

DO CORPO SUBJECTIVO E A IDEIA DE SAÚDE NA FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY

Entlebnis versus Erlebnis

Reflectindo longamente¹ sobre as consequências catastróficas da ciência galilaica na compreensão da vida, Michel Henry toma como ponto de partida a *Krisis* na caracterização da herança galilaica como um “acto proto-fundador”² da ciência e saber modernos, que excluiu a vida fenomenológica ao reduzir o conhecimento à geométrico-matematização do universo material.³ A ruptura entre o saber (*sagesse*) herdado dos gregos e do cristianismo, que sobreviveu até ao século XVIII, e o estetismo da cultura moderna, reflectiu-se na oposição entre duas matrizes: a da unidade moral, religiosa e política do ser simultaneamente sensível e racional, concebido como imagem de Deus, mas irreduzível a todo o saber puramente conceptual e demonstrável⁴, e a da matriz científico-técnica da visão do mundo, da natureza e do homem. Nesta última, a concepção moderna do *cogito* reflectiu duas grandes linhas estruturais epistemológicas da Modernidade: a valorização do ego, do sujeito transcendental e atemporal, com consequências decisivas quer na desvalorização do homem concreto (o homem edifica a sua identidade ao transcender-se pela reflexão), quer na condição de “incomunicabilidade” do sujeito; a descoberta do corpo-máquina, que funciona autonomamente, sem a intervenção do pensamento. Marcado pela norma da aparência e da sensorialidade, o corpo da Modernidade rege-se pelo dualismo e pela separação, adoptando algumas atitudes ambíguas relativamente ao corpo: valorizando-o, por um lado e desvalorizando-o, por outro. A Modernidade radicalizou assim a ideia de que o homem é fundamentalmente um ser dualista, radicalização essa acompanhada pelo antagonismo entre sujeito e objecto, natureza e sociedade, liberdade do indivíduo e as leis e normas sociais e/ou colectivas. A ruptura ou transformação da unidade do discurso, tal como a Modernidade o pensou, culminou no jogo das regras linguísticas que no sistema kantiano encarnou as estruturas transcendentais do entendimento. Toda a filosofia pós-cartesiana reflecte,

¹ Henry, Michel, *La Barbarie* (Paris: Grasset, 1987); idem, *C'est moi la Vérité* (Paris: Seuil, 1996).

² Henry, *La Barbarie*, 105; 117.

³ “Galilée accomplit ce que j'appelle en tant que phénoménologue l'acte archi-fondateur de la science moderne (...) Galilée a estimé qu'il faut connaître l'univers dans lequel nous vivons, car de cette connaissance procède l'éthique, notre devoir-être et notre devoir-faire. Mais cette connaissance a pour condition essentielle le rejet de toutes les formes de connaissances, en particulier celles issues des qualités sensibles.”, Henry, *Auto-donation*, (Paris: Prétentaine, 2002), 131.

⁴ Fruchon, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer* (Paris: Cerf, 1994), 17-18.

assim, o paralelismo entre a racionalidade e fundamentação sistemática do saber decorrentes de uma ontologia da subjectividade transcendental, e de uma ideia de essência humana envolvente do domínio prático-ético. Os séculos XVII e XVIII segundo a análise de Georg Simmel reflectiram uma procura árdua da unidade perdida da 'transcendência da vida', o recuperar "numa base mais elevada, a unidade perdida entre natureza e espírito, entre mecanismo e sentido interno, entre objectividade científica e o significado de valor que sentimos na vida e nas coisas".⁵ A vida e obra de Johann Goethe exprimiram, fortemente, uma evolução na concepção de indivíduo nos finais do século XVIII e princípio do século XIX, pois continham variadas aproximações acerca do individualismo (consubstanciado na ideia de que o homem deve viver *de dentro de si, actuar de dentro*), da liberdade, da igualdade, no fluxo constante da vida. Através de *Werther*⁶ e *Fausto*⁷, Goethe marcou a transição de uma concepção sentimentalista da vida para uma concepção teórico-prática. Mas, são os séculos XIX-XX que na crise epistémica da Física a retoma, deslocando a questão transcendental do tema do cogito para questões onde o ser está em questão, isto é, ao pensamento que se dirige ao *impensado* e se articula com ele.

Das concepções de W. Dilthey, H. Bergson e E. Husserl evoluiu-se para uma legitimação da reflexão filosófica em áreas que inicialmente a ciência tinha conquistado, e cujas consequências se traduzem hoje na incompatibilidade da defesa de um sujeito que afirme a verdade universal e absoluta pela sua *adequação* ao objecto nele mesmo produzido, pelo acto do entendimento.⁸ Passa-se da ideia de distância entre o sujeito e o objecto, entre o homem e o mundo, para uma ideia de familiaridade : o mundo não é o objecto do conhecimento, mas o lugar onde vivo, onde me é permitido ter esperança e um projecto. O mundo é o lugar da habitação, é o mundo das coisas, dos utensílios; não é um objecto, mas faz parte do homem e no qual já está lançado, desde logo, perante uma situação. Torna-se necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo porque capaz de relacionar o sujeito e o objecto (o ser-outro), relação em que cada um é interpretação, explicitação e tradução do outro. As análises de Husserl da *Lebenswelt* mostraram definitivamente que o conceito de objectividade representado pelas ciências não exprime senão um caso particular: as «*ciências humanas e ciências naturais* devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal».⁹

Levando até às últimas consequências o dualismo cartesiano, a interpretação mecanicista foi gradualmente tratando a consciência humana como um reflexo dos processos fisiológicos ou materiais, permitindo o estudo científico do corpo. Mas são as novas ciências do corpo que, por insuficiência do seu modelo puramente naturalista, objectivo e representativo, "conduzem a um novo paradigma: o do corpo subjectivo

⁵ Georg Simmel, Kant und Goethe, (Buenos Aires: Nova, 1949), 264.

⁶ A preeminência do subjectivo: "o sentimento é o todo".

⁷ A objectivação do sujeito: preeminência do criar, actuar e do conhecer.

⁸ "L' introduction des significations équivoques dans le champ sémantique contraignait d' abandonner l' idéal d' univocité prôné par les Recherches logiques. Il faut maintenant comprendre qu' en articulant ces significations multivoques sur la connaissance de soi, nous transformons profondément la problématique du Cogito. (...) c' est cette réforme interne de la philosophie réflexive qui justifiera plus loin que nous y découvrons une nouvelle dimension de l' existence." Ricœur, Paul, Le Conflit des Interprétations (Paris: Seuil, 1969), 21.

⁹ Gadamer, Hans-Georg, Le Problème de la Conscience Historique, (Louvain: Mercier, 1957), 39.

ou corpo vivido”.¹⁰ Do ponto de vista da percepção o corpo (*Körper*) e a carne (*Leib*) obedecem já à instauração da nova região fenoménica: *carnalmente* não significa manifestamente a modalidade do corporal; o termo remete para o ‘ver’, o ‘escutar’ e outras funções de que relevam outras modalidades egológicas, como por exemplo, o levantar, o transportar, etc.¹¹ Este paradigma ao descrever o processo de hominização como instauração da ordem cultural, co-implicou dois vectores: o de que o homem vive a sua existência num mundo corpóreo; o de que o pensamento está necessariamente ligado à palavra, como condição de expressão e de progresso através de novas significações, no uso das palavras. A palavra é, assim, mediadora da existência - através do corpo e no corpo - e da humanidade que reveste a corporeidade humana. A ordem do simbólico, do cultural ou do linguístico é o ponto de inserção no mundo, a partir da ruptura com a ordem natural.

