud:

“Precisamente na utilização da bandeira e do manto do método fenomenológico para inverter ou comprometer as suas conquistas reais, para transformar procedimentos

382 Michel Henry, *Incarnation: Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 121.

383 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de L’Éclat (coll. «tiré à part») 2001, p. 70.

384 Ibid.

385 Ibid.

precisos, limitados e esclarecedores em prelúdios encantatórios à autorreferência absoluta da vida e à patética sacralidade”³⁸⁶

Se aceitarmos a quase equivalência dos insights metodológicos de Michel Henry e Fink, como o próprio Michel Henry sugere, então a crítica de Janicaud reduz-se à sugestão de que a fenomenologia meôntica surge da fenomenologia e das suas regras fundadoras. No entanto, como Ronald Bruzina demonstra exaustivamente no seu estudo, *Edmund Husserl e Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology*³⁸⁷, o projeto de Fink surge em continuidade com Husserl e Heidegger, o que implica que Michel Henry também o faz. Posto isto, será demonstrado que a crítica de Janicaud recorre mais a um sentido conservador de “fenomenologia normal” do que às motivações finais da fenomenologia tal como apareceram em seus fundadores. Este estudo é, portanto, uma tentativa de defender e aprofundar a proposta da metodologia de Michel Henry.

I. Fink em continuidade com Husserl e Heidegger

Ainda que Eugen Fink tenha sido assistente de Husserl, dedicando o período mais maduro da sua carreira académica ao avanço da fenomenologia husserliana, Fink sentiu-se profundamente atraído pela dimensão especulativa do pensamento de Heidegger. «O que Fink recebeu de Heidegger», explica Bruzina, «foi a necessidade de amenizar os constrangimentos da incrível dedicação de Husserl à análise descritiva de «die Sachen selbst» na quase negligência da segunda dimensão da... sistemática fenomenológica»³⁸⁸ seguida por Heidegger. Pois, como Fink percebe, o mais profundo da vida fenomenológica, a “compreensão da abrangente estrutura à qual Heidegger adaptou e aplicou “a projeção-construção”³⁸⁹ é dada como não-dada, tão inalcançável, quanto estruturando o dado de uma maneira originária. Como o quadro ontológico, no qual a existência intencional encontra o seu meio, não pode ser dado enquanto evidência à intencionalidade, a fenomenologia deve então prosseguir uma «Construção interpretativa», uma construção que «está arraigada, mas não servilmente, na doação demonstrativa intuitiva»³⁹⁰.

Apesar de todo o seu apreço por Heidegger, Fink nunca aceita totalmente a crítica de Heidegger a Husserl. De facto, Fink acredita que Heidegger não percebeu a profundidade da redução de Husserl, confundindo “o carácter inicial e aberto da fenomenologia de

386 Ibid.

387 Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, New Haven, Yale University Press (Coll. »Studies in Hermeneutics«), 2004.

388 Ibid, 159.

389 Bruzina, *Edmund Husserl*, op. Cit. p 166.

390 Ibid. 166.

Husserl” com “o seu caráter próprio e final”³⁹¹. Sim, Fink compreende que Husserl privilegia desordenadamente o «esquema da intencionalidade epistemológica sujeito-objeto»³⁹² mas isso não ocorre em Husserl para a constituição da relação da subjetividade transcendental com o mundo. De facto, a redução de Husserl, em última análise, está além do estar no mundo de Heidegger em direção a essa origem verdadeiramente constitutiva da estrutura, um esforço que Fink considera que Heidegger jamais perseguiu. Embora Husserl venha a falar da origem como «ser transcendental» ou «ser absoluto», Fink intitula-o de meôntico, não-ser, como é aquilo que não está de modo algum dentro do ser: é a origem do ser. O meôntico é a conclusão radical da redução de Husserl, apesar de, para Fink, Husserl nunca se ter totalmente aberto ao telos meôntico da sua fenomenologia. Fink considera que a construção especulativa de Heidegger é o avanço metodológico necessário para prosseguir a fenomenologia rigorosamente meôntica, estendendo assim o projeto de Husserl em completa harmonia com o seu impulso guia.

A fenomenologia meôntica de Fink assume uma forma mais determinada à medida que ele segue com o *projeto Crisis* de Husserl³⁹³. Embora concordando com o novo foco de Husserl na vida como último horizonte de questionamento na fenomenologia, Fink ainda considera que Husserl falhou a última questão da origem meôntica da vida. Como Bruzina explica o raciocínio de Fink,

«Não se pode tomar o fenómeno da vida como aparece no mundo como a manifestação autêntica da própria vida originária. Para poder abordar a vida nesse sentido como o poder absoluto da própria origem, devemo-nos afastar e ir para além do quadro de referência estabelecido para todas as actividades no mundo, incluindo a actividade do pensamento e reflexão»³⁹⁴.

Fink toma para si próprio a tarefa de examinar a origem meôntica da vida, acreditando que esse trabalho completa o projeto *Crisis* de Husserl. E, ainda que isso possa ser surpreendentemente para os leitores de Husserl, é na filosofia de Nietzsche que Fink encontra a perspectiva necessária para o seu objectivo. Como declara Bruzina, depois de ler Nietzsche à luz do projeto *Crisis* de Husserl, Fink apercebe-se que «o movimento central originário da vida é um poder pático no qual as várias modalidades de existência no mundo - os sentimentos humanos, a vontade humana, a razão humana - nascem em continuidade com ela”³⁹⁵. Assim,

391 Ibid, 139.

392 Ibid, 139

393 E. Husserl, *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*, trad. David Carr, Evanston, Northwestern University Press (coll. «Studies in Phenomenological philosophy and Existential Philosophy») [1954]2000.

394 Bruzina, E. Husserl, op. cit. 332.

395 Bruzina, Edmund Husserl, op. Cit. P. 345

é na abordagem de Nietzsche à vida como „uma espécie de impulso, uma espécie de levar por diante“³⁹⁶ que Fink chega ao seu insight sobre o meônico. Bruzina descreve algumas das consequências metodológicas da realização de Fink da natureza afetiva da vida meônica. A ressonância entre Fink e Michel Henry é notável:

“Assim, a fim de explorar o tipo de consciência não cognitiva, deve haver na própria vida da consciência dimensões básicas de máxima importância do seu próprio ser e como isso pode ser indicativo da natureza dessa vida como vida no sentido mais radical, Fink tem que orientar a sua análise de maneira diferente da de Husserl; ele precisa explorá-la com precisão, em todos os níveis de consciência, incluindo o próprio movimento da reflexão racional. É o sentimento pático, isto é, uma dimensão experiencial geral e fundamental, ativa em todas as ordens de consciência, que caracteriza a vida, ou, mais exatamente, que caracteriza o modo como realmente o processo de vida ... está ciente de facto. .. de si mesmo³⁹⁷.

A vida Meônica é consciente de si mesma através da sua própria autoafeção, e é através dessa autoafeção que a fenomenologia meônica encontra a sua possibilidade paradoxal. A vida sente-se a si própria em de cada um dos seus poderes subjetivos e essa autoafeção torna todos esses poderes potencialmente transformáveis em temas para reflexão. Mais ainda, a vida autoafetiva pode, em última instância, tornar-se num tema de reflexão, reconhecendo-se ele mesmo como devir afetivo originário. Reivindicar conteúdo para o meônico é um pouco enganoso, pois a fenomenologia meônica está insuperavelmente ligada à inevitável falsidade que acompanha todas as suas reflexões. O meônico é precisamente aquilo que não pode aparecer dentro das estruturas intencionalmente evidenciais da consciência e, assim, pode, na melhor das hipóteses, apreender corretamente a autorrepresentação da vida absoluta. De onde vem a motivação e o poder da fenomenologia meônica? Como observa Bruzina,

“A imersão da reflexão viva na dinâmica da temporalidade viva deve ser considerada como uma espécie de „consciência“ que não é, em si mesma, uma reflexão tematicamente intencional. É uma consciência „pática“ disso. ... é bem sucedida menos pela eficácia da explicitação conceitual que trabalha na evidenciação intuitiva direta do que pela sua função como „um modo expressivo“ do viver paticamente autoconsciente que é tanto o que o leva adiante quanto o que tenta tematizar e caracterizar.³⁹⁸

396 Ibid, p. 343.

397 Ibid, 346.

398 Ibid, p. 338.

Agarrada na sua impossibilidade na perspectiva da consciência intencional, a fenomenologia meôntica deve ser vista como um meio para a transformação da vida, como um ato criativo de expressão especulativa através do qual o dinamismo afetivo da vida é elevado a um tom mais agudo.

II. Fenomenologia Material como Meôntica

Como qualquer leitor de Michel Henry sabe, a sua preocupação prende-se com a vida autoafetiva absoluta, essência e origem de todas as manifestações, para as quais a redução fenomenológica deve necessariamente conduzir. Assim como Fink fez, antes dele, Michel Henry também percebe o inevitável paradoxo trazido por essa descoberta:

“Se [...] a vida, é o original aparecer no patético imediatismo do seu auto-aparecer que funda todo aparecer possível e assim qualquer fenômeno, escapa por princípio ao domínio visível e se, como o original aparecendo, essa vida transcendental define o objeto da fenomenologia, então a identidade desta última com o método rompe-se bruscamente, e dá lugar a uma heterogeneidade tão radical que se apresenta primeiro ao pensamento como um abismo. [...] Inútil quando o logos que a habita, busca a sua luz no fenômeno que se quer compreender, o método que mostra quando deve mostrar o invisível depara-se com a aporia. Como será então possível uma filosofia de afetividade?”³⁹⁹

A manifestação da vida irrompe dentro da imanência, e assim nunca poderia realmente dar um passo para fora de si e adquirir uma visão fenomenológica de Deus. «Muito pelo contrário» comenta Michel Henry:

“O objeto da fenomenologia e o seu método são agora fenômenos opostos como duas essências irreconciliáveis - como a revelação in-estática e patética da vida de um lado, o mostrar interior ao logos e pressuposto por ele do outro⁴⁰⁰.

A solução de Michel Henry para o paradoxo metodológico da fenomenologia é quase idêntica à de Fink: enquanto a vida se sente a si própria em cada ponto do seu ser, a capacidade reflexiva da vida tem então de ser capaz de gerar uma correlação objectiva, uma essência, para todos os seus poderes subjectivos e, através de tal poder, uma correlação objectiva para a sua essência afectiva invisível e imanente. Os efeitos desta correlação objectiva são mais

399 Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 122-123.

400 *Ibid.*, p. 123.

compreensíveis em termos de expressão estética, uma nota musical, por exemplo, uma vez que as expressões externas da fenomenologia estão ligadas aos tons afetivos constitutivos da internalidade da vida. As palavras da fenomenologia, são então, para Michel Henry, palavras da vida, uma vez que «A linguagem é a linguagem da vida real»⁴⁰¹ procedendo de acordo com a conexão entre essências eidéticas geradas e o movimento imanente da vida afectiva.

No entanto, a fenomenologia constitui apenas um entre muitos modos através dos quais a vida gera correlações objetivas capazes de progresso futuro da sua vida imanente. Como diz Michel Henry:

“A realidade do mundo em que vivemos é, portanto, apenas o conjunto de equivalentes objetivos, ideais e irreais que os homens desde sempre substituem à vida que devem, por conseguinte, ser capazes de avaliar mantendo a sua compatibilidade”⁴⁰².

A fenomenologia não nos dá um conhecimento representacional correto da vida como ela é em si mesma, mas constitui a auto-expressão da vida através da auto-construção da sua própria essência eidética. No entanto, essa essência expressa o paradoxo fundamental da sua própria criação, na medida em que se reconhece como falseando o objeto de sua investigação, a origem invisível da vida autoafetiva absoluta. A vida segue uma fenomenologia tão material em prol da sua própria transformação interior, do crescimento da sua própria profusão e de nenhuma outra. Como mostram as análises acima, a fenomenologia material espelha os principais movimentos da fenomenologia meontica, e pode-se dizer que pode emergir dentro da problemática meontica. Isso não quer dizer que os projetos fenomenológicos de Fink e Michel Henry sejam idênticos, o que claramente não são. O meu propósito, em vez disso, é sugerir a quase equivalência da percepção metodológica tanto de Fink quanto de Michel Henry a respeito da reflexão sobre a essência da manifestação ou do meontico, bem como demonstrar que essa percepção surge em continuidade com o impulso orientador da fenomenologia de Husserl e Heidegger. Se consegui atingir o meu objetivo, então a crítica de Janicaud a Michel Henry deve ser rejeitada.

B – Michel Henry enquanto abertura de pesquisa para responder às questões que assolam o nosso tempo

Do que acabamos de expor destacamos o profundo respeito de Michel Henry em relação aos seus antecessores, nomeadamente Husserl e Heidegger, respeito esse que se revela

401 Ibid, p. 123.

402 Ibid. 134-135.

na leitura dialogante com os mesmos. É nesse diálogo que Michel Henry tece, a sua filosofia, como mostra Gabrielle Duffour-Kowalska ao situar historicamente a fenomenologia da vida na tradição filosófica.⁴⁰³ Todavia essa atitude, mais do que inscrevê-lo no debate filosófico em torno das aporias deixadas pelos seus antecessores⁴⁰⁴, revela-o como empenhado em compreender os problemas reais do seu tempo sendo nesse contexto que ele ousa apresentar uma outra fenomenologia. Uma fenomenologia que compreenda as questões do tempo, do nosso tempo, não como meras circunstâncias ou acidentes, ou ainda como modalidades empíricas do nosso viver⁴⁰⁵, mas como comportando uma fenomenalidade própria que é preciso atender se queremos que o diálogo entre filosofia, antropologia, sociologia, clínica e outras ciências encontrem espaço que o viabilize - a fenomenalidade da afetividade bem como a fenomenalidade meôntica apontam nesse sentido. Um espaço no qual nos inscrevemos operacionalizando nas práticas clínicas a fenomenologia, não ignoram nem umas nem outra os desafios com que se veem confrontadas as nossas instituições.

