



---

# CADERNOS IV

## CÍRCULO FENOMENOLÓGICO

### DA VIDA E DA CLÍNICA

NÚCLEO DE PESQUISA E LABORATÓRIO PROSOPON  
LABORATÓRIO DE SAÚDE MENTAL MULTIMÉTODO – LABSAMM

---

#### Organização

**Andrés Eduardo Aguirre Antúnez**

Universidade de São Paulo

**Erika Rodrigues Colombo**

Universidade de São Paulo

**Gillianno José Mazzetto de Castro**

Universidade de São Paulo

2023

DOI: 10.46597/9786587596389

REITOR

Carlos Gilberto Carlotti Júnior

VICE-REITORA

Maria Arminda do Nascimento Arruda

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Aluisio Augusto Cotrim Segurado

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

Rodrigo do Tocantins Calado de Saloma Rodrigues

PRÓ-REITORA DE CULTURA E EXTENSÃO  
UNIVERSITÁRIA

Marli Quadros Leite

PRÓ-REITOR DE PESQUISA

Paulo Alberto Nussenzeig

PRÓ-REITORA DE INCLUSÃO E PERTENCIMENTO

Ana Lúcia Duarte Lanna

DIRETORA INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Ana Maria Loffredo

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA

Maria Livia Tourinho Moretto

COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Christian Dunker

PRODUÇÃO EDITORIAL

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

PROJETO GRÁFICO

Erika Rodrigues Colombo

CAPA

Erika Rodrigues Colombo

NÚCLEO DE PUBLICAÇÕES DO IPUSP

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

Cadernos IV: Círculo fenomenológico da vida e da clínica / Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopeon e Laboratório de Saúde Mental Multimétodo / Organização de Andrés Eduardo Aguirre Antúñez, Erika Rodrigues Colombo e Gillianno José Mazzetto de Castro. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo : São Paulo, 2023.

136 p.

ISBN: 978-65-87596-38-9

DOI: 10.46597/9786587596389

1. Fenomenologia. 2. Prática clínica. I. Antúñez, A. E. A. (Org.). II. Colombo, E. R. (Org.). III. Castro, G. J. M. (org.).

LC B 829.5

## **Missão de Cadernos do Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica**

Compartilhar experiências e conhecimento produzidos por pesquisas que visam repensar a clínica pela condição humana, reposicionando-as a partir da compreensão da Pessoa Humana, por meio de seu *ethos*, abordado a partir de seu vértice ontológico e fenomenológico. Essa vertente inclui preferencialmente o diálogo interdisciplinar entre a Clínica com a Filosofia contemporânea, privilegiando estudos que se debruçam sobre a questão da pessoalidade do ser humano e sua fragmentação a partir da modernidade. Cadernos da Vida e da Clínica é um livro eletrônico on-line, de acesso aberto, que recebe manuscritos de pesquisas que abordam aspectos da saúde mental, da clínica e da fenomenologia sob diversos enfoques. São aceitas contribuições de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento cujo objeto de pesquisa se refira aos conteúdos interdisciplinares que contemplem a dignidade da pessoa (Prosopon) humana em meio à vida comunitária como ação pessoal e política.

## **Sobre este Cadernos IV**

Este é o quarto número publicado pelo Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica, vinculado ao Núcleo de pesquisa e laboratório Prosopon, que publicou:

- 1) Cadernos 1  
[http://newpsi.bvpsi.org.br/eventos/cadernos1\\_circulo\\_fenomenologico.pdf](http://newpsi.bvpsi.org.br/eventos/cadernos1_circulo_fenomenologico.pdf)
- 2) Cadernos 2  
[http://newpsi.bvpsi.org.br/eventos/circulo\\_fenomenol%C3%B3gico\\_vida\\_clinica\\_2.pdf](http://newpsi.bvpsi.org.br/eventos/circulo_fenomenol%C3%B3gico_vida_clinica_2.pdf)
- 3) Cadernos Prosopon: Pavel Florenskij e a psicologia interfaces. São Paulo: 2018, 88 p. ISBN: 978-85-86736-86-5
- 4) Cadernos 3  
[http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/Cadernos3\\_circulo\\_fenom\\_vida\\_clinica.pdf](http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/Cadernos3_circulo_fenom_vida_clinica.pdf)

## **Idiomas**

Aceitaram-se artigos em português, francês e alemão.