Face à desvitalização (*Entlebnis*) própria do saber teórico, o saber *vivente* da vida, no seu aparecimento original, será pensado por Heidegger, nos seus primeiros *Cursos* de Friburgo, professados entre 1919 e 1923, em termos de *Erlebnis*, ou de *vivido*¹², e já depois de 1920 como dimensão afectiva pática da experiência da vida em termos de *Befindlichkeit* e de *Stimmung*, partindo da leitura de Aristóteles.¹³ O saber da vida essencialmente afectivo, próprio de todo o vivido, caracteriza-se não só por uma certa passividade como, sobretudo, pela ausência de distância que separa o sujeito cognoscente do objecto conhecido no saber teórico pois viver alguma coisa é *sê-la*. A *Erlebnis* não designa a contemplação de um processo exterior nem de um processo ‘interior’ ou ‘psíquico’ próprio de uma subjectividade ou consciência, já que o vivido não conhece nem interior nem exterior, isto é, a minha vida não é vivente senão na medida em que ela vive num mundo, tem um mundo, e que não é senão o mundo que tenho e vivo.¹⁴ Sendo a experiência um processo vital e histórico, a sua inteligibilidade não passa pela mera constatação de factos, mas pela fusão de memória e expectativa, como já defendera Dilthey. A idealidade do significado não se pode portanto atribuir a um sujeito transcendental já que ela surge do *vivido*. A experiência que se oferece ao sujeito funda-se na significatividade e nos nexos vivenciais. Por conseguinte, a consciência epistémica tão-só continua o pensamento iniciado na experiência da vida, pois situa-se previamente nos seus nexos vitais e tem neles a referência do seu próprio ser. A ciência não pode portanto substituir o solo em que está, ela própria, alicerçada, isto é, no *sensus communis* (Vico), solo de toda a capacidade e legitimidade de acção e de conhecimento (*capacidade de juízo*). O *sensus communis*, ou “entendimento comum” (*gemeine Verstand*), caracteriza-se, decisivamente, pela capacidade de julgar, pelo que o *juízo* não é um conceito criado pela consciência reflexiva, mas sim um sentido de juízo análogo aos juízos sensitivos que, apesar de formados com uma certa certeza,

¹⁰ Silva, Maria Luísa Portocarrero, “Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente”, Revista Igreja e Missão (Cucujães, 1983), 62.

¹¹ Cf. Husserl, Edmund, *La Crise des Sciences Européennes* (Krisis, 1936), (Paris: Gallimard, 1976), 122-123.

¹² Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, ed. Bernd Heimbüchel (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1987), 63-67.

¹³ Aqui deixa de ser o conceito de vida que permite pensar a existência (o *dasein*) mas o ser-para-a-morte, a diferença ontológica que faz surgir a angústia.

¹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), GA 61, ed. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985), 86.

não são, no entanto, logicamente demonstráveis. É a própria vida a origem e fundamento quer da objectividade do conhecimento científico, quer da reflexão filosófica no acesso à verdade: a ligação da Vida com o saber é, pois, um dado originário já que a consciência está sempre inserida na história, na sociedade, na economia, na técnica e na cultura. A partir de Dilthey, sujeito/ consciência e objecto/ natureza deixam de ser regiões da *Metaphysica Specialis*; antes, designam círculos concretos de fenómenos, camadas de factos, que o homem concreto descreve e observa segundo a sua posição no mundo, a sua atitude vivencial, cognoscitiva e volitiva, a fim de os poder compreender e explicar.

A análise de Heidegger sobre a estrutura do modo de ser do homem significou a superação de uma concepção monadológica e auto-suficiente do homem, radicando a essência humana na ligação ao outro e aos outros, à tradição, no quadro das sociedades e das suas instituições, enquanto mediações significativas da linguagem. A obra de racionalização e sistematização do mundo só poderá ser, por conseguinte, explicitada pela hermenêutica da facticidade enquanto analítica do modo prévio de estar-aí do ser no mundo, razão pela qual Heidegger não fala em sujeito, como algo que está separado do mundo, mas de *Dasein* - algo que está em relação e é inseparável do mundo. Pela sua facticidade, o sujeito na sua experiência hermenêutica, regressa na veste do objecto, já que de nada valerá criar horizontes alternativos de sentido, de realização pessoal e colectiva, se estes não forem apropriáveis por aqueles a quem se destinam.

A fenomenologia da temporalidade da percepção conduz, inevitavelmente à assunção da historicidade de toda a experiência ao nível do *mundo da vida*. A realidade humana revela-se estruturalmente dinâmica como Vida ou relação incarnada do eu com as coisas que o rodeiam. O que é originário é a relação marcada pela temporalidade (o novo modo de ser¹⁵), já que o homem, revelando-se um ser que está orientado fundamentalmente para o futuro, ou seja, que está por fazer, só vive através de projectos e esperanças. A experiência humana do sentido do mundo é abertura do ser: o homem está *situado* “na abertura do ser”, vive *projectado* para o futuro, e não para o presente, é originariamente um ser prático que, através da linguagem, da memória e da sua capacidade de previsão/ antecipação planeia e dirige toda a sua actividade (praxis) em direcção a uma dimensão existencial concreta, histórica e inacabada. A dimensão excessiva ou futura, possível e linguística do modo humano de ser, irrompe contra os modelos egológicos e monadológicos da pessoa, desmontando os pressupostos histórico-ontológicos do conceito monadológico-moderno da autoconsciência, e da sua filiação no modelo metafísico-cosmológico grego da consideração do real como coisa dada.¹⁶ Por seu turno, a contribuição decisiva da Psicanálise para a des-construção do cogito revelou uma estrutura profunda análoga à da libido objectal.¹⁷ A linguisticidade, que perpassa todo o enigma do corpo, impõe no pensamento ocidental contemporâneo¹⁸ a não identificação do corpo como uma coisa objectiva, como uma coisa que se tem e de que se dispõe. O corpo é vivido de dentro como um eu mesmo. É na palavra, na

¹⁵ Silva, “Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente”, 65.

¹⁶ Silva, “Retórica e apropriação na hermenêutica de Gadamer”, Separata da Revista Filosófica de Coimbra, n. 5, vol. 3, (Coimbra: 1994), 113.

¹⁷ “La pratique psychanalytique ne cesse de vérifier le primat de l’irreprésentable qui détermine la représentation et par exemple la prise de conscience,” Henry, *La Barbarie*, 163. Cf. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 22.

¹⁸ Cf. Gabriel Marcel, *Être et avoir* (Paris, 1951), 225-226.

ação, que o *eu* está presente como pessoa, em carne e osso e é através dela, enquanto pertença de uma dada cultura, que o homem se constitui como portador de uma visão do mundo e das coisas. Ao revestir-se o corpo de significações múltiplas, num universo simbólico, este humaniza-se, constituindo-se também como possibilidade fundamental de expressão e realização do homem na linguagem do mundo. A não identidade absoluta do eu com o corpo é consequência da natureza humana como *excesso* em relação a todas as potencialidades do corpo orgânico; *excesso* que se manifesta no pensamento, na vontade, na liberdade que se exprimem e realizam na corporeidade. O corpo incarna, assim, a ordem do simbólico¹⁹ reavivando a ligação humboltziana da linguagem (*energeia*) como visão e constituição do *mundo*, em que a humanidade originária da linguagem significa simultaneamente a linguisticidade originária do estar-no-mundo do homem²⁰. A linguagem é, consequentemente, *mediação* e não instrumento (reflexivo ou conceptual) da auto e re-consciencialização do sujeito como unidade tensa de sistemas orgânicos e simbólicos, no seio da relação histórica e comunitária que estabelece com o outro. Essa mediação faz-se no tempo, entre um passado e um futuro face ao qual o homem projecta e espera, de modo supra-instintivo, trans-estimulado, supra-situacional e aberto (Entralgo).

O esquecimento do Si da Vida

As preocupações metodológico-cientificistas que se impuseram a partir do século XVII esqueceram que a consciência formada (*Bildung*) supera todo o sentido natural, pois enquanto este está sempre limitado por uma determinada esfera, a consciência “opera em todas as direcções e é, como tal, um sentido geral”.²¹ É num horizonte pré-compreensivo (*formativo*) que a paideia grega se descobre no “modelo visual-objectivo da exterioridade (espacialidade)”²², ou seja, no modelo da coisa²³, em que as categorias da espacialidade e temporalidade são intrínsecas à coisa mesma. O modelo clássico da *coisa*, *visual-objectivo*, limita a consciência reflexiva ao *factum* e à sua observação exacta; a ciência é a medida de todo o saber e onde o espaço e o tempo são exclusivamente um sistema de coordenadas no acesso a indicações exactas e rigorosas sobre todas as coisas. A nível antropológico, este modelo tornou os conceitos de *logos* e de *espaço* os lugares-comuns entre o “mundo” da natureza (o exterior, o físico) e o “mundo” da cultura (o interior, a consciência reflexiva). O homem é, desde então, visto como coisa corporal ou biológica (objectivável), como *soma*, “puro objecto do mundo físico ou exterior, algo que se pode ver ou tocar e objectivar, isto é, um corpo comparável ao de um animal e, no entanto, especificamente distinto deste, porque dotado de algo que os animais não possuem, o *logos* ou o *nous*”.²⁴ O modelo ocidental de homem, do qual o Cristianismo é fortemente responsável pois foi o herdeiro da concepção platónica

¹⁹ Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, 159.

²⁰ Gadamer, *Le Problème de la conscience historique*, 531.