403 Gabrielle Duffour-Kowalska, Michel Henry: un philosophe de la vie et de la praxis, Paris, Vrin, 1980.

404 Rudolf Bernet, La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie, Paris, PUF, 1994,.

405 Emmanuel Housset, Personne et sujet selon Husserl, Paris, PUF, 1997.

Traumatismo e morte como acesso à Vida

ROLF KÜHN

A nossa análise situa-se no ponto de intersecção de uma investigação relativa à fenomenologia material instaurada por Michel Henry e da sua continuação a respeito dos problemas psicológicos e culturais ao nível de um método psicoterapêutico renovada. Sem renunciar à substância fenomenológica pura das questões a tratar, o texto seguinte quereria deixar que o traumatismo e a depressão bem como morte se expressem tal como são vividos em si mesmos. Por esta mesma razão, a nossa intenção não é uma *psicopatologia* no sentido empírico do termo, mas a elucidação de uma patogénese a partir de uma autodoação da Vida fenomenológica absoluta, e isso sem recorrer a critérios externos, por exemplo à medicina ou à psiquiatria. Tentaremos igualmente fazer jus à Felicidade, já que para uma fenomenologia rigorosa a alegria não está nunca ausente das nossas vivências (*épreuves*) mais abissais⁴⁰⁶. Assim, por exemplo, o prémio Nobel da literatura Imre Kertész diz no seu “Romance de alguém sem destino” que, depois da sua libertação dos campos de concentração, todos o interrogaram unicamente acerca das atrocidades vividas: Mas, durante as “pausas” entre essas tribulações, mesmo junto das chaminés das câmaras de gás, “havia qualquer coisa parecida com a felicidade” – e que ele não queria esquecer, dando testemunho disso aos outros.

No *desespero*, que é a forma fundamental de toda a vivência que vai de certas perturbações correntes de humor até à melancolia⁴⁰⁷, o traumatismo e a morte, faz-se a experiência básica de já não poder viver e já não ser amado, o que em geral vai a par. Devemos compreender tal fenómeno a partir das estruturas últimas da Vida fenomenológica pura, se não quisermos perder o direito de falar também de um auto-gozo constitutivo desta vida no seu *pathos* imanente. Na auto-afecção radical enquanto nossa Facticidade individual sempre efectiva, a vida recebe-se em si própria como uma vida que permanece absolutamente idêntica a si própria, e em tal recepção passível dela própria continua a dar-se como a Felicidade enquanto tal. Daí que se possa dizer que a vida, que é a nossa, fica marcada, na sua essência mais interior, pelo suportar-se e pelo gozar-se do seu auto-aparecer. Estas duas tonalidades originárias são indissociáveis, de tal maneira que elas constituem as afecções fenomenológicas

406 Para o referido âmagô, cf. as nossas três obras «*Seele, Existenz und Leben*», em colaboração com G. FUNKE e R. STACHURA: t. 1. *Einführung in eine phänomenologische Psychologie*; t. 2. *Pathogenese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologisch-psychotherapeutische Grundlegung*; t. 3. *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie - Berichte aus der Praxis*, Munich/Fribourg: Alber, 2005-06.

407 Cf. o capítulo II.3.4 precedente especialmente sobre a melancolia.

absolutas, determinando por via disso a nossa existência tanto no seu desenvolvimento como pelo seu exercício a todo o momento.

Efectivamente, todas as nossas acções se realizam a partir desta pré-doação, já que nós queremos escapar ao desagradável e à dor para saborear de novo ou reencontrar a felicidade na sua sensação de cada vez específica. Por esta única razão, já há uma tensão de base na *necessidade* mais modesta porquanto ela se encontra ligada a uma satisfação correspondente. No entanto, não é preciso conceber esta tensão (com as suas outras modalizações que vão do *esforço* ao *fazer* e implicam a relação indicada entre alegria e sofrimento) como uma separação no interior da vida, e não já como um complemento ou um acréscimo recíprocos. Muito pelo contrário, trata-se de compreender essa relação de *reciprocidade* qual *passagem* fenomenológica de princípio que teve sempre lugar, sem interrupção, entre estas duas afecções de base, e isso nas duas “direcções”. Este último fenómeno indica, aliás, que não existe, na vida fenomenológica pura, um tempo ek-stático. Efectivamente, para semelhante temporalidade vista como transcendência, nenhum passado pode tornar-se de novo um presente absoluto, ao passo que, na *historialidade* autónoma da vida enquanto “temporalidade afectiva”, o sofrimento pode tornar-se alegria e felicidade, e *vice-versa*⁴⁰⁸.

Se, portanto, a felicidade oscila, para a alma, entre a infelicidade e a dor, nós falamos hoje, o mais das vezes, em “depressão” no seu desespero, e procuramos, na maior parte dos casos, as suas razões em acontecimentos exteriores ou biográficos. Mas tal transformação só pôde realizar-se, em definitivo, porque a Afectividade transcendental veicula tal tristeza ou melancolia em si mesma como sua possibilidade própria, sem que possamos olhar, nessa mesma medida, a vida como “hostil” a nosso respeito, segundo a fórmula de Kafka. Com efeito, o princípio de todo o sofrimento acha-se formado, de facto, por esta *passibilidade* radical já mencionada, na qual a vida se recebe a si mesma enquanto afecção interior na sua auto-revelação, para ser mediante um tal suportar-se a própria Vida que continua a regozijar-se por si mesma nesta auto-apreensão. Este sofrimento não é, então, como tão-pouco o auto-gozo da Vida, um simples sentimento ôntico constatável, mas trata-se dessa Afectividade patética originária, a partir da qual todo o sentimento singular de sofrimento ou de alegria se revela possível unicamente no interior de uma *genealogia* pura da Vida.

Assim, aquilo a que hoje chamamos correntemente um “traumatismo”, com os seus múltiplos aspectos, não pode nascer senão nesta tensão afectiva de base e é também unicamente graças a esta forma fundamental de passagem genealógica viva que a nossa vida logra, por si própria, ultrapassar tal fenómeno. Se, por conseguinte, considerarmos mais cuidadosamente esta lei da vida imanente, a mais fenomenológica de todas, encontraremos, efectivamente, esse *desespero* já anteriormente indicado enquanto fundo de toda a depressão e melancolia ou

408 Reconhecemos aqui toda a nossa gratidão para com o texto de Michel HENRY «*Souffrance et vie*», in : *Phénoménologie de la vie, t. 1 : De la phénoménologie*, Paris: PUF, 2003, pp. 143-156.

de todo o traumatismo, já que se trata – apesar da sua ocorrência frequente actualmente – de uma experiência extrema que afecta a *ipseidade* do Eu/Me enquanto *referência a si* e que está igualmente em jogo na experiência do morrer.

1. O desespero apreendido como subjectividade pura

Cada *Si* não é, originariamente, outra coisa senão uma relação não-temática consigo mesmo que, enquanto tal, não se dá nunca na exterioridade do mundo, já que neste mundo, e enquanto tal, tudo aparece meramente na justaposição ou na (*Difere(â)ença*)⁴⁰⁹. O que constitui a relação deste *Si* visto como um “Eu” afectado, não é um pensamento tal como a reflexão teórica ou a experiência psicológica de si, porque estas últimas não criam nunca nada de vivo. Pelo contrário, tal “Eu” auto-afectado implica a imediatez da Vida na auto-revelação do seu *pathos* afectivo ou carnal. Ou mais exactamente ainda, trata-se, para esta relação, do vínculo originário entre o suportar-se da vida com a sua alegria enquanto o seu suportar-se e o seu apreender-se a si mesmo na *auto-amplexo* de cada vez idêntico da sua essência que comporta o meu nascimento transcendental ou filial enquanto “Me”. Aí, onde o meu *Si* é gerado num tal *pathos*-individuação, aí também onde ele não pode nunca libertar-se do “peso” desta passibilidade fundada pelo nascimento radical da minha vida de que é testemunho todo o sofrimento, e sobretudo a infelicidade extrema. No entanto, tal Eu do desespero acredita igualmente num querer evitar este sofrimento intolerável, e isso na medida em que ele se torna cada vez mais insuportável para a existência. Mas semelhante tentativa de fuga é, então, idêntica ao desejo de querer escapar a si mesmo – *de já não ser forçado a ser um Si, de ser uma subjectividade no seu sentir-se indelével* – cujo sofrer descamba inexoravelmente em desespero⁴¹⁰.

Já que não é justamente possível descartar-se de si, é então o maior desespero que irrompe aqui, como já viram Nietzsche e Kierkegaard, antes de Michel Henry. É o maior desespero que possa existir, a saber, querer desvincular-se de si próprio – e não poder efectivamente fazê-lo; e isso independentemente do maior ou menor sucesso das distanciamos psicológicas propostas por métodos e técnicas diversos. Por conseguinte, o desespero extremo enquanto depressão grave, culpabilidade, melancolia e traumatismo tem o seu ponto de partida naquilo que é o *Fundo* arqui-fenomenológico de toda a experiência, ou seja, no interior da imanência radical da Vida que significa viver unicamente a partir da sua afectividade pura, trazê-la absolutamente em si – *ser essa afectividade*. O desespero de querer desligar-se de si e o facto de não poder fazê-lo encontra, dito de outra forma, a impossibilidade de tal separação

409 Cf. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000, § 3.

410 Esta situação absoluta da realidade subjectiva é reabilitada também a respeito da teoria freudiana da dor como pulsão endógena a « neutralizar » por M. SCHNEIDER, *Le sujet en souffrance*, in: A. DAVID e J. GREISCH (eds.), *Michel Henry, l'Épreuve de la vie*, Paris: Cerf, 2001, pp. 281-296.

de si exactamente na essência da vida enquanto tal que me é dada, na *sua* auto-afecção, como a *minha*, ligada a si para sempre. Esta contradição antes de todo o tempo, e que não pode ser desfeita, por essa mesma razão, pelo tempo ou por uma qualquer exterioridade da ek-stase (seja mundo, vontade, liberdade, sentidos, etc.), constitui a contradição profunda do desespero, a sua “doença mortal” chamada depressão e traumatismo na linguagem psicológica: *querer morrer e não poder lá chegar, porque tal morrer entra em contradição com a própria vida, donde resulta o sentimento de um “morrer eterno” que apanha, de uma maneira mais ou menos forte, todas as modalidades de tal sofrimento.*

A contradição em questão não é meramente uma contradição lógica, existencial ou factual, e é por isso mesmo que ela permanece inacessível ao pensamento. Tal contradição só pode ser vivida como um sentimento-limite da nossa existência; aí onde a própria existência mergulha de maneira fenomenológica radical na própria vida para não ser assim senão uma queimadura permanente nesta mesma vida por causa do seu *pathos*. Mas é-nos igualmente permitido dizer que, na medida em que o *Eu* faz a experiência da sua impotência última de não poder destruir-se a si mesmo no seu próprio interior, a prova da vida na sua potência mais forte cresce em simultâneo. Com efeito, esta hiper-potência da Vida que lança o *Eu* na sua ipseidade pura, e isso apesar do seu querer próprio, apanha-o igualmente para o fazer viver. Mesmo no suicídio, visto como uma destruição vinda do exterior, esta potência serve ainda de força no acto de arrastar a morte enquanto tal, porquanto este acto só pode ser consumado com o dado da própria vida. Através do sofrimento apreendido como tal, a vida chega, portanto, a revelar-se de tal maneira que ela se manifesta principalmente mais poderosa do que todo o desespero. Com efeito, sobre o Fundo do desespero revela-se, de facto, sem ser um saber reflexivo ou retencional, o Absoluto da Vida, já que, fora desta *auto-revelação da Vida*, já não há nenhum outro “ser”, e é por causa disso que existe, por exemplo, uma afinidade entre a vivência fenomenológica e o dado religioso. Por conseguinte, este Fundo é aquele mesmo em que a Vida se reúne em si para formar, por si mesma, o seu próprio aparecer absoluto no qual o *Me* passível puro pode tornar-se um *Eu* vivo. E pode igualmente afirmar-se que o traumatismo e a dor podem encontrar, a partir deste Fundo, de novo a sua “cura” ou a sua “saúde” na medida em que nenhum sentimento fica “bloqueado” em si mesmo para sempre.

Com efeito, na medida em que o sofrimento nasce na vida e ganha aí a sua amplitude para advir na sua própria carne afectiva que é o *pathos* interior, existe fundamentalmente uma “história interior” de cada sentimento. Trata-se aqui exactamente da historicidade da vida nas suas passagens e modalizações permanentes, a saber, da transformação anteriormente indicada do sofrimento da vida na sua alegria. Se podemos, então, dentro de certos limites, afirmar que sejam necessárias “crises” para crescer na vida pela própria vida, trata-se, justamente para uma fenomenologia da vida, desta “dialéctica” imanente à auto-afecção na sua passibilidade pura aparecendo como um paradoxo. Já que tal dialéctica constitui o próprio centro de

todo o sofrimento profundo, leva a compreender igualmente porque é que uma “saúde” no sentido mais amplo permanece sempre dada. Pois toda a arte de curar assenta – consciente ou inconscientemente, metódica ou intuitivamente – na auto-movência da vida na sua oscilação permanente entre sofrimento/felicidade, pela qual somos dados a nós mesmos na autodoação da vida apreendida como o “Dom” maior de todos os dons. E porque, desta maneira e de nenhuma outra, estamos infatigavelmente na Vida para não sermos vivos senão nela, constata-se que toda a “fixação” afectiva, com o seu desespero, chega a ser desfeita unicamente em função de tal mudança do inalterável da Vida em si. É neste sentido que B. Forthome descreve a angústia, a culpabilidade, a anorexia, a loucura etc. unicamente a partir da “dignidade filial na afecção de si por si, [que] rompe com as categorias do engendramento filial psicológico ou histórico”⁴¹¹.

Se abordamos agora, no seu âmago, o *traumatismo* de uma maneira mais específica, a razão disso é que ele não está meramente no centro da cura psicanalítica por causa dos traumatismos da infância. Importa justamente dar-se conta de que as situações históricas, políticas e sociais do nosso tempo, com a sua mais brutal violência de extermínio e de violações, exigem agora uma resposta fenomenológica urgente⁴¹². No seguimento do que foi dito até aqui, podemos reter, sem dúvida, que o Eu sofre, no traumatismo, e isso a contragosto, a própria condição da subjectividade pura que é vivida como o seu *pathos*. O facto de uma acuidade de todos os sofrimentos apresenta-se então desta maneira segundo a qual há, neste caso, uma problemática fenomenológica suplementar do *esquecimento* e da *recordação*: O sentido daquilo que aconteceu já não pode ser reunido, porque o esquecimento amarra o Eu afectivamente de tal maneira que este já não pode lembrar-se do seu “esquecimento” (que forma uma protecção psíquica no momento da situação traumatizante). Por exemplo, o síndrome dos campos de concentração, mesmo dezenas de anos depois ou ainda na geração seguinte, não permite nenhum Eu que chegasse a lembrar-se destas atrocidades insondáveis através de uma imagem do passado. Assim, o Eu é projectado por si mesmo no seu próprio esquecimento – sem resposta à questão do *porquê* do seu sofrimento, e aqueles que viveram semelhante tortura não conseguem descrever verdadeiramente tal situação e o seu sofrimento, ou dizendo tão-só: “A dor era o que foi” (Jean Améry). Por outras palavras, ela manifesta-se apenas como sofrer, sem mais nada para além dela mesma. Existe, por assim dizer, uma indicação “muda” de um sentido através do sintoma afectivo, mas a significação não-exprimível de tal indicação factual ou hermenêutica recolhe-se sempre – e porventura para sempre – numa passibilidade pura. Este recolher forma aqui o sofrimento propriamente dito e constitui, além disso, o interesse

411 *La folie est-elle affectivité?*, in: A. DAVID e J. GREISCH (eds.), *Michel Henry, l'Épreuve de la vie*, pp. 79-94, aqui p. 82.