## **Informações básicas**

**Cadernos da Vida e da Clínica**, Livro Eletrônico interdisciplinar (ciências humanas) é um órgão de divulgação científica, do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon da Departamento de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, que visa o desenvolvimento da pesquisa interdisciplinar entre Psicologia, Psicopatologia Fenomenológica, Teologia e Filosofia Fenomenológica, Saúde e Saúde Mental. Incentiva contribuições científicas nacionais e internacionais.

Cadernos da Vida e da Clínica possui como missão:

“Compartilhar experiências e conhecimento produzidos na área de humanidades, internacional, interdisciplinar e com ineditismo, desenvolvidos por psicólogos, filósofos, médicos, teólogos, profissionais da saúde mental voltados para psicologia fenomenológica, psicopatologia fenomenológica, fenomenologia, preferencialmente em Edith Stein e Michel Henry, teologia – Pavel Florensky, principalmente que integrem as questões antropológicas”.

Neste *Cadernos IV*, como nos anteriores, dada a interdisciplinaridade, procuramos respeitar a escolha dos estilos de formatação para produções acadêmicas enviados pelos autores e as normas escolhidas por eles, seja Vancouver, APA ou ABNT, ou outra usada no exterior e em suas áreas.

#### **Organizadores**

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – Universidade de São Paulo

Erika Rodrigues Colombo – Universidade de São Paulo

Gillianno José Mazzeto de Castro – Universidade de São Paulo

#### **Conselho Editorial Internacional de Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica**

Angela Ales Bello – Pontificia Università Antonianum, Roma

Carla Canullo – Università de Macerata, Italy

Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento

Christophe Dejours - l'Institut de Psychodynamique du Travail, Paris

Florinda Martins – Cercle phénoménologique Michel Henry

Jean-Marie Barthélémy - Université de Savoie

Lubomir Žak – Pontificia Università Lateranensis, Roma

Mario Lipsitz – Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires

Miguel García Baró-López – Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Roland Vaschalde - La Gazette d'Aliahova, Montpellier

Rolf Kühn - University of Freiburg, Germany

#### **Conselho Editorial Nacional de Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica**

Clélia Peretti – Pontificia Universidade Católica do Paraná

Gillianno Mazzetto de Castro - Centro Universitário Católica do Tocantins

Karin Ellen Kepler Wondracek – Sigmund Freud Associação Psicanalítica, SIG, Porto Alegre

Márcio Luiz Fernandes – Pontificia Universidade Católica do Paraná

Maria Izabel Tafuri – Universidade de Brasília

Silvestre Grzibowski – Universidade Federal de Santa Maria

Tommy Akira Goto – Universidade Federal de Uberlândia

### **Conselho de Consultores de Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica**

André Luiz de Oliveira – Universidade de São Paulo

Carlos José Hernández – Posadas, Argentina

Erika Rodrigues Colombo – Universidade de São Paulo

Gilberto Aparecido Damiano – Universidade Federal de São João del-Rey

Ileno Costa – Universidade de Brasília

Izabel de Madureira Marques – PhD Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Janessa Pagnussat – Universidade Federal de Santa

Maria Janilce Silva Praseres – Universidade da Beira Interior, Covilhã Portugal,

Jorge Teixeira Cunha – Universidade Católica Portuguesa, Porto

José Luiz Furtado – Universidade Federal de Ouro Preto

José Tomás Ossa Acharán – Universidade Paulista

Julio Cesar Menéndez Acurio – Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo

Mak Alisson Borges de Moraes – Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Marcelo Ramos Saldanha – Faculdades EST

Maria Aparecida da Silveira Brígido - Faculdade Dom Bosco, Porto Alegre

Maria Cecília Isatto Parise – Membro Centro Italiano de Ricerche Fenomenologiche

Maria de los Angeles Astaburuaga Gatica – PhD Universidad Católica de Chile

Maria Paulina Hummes Pölking - Unimed Vale do Caí - RS

Nara Helena Lopes Pereira da Silva – Universidade de São Paulo

Nilo Ribeiro Junior – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Renato Garibaldi Mauri - Unasp Centro Universitário Adventista de S. Paulo Engenheiro Coelho