²¹ Gadamer, *Verdad y método*, trans. Ana Agud Aparicio and Rafael de Agapito (Salamanca: Sigueme), 47.

²² Silva, “Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente”, 58.

²³ Cf. Heidegger, *Qu’est-ce qu’une chose?* (Paris: Gallimard, 1971), 16-18.

²⁴ Silva, “Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente”, 58.

do corpo como “condição passageira da alma”²⁵, introduz uma distinção mais profunda e radical²⁶: “Carne e espírito não são elementos antropológicos constitutivos do ente humano, mas modos de ser do homem na sua referência à divindade. O homem (...) não é um conglomerado de duas substâncias completamente distintas, mas um único sujeito encarnado”.²⁷

A crise das ciências, após o século XVII, é a crise da cultura (paideia), uma crise da existência, proveniente do hiper-desenvolvimento que a herança galilaica desencadeou com a posterior multiplicação de saberes, cada vez mais especializados, de novas metodologias, criadores de novos horizontes, mas cujos pressupostos ou condições não teorizou: a legibilidade geométrico-matemática do Universo requer uma prestação transcendental da consciência, um acto do espírito que cria algo que não existia antes.²⁸ A idealidade da ciência galilaica, que se traduz em formas e essências, tem como base um ‘ver’, enquanto totalidade dos sentidos, que trabalha num horizonte fenomenológico: ela reflecte sobre um mundo exterior, uma exterioridade pura já que a matéria é *res extensa*, e só conhece as idealidades se as apresentar diante do seu olhar: “As determinações geométricas, às quais a ciência galilaica tenta reduzir o ser das coisas, são idealidades. Estas, longe de poderem dar conta do mundo sensível, subjectivo e relativo no qual se desenrola a nossa actividade quotidiana, referem-se todavia necessariamente a esse mundo da vida, é unicamente em relação a ele que têm um sentido, é sobre o solo incontornável desse mundo que elas foram construídas”.²⁹

A experiência não pode ser concebida como um efeito; uma realidade não se pode dar senão na medida em que ela oferece um sentido a uma consciência. As idealidades científicas referem-se, portanto, sempre a uma consciência doadora de sentido. Este sentido pode existir em si mesmo nos sistemas axiomáticos, mas para possuir um valor de conhecimento no mundo dito real, tem que passar pelo mundo-da-vida, o mundo vivido. Por outras palavras, enquanto idealidades, as determinações geométricas e matemáticas supõem a operação subjectiva, uma consciência transcendental, princípio que, ao engendrar continuamente o mundo da ciência, é condição permanente da sua própria possibilidade: “A condição transcendental da possibilidade da experiência em geral é a condição da própria ciência”.³⁰ Desenvolvendo-se na base de um hiper-desenvolvimento tecnológico, o saber científico invadiu todo o campo do *logos*, da *praxis*³¹ e da *cultura*, com pretensão exclusiva à verdade, e cujos efeitos nas ideias de *mundo*, de *subjectividade* e de *vida*, passaram frequentemente despercebido, ou não reflectido: “Na medida em que a cultura é a cultura da vida e a concerne exclusivamente, a ciência que afasta da sua temática esta vida e o seu desenvolvimento específico, que é a própria cultura, permanece-lhe bem estrangeira. (...) Eliminando (...) o mundo-da-vida e a própria vida. A ciência coloca-se paradoxal-

²⁵ Ibid., 60.

²⁶ Juan Marias, El Tema del Hombre. Antologias Filosóficas I (Madrid: Espasa Calpe, 1989), 16.

²⁷ Silva, “Corpo Vivido: do corpo-objecto ao corpo-consciente”, 60.

²⁸ Husserl, Edmund, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1989), 110 ss.

²⁹ Henry, La Barbarie, 18.

³⁰ Ibid., 104.

³¹ Henry define praxis do seguinte modo: “Le savoir de la vie comme savoir où la vie constitue à la fois le pouvoir qui connaît et ce qui est connu par lui procurant, de façon exclusive, son ‘contenu’, je l’appelle praxis. (...) En tant que la culture est la culture de la vie et repose sur le savoir propre de celle-ci, elle est essentiellement pratique” Ibid., 37-38.

mente fora desta e do seu desenvolvimento, conseqüentemente de toda a cultura possível”.³² A cultura não tem originalmente, e em si, nada a ver com a ciência e dela não resulta. Por seu lado, a vida não se confunde com o objecto de um saber científico: “A relação ao objecto é a visão do objecto, quer se trate da visão sensível do objecto sensível ou da visão intelectual de um objecto inteligível. (...) Ora o saber contido na visão do objecto não se esgota de modo algum no saber do objecto. Ele implica o saber da própria visão, que não é mais a consciência, a relação intencional ao objecto, mas a vida”.³³ Mas, se as ciências objectivas nada compreenderam da vida³⁴, as ciências humanas, por seu lado, reduziram o homem a um autómato³⁵. É disso exemplo a tentação das actuais neurociências e ciências cognitivas na redução do pensamento, e ideias, ao corpo objectivo, onde a possibilidade do excesso da questão sobre o sentido é sempre apresentada como ilusão. Do mesmo não escapa a filosofia que, sob a forma de uma fenomenologia transcendental clássica, não conhece outra manifestação senão a que se produz no seio do mundo³⁶: “Quando a subjectividade não é nada mais do que a exterioridade e o seu desenvolvimento, quando ela não é mais nada de vivente e aquilo pelo qual ela é vida é perdido de vista, negado ou ocultado, e isso quer pela filosofia como pela ciência, então a primeira não tem nenhuma lição a ensinar à segunda, elas vivem uma e outra no mesmo esquecimento, no mesmo torpor diante do que já está-aí, na condição de estar diante dos seus olhos. (...) É preciso ainda compreender esta subjectividade como a vida, de tal modo que as prestações transcendentais que fazem ou que são a ciência se deixem reconhecer como modalidades da vida absoluta, ao mesmo título que as criações de arte por exemplo, e dessa forma como fenómenos de cultura, ao mesmo título que os fenómenos da arte”.³⁷

A crítica de Michel Henry ao carácter egológico da fenomenologia dirige-se à sua insuficiência para superar as “ilusões” do sujeito transcendental e empírico. A crítica a Heidegger e a Merleau-Ponty assenta na ideia de uma ausência fundamentadora do *si*, isto é, segundo Henry, na *fenomenologia da vida* a questão fundamental é a do *Si* transcendental que nos permite dizer ‘eu’ e ‘si’: o *eu* é algo que é afectado pelo *si* sem distância, sem se poder separar de si, sem poder escapar ao que o seu ser tem de mais profundo. O “monismo ontológico” - filosofia que defende que nada nos é dado senão

³² Ibid., 102-103.

³³ Ibid., 27.

³⁴ “L’illusion de Galilée comme de tous ceux qui, à sa suite, considèrent la science comme un savoir absolu, ce fut justement d’avoir pris le monde géométrique, destiné a fournir une connaissance univoque du monde réel, pour ce monde réel lui-même, ce monde que nous ne pouvons qu’intuitionner et éprouver dans les modes concrets de notre vie subjective.” Ibid., 19.

³⁵ “Les ‘sciences de l’esprit’, ou, comme on dit aujourd’hui, les ‘sciences humaines’ n’ont donc aucune autonomie, elles ne constituent pas le symétrique des sciences de la nature, leurs recherches apparaissent provisoires, vouées tôt ou tard à céder la place à un autre savoir, celui qui, délaissant la réalité psychique, c’est-à-dire le niveau de l’expérience humaine, s’oriente vers ses soubassements cachés, soit l’univers des molécules et des atomes.” Ibid., 17.

³⁶ A clareira (Lichtung) onde a existência humana é propriamente humana (ex-sistência), enquanto inscrita no mundo, está inteiramente dominada pela “ek-stática dimensional” (dimensional ekstatische) que define a « fenomenalidade do mundo como tal » Henry, *La Généalogie de la psychanalyse*, (Paris: Puf, 2003), 6. A ideia de “mundo” como lugar fundamental de todo o aparecer (a concepção da luz do mundo como condição transcendental de toda a manifestação) constituiu, para Henry, o maior obstáculo a uma compreensão verdadeira do cristianismo e da revelação.