412 Cf. também R. BERNET, «Le sujet traumatisé», *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (2000), pp. 141-161.

maior das investigações psico-traumáticas que ainda não encontraram o seu acabamento ao nível da teoria psicopatológica.

Mediante este recolher ou esta exclusão, é sobretudo a distinção entre o *real* e o *simbólico* (sentido, significação) que se acha abolida, e o Eu desaparece de certa maneira, já que ele se encontra em face de um fenómeno completamente desligado do seu contexto (do passado como lembrança). Tal “representação” vazia e intolerável da sua biografia própria, ou vista socialmente como a impossibilidade de ter *relações* com outrem, significa para uma tal subjectividade viver a sua condição fundamental, isto é, *enquanto* subjectividade ao contrário do seu próprio querer. O traumatismo encontra-se, de facto, no *pathos* da vida, e também o seu desespero não traz nenhum nome, o que é igualmente o caso para depressões maiores. E é essa a razão para se poder falar aqui da experiência mais profunda do *pathos* humano. Com efeito, se a Vida originária é, na sua própria essência fenomenológica absoluta, o seu *auto-esquecimento*⁴¹³ próprio, dado que ela se não apresenta nunca a si mesma como uma objectividade distanciada no interior de um horizonte mundano ou temporal, é preciso admitir igualmente, para o traumatismo, esta experiência paradoxal: “Não posso esquecer, pois o esquecimento me esquece com ele mesmo, a fim de me colocar sempre de novo diante deste esquecimento”.

Esta dupla impossibilidade que faz refluir o esquecimento *no* esquecimento, porque o facto de não poder esquecer se acha constituído pela carência da própria lembrança, forma a lógica afectiva própria da vivência traumatizante: ser forçado a viver como *expulsão* ou *vítima*, cuja “significação” apenas se realiza por uma outorga alheia sob a forma de história escrita, documentada ou narrada. Parece-nos que só uma arte de curar que integre nas suas investigações a esfera puramente imanente do auto-esquecimento da Vida pode ter uma oportunidade de captar essa situação extrema da subjectividade absoluta. Aqui, o desespero já não possui, como dissemos, nenhuma exterioridade de um nome adequado, mas acha-se idêntico à própria essência da Vida imanente, já que ela tão-pouco chega a representar-se em qualquer imagem do exterior, e isso por razões fenomenológicas de princípio. Se retivermos esta lei última de todo o aparecer no seu *auto-aparecer*, existe igualmente a esperança de uma salvação ou de uma cura nos traumatismos. Pois a vida conhece-se, nestas circunstâncias, apenas afectivamente por si mesma, isto é, pelo seu esquecimento, e neste auto-esquecimento sem lembrança possível ela já não tem necessidade de outro “saber” para viver. Esta passagem de *imagem/ausência de imagem* está, portanto, previamente traçada na essência fenomenologicamente pura da vida, tal como igualmente a passagem sublinhada de *sofrimento/felicidade*. E estas duas passagens juntam-se e tocam-se no mesmo e único *pathos* para serem vividas como a sua determinação mais íntima – e para se desenredarem então em tal passagem. Nas terapias actuais dos traumatismos, chama-se a esta capacidade psíquica

a *resiliência* no sentido de uma auto-cura por meio das forças interiores próprias, sem ter mostrado de maneira semelhante, através de uma análise fenomenológica rigorosa, o bem-fundado de tal hipótese plausível⁴¹⁴.

2. A «doença mortal» da identidade egóica

Se tentarmos compreender ainda melhor tal sofrimento e a sua cura na perspectiva dada, pode-se elucidar igualmente essa relação por uma discussão da *crise de identidade*. Com efeito, na depressão e no traumatismo, de modo nenhum se trata do desaparecimento de uma identidade que aparentemente faltasse, mas assiste-se à sua acentuação. De facto, o desespero não é unicamente desespero do Eu, isto é, de uma qualidade que lhe advém do exterior, mas trata-se, mais ainda, de um desespero do Eu *relativo à sua relação consigo mesmo*, como já pudemos tomar em consideração acima. Se se diz muitas vezes, por exemplo na psicanálise, ou em outras formas de psicoterapia, que a identidade do Eu se acha destruída por tais situações, importa fazer notar que tal constatação não corresponde exactamente ao estado de coisas fenomenológico do *pathos* radical interior. Efectivamente, o “Eu” não está justamente em condições de se desprender da sua afecção viva de ipseização e prova-se, por essa mesma razão, como um “Eu” passível em toda a acuidade da sua subjectividade a apreender como um “Me” puro, a saber, de um Eu no acusativo. Posto que se é inteiramente lançado de novo *sobre si mesmo*, desespera-se também *de si mesmo*, pois a ausência sentida da experiência do mundo se acha igualmente referida a este Si patético puro no seu simples desespero.

A ausência do mundo na *angústia* de tal sofrimento exprime unicamente que este desespero diz respeito, simultaneamente, à imanência e à transcendência, sem prosseguir aqui a análise da angústia existencial, tal como ela se apresenta por exemplo em Heidegger no § 40 de *Sein und Zeit*. Ora, se ambas, a imanência e a transcendência, me fazem desesperar, a *relação-a-si* absoluta encontra-se no centro, dado que ela implica o Fundo da fenomenalização do aparecer em geral. O Si prova, pelo insuportável do sofrer, a passibilidade radical da vida, sem estar em condições de poder ultrapassá-lo – de se retirar da “carga de existência”, como se diz habitualmente. Se, por conseguinte, o Eu é dado a si mesmo enquanto a sua ipseidade pela identidade que ele deve à Vida absoluta (porquanto é unicamente pelo nascimento transcendental que poderá chegar a si mesmo)⁴¹⁵, este Si prova tanto mais, no seu desespero,

414 Cf., por exemplo, B. CYRULNIK, *Un merveilleux malheur*, Paris: Odile Jacob, 1999.

415 Para uma discussão crítica desta relação imanente pura, cf. também F.-D. SEBBAH *Naître à la vie, naître à soi-même. A propos de la notion de naissance chez Michel Henry*, in : A. DAVID e J. GREISCH (eds.), *Michel Henry, l'Épreuve de la vie*, pp. 95-116 ; bem como o « *Débat autour de l'œuvre de Michel Henry* » (Odéon 1999), in : M. HENRY, *Phénoménologie de la vie, t. 4 : Sur l'éthique et la religion*, Paris: PUF, 2004, pp. 205-247, ici surtout p. 214 sqq. ; et J. Reaidy, *La passion de naître. Essai sur la phénoménologie de la naissance chez Michel Henry*, Paris, Beauchesne (no prelo).

a não-abolição deste Si. Efectivamente, querer desprender-se da sua subjectividade continua a ser impossível por causa do vínculo inalienável com a vida. É então precisamente no maior desespero, como diz Kierkegaard, que este Eu não é capaz de se destruir. E, neste esforço de empreender sempre de novo, esta “doença da vida” torna-se um “morrer eterno”. Por conseguinte, o desespero tornou-se uma “doença mortal”, e esta contradição permanente entre um querer e um não-querer, que têm ambos a sua origem no Eu, constitui, efectivamente, o que é vivido como indestrutibilidade e a queimadura da intensidade patética pura.

O que acabamos de evidenciar pode exprimir-se, além disso, por actos de auto-mutilação por exemplo, como a jovem mulher que fazia incisões no lado interior do braço quando acabava de sofrer dores da parte de outras pessoas – dores que ela vivera, na infância, sob as formas mais brutais de violações. No entanto, ao fazer *ela própria* mal a si mesma, sentia também, neste agir apesar de tal auto-agressão, e segundo as suas próprias palavras, a potência de um “poder-fazer por si mesma” que se manifestava então de um modo diferente da sua raiva e impotência interiores. Na sua tentativa suplementar de fazer incisões no seu braço, o Eu desesperado tinha, assim, a possibilidade de provar este Eu por um sentimento diferente da sua impotência habitual, o que leva a compreender que a vida não podia manifestar-se aqui, paradoxalmente, senão por um acto auto-mutilante. Esta contradição geralmente impensada no desespero do Eu pode, então, levar, de maneira patógena, a uma “sensação de potência” que remete para a problemática da identidade do Eu compreendido como “relação a si” na vida puramente passível. Com efeito, se Kierkegaard faz notar principialmente que “o Si do homem é uma relação que, referindo-se a si mesmo na sua referência-a-si, se refere a um Outro”, este Outro é justamente co-posto por tal relação. Mas este Outro enquanto esta Potência, como dão a compreender a depressão, o traumatismo ou a auto-mutilação e a morte, não é um Outro fora da identidade de si, mas constitui, de facto, a prova da vida na sua auto-afecção.

É por isso que é preciso ainda, com Kierkegaard, levar esta análise mais longe: “Ao referir-se a si mesmo e querer ser si mesmo, o Si funda-se, claramente, nesta Potência que o põe”, tal como escreve na sua obra *Sydommen til Doden (A doença até à morte)*. A solução do desespero imposto pela transcendência e pela imanência, ou pelo mundo e pela vida, realiza-se, por conseguinte, graças à *transparência* da identidade do Eu. Na prova afectiva pura da sua ipseidade, o eu desesperado sente, no Fundo da sua impossibilidade em não poder fundar-se a si mesmo na sua passibilidade pura, essa Potência absoluta que faz ser esta Passibilidade enquanto Vida – e é *nessa* mesma Passibilidade que eu sou idêntico a mim mesmo para mim mesmo. Por outras palavras, da referência a si do Eu na revelação pura da Vida enquanto Potência ou “Transcendência imanente” resulta um *Me*: um Eu no acusativo que não designa outra coisa senão a *auto-realização puramente prática* da auto-doação da vida sob a forma deste “*Me*” dado *a mim*. O desespero possui, assim o seu paroxismo nesta Profundeza de não mais se sentir separado da Vida pura, e este “saber” não forma uma ideia abstracta, mas

inteiramente uma prova vivida (*Er-leben*). No âmago de tal análise, compreende-se também melhor, e de uma maneira geral, o que Kierkegaard dizia acerca deste desespero – que seria, efectivamente, “a maior infelicidade não ter conhecido semelhante doença”⁴¹⁶.

3. *A morte e a pré-doação da Vida*

Queremos, agora, tentar tornar igualmente fértil a análise precedente a respeito da morte. Um homem idoso que vive os seus últimos anos com calma e dignidade, faz-nos apreender principalmente que o valor próprio da vida não se deve deduzir unicamente de um rendimento eficaz, das capacidades intelectuais e práticas ou de algum mérito, mas de uma vida pessoal, sem dúvida, que se acha enraizada na existência constituindo uma relação integral com um fundo ontológico que o suporta. Desta maneira, o facto de morrer pode conter visivelmente um retorno a um Fundo que leva o moribundo a encontrar o *Fundo da Vida* que, na sua invisibilidade fenomenologicamente radical, não lhe faltou nunca durante toda a vida, embora permanecesse escondido, como é o próprio da Vida imanente pura na sua Absolutidade auto-afectiva. Por esta razão, há fundamentalmente duas maneiras de olhar para a *morte*, a saber, a partir do mundo ou a partir da vida, a fim de reconhecer esta heterogeneidade fenomenológica importante igualmente na estrutura última da relação analisada anteriormente. Se, com efeito, eu olhar para a minha morte, pelo pressentimento da mesma, unicamente no sentido da hora derradeira da minha vida neste mundo, então a morte assinala-me a perda de todos os horizontes possíveis enquanto possibilidades de experiência. Nesse momento, o “fim da vida” é idêntico ao fim da minha existência num mundo tal que já não permite, para além do espaço e do tempo das virtualidades antecipadas, outras perspectivas de realização da minha vida. Resta apenas o destino mortal de todas as perspectivas na abertura intencional das quais eu ainda poderia continuar a minha vida sob este aspecto transcendente teórico. Mas nós sabemos bem que já não há continuação real naquele momento, porque a *finitude* humana não significa aqui exclusivamente um limite passageiro, como era o caso para as formas de sofrimento anteriormente mencionadas – agora trata-se, pelo contrário, do fim da própria finitude enquanto *Fim em si*. Se pomos aqui entre parênteses todas as esperanças ou expectativas dóxicas de um além enquanto representações que não oferecem em si mesmas nenhuma certeza de poder sobreviver a esta facticidade-limite absoluta pelas nossas forças próprias, revela-se impossível fundar uma relação consigo para além da morte, e isso sob todas estas figuras concebíveis: A morte torna-se, assim, a dissolução de toda a identidade que eu

416 Acerca da leitura henriana de Kierkegaard cf. mais em pormenor N. HATEM, *Le Secret partagé: Kierkegaard – Michel Henry*, in: J.-F. LAVIGNE (ed.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris: Beauschesne, 2006, pp. 195-210.

pude viver ou pensar até este momento, para deixar tão-só a “relação” com um *Nada*, no qual toda a relação se abole enquanto tal.

Se alguém apreender esta última possibilidade com a significação de uma possibilidade última da sua liberdade enquanto morte e por via desta, tal atitude não pode assinalar uma decisão determinada até ao momento de morrer. O pensamento de Martin Heidegger pode dar formalmente testemunho de tal atitude, mas sem conceder precisamente um estatuto fenomenológico próprio à vida na sua existencialidade. A morte, tal como afirma no seu § 53 *Sein und Zeit*, abre o *Dasein* à possibilidade do seu ser mais próprio para que este *Dasein* possa estar inteiramente na verdade de si mesmo, ou seja, separado das ilusões do “Se” (*Man*) para ser a liberdade para a morte na angústia sem fundo. Se, porém, concebermos a “morte” a partir da Vida fenomenologicamente absoluta, portanto mais a partir do mundo com os seus horizontes condicionados pela existência do *Da-sein*, a nossa finitude permanece dada sem dúvida nenhuma, mas já não é necessariamente idêntica ao pensamento de um “fim”. Com efeito, não se afigura possível pensar ontologicamente a vida ao mesmo tempo que a morte, a não ser por uma contradição em si que não é dada na essência fenomenológica da Vida absoluta. Relativamente ao “Eu” enquanto *identidade viva*, isso significa, e pela mesma consequência, que o meu Eu se encontra levado – no sentido fenomenológico radical – pela Vida; e por essa razão a minha vida é em cada momento no sentido mais forte. A auto-afecção deste Eu quer dizer que cada vivo se encontra gerado, sem nenhuma interrupção, como um Si individuado absoluto, ou, para o exprimir metaforicamente, com a implicação de uma fenomenalização que constitui o nosso próprio Fundo: eu provo em mim o brotar de uma Fonte que eu próprio não sou, a fim de ser, desta maneira precisa, na vida – implicando assim todos os desenvolvimentos ou modalizações potenciais ao nível transcendental.