Rodrigo Vieira Marques – Universidade Federal de Goiás

Sonia Maria Parente – Pós-dout. Universidade de São Paulo

Suzana Filizola Brasiliense Carneiro – PUC/SP

Vanderlei Barbosa – Universidade Federal de Lavras

## APRESENTAÇÃO

Cadernos IV do Círculo fenomenológico da vida e da clínica é o resultado do Colóquio Internacional ocorrido em abril de 2023 e investe na importância da operacionalidade da fenomenalidade originária na clínica, nos saberes e na cultura: originariamente a vida precede-nos apenas porque nos constitui e enquanto tal não temos como vê-la chegar, pois só nesse advir a nós é que, nela, somos. Assim, Transcendental a vida e o corpo são-no pelo seu advir em nós como nós no único processo pelo qual acedemos a nós mesmos.

Abrimos Cadernos IV com o texto de Florinda Martins, que mostra como a afetividade é uma herança universal que congrega e promove a diferença, sendo por meio das expressões da excedência da imanência em sua transcendência que ela pensa o impensado suposto que, enquanto impensado, conduziu, no dizer de Henry, à morte quer a filosofia quer a fenomenologia. E diante do outro, que sempre é-me familiar pois vivemos com ele ainda que abandonado a um suposto, somos em comunidade. E é na fenomenalidade deste suposto que Florinda Martins potencializa nossa proposta interdisciplinar, trazendo ao debate aspectos menos conhecidos da vida e obra de Michel Henry, que ilumina a afetividade como herança universal que nos une na promoção da diferença que no colóquio e em escrita se faz vida.

Roland Vaschalde questiona como é possível passar de uma fenomenologia radical para considerações mais concretas sobre o manejo dessas situações às vezes dramáticas da clínica. Ele lembra que foi em *Essência da Manifestação* que Michel Henry afirmou veementemente que a Alegria e o Sofrimento eram as duas modalidades segundo as quais todas as experiências tomavam forma e cuja sucessão ininterrupta constitui nossa vida. Em seu caráter autoimpressionante, que Henry chamará de “corpo subjetivo” e, posteriormente, “a carne”, indica como em um corpo que eu sou, um corpo subjetivo, a relação terapêutica exige a concretização de uma comunicação que, muito além da lógica e da coerência linguística, restitui as palavras usadas à esfera do sentido afetivo. Roland adverte que Henry não se fecha em uma esfera de imanência, e que justamente aí foi mal compreendido, porque a vida se revela afetivamente aberta ao outro, externo e o outro em si. Não importa se Roland não é terapeuta, mas como humano mostra que, diante de uma pessoa com Alzheimer, quando todas as formas de relações sociais e psicológicas superficiais parecem destruídas, o núcleo afetivo na própria base do eu permanece inalterado: seu relato, já aparecido em outras contribuições de Cadernos da Vida e da Clínica I, II e III, nos comove em vida.

Seyler mostra que o olhar filosófico de Henry pode iluminar o *conceito* de vida, os *princípios fenomenológicos* que dela fazem parte e o *conceito* de cultura na medida em que contém a ideia de uma *intensificação* da vida por meio da atividade especificamente cultural. De acordo com Michel Henry, Seyler mostra que a tese segundo a qual a arte é uma intensificação essencial à vida do homem desempenha um papel significativo no âmbito da saúde mental. Ele reforça que a afetividade é o *fundamento da intencionalidade*. Se a arte pode ser terapêutica é por uma razão fundamental que tem a ver com a sua natureza vivida e afetiva. Assim, a arte lança luz sobre a afetividade como vida, que constitui o conceito fundamental da fenomenologia da vida. A autoafecção imanente é considerada como a característica essencial do vivente: é, no sentido da fenomenologia da vida, a própria vida. Seyler colhe, na ética da afetividade, a ligação radical do vivente com a Vida mostrando como se processa o autoacréscimo ou autocrescimento da subjetividade: sendo estes uma necessidade situada na própria subjetividade. O movimento vivo está condenado a aumentar e se transformar pela ação dessa carga crescente ocasionada pelo afeto.