³⁷ Henry, *La Barbarie*, 105-106.

no interior e pela mediação do horizonte transcendental do ser em geral³⁸, que subordina o dado, tal como ele é, à ordem da transcendência ou da exterioridade - assentou nessa ilusão de uma homogeneidade ontológica entre o plano da imanência, o da Vida, e o da transcendência, o do Ser. Recuperando as preocupações de Maine de Biran, que operou a substituição de uma psicologia clássica e empírica, por uma ideologia subjectiva, ou fenomenologia transcendental³⁹, Michel Henry inaugura assim uma ruptura com o conjunto da tradição, que caracteriza como *monismo ontológico*. A crítica ao monismo ontológico permite desvelar a dimensão subjectiva do corpo, e a análise deste permite caracterizar a subjectividade absoluta de que toda a transcendência é tributária. Segundo Henry, numa ontologia fenomenológica o problema do nosso conhecimento primordial do corpo é, ao mesmo tempo, o problema da natureza ontológica do corpo, ele mesmo, já que numa tal ontologia, o *aparecer* é a medida do *ser*⁴⁰. Distanciando-se de Heidegger, Henry defende uma *fenomenologia material* cujo objectivo seja o de discernir no seio do puro aparecer, e sob a fenomenalidade do visível, uma dimensão mais profunda em que a vida se atinge a si mesma antes do aparecimento do mundo⁴¹. Pensar fenomenologicamente as sensações, as afecções, a afectividade, os pensamentos, implica ultrapassar a dimensão da *psyché* sem corpo, ou da interpretação da questão do corpo (corpo físico, de um lado, corpo psíquico, de outro). É preciso pôr *em suspenso* toda a pré-determinação não reflectida e não criticada do preconceito sobre a alma e o corpo, esforçarmo-nos por pensar sem quadro de referência pré-dado. O abismo entretanto criado, entre o somático e o matemático, esqueceu duas dimensões fundamentais da experiência singular do “estar vivo”, a carne e o ego, que pela sua própria essência não são objecto de um saber científico. Tal como afirmou Merleau-Ponty, esforçarmo-nos por pensar o ‘corpo vivido’, o ‘viver incarnado’, *de dentro*, intrinsecamente, o ‘excesso’ *na* afecção ela mesma, sem referência ao ter ou ao ser, mas não sem referência ao quem. O puro objecto (que o intelectualismo e o realismo quiseram reduzir ao corpo-próprio) é, ele mesmo, um horizonte já que está diante de uma pura consciência representativa. Esta ideia é fecunda quanto ao problema do corpo já que nos revela as razões profundas pelas quais o carácter *próprio* do corpo foi, a maior parte das vezes, negligenciado, em benefício de uma redução, pura e simples, do corpo ao objecto exterior: “*No que concerne a teoria do corpo, o monismo ontológico teve esta consequência decisiva de impedir constantemente a reflexão filosófica de se elevar à ideia de corpo subjectivo*. O corpo, elemento real na efectividade do ser em geral, era necessariamente algo de transcendente. Assim reduzido à sua manifestação objectiva, foi mutilado daquilo que constitui o seu ser essencial, a saber o de corpo subjectivo como experiência interna transcendental, quer do movimento, quer do sentir”.⁴² Ora, se a experiência do corpo é a de uma realidade que

³⁸ Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, (Paris: Puf, 2003), 20.

³⁹ Ibid., 22.

⁴⁰ “L’édification d’une telle phénoménologie va de pair avec la constitution d’une ontologie de la subjectivité. O C’est parce que toutes les intentionnalités générales et, par suite, les intentionnalités essentielles de la conscience se connaissent originellement dans l’immanence de leur être même et dans leur accomplissement immédiat que nous sommes capables de les nommer et d’en acquérir l’idée.” Ibid., 22.

⁴¹ “Discerner au sein même du pur apparaître et sous la phénoménalité du visible, une dimension plus profonde où la vie s’atteint elle-même avant le surgissement du monde”, Henry, La Généalogie de la psychanalyse, 7.

⁴² Ibid., 261.

não tenho, mas que *sou* logo pertence originariamente à esfera da existência, que é a subjectividade ela mesma⁴³. Não só o corpo não é um objecto, entre outros, como ele não é de todo objecto, isto é, não pertence em nenhum caso à ordem da exterioridade. O problema da *justa distância* entre o eu e o seu corpo⁴⁴ é expressa pelo contributo da fenomenologia na descoberta do corpo subjectivo que está na origem da experiência, mas que, segundo Henry, limitou a sua investigação à relação deste corpo que sente com aquilo que ele sente, compreendendo-a como uma relação intencional: “O corpo, que é o verdadeiro sujeito do conhecimento, conhece os corpos referindo-se-lhes intencionalmente. A consciência é o lugar dessa superação fundamental pela qual se lança sempre de si para um mundo, para corpos e para o seu. Se mantivermos a palavra ‘subjectividade’ é necessário dizer que a fenomenologia moderna interpreta o nosso corpo subjectivo como um corpo intencional, e isso porque já interpretou a subjectividade como uma subjectividade intencional”.⁴⁵

Já o pensamento biraniano sobre o corpo tinha determinado o cogito como um poder de produção, actualizando a insuficiência radical das filosofias que tentaram constituir o corpo como um objecto, nomeadamente a filosofia cartesiana: “O cogito cartesiano devia por conseguinte sofrer uma modificação radical de valor para se submeter às exigências da tendência fundamental do pensamento biraniano. Devia livrar-se desse imobilismo da substância-pensamento para se tornar, pelo contrário, a experiência mesma de um esforço na sua produção, esforço com o qual começa e acaba, segundo Biran, o próprio ser do mime”.⁴⁶ A *mão* (cf. Étienne de Condillac) é exemplo do conhecimento do *corpo-próprio*: constantemente dirigida conhece-se primeiro a si mesma pela experiência de um poder de produção. Enquanto instrumento, ela revela-se a si mesma no seio de um poder de apreensão, que não pode ser dado no elemento da exterioridade. O conhecimento da mão por ela mesma realiza-se no *esforço* como auto-afecção pura. O que é próprio do *esforço* é que ele é dado a si-mesmo sem exterioridade: o “conteúdo” que afecta o *esforço* não é, senão, o esforço ele próprio, ou por outras palavras, o ser do esforço é esta profunda coesão consigo, esta impossibilidade de se separar de si, imanência pura, auto-afecção, esta presença a si, sem distância. No esforço, eu impulsiono um movimento que é tal que eu nele não me separo: o eu só está na raiz do esforço se este esforço lhe der origem. Movimento sem o menor afastamento, acção que se comprime na proporção do seu dinamismo, o esforço é a realidade do eu. O ser do eu é a acção pela qual eu modifico incessantemente o mundo; logo, o cogito não significa um *eu penso*, mas um *eu posso (je peux)*.⁴⁷ O corpo é a ilustração fascinante daquilo a que Henry chama de *duplicidade do aparecer*: “O corpo apresenta-se-nos primeiro no mundo e é interpretado imediatamente como um objecto do mundo, algo que é visível, que posso ver, tocar, sentir. Mas não é senão o corpo aparente. O corpo real é o corpo vivo, o corpo no qual sou colocado, que eu

⁴³ “Le corps, dans sa nature originaire, appartient la sphère d’existence qui est celle de la subjectivité elle-même.” Ibid., 11.

⁴⁴ Thévenot, Xavier, “L’Église et le corps. Axes de recherches”, Cahiers Universitaires Catholiques, (Mars-Avril, 1991): 15.

⁴⁵ Henry, Auto-donation, 88.

⁴⁶ Ibid., 72; “Cette pensée primitive, substantielle, qui est censée constituer toute mon existence individuelle, je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d’une action ou d’un effort voulu.” Ibid.