Por este ângulo, a ideia da finitude ganha igualmente uma outra significação para uma fenomenologia radical da vida que permite, ao mesmo tempo, pensar a própria “morte” a partir do Fundo da Vida. Na medida em que faço, em cada momento, a prova de mim mesmo como um vivo cuja fonte última não assenta originariamente em mim mesmo, eu faço, ao mesmo tempo, a experiência de que posso “morrer” a cada instante. A minha existência enquanto vida depende meramente desta potência que me concede, *neste* momento, a vida na sua auto-doação. Daí que se pudesse dizer que a ideia da morte já não é, neste caso, uma projecção de mim mesmo no futuro na medida em que eu não sou o Fundo da vida em mim. Como já sublinhámos acima, isto não deve ser compreendido unicamente num sentido puramente negativo, porquanto o facto de ter nascido na hiper-potência da Vida implica também, para uma fenomenologia radical, a realidade seguinte: *No próprio momento em que penso nesta ideia da morte, sou, simultaneamente, afectado de uma maneira absoluta pela Vida – como em qualquer outro momento.* Mas, em ligação com esta experiência fundamental da Vida que é a minha vida, posso, não obstante, ter o pensamento de “que eu posso morrer, que eu estou

à mercê desta potência [do ser ou de Deus]”. E Michel Henry continua a precisar, mediante estas palavras recolhidas em 1986: “Desde logo, identicamente a esta experiência, ou ligada a ela, nasce a ideia de que esta adveniência poderia já não advir. É, aliás, uma conexão muito estranha esta ideia da morte e esta experiência da profusão da vida, de que a vida superabunda em mim, sem mim, mas fazendo-me e de tal maneira que, neste fenómeno, eu sou todo eu mesmo”⁴¹⁷.

Se a isso acrescentarmos o estado de coisas fenomenologicamente puro de que tal relação abissal entre a plenitude da Vida e um “pensamento da morte” se realiza como *pathos*, e de modo nenhum num mundo objectivo ou transcendente (porquanto nós *sentimos* que já não poderíamos ser), tocamos então a esfera já evocada da imanência invisível da Vida. Esta imanência já não está submetida às categorias mundanas ou à hermenêutica existencial e à re-presentação, o que significa concretamente *que a morte não pode de maneira nenhuma apresentar um regresso a um ser anónimo ou a um Nada*, como querem fazer-nos crer, além disso, através das teorias da evolução biológica ou dos pressupostos puramente físico-químicos de uma desagregação de todo o objecto corporal em moléculas e átomos. Por meio destas opiniões, não se dá nenhuma resposta verdadeira relativa à Morte, pois a Vida fenomenológica pura não pode nunca ser um termo meramente anónimo no sentido de um qualquer ente, e não já no sentido de uma “substrução” (*substruction*) para o *Dasein*, como pretende Heidegger no § 47 de *Sein und Zeit*. Com efeito, a Vida significa, na sua essencialidade, a individuação pura enquanto intensidade afectiva. No mundo, é certamente um *cadáver* que fica depois de morrer, e por esse facto, sem dúvida nenhuma, há uma abolição de todas as possibilidades mundanas. No entanto, todo o pensamento da morte, sob estas condições, depende efectivamente das categorias mundanas da representação: o cadáver implica a intuição do espaço, da mesma maneira que a antecipação do meu futuro pressupõe o tempo. Nos dois casos, trata-se, então, de uma indeterminação fenomenológica, pois a vida não tolera justamente uma determinação pelo espaço e pelo tempo ou, finalmente, pela ek-stase da transcendência. E a ideia de uma pretensa “sobrevivência da alma” também não define a vida fenomenológica em questão, porque tal sobrevivência se acha ainda condicionada pelo Tempo. A fim de pensar uma “interrupção” qualquer pela morte, seríamos obrigados a pensar, ao mesmo tempo, um tempo objectivo, no qual se realizasse essa interrupção ou essa “sobrevivência”.

Pelas dificuldades em pensar a morte como fenómeno do mundo ou do mero *Dasein*, regressamos à questão fundamental da nossa análise até aqui: O que é a relação enquanto *relação a si* ao nível do sofrimento e da morte? Esperamos ter tornado compreensível que todas

417 *La subjectivité originaire. Critique de l'objectivisme*, in: M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris, Beauchesne, 2004, p. 82 sq. (entretien avec Roland Vaschalde) ; cf. aussi G. DUFOUR-KOWALSKA, *La conception du bonheur chez Michel Henry*, in : F. MARTINS e A. CARDOSO (eds.), *A Felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio internacional Michel Henry*, Lisbonne, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 31-40, sur la mort p. 36 ss.

as interrogações de natureza meramente empírica, mundana e também existencial supõem, de cada vez, na sua teoria e na sua prática, uma *vida transcendental real* que é idêntica ao “*Me*” *transcendental*. Esta identidade prova-se exclusivamente enquanto imanência, ou seja, ela não forma unicamente um “objecto” da contra-redução fenomenológica e da sua análise, mas de maneira muito mais decisiva uma *auto-certeza* imediata e permanente que permite viver a vida enquanto tal de maneira sempre mais intensiva. Em vez de tirar, portanto, a vida sob o olhar objectivante e de a vestir com as concepções inadequadas do mundo ou do *Dasein* (o que acontece também na variação eidética por imagem em Husserl a respeito do “presente vivo”)⁴¹⁸, a nossa identidade como *praxis* da vida puramente imanente permite que se deixe crescer a vida em função da sua própria teleologia interior. Nesse momento, a relação idêntica a si mesmo do Eu/Me assenta, para uma fenomenologia radical, no facto central de que *eu faço a prova da vida na Auto-doação da Vida enquanto tal*, sem esbarrar num limite intencional.

Daí decorrem – como para o sofrimento profundo – duas consequências relativas à Finitude e à Morte: quanto mais eu provo esta Finitude enquanto “Me” da Passibilidade, mais forte se afirma igualmente a Prova da Vida absoluta que se manifesta nesta Passibilidade sem nenhum afastamento, como sublinha Michel Henry em acordo com Kierkegaard. Esta Finitude já não é, então, um limite ou uma fronteira, mas a própria condição para participar na Vida fenomenológica pura, sem ceder aqui, de uma ou de outra maneira, à *hybris* de uma divinização de si. Quão longamente esta Auto-Prova interior recíproca do “Me” e da Vida absoluta se encontra verdadeiramente dada, tão longamente a ideia da morte real não tem consistência nenhuma. Com efeito, quão longamente a Vida advém em si, exclui de si toda a Diferença, todo o Hiato ou Nada nela mesma. E da mesma maneira que afastámos quer uma divinização de si quer um anonimato da vida, a divisão metafísica clássica entre uma vida universal e uma vida individual encontra-se igualmente posta entre parênteses enquanto a vida biológica da espécie no tempo. Mas se, efectivamente, esta última separação é abolida, todo o tempo generativo se vê igualmente abolido, e desta maneira a Vida torna-se um *nunc stans*, como o faz apreender, muito claramente, Mestre Eckart num sentido fenomenológico⁴¹⁹. E se a vida deixa de ser pensada e vivida numa duração qualquer, já não há motivo originário para pôr termo ou “fim” à auto-prova da Vida e do “Me”. Apreendida como relação a si *patética* pura, esta Prova imanente recíproca é a essência do próprio *pathos* vivo, de maneira que a Vida e o “Me” não possam cindir-se, porque o *pathos* continua a ser a própria Vida “eterna” na qual “eu” sou um “me”. A partir daí, conceitos tais como “identidade” e “relação” recebem a sua validade fenomenológica última. Com efeito, o que é provado interiormente em todas as transformações e crescimentos da vida é essa Historialidade: *como o Absoluto da Vida advém em mim, e eu nele – como esta Vida se me dá, sendo eu próprio dado a mim, e isso por*

418 Cf. M. HENRY, *Incarnation*, § 14.

419 Cf. *Deutsche Predigten und Traktate* (ed. J. Quint), Munich, Diogenes, 1976, p. 193 s. (sermão 9).

uma comunidade originária com todos os outros vivos nesta mesma Vida. Por conseguinte, o desespero tal como a cura, mas também a morte, não falam nunca, no fundo, de nenhuma outra coisa senão desta Doação fundamental, ao mesmo tempo invisível e silenciosa, da nossa existência viva fora de tudo quanto é temporal.

4. A ilusão transcendental e relação consigo

A violência da morte é, então, para o exprimir diferentemente, uma violência para o Eu na sua ilusão de querer viver exclusivamente para si. No entanto, esta destruição última por uma violência do exterior (mesmo no caso de uma degenerescência biológica pela doença ou pela idade) reconduz abissalmente a uma violência ainda mais originária, isto é, ser em primeiro lugar um “Me” na passibilidade pura⁴²⁰. Que esta última corresponda então exclusivamente a uma “existência” transparente no interior de uma Vida absoluta ou divina, é uma certeza que já não vem do mundo, mas da Vida indestrutível que se manifesta por tal Certeza. E que a Verdade de tal Vida inalienável constitui igualmente a verdade da minha vida, compreende-se à semelhança da *Revelação* na sua “eternidade”, cuja materialidade fenomenológica não é outra senão a relação entre tal Vida e tal Eu assim como entre todos nós: uma relação que apenas existe por esta mesma reciprocidade, pela qual se encontra abolido o desespero da “relação consigo” sem fundo, no sentido de Kierkegaard. Com efeito, se a morte é a revelação da nossa relação ipseizada própria enquanto tal, relação que não é fundada por nós próprios, a morte também, no sentido de uma não-vida, não pode acrescentar nada a esta realidade transcendental que já está em nós antes de todo o tempo por uma Originariedade absoluta, isto é, pela nossa autoadoação na Autoadoação da Vida absoluta.

Por conseguinte, a violência do desespero corresponde ao grau e à natureza da ilusão transcendental que quereria aboli-la no interior do mero pensamento ego-lógico ou egóico. Pois, tão longamente quanto o Eu, mesmo em regime de redução radical, se pensa ainda a si mesmo como o Eu de tal abolição, este Eu não corresponde precisamente a um “Eu” no acusativo que é, na auto-afecção da vida bem como na morte, um “Me” puramente passível. Não estar em condições de *pensar* um tal Me absolutamente originário, mas poder unicamente vivê-lo e prová-lo, significa tão-só a impossibilidade de uma potência de revelação em tal Eu egóico compreendido como um pólo de actos intencionais, tal como Husserl o concebera. Se este *Eu* morre, a fim de dar lugar à auto-prova do *Me*, então o desespero é, em princípio sem limites na perspectiva de um tal Eu. Com efeito, a perda das possibilidades de horizontes já não garante nenhuma ek-sistência a este Eu, o qual também já não pode encontrar um Fundo para si no Me puro, dado que este Me do nascimento transcendental é essencialmente *invisível*

420

Cf. *supra*, capítulo I.1.1.

– o que significa *fora da alçada* para o pensamento temático ou para o querer intencional de um Eu ek-stático.

A afinidade de natureza puramente fenomenológica com uma “Vida divina”, como já abordámos acima, é então justificada na medida em que a identidade do meu ser fenomenológico próprio com o “Me” não pode ser “reconhecida” nem por dedução nem por regressão, já que ela só pode ser colhida no “testemunho prático” da verdade de uma morte *in actu* vivida como uma transcendentalidade *viva*. Mas dado que, nesta afinidade, se manifesta ao mesmo tempo a identidade do meu Eu com esta Vida absoluta, ou seja, que toda a Distância ek-stática entre ela e mim se encontra anulada, não existe aí unicamente uma projecção de horizontes hermenêuticos ou uma “factualidade” (*événementialité*) muda, mas uma identidade *efectiva*, fenomenologicamente material, enquanto essência imanente desta afinidade, desde logo unicamente presumida. Se esta passagem de tal afinidade à identidade viva se realizasse apenas pelo Eu discursivo ou narrativo, não haveria nunca Certeza; não se poderia nunca, se o Me puro da passibilidade tomasse verdadeiramente o lugar de um tal Eu. A morte compreendida como violência do exterior para dar a “conhecer” a “violência” imanente da Auto-afecção da Vida absoluta, apresenta assim uma forma de *epochê* que impele a redução prática ou existencial (no seu desespero de uma depressão ou de um traumatismo) para o seu paroxismo contra-reductivo. Eugen Fink indicou isso ao falar, por exemplo, nas suas notas póstumas, da *epochê* transcendental como um “suicídio existencial”: A opinião de uma origem auto-posta não chega a romper a sua ilusão senão quando ela já não pode existir como tal opinião de si, por outras palavras, se o suporte de semelhante *doxa* de si já não é existente⁴²¹.

As dificuldades da fenomenologia, como aliás também já do idealismo alemão, expressas na sua incapacidade de apreender esta passagem Eu/Me, produtos/produção ou morte/vida, consiste então finalmente em que a transcendentalidade na sua auto-abolição (a saber, destruição da ilusão do Eu)⁴²² não pode ser interrompida enquanto transcendentalidade em acto. Se fosse o caso, já não haveria identidade de essência entre o Eu e o Me. Se, pelo contrário, ela permanece tão-só uma transcendentalidade na evidência do Eu, é forçosamente a certeza originária da Vida pura que lhe escapa. Por conseguinte, a afinidade como identidade com a Vida divina é esta maneira da *relação a si* na qual a morte e a vida possam, ao mesmo tempo, apresentar-se como a Auto-doação da Vida absoluta, tal como quisemos mostrar.

Desta maneira, não retirámos à morte a sua facticidade mundana, pois toda a diminuição de tal efectividade da morte aniquilaria a possibilidade em si de traspasar a própria ilusão transcendental em questão. No entanto, por outro lado, o Eu (ou o *Dasein* ou ainda a consciência husserliana) não constitui precisamente o último critério para a vivência da

421 Cf. E. FINK, *Phänomenologische Werkstatt I* (éd. R. Bruzina): *Gesamtausgabe*, t. 3/1, Fribourg/Munich, Alber 2006, p. 236; cf. igualmente M. HENRY, *Incarnation*, p. 121.

422 Acerca da ilusão do *Eu posso* como prestação do ego, cf. M. HENRY, *Incarnation*, § 35.

morte na sua impressionalidade fenomenológica imanente compreendida como Passibilidade enquanto tal. Se o Eu fosse por si só este critério, nunca a fenomenalidade pura do “Me” enquanto auto-prova poderia manifestar-se, por outras palavras, não possuir *nada* a partir de si mesmo. Este Nada (*Rien*) ou Não-ente é, portanto, idêntico ao nascimento genealógico puro na Vida, e quando dizíamos, com Michel Henry, que a ideia da morte pode principalmente, de facto, surgir face à *immediatez* sempre necessária de tal Vida (pois sem ela seríamos precipitados realmente no Não-ente), isso significa que a morte efectiva é a presença deste Não-ente para o Eu, *sem ser um Não-ente para o Me, pois este último apenas é dado no Acesso puro à Vida enquanto este mesmo Acesso*.

A “transparência” da relação consigo originariamente viva no abismo-fundo (*Abgrund*) do desespero, do traumatismo e da morte não é, neste momento, outra coisa senão o Revelar-Se desta Vida enquanto a própria única Realidade⁴²³. Com efeito, já não se trata, agora, de uma transparência do *ver*, mas da transparência da *Prova pura* – e isso neste “Lugar” onde se comunica a Passibilidade na sua carne afectiva sem nenhuma ilusão possível. Se o que ela dá *praticamente* é essa Passibilidade enquanto a própria Passibilidade da Vida, então essa Auto-doação enquanto Revelação constitui igualmente a Realidade dessa Passibilidade na sua Possibilização última, a saber, na Vida absoluta ou divina. A transparência vista como a Passagem do Eu/Me já não se apresenta, portanto, como um dilema, mas trata-se da própria Possibilidade que nos é dada de participar na Revelação originária, ou, para o dizer por outras palavras, de viver efectivamente a *Unidade* fenomenológica radical da Revelação e da Vida – não ser outra coisa senão a maneira individuada indestrutível da sua Auto-doação. O que a necessidade mais quotidiana e mais modesta anuncia na sua transparência afectiva do Desejo/consumação, encontra aqui o seu acabamento nesta Certeza da Revelação fenomenologicamente pura, cuja necessidade já transportava o seu *telos* em si desde sempre: *ter necessidade apenas da Vida para ser Necessidade*.

Ser um Me puro no desespero e na morte não significa agora, em definitivo, outra coisa senão experimentar radicalmente que nós somos tal Necessidade absoluta na nossa própria Essência fenomenológica. Neste sentido, *todo* o momento – não podendo ser outro senão a *transmissão dada da Vida* – pode ser igualmente vivido como *uma prova da morte*, por outras palavras, como a abolição desta ilusão fundamental de ser um Eu, com todas as suas prescrições transcendentais, unicamente por nós mesmos. O que a prática psicoterapêutica sugere quotidianamente é precisamente a compreensão de semelhante necessidade de que a experiência, que já não pode ser apreendida reflexivamente por um “sujeito” em desespero, possa tornar-se a realidade fenomenológica pura de uma *subjectividade* viva no sentido

423 Leia-se, numa perspectiva similar, a contribuição estimulante de R. VASCHALDE, *Oubli de soi, oubli de la Vie. Approche phénoménologique de la maladie d'Alzheimer*, in : F. MARTINS e A. CARDOSO (eds.), *A Felicidade na Fenomenologia da Vida*, pp. 235-242.

proposto. Por este mesmo facto, a pato-génese correlativa já não comporta estrutura deficitária, mas repousa na genealogia da Vida fenomenológica absoluta enquanto plenitude – ou enquanto *Beatitude* ou *Felicidade (Felicité)* na linguagem de Espinosa e de Fichte. É isso mesmo que Michel Henry entende pela afecção da *Felicidade (Bonheur)*, como nos parece, sem negar as diferenças de sistemas filosóficos, mas insistindo na experiência derradeira e última possível de acordo com a análise que propusemos.

Esquecimento de si, esquecimento da vida
Aproximação fenomenológica da doença de alzheimer
Para Lucie, e todos os outros...

ROLAND VASCHALDE

Tradução Isabelle Gayon
Revisão técnica: Andrés Antúnez

“A memória não é uma categoria da ipseidade. O ego vivo não tem passado, nem futuro, nem presente”.

Michel Henry: *De la phénoménologie*, PUF, 2003; p.142

A doença de Alzheimer traz ao filósofo, como a qualquer um, perguntas tão radicais quanto amedrontadoras. As quais podem talvez se aproximar da pergunta que se impõe quando aparecem as últimas etapas da degenerescência: quem é ainda esse sujeito sem memória, despossuído da sua própria história, da faculdade de reconhecer seus familiares e até sua própria imagem? Aquele que se apresenta assim ao olhar dos outros ainda pode receber essa apelação de “sujeito”? Ainda estamos frente a uma “*pessoa*” ou o sujeito já não é mais ninguém?

Para responder a essas perguntas, cujo desafio ultrapassa de longe a esfera da pura interrogação teórica, nós procuraremos ajuda e apoio na fenomenologia da vida que nos legou Michel Henry.

O que constitui o coração dessa problemática é a definição mesma que convém dar à realidade da ipseidade, ela mesmo sendo fundamento das noções comuns e filosóficas do indivíduo. No fundo, a fenomenologia histórica, a de Husserl, e depois a de Heidegger, apenas repete, radicalizando-a, a concepção clássica de um sujeito implicado em uma relação ao mundo de tipo cognitivo, que seja como de polo fundador ou simplesmente como parceiro da relação, que é exatamente uma relação de sujeito à ob-jet. Tal compreensão poderia ser resumida pela forte sentença de Michel Henry segundo a qual, então, “a subjetividade do sujeito é somente a objetividade do objeto”⁴²⁴.

No centro da concepção aqui denunciada, se encontra o problema de uma compreensão do tempo que vai ser ela mesma objeto de uma análise crítica apertada que

424 L'essence de la manifestation, PUF, 1963 ; p. 111

será uma parte importante de *fenomenologia material*⁴²⁵ (2), livro epônimo no qual Henry confrontará seu pensamento ao do fundador da fenomenologia.

Para resumir, esse tempo extático que se confunde com a fenomenalidade mesmo do mundo e cujos conteúdos aparecem e desaparecem sem cessar no escoamento de um fluxo ininterrupto é somente um tempo abstrato que nos dá o real sob a forma de simples representações, enquanto o presente vivo, dado a ele mesmo na imanência da prova auto afetiva, se mantém constantemente fora desse processo de exteriorização-irrealização, e como sua condição mesmo. Uma condição que, longe de ser a de um substratum puramente lógico ao qual poderia se aplicar uma definição tautológica, é realmente a de um sujeito vivo engajado em uma história real, a da sequência temporalizada dos tons afetivos que o constituem e o definem ao mesmo tempo. Em que, então, essa temporalidade é radicalmente diferente do tempo transcendental husserliano e em que medida ela pode se identificar à memória psicológica cujo substrato neurológico é desintegrado pela doença?

O tempo do mundo, transcendental ou psicológico, comporta três ekstases que determinam sua realidade: um presente efêmero, como transitório, entre uma propensão que é abertura e acolhimento do que vem a partir do futuro e uma retenção que mantém cada conteúdo temporal em um passado cada vez mais distante, desde o passado recente até o apagar da lembrança em um esquecimento integral.

Essa estrutura trinitária torna possível essa orientação temporal que define a memória e as atitudes existenciais relacionadas como o projeto, a espera, a nostalgia, o arrependimento, o esquecimento e o esforço de memorização que tenta preenchê-lo e que consegue, às vezes... Todas essas maneiras, segundo as quais se instalam todos os conteúdos que chegam a nós no horizonte flutuante do mundo, têm em comum uma mesma característica ontológica que é indicada por essa fenomenologia, fazendo-os aparecer precisamente como eventos mundanos. O que chega a nós dessa maneira o faz a partir de uma distância originária que é a Exterioridade pura, essa primeira deiscência que põe o ser em um espaço com ele mesmo, que a tradição fenomenológica nomeará de transcendência e sobre o qual se baseia o ser-situado do sujeito e do objeto, no meio da relação unitária que os une e os separa.

Essa distância, que define a consciência como relação à outra coisa que si mesmo, essa intencionalidade, torna possível a localização de um objeto espacial ou temporal a partir da sua localização em relação aos outros objetos, seu alvo e, assim, nossa orientação no centro da abertura infinita do espaço mundano. Se essa capacidade de enfrentar, como si separado, a alteridade do mundo desaparecer, apareceria então um estado de indiferenciação total consecutivo ao naufrago dos dois pólos relacionais sobre os quais parecia se apoiar a evidência

425 PUF, 1990

clara e distinta do que se mostra à nos, e que reconhecemos como sendo “nós-mesmos” ou “outro que nós-mesmos”.

Pelo seu posicionamento fenomenológico radical, Michel Henry recusa todos os pressupostos que reinavam nas análises que acabamos de expor, ou melhor, os reduz a um tipo limitado de fenomenalidade, justamente aquela que se aplica aos objetos mundanos e, em primeiro lugar, condiciona suas aparições. Com ele, começa um pensamento da subjetividade que se baseia na auto-revelação afetiva da vida, a qual é nada mais que essa fenomenalidade originária que antecede o mundo e suas prescrições transcendentais espaço-temporais. Na imanência da sua prova de si irreduzível, a vida nos obriga a recorrer a uma compreensão renovada com alguns conceitos chave da tradição filosófica clássica como da tradição fenomenológica sobre o problema do tempo e da memória. E esse caminho que seguiremos, nos passos de Michel Henry.

Nos seus primeiros trabalhos, ele já destacava/salientava, sobre o corpo subjetivo que nós somos, que ele se manifesta como “hábitos”⁴²⁶. Esse termo significa que, além do gesto ou da experiência singulares que advêm nesse instante, nosso corpo é capaz de executá-los constantemente, de repeti-los, porque ele é esse conjunto de poderes sempre mobilizáveis com os quais se confunde nossa vida subjetiva. Esta “potencialidade”⁴²⁷, que é o contrário de um sintoma de carência, indica mais o carácter não temporal do modo de existência do corpo subjetivo que compartilha com o conjunto dos outros conteúdos subjetivos, a propriedade essencial de se conjugar sempre sobre o modo do presente vivo. Que neste instante, enquanto estou escrevendo, não posso levantar minha mão direita, não aniquila o poder que me habita de poder fazer isso, um pouco mais tarde, porque esse poder permanece inalterado na continuidade da sua presença a si, a qual se confunde com aquela mesma que define minha condição de sujeito, de ipseidade viva. Nisso, ele se revela ao mesmo tempo como sendo uma experiência e o princípio mesmo que as torna possíveis.

Memória sem memória, que não necessita nenhuma volição, nenhuma representação, nenhum posicionamento no desenrolamento constante do fluxo temporal extático, esta presença a si é também incapaz de esquecimento tanto quanto Esquecimento absoluto. O carácter aparentemente enigmático dessa afirmação que serve para designar, na realidade, os dois aspetos da mesma realidade fundadora:

- Ao contrário da memória psicológica, - aquela que Changeux reduz a modificações de estados neuro-químicos -, que se define como faculdade de retenção de informações sob a forma de representações de um real desaparecido, a vida, compreendida como revelação imanente de si por si, é constantemente esquecida, no sentido onde, nela,

426 Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, 1965 ; p. 133

427 Généalogie de la psychanalyse, PUF, 1985 ; conclusão.

nenhuma representação se instala, onde ela nunca deixa o real entendido como este conteúdo que ela mesma é na experiência do seu auto-sentir. O que a vida sempre esquece nunca é então, sua própria realidade, mas sim estes duplos imaginários que transcendência projeta no meio da exterioridade que é o do mundo fenomenologicamente definido, e que, neste caso, se doam como “lembranças” no escoamento do fluxo temporal. Então, nada que seja relacionado com carência ou perda neste Esquecimento comandado pela essência mesmo e que é somente o nome dado pela transcendência à impossibilidade, para a vida, de reter o mínimo conteúdo no êxtase da representação e, muito menos, de ali se perder.

- Dizer, em aparente contradição, que a vida é incapaz de esquecer qualquer coisa que seja, é, em realidade uma outra maneira de expressar a mesma verdade se colocando, para assim dizer, do ponto de vista de sua fenomenologia imanente: o que não pode se separar de si para, por exemplo, se deixar levar no fluxo ininterrupto da consciência temporal, continua possuindo o conteúdo com o qual ele se confunde e, em nenhum caso, pode ser separado dele. Mas, essa identidade que permanece não é nem a simples tautologia abstrata de uma equação lógica, nem a adequação, aliás incompreensível, entre um sujeito transcendental e um objeto ôntico, por essência evanescente. O desenrolar da análise nos leva agora a perguntarmo-nos novamente sobre a natureza desse sujeito que se manteria no esquecimento do mundo e sobre a “qualidade” que convém reconhecer.

Assim, o que revela o despojamento extremo que gera a doença, em um tipo de interrupção radical de todos os indicadores mundanos que consideramos normalmente como indispensáveis à definição mesmo da individualidade, não se aparenta à vacuidade de um buraco negro abandonado pela vida ou à existência desencarnada de uma criatura ectoplásmica. Na invisibilidade da sua noite, permanece, nem mais nem menos real e nem mais nem menos inalcançável que a nossa, a experiência de si que a vida marca em próprio aquele que a sente, e à que nada pode atentar. O pensamento da vida de Michel Henry pode nos ajudar a perceber, sob aparente decadência que leva com ela as certezas e a felicidade que tínhamos de lidar com esta pessoa que parece hoje desaparecer, a subsistência do que poderia ser o essencial de nossa condição comum.

Considerar dessa maneira não é somente uma curiosidade de tipo teórico, mas leva a manter com a pessoa cuja doença nos afeta também, uma relação afetiva rica e “natural”, enraizada em última análise sobre a certeza que a relação intersubjetiva que nos liga, enraizada nessa mesma vida que temos em comum enquanto vivos, permanece possível e, talvez, inalterado sob a máscara da ausência.

Este caráter drástico da redução operada por causa da doença, no que concerne nossa definição própria enquanto ser-no-mundo, ser-para-os-outros, necessita da mesma

maneira, para dar conta teoricamente como para antever uma prática e uma ética do seu empoderamento, o socorro de uma fenomenologia que se origina na prova de si que a vida nos impõe de assumir a cada momento em que estamos com nós-mesmo, antes e além da aparição do mundo. O doente e o não doente são igualmente submissos à essa experiência última da qual é impossível se separar. Nela se constrói uma fraternidade afetiva ligando cada vivo aos outros, qualquer que seja, aliás, a degradação da sua relação com o mundo. Respondendo a nosso questionamento inicial, nós diríamos que ela é somente a efetuação do processo de encarnação constante que nos leva e nos mantém na vinda da vida ipseizada, fazendo de cada um de nós uma Pessoa, um si, assim como o define a fenomenologia da vida: “o que não pode se separar de si, é o si”⁴²⁸.