⁴⁷ Ibid., 73.

nunca vejo e que é um feixe de poderes – eu posso, eu agarro com a minha mão – e este poder, desenvolvo-o a partir do interior, de fora do mundo. É uma realidade metafisicamente fascinante já que tenho dois corpos: o visível e invisível. O ser do corpo é subjectivo, é imanência absoluta, é transparência absoluta. O corpo interior que eu sou e que é o meu verdadeiro corpo, é o corpo vivo, é com este corpo que na verdade ando, que agarro, que seguro, que estou com os outros”.⁴⁸ O ser do corpo é subjectivo, é imanência absoluta, é transparência absoluta.⁴⁹ Ao desdobramento do agir corresponde o desdobramento do corpo: de um lado, o corpo na verdade do mundo (o corpo real, o corpo visível, o corpo-objecto assimilável a todos os objectos do universo porque partilha da sua essência, a *res extensa*; de outro lado o corpo na Verdade da Vida, o corpo invisível, o corpo vivente⁵⁰. O corpo situa-se portanto do lado do sujeito pois a experiência do movimento subjectivo impede a sua redução à condição de objecto: o ser deste movimento, desta acção, e deste poder, é o de um cogito⁵¹. Por outras palavras, o corpo é uma realidade subjectiva, não é um instrumento. A experiência que nós fazemos do corpo, no sentimento do *esforço*, não é uma simples experiência que revela um objecto cujo ser é um ‘fora’ dele mesmo, de tal forma que o corpo pudesse ser desvelado, por exemplo, do *exterior*. O movimento, o *esforço*, são corporais⁵², e o ser deste poder é o da imanência, que enquanto mover-se-a-si mesmo é *ex-pressão*: o corpo move-se a si mesmo, e desta forma torna-se móvel e entra no mundo para aí se *ex-primir*, *ex-pôr--se* como móvel; por seu turno, o mundo imprime-se no corpo na imanência, logo é impressão originária que se origina ela mesma na mobilidade; ou seja, o mundo penetra na imanência como prolongamento legítimo do *si-mesmo-movido do corpo subjectivo*. O movimento não é um intermediário entre o *ego* e o mundo: é o *ego*, ele mesmo, e o seu ser é *esforço*, e é por essa razão que executamos os nossos movimentos sem neles pensarmos. A motricidade é, portanto, a condição de possibilidade da própria transcendência⁵³. Esta imanência pura, que o *esforço* revela e realiza, implica que a experiência interna transcendental seja sempre também uma experiência transcendente: o sentimento do *esforço* é necessariamente a revelação de um termo que lhe resiste. Este termo resistente não é um objecto que se revelaria de alguma forma susceptível de se opor ao *esforço*, o que conduziria a separar a consciência do seu próprio movimento. O *movimento* é, pelo contrário, um modo de doação específico e originário, que não passa por nenhuma representação, e a *resistência* é, correlativamente, a modalidade segundo a qual o mundo se revela originariamente, o sentido primeiro da transcendência⁵⁴. Em síntese, a impressão originária não é sensível,

⁴⁸ Ibid., 156.

⁴⁹ Ibid., 79, 165.

⁵⁰ Henry, *C'est moi la Verit*, 301.

⁵¹ A profundidade desta conclusão “ ne réside pas dans le fait d'avoir déterminé le cogito comme un ‘je peux’, comme une action et comme un mouvement, elle consiste dans l'affirmation que l'être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir, est précisément celui d'un cogito.” Ibid., 74.

⁵² “Notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde.” Ibid., 80.

⁵³ Merleau-Ponty em *Visible et Invisible* insiste, pelo contrário, na dimensão de pertença que está implícita na motricidade: enquanto intencional ela fenomenalizante, mas enquanto motricidade está do lado da transcendência que ela fenomenaliza.

⁵⁴ Da que Maine de Biran tenha qualificado este pólo, encontrado pelo esforço, de contínuo resistente, que não designa qualquer extenso temporal ou espacial. Segundo M. Henry, a determinação do real como aquilo que resiste a uma determinação a priori que não pode, conseqüentemente, estar ausente da nossa experiência.

nem representativa, ela é motora: “Quanto à acção ou ao movimento considerados em si mesmos, estes não pertencem mais à esfera do cogito, não são mais determinações do pensamento, mas pelo contrário, determinações da extensão. *O processo normal que se opera, por exemplo, da ideia de um movimento à realização real deste movimento, põe portanto um problema que não pode ser resolvido, nem mesmo encarado, no interior da esfera da subjectividade pura, e o corpo que é o meio onde se realizam os movimentos reais, não pode encontrar lugar sem uma filosofia que disponha de uma outra região ontológica que não a da subjectividade.* No interior desta última, não há lugar nem para a acção, nem para o corpo, e se o mim se reduzisse ao puro pensamento, não seria senão um meio de modificações passivas onde os nossos desejo poderiam nascer mas não realizar-se”.⁵⁵ Pensar a encarnação é partir quer da resistência do corpo à consciência, quer da impossibilidade de a incorporar inteiramente.

O mundo da vida, do espírito, é o mundo a que só se tem acesso do interior de uma sensibilidade que é a nossa e que só se nos dá através do jogo infundável das suas aparições subjectivas, constantemente cambiantes e renovadas⁵⁶. É esta vida subjectiva que, para além de criar as idealidades e abstrações da ciência veiculadas pela linguagem, dá forma ao mundo-da-vida, no seio do qual se desenrola a nossa existência concreta. Depois do período greco-helenístico a determinação fenomenológica da linguagem ficou prisioneira dos limites intransponíveis atribuídos ao conceito de fenomenalidade⁵⁷, mas só a apreensão da fenomenalidade pura, no seu modo originário de fenomenalização, poderá transformar a nossa compreensão da linguagem. A palavra da vida fala em todo o vivente, como aquele que ela engendrou na sua própria geração. É na *subjectividade constituinte* que Michel Henry alicerça a sua filosofia da vida enquanto *auto-afecção*, afecção não pelo mundo, mas por si mesmo e onde toda a percepção, imaginação e pensamento conceptual é uma hetero-afecção: “É uma afecção por uma alteridade neste meio de alteridade onde seja o que for se pode mostrar a mim, dar-se originariamente a mim como outro. Mas se toda e qualquer coisa se desse a mim como originariamente outro, não haveria um Mim ao qual ela se dá”.⁵⁸ Henry pretende ultrapassar a crítica da aporia husserliana da constituição intencional do outro, e desenvolver o enraizamento genético da experiência do outro como alteridade a si, no seu conteúdo incarnado e reflexivo. Tal regresso à ordem imanentista põe, por conseguinte, em suspenso a intersubjectividade. A linguagem da Vida é fundadora da linguagem do mundo e é nesta relação que se manifestam os modos de fenomenalização da fenomenalidade: a linguagem do mundo funda-se no ‘aparecer’ do mundo (no qual se mostra tudo o que ele diz), e a palavra da vida é o Verbo, o *si* originário no qual a vida se revela a si. Por outras palavras, toda a intencionalidade ‘linguageira’ que visa uma significação transcendente não se pode reportar a esta senão na condição de estar já na posse de si na auto-doação do *pathos* que faz dela uma vida. Mas o *pathos* que a consciência experientia não é em si nada de ideal. O sofrimento é imanente ao Si que o padece, e manifesta-se na auto-doação da vida, no Si originário que gera em si a vida absoluta, na auto-revelação a si mesma.

⁵⁵ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 71-72.

⁵⁶ Cf. Henry, *La Barbarie*, 19.

⁵⁷ Cf. Henry, “Phénoménologie Matérielle et Langage”, Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, 29.

⁵⁸ Henry, *Auto-donation*, 151.

A objectivação da afectividade originária (*pathos*) tem expressão no pensamento do corpo como *corpo transcendente objectivo* (*Leib*), como simples suporte físico e biológico (*Korper*) de um Ego. Ontologicamente diferente da subjectividade, o corpo objectivo tornou-se uma matéria primeira onde se diluiu a identidade pessoal, e não mais uma manifestação identitária da subjectividade: “Não é porque o nosso corpo é também um corpo transcendente, um corpo tal como o compreendia a filosofia antes da descoberta do corpo subjectivo, que o ser do homem é um ser situado. Bem pelo contrário, o nosso corpo transcendente objectivo só está situado num sentido que lhe é próprio porque o nosso corpo absoluto já está situado, enquanto subjectividade na relação transcendental com o mundo. Assim são destruídas, pela análise ontológica, as representações ingénuas que dominam a tradição filosófica, e segundo as quais o ser metafísico do homem, compreendido como pura consciência e como subjectividade abstracta, não estaria situado, determinado, mesmo individualizado, senão pela sua relação, aliás misteriosa (como o mostram os mitos relativos ‘à queda’ da alma no corpo) com um corpo objectivo. Longe da ideia de que o carácter de estar-em-situação se comunica de algum modo do corpo-objecto para o corpo-absoluto, está a ideia de que é no sentido oposto que esta ‘comunicação’ se efectua”.⁵⁹