Quando todos os laços em direção ao fora parecem desfeitos, subsiste então o que, ao lado do si sem distância, não poderia precisamente se dissolver, em simultâneo com o desaparecimento das localizações relacionais: a experiência de natureza afetiva, que nos é dada a cada instante, de ser nós-mesmos, em comunhão com outros, sem que por isso, o médium da linguagem seja necessariamente requisitado. Mais uma vez, as análises de Michel Henry serão preciosas para integrar e ultrapassar a triste impressão de autismo profundo causada pelos estados avançados da doença, e particularmente aquelas, cada vez mais numerosas na última parte da obra, que concernem a diferenciação entre a palavra da vida e a palavra do mundo⁴²⁹.

Essa última compartilha com o mundo ele-mesmo uma fenomenalidade que ela emprestou dele anteriormente: a sequencialização da expressão verbal, a constituição do discurso a partir de unidades discretas, o caráter objetivante de cada palavra em relação à coisa que ele designa e que se encontra assim distanciada, sendo somente consequências do processo de transcendência que é seu modo de constituição e de manifestação. Então, é normal o mutismo que vem crescendo no qual o paciente se fecha. Mas não expressar nada sobre o modo da palavra mundana não significa que nada mais se diz ou não tem ainda a dizer.

Aqui, uma das teses essenciais da fenomenologia de Henry sobre a genealogia das duas modalidades do aparecer deve ser destacada. Se a imanência e a transcendência são realmente duas estruturas comandando qualquer manifestação, essas duas modalidades de revelação não têm o mesmo “valor ontológico” quando a segunda, só para existir, necessita da primeira como este sentir-se-a-si-mesmo que a mantém no ser e faz dela algo, melhor que nada, que constitua sua própria carne. Dizer que “a imanência é a essência da transcendência”⁴³⁰ significa também que a primeira esfera de revelação possui uma fenomenalidade autônoma e não depende de maneira alguma da irrealidade que ela projeta sob a forma do mundo.

428 Ibid. ; p. 262

429 Cf. por exemplo o cap. 12 de *C'est moi la vérité*, Ed. du Seuil, 1996

430 *L'essence de la manifestation* ; p. 309

No nosso contexto, isto permite entender como essa palavra da vida sob o silêncio mundano não cessa de falar, e como se abre para nós uma via de comunicação que não necessita nenhum aprendiz nem intermediário interpretativo: a comunicação do gesto, do olhar, do tom de voz, de todas essas modalidades segundo as quais a vida se expressa na instantaneidade e a espontaneidade destes estados afetivos que são sua realidade mesmo e, da mesma maneira, a única realmente autêntica.

O doente não é nem nada nem ninguém. O que ele nos entrega na brutalidade dos sintomas que nos preocupam, pois nos indagam sobre a coerência da nossa própria condição de indivíduo, é a forma mais simples do que somos de verdade, na pureza de um sentir e de um se-sentir que ignoram o horizonte do mundo. Aqui, reina a lei do “ tudo ou nada” : não se pode ser mais ou menos vivo, mais ou menos um si, porque a menor diferença nessa aderência a si que mantém a coerência de nossa identidade transcendental nos precipitaria no nada. A matéria impressional⁴³¹ que faz a carne de nossas vidas não cessa de ser o que ela é, integralmente, em cada momento que temos para viver e sua desagregação, cujos hermenutas de todo tipo se deleitarão, não concerne, na realidade, que seu modo de aparição mundano e os discursos ligados a eles. Entende-se então porque o golpe dado à memória aparecem a eles como eminentemente catastrófico porque esta faculdade deve assegurar a sustentabilidade do ser e a junção dos conteúdos que dispersa o fluxo temporal, ignorando assim, numa contradição tão grande quanto inconsciente, que se requer então a transcendência de cumprir a obra de sua anti-essência imanente. Michel Henry não parou de lembrar o caráter fundamental da anti-essência, por exemplo nesses termos, criticando implicitamente a tripla ekstase temporal husserliana e que tomam aqui seu formidável poder de significação: “A memória não é uma categoria da ipseidade. O ego vivo não tem nem passado, nem futuro, nem presente”⁴³².

Há realmente, no centro da doença, um desaparecimento dos poderes que nós temos sobre nós-mesmos e o mundo, um rompimento da relação que mantém na unidade os elementos do nosso corpo objetivo com a subjetividade fundadora que transita em parte, mas ela permanece como esta presença à si que nada pode entalhar a não ser a última ferida da morte. Recondução nesse lugar onde, para retomar fórmulas de Michel Henry sobre a intersubjetividade: “nessa experiência primitiva dificilmente imaginável... o vivo... é somente uma pura prova, sem sujeito, sem sujeito, sem horizonte, sem significação, sem objeto”⁴³³.

Na invisibilidade onde se apagam todas as distinções mundanas de idade, de sexo, de condição social, de pertencimento familiar, nesse não-lugar indescritível onde se realizam sem cessar as núpcias patéticas do Gozar e do Sofrer, não permanece nada mais que a experiência desse abraço fora do tempo que é o abraço do nosso nascimento sempre

431 Cf. Por exemplo: *Incarnation*, Ed. du Seuil, 2000 ; pp. 158, 162...

432 *Phénoménologie de la naissance in De la phénoménologie (Phénoménologie de la vie, I)*, PUF, 2003

433 *Phénoménologie matérielle*, p. 178

recomeçado e que somente, sem dúvida a meditação sobre o vazio pode nos fazer pressentir o equivalente durante nossa vida “normal”.

O objetivo deste trabalho propedêutico não é somente, sem dúvida, primeiramente filosófico. Através uma aproximação fenomenológica para a qual somos gratos a Michel Henry, seríamos felizes se pudesse ser visto uma forma possível de comportamento relacional liberado, assim que for possível, das aparências devastadoras da doença. Mais uma vez, aquele que foi, por excelência, o pensador e o mensageiro da vida, teria permitido de reconhecer sua permanência e sua integridade até na imagem mais degradada que o espelho do mundo possa nos oferecer.

Edith Stein: qual exemplo para os jovens e os jovens de hoje?

ANGELA ALES BELLO

Tradução Maria Cecilia Isatto Parise

O tema da formação humana é fundamental nas análises filosóficas e no seu compromisso prático para Edith Stein. Ela tem o grande mérito de buscar o que é verdadeiro para poder agir de maneira consequente e coerente. Sua investigação intelectual é sempre voltada para a prática. Essa premissa nos permite responder à pergunta sobre a validade de sua mensagem em nossos dias, agora quase um século a partir de sua proposta filosófica e pedagógica. Pode-se dizer que os tempos mudaram, que os problemas são diferentes. Certamente muitas mudanças ocorreram nos costumes, também ligadas à uma maior difusão e uso de tecnologias e ao desprezo de regras que eram consideradas fundamentais para a convivência humana.

Ao afirmar isso, refiro-me sobretudo à cultura ocidental atravessada também por uma onda de secularização, ou melhor, de dessacralização. Por que eu atribuo ao desvanecimento das atenções no confronto com a dimensão do sagrado uma das causas da crise moral que está presente no mundo ocidental contemporâneo, particularmente na Europa? Acredito que o comportamento moral precisa de apoio que somente uma visão religiosa da vida possa oferecer. Mas gostaria de mostrar tudo isso examinando brevemente a mensagem de Edith Stein.

Para os jovens e aos jovens de hoje, Stein diria as mesmas coisas que ela disse aos jovens de ontem, porém ela não se dirigiu diretamente a eles, mas a educadores, pais, professores e também aos agentes de pastorais; de fato, os jovens e os jovens de hoje são o último elo da cadeia e muitas vezes são as vítimas, não os responsáveis por certos comportamentos. Assim, diria que as suas reflexões, as suas investigações são dirigidas a todos, mas dizem respeito às estruturas de apoio da sociedade em que vivemos.

Podemos pensar em pôr-se à escuta de sua palavra e, como adultos, fazer o trabalho de mediação necessário para as novas gerações. Conhecendo, por um lado, as suas propostas e, por outro lado, tentando entender quem são os possíveis beneficiados da sua mensagem, percebemos que temos que fazer um duplo trabalho, filosófico-pedagógico, de um lado, e sociológico, de outro. Deste segundo ponto de vista, a situação é muito confusa, pois quase sempre quando se vivencia diretamente as experiências essas exigem, na medida do possível, uma decantação, uma distância temporal para serem realmente esclarecidas; no

entanto, não podemos adiar, o tempo urge, vivemos no agora e agora temos que agir. Então, podemos apenas distinguir grosseira e sumariamente aqueles que sentem e vivem a dimensão religiosa daqueles que acreditam que podem viver sem ela ou negá-la explicitamente. Não se trata de separar os bons dos maus, não cabe a nós fazer isso, não somos seus juizes, mas eventualmente seus acompanhantes.

Pode-se utilizar a mensagem da Stein? Com base em minha experiência como professora, posso dizer que quem é próximo da experiência religiosa está mais disposto a ouvir e, na maior parte, a deixar-se guiar pelo ensinamento que brota das propostas de Stein; na verdade, muitas vezes permanece fascinado, mas não se deve esquecer quem está distante; por que não tentar tornar tudo acessível, mesmo para aqueles que parecem “longe”? O que Stein propõe que pode ser ouvido por todos? Ela procura aqueles a quem, na esteira de Tomás de Aquino, ela chamava *i praeambula fidei*, para poder fazer um trecho da estrada junto com eles; quem quer e entende poderá prosseguir na via que conduz à vida eterna.

O começo é filosófico, visto que é uma investigação que desconsidera o recurso ao divino. Por outro lado, quando ela inicia o seu percurso de pesquisa sob a orientação do filósofo Edmund Husserl, estava afastada da experiência religiosa judaica em que fora educada por sua mãe e passava por uma fase de indiferença em relação ao divino. Será precisamente o contato com o ambiente acadêmico de Gotinga, e depois de Friburgo, que lhe mostrará a validade da dimensão religiosa a qual ela se aproximará definitivamente no Ano Novo de 1922.

Sobre o humano e sobre a relação entre os seres humanos

Qual é o primeiro tema filosófico que a interessa? A relação entre os seres humanos, o estudo da possibilidade de conhecimento recíproco que Husserl identificou em uma de nossas experiências vividas, que consiste em captar imediatamente intuitivamente o que o outro está vivendo e que eu também posso viver: a alegria, a tristeza, a dor, o prazer, a recordação, a imaginação, o pensamento, a avaliação, a decisão. Isso não significa que nos identificamos com o outro, mas que temos algo em comum: a possibilidade de viver experiências que tenham o mesmo significado e as mesmas características em si e que se articulam de modo original e pessoal em cada ser humano. Cabe a nós, então, tomar uma posição sobre a base deste reconhecimento, aceitar ou rejeitar o outro, ter simpatia, antipatia ou indiferença, amar o outro ou odiá-lo, julgá-lo ou não julgá-lo, ajudá-lo ou não ajudá-lo. A este ponto, ela percebe que é urgente, no entanto, compreender quem é o ser humano que eu sou e quem são os outros, que eu descobri como semelhantes a mim, graças àquela possibilidade que Husserl já tinha chamado de “sentir o que o outro está vivendo em si”: *Einführung*, termo que não tem equivalente em italiano e foi traduzido com empatia ou entropatia.

Edith Stein não se detém na análise dessa experiência “vívida”, que pode ser definida com um neologismo extraído da “vivenza” espanhola e “vivência” portuguesa, mas amplia sua análise para todo o ser humano, perguntando se a própria estrutura experiencial descrita nos ajuda a entender como o ser humano é feito. Seguindo as investigações de seu Mestre, Husserl, ela descobre o ser humano como um indivíduo psicofísico; de fato, por um lado a corporeidade está envolvida como meio necessário do próprio conhecimento, por outro lado, a corporeidade é animada, vivente [Leib], sede dos afetos, dos instintos, mas também de pensamentos, de raciocínios, de decisões e de volições. Esses atos são qualitativamente semelhantes, podem ser colocados sem distinção sob um mesmo plano ou referem-se a gradações diversas, implicando também valores diversos? Em outras palavras, qual é a gênese da interpretação tradicional segundo a qual “alma” e “corpo” são rastreáveis? E, por conseguinte, em que sentido o ser humano não é totalmente redutível à corporeidade, embora essa seja a dimensão indispensável da vida tal como é dada, isto é, como a percebemos?

É no terreno das vivências, ou seja, dos atos dos quais estamos cientes, que se individualizam, como já foi referido, fundamentalmente as afinidades, se constituem os agrupamentos que se remetem às configurações, consolidadas por uma longa tradição e presentes, mesmo se em diferentes formas, em todas as culturas, indicadas, de fato, com os termos “corpo” e “alma”. A dor ou a alegria que o outro vive deve ser colhido, em primeiro lugar, através de uma percepção ligada aos órgãos da sensibilidade, mas aquilo que é visível em seu rosto refere-se a uma profundidade de vida que é impossível assimilar a qualquer objeto físico, visto e tocado. A dimensão que é assim descoberta é o lugar dos afetos, das pulsões, das emoções; é o que indicamos com o termo *psique*.

Através da análise desse tipo de vivência, portanto, destaca-se a existência de uma esfera psíquica caracterizada por uma “força vital”, por uma energia psíquica que desempenha um papel fundamental para a própria sobrevivência e capacidade de agir do ser humano. Essa está estruturada de acordo com um tipo de causalidade, enquanto sede de laços que, até certo ponto, podem ser considerados como vinculados a relações de causa e efeito; mas é realmente tal que se mostre como a única fonte de direção do próprio ser humano? O frescor ou a fadiga da *psique*, por exemplo, estão sempre e exclusivamente na base de nossas ações e, portanto, de nossas decisões, ou as escolhas nos remetem a “motivações” que revelam uma fonte diferente de decisão? Aqui está a esfera do espírito [*Geist*].

A empatia já havia sido identificada como um instrumento de compreensão do que se move na vida do outro, e não apenas no que diz respeito aos seus sentimentos ou às suas emoções, mas também em relação ao seu mundo interior de decisões, de volições, ao seu mundo da criatividade. Se existem as ciências do “espírito”, elas dizem respeito, precisamente, ao que está conectado com essa esfera que é aquela da produção cultural, artística, política e assim por diante. De um ponto de vista filosófico, a presença no ser humano da dimensão

do espírito permite afirmar que já está superada a realidade psicofísica que nos aproxima do mundo animal graças a um elemento que define o ser humano “pessoa”.

Até agora, talvez seja possível trilhar um caminho junto àqueles que não se colocam questões religiosas, talvez seja possível aceitar que o “espírito” é aquilo que é especificamente humano como capacidade do intelecto e da vontade. Em todo caso, tudo isso também é importante para aqueles que estão abertos ao divino, porque sempre podemos compreender melhor como somos feitos e como podemos aceitar essa abertura. No entanto, há mais um passo dado por Edith Stein, que pode nos impelir a prosseguir. Ela percebe que o discurso sobre o humano foi feito do ponto de vista da universalidade, mas, se queremos permanecer ancorados no âmbito experiencial, que é aquele sobre o qual cotidianamente vivemos, é necessário observar que encontramos homens e mulheres e que se apresentam em sua singularidade; na verdade, nunca encontramos a mulher ou o homem em sua generalidade, mas sempre uma pessoa com suas características peculiares: esse é um fato incontestável de nossa experiência. Entretanto, é a linguagem que nos impele a generalizar e, portanto, a falar da “mulher”, porque, na verdade, buscamos com nosso intelecto precisamente os elementos característicos presentes em cada mulher ou homem.

Devemos reconhecer que possuímos a capacidade de ir da singularidade à universalidade e vice-versa. Essa possibilidade, que nos é dada, apresenta grandes vantagens e grandes riscos; de fato, se nos detivermos na evidência da universalidade, a singularidade nos escapa e o plano experiencial, que nos dá contato direto com o objeto, é negligenciado, senão oculto; se, no entanto, pararmos na singularidade, perdemos de vista os traços comuns, cuja detecção pode ser válida para uma melhor orientação teórica. Na capacidade de manter presente os dois momentos reside o equilíbrio, que pode dar resultados fecundos, porque se valoriza tanto o pensamento quanto a experiência.

A singularidade se sente, se apreende através da consciência de si e do outro semelhante a si mesmo, o reconhecimento da semelhança, aquilo que é definido como empatia, ou melhor, entropatia. Certamente esse reconhecimento pode ser a via para uma compreensão mais profunda do outro, no entanto, não deve ser confundido com ser o mesmo, o que nunca é possível, ou com simpatia; esta última atitude se manifesta em outras modalidades de viver que são constituídas pela atenção, benevolência, amor: todos são momentos que podem ser vivenciados em conjunto com o ato empático, mas que o pressupõem, porque o reconhecimento originário da alteridade é a sua condição de exercício. Como o termo empatia no uso comum é muito equívoco, é melhor usar aquele mais fiel ao que Stein quis dizer com *Einführung*, tentando traduzi-lo para o italiano com um outro neologismo, entropatia.

A dualidade humana

Como o encontro com o outro acontece? Primeiro, através da corporeidade. Este fato nos leva a analisar a corporeidade e sabemos que a cultura ocidental, por meio da abordagem científica, procurou penetrar na própria corporeidade, examinando-a sob várias perspectivas sob o perfil da fisiologia, da anatomia e da genética, colocando, de tal modo, em evidência as características do corpo feminino, que se articulam, pois, de uma maneira particular em cada mulher. Nesse ponto surgem duas questões: a primeira diz respeito ao fato de que a mulher tem uma configuração anatômica particular, mas que também muitas de suas características estão em comum com o outro ser humano que é o homem; na verdade, falamos em geral de um corpo humano que vai além das especificações do feminino e do masculino. Esta é a fina observação de onde parte Edith Stein. Precisamente esta observação nos leva à segunda questão: se não se pode analisar a mulher sem levar em conta que ela é um ser humano, devemos examinar correlativamente também o homem.

Já nesta primeira etapa da investigação se esboça a correlação dos dois momentos: o ser humano em sua universalidade e sua articulação no masculino e no feminino. Então, se se quer conduzir uma investigação antropológica válida, esta deve ser uma antropologia dual.

Colocando-nos na direção indicada, podemos seguir mais outro trecho de estrada, constatando que o ser humano, considerado em sua universalidade, não é apenas um corpo, mas possui uma psique e se caracteriza pela dimensão do espírito. Mesmo o simples encontro com uma outra pessoa e a relação que travamos com ela nos faz ver a presença dos atos indicados, atos que nos damos conta de viver também em nossa interioridade.

Essas dimensões do corpo, da psique e do espírito, embora pareçam univocamente estruturadas no ser humano, assumem conotações específicas no caso em que esse ser humano seja uma mulher ou um homem. Podemos citar um pensamento de Edith Stein, que é o resultado de uma longa pesquisa muito complexa, por isso não é uma afirmação precipitada ou um pressuposto; ela escreveu confrontando a mulher e o homem: “Não só o corpo está estruturado de modo diverso, não são diferentes apenas algumas funções fisiológicas particulares, mas toda a vida do corpo é diversa, o relacionamento da alma com o corpo é diferente, e na própria alma é diferente a relação do espírito com a sensibilidade, assim como a relação das potências espirituais entre eles.”⁴³⁴ A “diferença”, então, está presente e se revela na interioridade do ser humano; portanto, dá uma marca específica ao homem e à mulher. Continuando com as afirmações de Stein, podemos dizer que “A espécie feminina afirma a unidade, a delimitação de toda a personalidade corpóreo-espiritual, o desenvolvimento harmonioso dos poderes; a

434 E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, tr. it. di Ornella Nobile e Anna Maria Pezzella, a cura di Angela Ales Bello e Paolo Paolinelli, Città Nuova- OCD, Roma 2010. Existe uma versão brasileira desse texto: Edith STEIN. *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça*. Tradução de Alfred J. Keller. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

espécie viril afirma a elevação das energias individuais às suas performances mais intensas”. Unidade, delimitação e desenvolvimento harmonioso querem indicar a capacidade de acolhimento da mulher que possui uma estrutura unitária, cujas partes estão harmoniosamente ligadas: a harmonia é característica da feminilidade.

Ao contrário, no ser humano masculino a unidirecionalidade permite, muitas vezes, a concentração em uma área específica, obtendo resultados válidos devido à falta de dispersão de energia, mas à custa de eliminar outras dimensões da existência; tudo isso pode levar à absolutização da capacidade intelectual ou ao seu exercício em detrimento da vida efetiva ou emocional.

Captar a contemporânea unidade e dualidade do humano é muito importante para estabelecer relações adequadas entre os seres humanos e evitar discriminações e subjugações, especialmente das mulheres, como sempre aconteceu, até que tenha ocorrido a vinda de Cristo, que mostrou o valor do feminino e do masculino como criaturas. Certamente isso também estava presente no momento da criação por parte de Deus, como está escrito no Antigo Testamento, mas o afastamento por parte dos dois seres humanos de Deus, o querer conhecer deles, no sentido de praticar o mal, os levou a um desequilíbrio entre o masculino e o feminino. Tudo isso é o objeto de uma das primeiras reflexões teológicas e filosóficas contemporâneas no livro da Stein *A mulher. Questões e reflexões*. A ela devemos um feminismo, entendido como a valorização do feminino, que não exclui a relação com o masculino, examinado sob muitos pontos de vista: histórico, sociológico, psicológico, filosófico e teológico. Este último aspecto está no fundo da questão, porque justifica a origem do conflito entre masculino e feminino e também a possibilidade de restaurar o equilíbrio graças à Redenção operada por Jesus Cristo.

Tudo isso deve ser bem explicado aos jovens - essa era a intenção da Stein - e é particularmente indispensável para nossos jovens, em quem estamos testemunhando uma grande confusão, vivenciada e teorizada, precisamente em relação à identidade de gênero. De fato, se nega a dualidade como parte de uma velha mentalidade patriarcal em nome de uma escolha sexual arbitrária confundida com “liberdade”. Nas pegadas de Edith Stein, refleti sobre esse assunto em um dos meus livros recentes “*Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*”⁴³⁵, na qual repercorro à história do feminismo e analiso alguns de seus êxitos recentes que levam, de fato, à última teorização da *queer theory*. Edith Stein nos ajuda a: 1) compreender a diferença de gêneros; 2) compreender as eventuais diferenças em relação à dualidade, que permanece um ponto de referência fundamental, mas que não exclui eventuais desvios; 3) nos incita a manter sempre uma grande vigilância sobre nossa identidade pessoal, também em referência à esfera sexual. Nessa última direção, as recentes teorizações

435 A. Ales Bello, *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*, Castelveccchi, Roma 2017.

queer sobre a falta de identidade que afirmam ser as mais válidas, na verdade destroem o ser humano que sempre busca sua estabilidade e uma orientação em sua vida.

Educação e formação

Como se pode constatar, é muito importante que isso seja comunicado às novas gerações, apoiado nessa obra pelo exemplo de nossa pensadora, cujos escritos sobre a formação humana foram recentemente publicados na tradução italiana: *Formazione e sviluppo dell'individualità*⁴³⁶. Se o ser humano se apresenta complexo e pode ser definido como um microcosmo, durante a sua vida terrena nenhuma dimensão pode ser excluída, especialmente aquela político-social. Essa pressupõe, para a sua compreensão, uma análise aprofundada das agregações humanas que a Stein conduziu em seus primeiros escritos, sobretudo na segunda parte de *Psicologia e ciências do espírito*⁴³⁷ e em *Uma investigação sobre o Estado*⁴³⁸.

Nessas obras ela demonstra a centralidade da comunidade, como local de associação em que todos, embora permanecendo livres, estabelecem laços profundos e pessoais uns com os outros, estando envolvidos em todos os seus aspectos, sobretudo os espirituais e éticos; a comunidade deveria ser a base de todas as outras formas associativas, como a sociedade e o estado. A educação, portanto, deveria voltar-se para o desenvolvimento do indivíduo em conexão com o momento comunitário; deveria contribuir para a construção da comunidade, ensinando-o a viver dentro dela. Na realidade, não existe um único tipo de comunidade; de fato, cada um pertence a diferentes comunidades: primeiro, a família, e depois a comunidade de amizade, a comunidade religiosa, a comunidade social e a comunidade estatal. Assim, compreendemos a insistência da Stein sobre a importância da dimensão social, à qual ela dedica alguns dos ensaios aqui contidos.

A escola, tão importante para as crianças e os jovens, é uma comunidade escolar, e nessa comunidade a formação deve tender à inserção de cada um nas outras comunidades: a família, os municípios, os povoados ou as cidades em que vivem, o povo, o Estado e a Igreja. Como se observa, a análise da filósofa vai do círculo menor, que é aquele do indivíduo como um microcosmo, a uma série de círculos concêntricos que se expandem até alcançar os mais abrangentes, do Estado e da Igreja; mas sabemos que o último círculo que alcança a todos é o

436 *Formazione e sviluppo dell'individualità*, tr. it. di A. M. Pezzella e A. Togni, Pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2017.

437 E Stein, *Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica* tr. it. di A. M. Pezzella, Prefazione A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.

438 E. Stein, *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.

da comunidade constituída por toda a humanidade, como ela nos diz em sua obra *A estrutura da pessoa humana*⁴³⁹.

Juntamente com o treinamento do intelecto e da vontade, a Stein indica quais são os critérios válidos para uma inserção na dimensão social. O indivíduo e a comunidade são polos necessários e conectados; de fato, a comunidade não é um simples agregado, mas um organismo. A definição de organismo é muito importante, porque assim como os órgãos têm o seu papel e características próprias, não podem viver isolados e contribuem, cada um com a sua natureza específica, para a vida do próprio organismo, assim também a sociedade que se fundamenta sobre uma comunidade necessita da contribuição de todos, cada um com sua personalidade particular.

Tudo isso corresponde à essência do ser humano e da comunidade, mas também constitui um ideal, porque Edith Stein não se ilude que isso possa ser facilmente realizado; ela escreve: “Todos nós sabemos o quão pouco a realidade corresponde a esse belo quadro”⁴⁴⁰.

Mas por que elaboramos esse “belo quadro” que não é fruto da fantasia, mas se inspira diretamente nas características fundamentais do humano? Em primeiro lugar, porque é possível delinear-lo teoricamente, em segundo lugar, também por “tê-lo experimentado” de maneira indireta: de fato, a espécie humana viveu tudo isso. Quando? Naquela condição que definimos de vida no paraíso, e acrescentamos “terrestre”, que está ligada a uma experiência realmente vivida com a corporeidade. Edith Stein está convencida disso: “Na comunhão original com Deus, o homem estava plenamente seguro. Não era ele quem se conhecia, mas ele era conhecido e se percebia conhecido. Ele não pensava nem por si mesmo nem sobre si, mas havia quem cuidasse dele. Em Deus e não em si mesmo repousava o seu olhar”⁴⁴¹. No entanto, o ser humano era imperfeito e isso permitiu que ele se afastasse de Deus: o afastamento de Deus implica também a desintegração da vida comunitária.

Agudo e atual é o diagnóstico da desintegração da família, que caracteriza principalmente a época contemporânea. Poder-se-ia dizer, sem idealizar o passado, que o processo de dessacralização tem contribuído fortemente para minar ainda mais os fundamentos da comunidade familiar; a Stein já havia denunciado alguns aspectos negativos da vida social: por exemplo, o casamento como um acordo econômico ou ainda como um instrumento de satisfação ligado aos próprios caprichos, um vínculo que pode ser interrompido quando não mais satisfaz; e também deplora a atitude generalizada em relação aos filhos: esses podem parecer uma infeliz coincidência ou o seu nascimento depende de um cálculo econômico.

439 E. Stein, *La struttura della persona umana*, Corso di antropologia filosofica, di M. D’Ambra, Revisione di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, Città Nuova – Edizioni OCD, Roma 2013.

440 E. Stein, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, tr. it. di A. M. Pezzella, e A. Togni, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova-OCD, Roma 2017, p. 39.

441 *Ibid.*

Igualmente válida é a crítica feita pela Autora sobre a organização estatal do povo: oportunismo, egoísmo, utilitarismo. Conectada à estrutura sócio-política também está a escola, tanto mais necessária quanto mais a família está desagregada e corre o risco de colapso: trata-se, por um lado, do uso distorcido do ensino considerado como uma mera “fonte de renda”, por outro, “de aspirá-lo e praticá-lo sem perguntar se se é interiormente talhado e se é chamado a exercê-lo, e sem uma vontade real de serviço”⁴⁴²; acrescenta-se a isto: “o perigo de uma educação escolar equivocada devido à influência de teorias pedagógicas erradas”⁴⁴³. Tudo, na realidade, depende da formação do professor; e aqui se esboça a figura de alguém que tem uma tarefa muito delicada e que deve conhecê-la. As conferências ministradas por Stein e recolhidas neste livro têm o propósito de “formar” os professores e pais, de colocá-los frente às suas responsabilidades, de prepará-los do ponto de vista psíquico, intelectual, religioso, de estimular a sua vontade de modo que a sua tarefa seja realizada como um serviço, como uma doação de si próprio para a realização do ideal na realidade humana.