A Passividade como Auto-Afecção Originária

A emergência de um novo conceito de sujeito prende-se com a necessidade de uma ultrapassagem de vários sistemas de referências históricas e culturais, de definições e vivências justificadoras de coordenadas antropológicas balizadoras da natureza humana: as polarizações psicocêntrica, sociocêntrica, teocêntrica e biocêntrica conduziram sempre à perda da *identidade* do homem. A definição de homem foi-se, progressivamente, libertando dos preconceitos dicotómicos, subjectivo-transcendentais, empíricos-biológicos, em que assentava. A soberania do sujeito residia na demarcação soberana do seu espaço, a partir do qual conhecia e se apropriava do que na natureza, e por natureza, lhe continuava a ser exterior, originando as grandes dificuldades no diálogo entre a teoria e prática. Ora, a recusa da concepção moderna de sujeito autónomo, em nome da passividade e afectividade sensível originárias, afirma o si originário como um si *dado* a si mesmo e não um ego autoproclamado raiz de todo o pensamento, saber ou poder. Logo, a inscrição do (meu) corpo no ser-do-mundo está longe da dos objectos no mundo. Só há objecto puro no termo infinito de um movimento de objectivação, desvelador do elo originário entre as coisas e o meu corpo: a correlação frontal do sujeito constituinte e das *blosse Sachen* é derivada da unidade viva do corpo e do seu mundo. Não há vida sem vivente, nem vivente sem vida; não há vida para um vivente senão a vivida por ele. A vida não é uma representação exterior, e nenhum vivente não se traz a si mesmo à vida: “Se a vida não revela nada originariamente senão a sua própria realidade, é porque o seu modo de revelação é o *pathos*, esta essência inteiramente ocupada dela mesma, esta plenitude de uma carne imersa na auto-afecção do seu sofrer e do seu fruir. Na imanência do seu próprio *pathos*, esta realidade da vida não é então qualquer uma. Ela é tudo menos o que dela fará o pensamento moderno, uma essência impessoal anónima, cega, muda. Ela transporta

⁵⁹ Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, 267-268.

necessariamente em si este Si gerado na sua autogeração pática, este Si que não se revela senão na Vida como a própria revelação a si desta Vida – como o seu Logos”.⁶⁰ A vida no mundo nada pode fazer para nos aliviar do sofrimento e angústia⁶¹ que são o fundo indelével do nosso sentimento de existir. O mundo não nos cura do nosso sofrimento de existir a não ser que nos esconda a nossa verdadeira vida e nos elimine todo o sentimento da nossa existência. Mas, o sofrimento sem deixar de o ser, pode ao mesmo tempo ser alegria, na medida em que sofrendo da vida ela nos abre a porta da experiência do Divino em nós. A unidade da alegria no sofrimento é, portanto, uma auto-afecção que testemunha a dupla fenomenalização da fenomenalidade: humana e divina.⁶² Longe de ser transcendência face ao sujeito, o sentimento é posto, desde o princípio, na relação a partir da qual é possível identificar o “sentir” e o “sentir-se”, mas o sentimento por sua vez jamais é, e não pode ser sentido⁶³, pois não resulta daquilo que nos afecta⁶⁴. Na clivagem onde a perspectiva dualista punha o sujeito nominativo e o sujeito reflexivo, Henry põe a afectividade ela mesma: «A afectividade é a essência da ipseidade».⁶⁵ O ‘ser sujeito’ significa dizer padecer, significa ser.⁶⁶ O sofrimento é uma palavra, porque é ela que fala e ela que diz, porque é na carne do seu sofrimento e por ela, que se faz a revelação do que dessa forma, ele nos diz : esta carne sofredora tão-somente. Sem recurso à linguagem, o sofrimento diz-se-nos no sofrimento e por ele⁶⁷. Por esta razão neste sofrer, neste padecer, a vida já falou diferentemente, num sofrer mais antigo.⁶⁸ O vivente, experienciando-se a si mesmo, é esta Palavra da vida, que ele próprio ouve: “A possibilidade de ouvir a Palavra da vida é para cada Si vivente consubstancial ao seu nascimento, à sua condição de Filho”.⁶⁹ No seu modo de viver, esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta. Tal é a herança deixada por Descartes, nas suas *Méditations métaphysiques*, que definiu o homem como um aparelho a que chama pensamento, ou seja, um ser que sente, e que esse sentir é um *auto-sentir*: “A *cogitatio* é uma modalidade subjectiva que, tal como o sofrimento, o frio, a fome, o calor, etc., se experiencia a si mesmo imediatamente, independentemente do mundo, de forma acósmica e se o mundo não existisse, contudo ela não desapareceria. Por outras palavras, um sofrimento pode muito bem existir fora do mundo na medida em que ele existe experienciando-se ele mesmo imediatamente. (...)É na afectividade que reside por conseguinte o fundamento inabalável que procurava Descartes. Chamo a isso a vida porque tudo o que é vivente é desta ordem. Mesmo o ver, na medida em que é um ver vivente, é sempre um

⁶⁰ Henry, “Phénoménologie Matérielle et Langage”, Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, 25-26.

⁶¹ Cf. Henry, *C'est moi la Vérité*, 137.

⁶² Cf. *ibid.*, 257.

⁶³ Henry, *L'Essence de la manifestation*, (Paris: Puf, 1963), 579.

⁶⁴ *Ibid.*, 829.

⁶⁵ *Ibid.*, 581.

⁶⁶ *Ibid.*, 595. “La subjectivité constitutive de l'être et identique celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité.”

⁶⁷ Henry, “Phénoménologie Matérielle et Langage ” in Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, 27.

⁶⁸ *Ibid.*, 29: “ce souffrir en lequel elle s'étreint elle-même dans le procès de sa venue en soi, dans l'amour et la jouissance de soi – ce souffrir qui habite, toute modalité de la vie, souffrance ou joie, parce qu'il est en chacune ce qui la donne elle-même pour autant que c'est en lui, dans ce pathos originel qui est le sien, que la Vie absolue se donne soi.”

⁶⁹ *Ibid.*

pathos”.⁷⁰ A *afectividade transcendental*⁷¹ é o modo original de revelação em virtude do qual a vida se revela a si mesma e se torna possível tal como é, como a vida. A vida é por essência afectiva, e a afectividade é a essência da vida⁷². O *pathos*, enquanto afectividade originária, é o modo de fenomenologização segundo o qual se fenomenologiza a vida na sua auto-revelação originária, a matéria fenomenológica com que esta auto-doação é feita, a sua carne: uma *afectividade transcendental pura*, na qual todo o experimentar-se a si mesmo tem a sua efectuação fenomenológica concreta.⁷³ Ora, a objectivação do *pathos* pelo discurso científico contemporâneo teve, e tem, expressão no pensamento do corpo como simples suporte físico de um ego: “A vontade de não considerar a Natureza senão como ‘um ser natural’ estranho à vida testemunha já o desejo desta vida de se negar a si própria. La volonté de ne considérer la Nature que comme un ‘être naturel’ étranger à la vie témoigne déjà du désir de cette vie de se nier elle-même. (...) Considerar de maneira exclusiva o objecto e, que além do mais é um objecto depurado, no qual tudo o que nele lembraria a vida, desde logo tudo o que é sensível e afectivo, foi excluído, eliminado, negado, desvalorizado - conhecer um ser totalmente objectivo, ou seja totalmente independente da subjectividade (...) é no fim de contas a melhor forma de fugir de si próprio”.⁷⁴

O pathos como modo originário de fenomenologização da Vida

Em meados do século XX, sob o discurso apologético de um novo imaginário do corpo, de crítica às modalidades sociais da existência corporal (com toda uma literatura, inconscientemente surrealista, a apelar à “libertação do corpo”) o corpo é posto, não como a condição do homem, mas como existência exterior ao homem concreto, um outro si-mesmo. Ontologicamente diferente do sujeito, o corpo torna-se *cuidado* (*souci*) e objecto de inquietude: é o corpo como *alter-ego*⁷⁵, única permanência incontestável, propriedade alvo de todo o tipo de investimento, “lugar” de conquista, e mesmo de sedução. É preciso “lutar” contra as variações intencionais do corpo objectivo no tempo, contra as suas marcas no rosto e cabelo, é preciso permanecer “jovem”. A finitude da carne expressa na doença, na precariedade e na dor que a atingem, a sua vulnerabilidade e fragilidade, originam a objectivação do corpo, conduzindo o homem à ‘utopia de saúde perfeita’, à procura da imortalidade. A ideia de *saúde* é coisificada, é transformada em objecto científico-tecnológico, reduzindo-se a sua dimensão de experiência singularmente vivida. É valorizada como bem puramente fisiológico num horizonte de esperanças reificadas, numa visão objectivista da dinâmica corporal e mundana onde todas as significações que fazem desta um corpo vivente ou um corpo-carne (*Leibkörper*) são reduzidas, e onde a saúde deixa de ser referente metafórico e passa a ser entendida como optimização de um risco⁷⁶. Esquece-se, assim, o mistério da encarnação e dá-se a dissolução da *carne*, a desincarnação do Ego: “A fenomenologia da carne reconduz--

⁷⁰ Henry, Auto-donation, 134-135.