Stein acredita que tudo isso pode ser alcançado se a escola realiza uma obra de formação social que torna o homem competente para a vida em qualquer comunidade e, portanto, para a comunidade de amor que o aproxima de Deus.

No entanto, ela está bem ciente de que a educação religiosa, fonte e realização de uma vida equilibrada, não está disponível para todos.

Educar e formar são e não são a mesma coisa; na verdade ensinar, educar e formar são termos correlatos, mas indicam diferentes perspectivas de intervenção humana. Como já visto, o ensino é voltado para a aprendizagem de conhecimentos, de noções necessárias para uma orientação sobre o mundo; educar significa fazer aflorar as potencialidades de cada um em correlação com as próprias atitudes, as próprias características, desenvolver as potencialidades para que a vida seja ativa e produtiva; finalmente, formar significa indicar qual é o propósito da vida humana, uma finalidade ultraterrena que, no entanto, se prepara nesta vida. Não se trata de uma fuga em vista de uma vida ascética separada dos outros, mas um compromisso que leva em conta a “solidariedade” humana - um termo muito caro para a nossa pensadora que está entre os primeiros filósofos e educadores a usá-lo. Aqui está a importância do compromisso social e político na comunidade, estando bem ciente, entretanto, que o objetivo não é imanente, mas transcendente; mas o objetivo transcendente não se realiza sem o operar na imanência.

A Stein descreve a situação política e social de seu tempo que parece tão distante para nós, a da Alemanha entre os anos 1920 e 1930; na realidade, paradoxalmente, nada mudou. Na verdade, nos nossos dias tudo está ainda mais complicado no que diz respeito aos

442 *Ivi*, p. 45.

443 *Ibid.*

critérios de orientação na educação e na formação; de fato, os problemas revelados pela Stein tornaram-se mais agudos e, como já observamos, a a-religiosidade tende a ser dominante.

O humano e o divino

Se a formação baseada na educação religiosa é fundamental, é necessário perguntar-se o que é a fé religiosa. A Stein examina a palavra fé em seus múltiplos significados e observa que ela pode ser usada de várias maneiras⁴⁴⁴, e por isso procede à análise desse ato específico que é a *fides*. A *fides* difere da convicção e de suas variações, porque não possui como correlato o estado de coisas, mas um objeto primário. A *fides*, enquanto ato, não está fundada em outra coisa, é antes um ato simples; consiste em compreender algo e considerá-lo real, mas não em um sentido puramente especulativo, na verdade “o que eu compreendo penetra em mim, *enquanto* o compreendo, me aferro ao meu centro pessoal e eu me mantenho próximo a esse”⁴⁴⁵. Trata-se de um ato unitário e indivisível, que também, por meio da análise, revela uma complexidade de momentos indistinguíveis em um sentido temporal e não separáveis: estar aferrado, o agarrar-se e o compreender. “Quanto mais profundamente me aferro, tanto mais me agarro, e mais compreendo”⁴⁴⁶; conhecimento, amor, ação estão unidos em um único ato. Quanto ao aspecto cognoscitivo, Edith Stein constata que não se trata de um conhecimento que poderia ser como o da percepção, porque o objeto não é visto; é por isso que alguém pode confundir a *fides* com a cega *doxa*. Mas aqui o invisível, embora não sendo acessível a qualquer um dos sentidos, está imediatamente presente para nós, nos toca, nos sustenta e torna possível aferrar-se a ele.

O objeto da *fides* é Deus, a *fides* é a fé em Deus. A fé, que caracteriza os atos previamente examinados, não é definitiva nem imutável, não é absoluta. “A fé em Deus *possui* esse caráter absoluto. Podemos perdê-la, mas ele não pode transformar-se”⁴⁴⁷. Neste ponto a Stein examina, mesmo sem nomeá-lo expressamente, o ateísmo. Ela afirma que a dúvida sobre Deus não é uma modificação da *fides*; de fato, pode apenas ser uma modificação da convicção de que Deus exista, ou porque a fé não está presente ou porque, estando presente, não se consegue validar essa presença por meio da convicção de sua presença a nível intelectual. Mas a fé pode ser o fundamento dos estados que dizem respeito à convicção intelectual.

Edith Stein distingue, então, o ato religioso fundamental como um *sentir* em que conhecimento, amor e ação estão unidos; conhecimento - é bom repetir - neste caso é um compreender que somos tocados pela mão de Deus, e Deus se mostra forte e potente, de fato

444 E. Stein, *La struttura ontica della persona e il problema della sua conoscenza*, in *Natura Persona Mistica – Per una ricerca cristiana della verità*, tr. it. di M. D’Ambra, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997, p.104.

445 *Ivi*, p. 105.

446 *Ibid.*

447 *Ivi*, p.106

onipotente. Amparar-se na mão de Deus é o ato humano que coopera para constituir o ato de fé. Novamente as modalidades do ateísmo são examinadas: “Naqueles que não fazem isso, naqueles que não o escutam bater e continuam a viver a sua vida terrena sem ser afetado por ele, o ato de fé não se realiza e o seu objeto lhe permanece oculto”⁴⁴⁸. Há, no entanto, também quem escuta bater, mas se recusa a abrir; em vez disso se revolta teimosamente contra ele como um obstáculo que se quer remover.

A fé, examinada dessa maneira, como um ato unitário e complexo, leva ao conhecimento *natural* de Deus, segundo a Stein, mesmo se o termo “natural” em sua opinião possa parecer não inteiramente adequado, porque já estamos diante de um conhecimento que nasce de um primeiro contato com a transcendência. Poder-se-ia dizer que o conhecimento natural de Deus é a explicação objetiva do que está simplesmente presente como objeto de fé: “O ato de fé tem a ver com um Deus invisível. Mas não é necessário que Deus permaneça invisível. Ele pode decidir *se manifestar ao crente* e falar claramente com ele; ao crente, porque a fé é a chave para a revelação e o incrédulo não pode acessá-la. Podemos acreditar sem receber revelação”⁴⁴⁹.

Pode-se notar que Stein desloca a sua atenção do reconhecimento de Deus através do que é externo à interioridade do sentir, no qual consiste, por outro lado, na fé como a adesão do ser humano. Esse é o aspecto fenomenológico da investigação de Edith Stein, a análise da interioridade na qual se manifesta o divino e a adesão a ele. Tudo isso acontece no “centro” da pessoa: trata-se daquele que posteriormente, em particular em *Potência e Ato*, a Stein indica como “núcleo da pessoa”, que ela define: “O núcleo da pessoa é o ser (o ente) que ela é em si mesma e através da qual ela é *similitudo* do ser divino; ele é o que está no fundamento positivo da *analogia entis*”⁴⁵⁰. O núcleo, como ente atual, não é uma mera possibilidade, antes, é potencial apenas em referência à capacidade de crescimento na forma de ser da vida espiritual consciente. É *entelechia* da pessoa que contém dentro de si o *telos* da própria pessoa”⁴⁵¹.

Representando o ponto onde se dá o encontro entre divino e humano, o núcleo é o local da manifestação do divino e da *fides*, de onde provém o conhecimento natural de Deus, nasce a partir deste contato com o divino, que é “escutado” naquele ato que une em si conhecimento, entendido como compreensão, amor e ação. Tal ato pode ser aceito ou não.

O conhecimento de Deus

Quanto à questão da demonstração, a atitude da Stein é peculiar. Ela repete muitas vezes que as “provas”, as “demonstrações” não permitem encontrar fé; eles validam a fé, mas

448 *Ivi*, p.109.

449 *Ibid.*

450 E. Stein, *Potenza e Atto - Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di A. Caputo, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, p.228.

451 *Ivi*, pp. 378-379.

não levam à fé. O crente, isto é, aquele que já tem fé, entendida como conhecimento natural de Deus, deixa-se conduzir pelas provas, o não crente permanece nas fronteiras”⁴⁵².

Isso não significa que a fé é um fato irracional, pelo contrário, ela acredita que a *fides*, que vai até a aceitação da Revelação, pode, de fato deve ser uma ajuda à razão natural no conhecimento da verdade; nesse sentido a razão, iluminada pela fé, é potencializada. Por outro lado, se a filosofia quer alcançar a verdade, deve reconhecer as diferentes fontes de verdade e, entre elas, há a Revelação, que precisa da *fides* como conhecimento natural para ser acolhida

Esta circularidade é mantida por ela quando em *Ser finito e Ser eterno* reflete sobre o significado de “Ser Eterno”⁴⁵³. Partindo de dois textos da Escritura, Edith Stein observa que eles nos levam mais longe do que uma busca intelectual pode alcançar. Trata-se do começo do Evangelho de João “No princípio era o *Logos*”, e da passagem da carta de São Paulo aos Colossenses 1, 17, em que se diz que: “Ele é antes de todas as coisas e todas as coisas têm nele a sua consistência e conexão”. E acrescenta que talvez o significado filosófico do *Logos*, ao qual somos reenviados, possa nos ajudar a compreender o significado teológico e, por sua vez, a verdade revelada possa resolver dificuldades filosóficas. Prossegue, portanto, para uma clarificação filosófica dos dois textos.

Na sua opinião, ambos os textos se referem à visão trinitária de Deus. Em especial, *no princípio era o Logos* tem este significado: no primeiro Ente estava incluído o *Logos* (o sentido ou a essência divina), isto é, no Pai estava o Filho, portanto, “geração” neste caso significa que o Filho não é externo à atualidade originária do pai. Ao distinguir, no entanto, o ser essencial do ser atual-real se corre o risco de separar os dois aspectos e isso não é legítimo. A autora enfatiza fortemente aqui a validade da posição São Tomás, que insiste na inseparabilidade entre a essência e o ser atual-real no primeiro Ente, o que distingue o Ser de qualquer outro ente finito em que seja possível fazer tal distinção.

Ela, prossequindo na investigação, observa que, dado que o primeiro Ente, isto é, Deus, possui o ser por essência, é impossível até mesmo pensá-lo sem o ser; mas devemos nos perguntar qual é a consistência de tal “pensar”. De fato, se pudéssemos realmente pensar de modo preenchido – e aqui a Stein adota a linguagem fenomenológica, ou seja, entendendo o preenchimento total de uma intenção vazia – seríamos confrontados à compreensão profunda do que Anselmo propôs como uma “prova” da existência de Deus – a identidade entre o seu ser e a sua essência.

Ela reflete, porém, ulteriormente sobre tal questão, argumentando que, se conseguíssemos captar “verdadeiramente” a coincidência entre ser e essência, não estaríamos frente a uma “prova” e, portanto, do ponto de vista lógico, a uma “conclusão” ou dedução,

452 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno – Per un’elevazione al senso dell’Essere*, tr. it. di L. Vigone, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988, p.150.

453 E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, cit., cap. III, § 12.

mas teríamos dado uma forma ao “pensamento originário”, em relação a essa coincidência, o teríamos “moldado”; na verdade, não podemos pensar essa coincidência até o fim, dada a nossa finitude. São Tomás afirma, de fato, que a proposição “Deus existe” é evidente em si mesma, mas não para nós e, precisamente porque não conseguimos entender verdadeiramente essa evidência, precisamos de uma demonstração de seus efeitos. Mesmo assim, porém, não chegamos à compreensão e aqui, em última análise, segundo Edith Stein, Agostinho está certo quando afirma: “*Si comprehenderis non est Deus*”.

A profunda razão para o fracasso de todas as provas ou as vias de alcançar um preenchimento sem restrições está na tensão insolúvel do espírito humano entre finito e infinito. Portanto, não é possível tomar por meio da via do conhecimento natural a coincidência entre essência e existência. Para aqueles que têm fé, parece impossível que não haja essa coincidência, mas quando se procura entendê-la intelectualmente, se está destinado ao fracasso. Se é forçado apenas a aproximar-se de Deus por meio de imagens finitas, às vezes pelo lado da essência e às vezes pelo lado do ser. Podemos dizer que Deus existe, mas não podemos dizer em que coisa consiste.

O caminho que Edith Stein percorreu até chegar a Deus, aqui brevemente descrito, deveria ser comunicado aos jovens: para aqueles que são crentes, para que possam entender melhor a sua fé como um ato, nem irracional, nem puramente devocional, mas que envolve a pessoa inteira e também apela à sua razão; também para aqueles que se desviam da religião, porque conhecer o significado do ateísmo pode ser útil para os que se definem como ateus, para que eles se tornem conscientes de suas atitudes, muitas vezes ligadas apenas a um movimento psíquico de rejeição de algo que não conhecem bem. Por outro lado, a própria vivência existencial de Edith Stein pode ser um estímulo para a reflexão; de fato, em sua juventude, ela se afastou da experiência religiosa, embora eu não acredito que se possa definir a sua posição como um ateísmo teórico. Pelo contrário, tratava-se um indiferentismo, uma atitude muito difundida na cultura ocidental. Colocar em evidência as razões de sua recuperação da experiência religiosa é importante, pois foi justamente o exemplo de algumas pessoas próximas a ela que a levaram a repensar o sentido do divino e considerá-lo como um ponto de referência necessário.

Em qualquer caso, tarefa difícil, a dos educadores, certamente, não apenas no que diz respeito à transmissão dos conteúdos, mas já na abordagem dos jovens, muitos dos quais rejeitam qualquer contato que possa questioná-los seriamente. A Stein nos ajuda nessa tarefa, cabe a nós tomar coragem pelas suas palavras e de seu exemplo.

Sobre os autores

Roberto J. Walton – Universidad de Buenos Aires

Bryan Zúñiga Iturra - Universidad de Chile

Graciela Ralon – Universidad nacional de San Martín

Érica da Silva Martins – Universidade Federal de Santa Maria

Micaela Szeftel – Universidad de Buenos Aires

Matheus Mariano da Silva - Universidade Federal de Santa Maria

Lucas Baulán – Universidad Nacional de General Sarmiento

Antônio Madalena Genz – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Mario Lipsitz – Universidad Nacional de General Sarmiento

Izabel de Madureira Marques – Pontificia Universidade Católica de São Paulo

Symon Sales Souto – Universidade Federal de Santa Maria

Carlos Belvedere – Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento

Patricia Ema Knorr – Universidad Nacional de General Sarmiento

André Luiz de Oliveira – Universidade de São Paulo

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – Universidade de São Paulo

Ignacio Gordillo – Universidad de Buenos Aires

Marcos Jasminoy – Universidad de Buenos Aires

Mirta Inés Camblong - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

María de los Ángeles Astaburuaga Gatica - Pontificia Universidad Católica de Chile

José Luiz Furtado - Universidade Federal de Ouro Preto

Florinda Martins – Universidade Católica Portuguesa, Porto

Rolf Kühn - Freiburg-im-Breisgau, University of Freiburg, Germany

Roland Vaschalde - Société internationale Michel Henry, France

Angela Ales Bello – Pontificia Universidade Lateranense, Roma