⁷¹ Cf. Henry, La Barbarie, 30.

⁷² Henry, L'essence de la manifestation, 596.

⁷³ Henry, “Phénoménologie Matérielle et Langage”, 25.

⁷⁴ Henry, La Barbarie, 128.

⁷⁵ Cf. Le Breton, David, Anthropologie du corps et modernité, (Paris: Puf, 1990).

⁷⁶ Illich, Ivan, La perte des sens, (Paris: Fayard, 2004), 334.

-nos da nossa abertura ao mundo nas prestações transcendentais dos nossos diferentes sentidos, à auto-impressionalidade destas na carne da vida. É unicamente em função desta autodoação pática, que os nossos sentidos pertencem a uma carne e que tudo o que neles é dado, o conteúdo sensível da nossa experiência que atribuímos às coisas enquanto suas próprias qualidades, se encontra ser originariamente e em-si composto de *impressões*. Ora, esta autodoação pática dos nossos sentidos na vida tem uma outra significação decisiva: a de fazer de cada um deles um poder. (...) É esta impossibilidade originária para o vivente de se separar da vida que funda a sua própria impotência de se separar de si. Assim, o vivente não se pode cortar de si mesmo, do seu Si, da sua dor ou do seu sofrimento. Se no fora de si do mundo que é o lugar da separação do nosso próprio corpo ele não se pode no entanto colocar fora de si já que é extenso e que as suas partes são exteriores umas às outras, é porque esse corpo, longe de definir o nosso verdadeiro corpo – a nossa carne invisível e insecável -, não é senão a sua representação exterior”.⁷⁷

Este questionamento e crise do corpo são acompanhados pela crise de crescimento do individualismo contemporâneo, a saber, a de uma sensibilidade narcísica. A crise dos valores problematiza a relação com o mundo, e é neste contexto que o corpo se torna refúgio e valor último de juventude, sedução, vitalidade, “melhor amigo”, “capital” que é preciso gerir com os melhores recursos, propriedade de primeira ordem, objecto de todas as atenções, de todos os cuidados e tratamentos: “Um artifício da modernidade faz passar por ‘libertação’ aquilo que não é senão elogio do corpo jovem, são, esbelto, higiénico, sedutor. A preocupação com a aparência, o culto da forma, o imperativo da boa saúde induzem uma relação a si atenta, frequentemente rígida. Os valores cardeais da modernidade (...) são os da juventude, da saúde, da vitalidade, da sedução, da higiene. Elas constituem as pedras angulares da narrativa moderna sobre o corpo”.⁷⁸ O indivíduo é a tal ponto reduzido à sua corporeidade orgânica que quando ela se degrada (velhice, doença) aquele crê perder a sua dignidade: “A fraqueza da vida consiste na sua vontade de fugir de si mesma– e tal é uma tentação permanente”.⁷⁹ O envelhecimento e a doença marcam a redução progressiva da subjectividade ao seu corpo orgânico, traduzindo o momento em que esse mesmo corpo se expõe ao olhar sem indulgência do outro, num dia não muito favorável⁸⁰. A tentação de “reciclar”⁸¹ o corpo na recusa da sua relação com o pathos, com a dor, com a angústia, com o sofrimento, é o reflexo da nova representação de um corpo-objecto “desmontável” e “re-articulável” até ao seu mais íntimo recanto. A ideia de *saúde perfeita* é subsidiária da ideia de corpo-objecto pois tal como ele, a saúde foi objectivada, definida como ausência de doença, dor e sofrimento, desapossando assim o corpo-próprio naquilo que o define: as suas vivências, a dor e o sofrimento (*pathos*) como afecção originária, logo não objectivável ou representável. A doença é o que torna opaco, oculto, é o impasse e obstáculo à experiência originária de autenticidade humana. A doença é percepção difusa da tensão de uma distância (*alienação*) entre o eu e o si, que se

⁷⁷ Henry, *Phénoménologie de l’Incarnation*, (Paris: Seuil, 2000), 247- 252

⁷⁸ Le Breton, “la recherche du secret perdu,” *Revue Le groupe familial*, n 141 (Octobre/Décembre 1993): 6-7.

⁷⁹ Henry, *La Barbarie*, 128.

⁸⁰ Cf. Le Breton, “ la recherche du secret perdu,” 8.

⁸¹ Cf. Lipovetski, Gilles, *L’ère du vide*, (Paris: Gallimard, 1983).

exprime ao longo de toda uma vida humana.⁸² Tal como a experiência pática, de sofrimento, o estado de saúde não é objectivável apesar de o terem tornado um sector das aparências.

A procura da saúde, fortemente incrementada pelas políticas socioeconómicas e científico-culturais do pós-guerra torna-se uma liturgia social celebradora de certezas⁸³, mediada e instrumentalizada pelas vertentes técnica, social e cultural; técnica, com a sinergia terapêutica, paradoxalmente criadora de novas doenças; social, pelo desenraizamento e angústia existencial que o diagnóstico opera⁸⁴, assombrando o doente, o velho, o deficiente, o moribundo; cultural, com a promessa do progresso incarnado na ideia de “amortalidade” (Illich), e conseqüente recusa da condição precária, falível e sofredora (*pática*) do homem. A instituição simbólica da cultura moderna tornou, portanto, a ideia de saúde uma metáfora social, opondo-a à ideia de *salvação* (*salut*), e transformando a sua procura no factor ‘patogénico’ (*pathogène*)⁸⁵ predominante. A saúde e a doença tornam-se pontos de cruzamento de sistemas de curvas de probabilidades organizadas num determinado quadro clínico.

O corpo, enquanto marca do seu meio natural e social, faz parte integrante desse processo de institucionalização simbólica – instituição da sua identidade e da identidade dos sujeitos –, estando em constante conceitualização, quer como ser biológico, quer como produto cultural⁸⁶. Tal como as múltiplas *técnicas do corpo*⁸⁷ (Marcel Mauss), a ideia de saúde é ela mesma institucionalizada simbolicamente, em função do que a

⁸² Neste contexto Georges Canguilhem diz-nos: “s’agissant de la maladie, l’homme normal est celui qui vit l’assurance de pouvoir enrayer sur lui ce qui, chez un autre, irait bout de course. Il faut donc l’homme normal, pour qu’il puisse se croire et se dire tel, non pas l’avant-goût de la maladie, mais son ombre portée”, Canguilhem, G., *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, (Paris: Les Belles Lettres, 1950).

⁸³ “Pour parler de la sant en 1999, il faut comprendre la recherche de la sant comme l’inverse de celle du salut, il faut la comprendre comme une liturgie sociétaire au service d’une idole qui éteint le sujet.” Van Illich, “L’obsession de la sant parfaite,” *Le Monde Diplomatique* (1999): 29.

⁸⁴ “Plus l’offre de la pléthore clinique est le résultat d’un engagement politique de la population, plus intensément est ressenti le manque de sant. En d’autres termes, l’angoisse mesure le niveau de modernisation, et encore plus celui de politisation. L’acceptation sociale du diagnostic “objectif” est devenu pathogène au sens subjectif.” Illich, *La perte des sens*, 331.

⁸⁵ *Ibid.*, 330. “Vers le milieu du XX^e siècle, ce qu’implique la notion d’une ‘recherche de la sant’ avait un sens tout autre que de nos jours. Selon la notion qui s’affirme aujourd’hui, l’être humain qui a besoin de sant est considéré comme un sous-système de la biosphère, un système immunitaire qu’il faut contrôler, régler, optimiser, comme ‘une vie’. O Pour sa réduction une vie, le sujet tombe dans un vide qui l’étouffe.” Illich, “L’obsession de la sant parfaite,” 29.

⁸⁶ Cf. François Jacob, *Le jeu des possibles*, (Paris: Ed. Fayard, 1981), 126. “Comme tout organisme vivant, l’être humain est génétiquement programmé et programmé pour apprendre. Tout un éventail de possibilités est offert par la nature au moment de la naissance. Ce qui est actualisé se construit peu à peu pendant la vie par l’interaction avec le milieu.” *Ibid.* Nesta questão, Merleau-Ponty põe antes a tónica no facto de a organização anatómica do corpo deixar aberta possibilidades comportamentais de criação de significações a ela mesma transcendentas, e, no entanto, imanentes ao comportamento enquanto tal: “Il est impossible de superposer chez l’homme une première couche de comportements que l’on appellerait ‘naturels’ et un monde spirituel et culturel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme comme on voudra dire, en ce sens que pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l’être simplement biologique, et qui en même temps ne se déroberait à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d’échappement et par un génie de l’quivoque qui pourrait servir à définir l’homme.” Merleau-Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception* (Paris: Ed. Gallimard, 1945), 220-221.

⁸⁷ Cf. Mauss, Marcel, “Les techniques du corps,” in *idem Sociologie et anthropologie* (Paris: Puf, 1983), 378-379.

ciência objectiva, nomeadamente as ciências biológicas, institucionalizaram como questões a resolver, mas no entanto, como fuga às questões do sentido, do excesso. Pensar este excesso significa pensar o corpo a partir *do dentro*, como corpo subjectivo, como corpo vivente (*chair*), e não já biológico. O que a concepção e conhecimento do corpo biológico mostrou é que a sua perspectiva de fora, enquanto sistema objectivo, institui o corpo como uma “totalidade” *sem dentro*⁸⁸. Enquanto seres históricos, os homens mantêm uma relação original com este corpo biológico já que as concepções do senso comum acabam por integrar com relativa rapidez as representações da ciência: “Longe de uma ciência como a biologia nos poder fornecer sobre ele quaisquer esclarecimentos, é pelo contrário sobre um tal saber que ela mesma está fundada; ela não poder pretender explicar o que pressupõe como sua condição de possibilidade, como o horizonte ontológico no interior do qual pode encontrar os seus objectos, fornecer as suas explicações e, desde logo, pôr os seus problemas”.⁸⁹

A aspiração quimérica à saúde eterna resulta da constatação moderna da precariedade da existência humana: a doença (e a loucura) traça esse mesmo limite onde a saúde é ilusão vital, um tempo fora de toda a temporalidade, o bem acabado do humano como encarnação de uma saúde, constituindo-se *a posteriori* como o espaço de uma comunidade humana unificada numa prática normativa da vida como valor social natural. O corpo é objecto, vector útil, indispensável à vida. À sua maneira ele torna-se a prática do *modus vivendi* moderno, sendo aí que se situa a junção com esta noção de saúde: técnica de vida que permite ao corpo, apesar de tudo, subsistir. Definitivamente e radicalmente biologizado, o sujeito humano integra-se na ordem das técnicas de tratamento, ou seja, no recurso compulsivo generalizado à medicina, é toda a vida quotidiana do homem que se inscreve num projecto socio-terapêutico normalizador da vida de todos os dias, espécie de negação do *sensus communis*⁹⁰: em última instância, a figura do médico emerge como constituição de um novo poder ou autoridade sobre a vida e a morte, e que doravante dita as normas ao sistema simbólico e cultural (*sensus communis*). O corpo biológico é o lugar-comum das determinações científicas que o constituem⁹¹, e por conseguinte, não se pode constituir em solo originário, pois já é um produto da reflexão humana: “Na verdade o corpo da biologia é de alguma forma um objecto cultural, ele é, a este título, essencialmente histórico, quer na sua aparição quer nas suas modificações que não senão aquelas que o desenvolvimento da própria ciência traz”.⁹²

As contribuições das reflexões ‘henryanas’ no quadro de uma ideia de ‘saúde’ versus ‘doença’ foi indirectamente fecunda pela tónica posta quer na ideia de autoadoção originalmente pática (auto-afecção) de toda a ipseidade transcendental na autogeração da Vida,⁹³ quer na ideia de corpo subjectivo, não obstante a herança husserliana implícita

⁸⁸ “Ou sans ‘dedans’ autre que le dedans d’un sac que l’on peut ouvrir chirurgicalement pour intervenir ou observer, donc un dedans qui peut toujours lui-même être converti en dehors, à savoir un faux dedans, un dedans seulement empirique que rien, sinon la limite factuelle de la peau, des muscles et des os ne teint en son dedans.” Marc Richir, *Le corps. Essai sur l’intériorité*, (Paris: Hatier, 1993), 28.

⁸⁹ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 5.

⁹⁰ A Cultura uma pluralidade de sistemas de acção na base da qual os individuos e os grupos sociais podem exprimir o seu poder ser e fazer, de pensar e de viver.

⁹¹ *Ibid.*, 8.

⁹² *Ibid.*, 5.

⁹³ A Arqui-Ipseidade de uma Vivência Originária, de um Arqui-Filho: “le Christ comme la condition transcendante de tout moi possible, moi lui-même compris comme moi transcendante vivant”, Henry, *C’est moi la Vérité*, 143.

da operação de uma *epoché* do mundo. Se a Vida nunca cessa de se viver a si mesma, de se revelar, de apelar ao ser vivente a viver e a (re)tornar à vida (cujos exemplos são a loucura, o suicídio na forma tentada, a eutanásia, etc.). A verdadeira cura supõe um renascimento da ipseidade, a ressurreição desta vida, que parece num dado tempo afastar-se de si mesma, de se auto-negar. A cultura moderna não só reduziu o *saber* cientificizando-o, como estendeu ao mundo e às sociedades a auto-negação da vida e do *pathos*, este *sofrer originário* que a sustenta.⁹⁴ A verdade da dor habita naquele que a sofre já que a sua inscrição é demasiado forte para que a possa verbalizar, e quando existe linguagem, ela é metafórica.⁹⁵ Se eu sofro é porque sou aquele que vive: “É por aí que a psicanálise se dissocia das ciências humanas e resiste à redução galilaica, à sua redução linguística nomeadamente, na medida em que, no próprio coração da devastação da humanidade pelo saber objectivista e pelas suas pretensões exorbitantes, ela afirma e mantém, mesmo sem o saber, o direito invencível da vida’.⁹⁶ Mas *sentir-se* doente (*alienação* da auto-afecção originária do si) é hoje diferente do *estar* doente dado que contemporaneamente a reificação do modelo de saúde se estabelece num mundo comum, num solo que é originalmente unitário, no qual a consciência *de sentir e estar* se tornou dois modos distantes do aparecer, aprofundando-se o que Henry procurou ultrapassar: a *epoché* psicológica, a distância entre *mundo* e *verdade originária*, fundamento da *ex-sistência* de um si e de um corpo que não pertencem mais ao mundo. Em suma, a ultrapassagem da desincarnação do ego. O ser incarnado é um ser sofredor, uma *substância impressional*, atravessada por uma série de impressões (desejos, crenças) ligadas à carne porque constitutivas da sua substância. A minha carne é aquilo de que faço fenomenologicamente experiência como sendo própria do meu corpo (o invisível), e não o simples substrato biológico e molecular (*corpo*), objecto de tratamento, reparação ou modificação (o visível). Apesar de subsidiário da dimensão de uma *carnalidade* (experiência de si), de uma experiência subjectiva do corpo não totalmente redutível à sua corporeidade (materialidade física), a ideia de ‘saúde’ tornou-se objecto, objecto de apropriação instrumentalizado pelas biotecnologias. O esvaziamento do carácter originariamente impressional (e incessante) da Vida pela(s) tentativa(s) de eliminação da dor e do sofrimento é a sua consequência mesma: “A impossibilidade de romper o elo que liga a vida a si mesma, isto é, o de escapar ao seu sofrimento, duplica-o, exaspera a vontade de lhe escapar e, simultaneamente, o sentimento da sua impotência, o sentimento do Si como impossibilidade originária de escapar a si, sentimento este que culmina e resolve em ultima instância na angústia.”⁹⁷ Submetido ao modelo do ‘ver’, o pensamento esquece a sua própria realidade vivente, o seu saber tornar-se ciência de objectos que ignora o homem.

Stella de Azevedo

⁹⁴ “En fin de compte l'autonégation de la vie s'accomplit de deux façons: sur le plan théorique, avec cette affirmation qu'il n'y a pas d'autre savoir que le savoir scientifique; sur le plan pratique, partout où se réalise, d'une ou de l'autre, la négation pratique de la vie. O Mais la science n'est pas la seule négation pratique de la vie. Dans la signification pathétique, en tant que mise l'écart par le savant de sa propre vie, elle offre le prototype d'un comportement qui précipite la 'culture' moderne tout entière dans la barbarie.” Henry, *La Barbarie*, 130.

⁹⁵ Cf. Le Breton, *Anthropologie de la douleur* (Paris: Metaill, 1995).

⁹⁶ Henry, *La Barbarie*, 163.

⁹⁷ *Ibid.*, 129.

ABSTRACT

Partindo do solo da fenomenologia da Vida de Michel Henry, este artigo visa problematizar a lógica objectivista do discurso científico contemporâneo e seu impacto na objectivação da ideia de vida e de saúde, nomeadamente a partir da experiência vivida da carne, e que excede a estreiteza da discursividade biotecnológica na redução da experiência de si à sua corporeidade.