Tanto do ponto de vista de sua criação quanto de sua recepção, a arte é um lugar privilegiado para tal transformação. É, portanto, ético nesse sentido. E é por isso que também pode ser terapêutico e prevenir a tentação da morte.

O texto de Américo Pereira, recuperado do colóquio em Lisboa em 2010, chama atenção para a essência da técnica como algo bom, se compreendido a partir do uso transcendental passional de que faz parte. Com a técnica, o ser humano não se reduz a si. Com a possibilidade técnica, o ser humano pode habitar a vida enquanto lugar da sensibilidade e da arte, como afirma Michel Henry, e desse modo nela encontrar a possibilidade de salvação.

Gillianno de Castro aponta em direção ao fundamento da terapia, explicitando que fundar é ir às raízes do fenômeno, sendo a afetividade ou o pathos essas raízes. Isso porque Pathos é sempre desejo de viver mais intensamente ou menos sofredor, como diz Seyler. E, neste sentido, o processo terapêutico é sempre em primeira pessoa. O texto de Rolf Kühn, enviado gentil e especialmente para ser publicado em Cadernos IV, contraria a orientação de Jacques Lacan, naquilo que diz respeito à interpretação do cogito de Descartes. Para Henry a formulação do cogito cartesiano atende à exigência da presença do eu ao seu sofrimento como *Epreuve de soi*. Não se está fora de si no sofrimento. Lacan, ao contrário, em sua afirmação “Estou aí onde não penso” contraria a formulação do cogito cartesiano pondo em causa a possibilidade da modalização do sofrimento em fruição. Isto faz-nos passar a uma outra



questão: aquilo que temos desenvolvido em termos de apropriação do sofrimento como modalização sofrer em fruição de si pode ser dito como tomada a nosso cargo do próprio pathos - a questão da técnica de Américo Pereira.

Daí que Henry, como mostra Roland Vaschalde, tenha todo o interesse para a clínica. E, mais ainda, esse interesse virou já um conjunto de procedimentos a ter em conta no ateliê nomeadamente na atenção à criação de condições para a expressão daquilo que se sente e impede o movimento ou a intensificação da vida (Frédéric Seyler). Os resultados dessas práticas são amplamente mostrados pelas publicações (Antúnez, 2018; Antúnez; Lipsitz, 2020; Antúnez; Safra, 2021), artigos do Dossiê Michel Henry na Revista Psicologia USP (Antúnez; Martins; Ferreira, 2015)<sup>1</sup>, entre outros.

A fenomenologia da vida tal como a clínica atendem aos processos concretos de nosso viver: se a vida é autoimpressionabilidade (Janilce Praseres); esta auto-impressionabilidade permite a compreensão de nossa relação com o outro, não apenas o outro eu / si mas também na relação com tudo aquilo que nos circunda, pelo que, o aporte do sagrado para a fenomenologia da vida seja o aporte da vida em todo o vivo do qual a humanidade é parte integrante (Karin Wondracek): a fenomenologia da vida é o chão comum do filosofar irreduzível ao pensar grego (Florinda Martins) e nós sabemos que não podemos assistir à destruição desenfreada da vida sem nada fazermos e ficarmos a observar até à destruição de tudo inclusive de nós mesmos.

A questão do método fenomenológico e sua operacionalidade no ato clínico em saúde é trazida a debate por Florinda Martins que mostra que o ato clínico se legitima por pressupostos de teorias ou evidências que subentendem a operacionalidade de uma determinada racionalidade. Pensar a racionalidade da evidência a operar nas ciências tem sido tarefa da filosofia que em Husserl se assume como fenomenologia, que opera ela mesma sob um conjunto de pressupostos pré-teóricos e que são os movimentos da vida cujas impressões ou afeções não podemos anteceder.

Assim, mostra como o corpus teórico da fenomenologia de Husserl é desde o início interrogado em seus mesmos pressupostos afetivos. Michel Henry diz que a fenomenologia da vida requer uma outra fenomenologia. Ele mostra como é que a fenomenologia afetiva tratada por alguns fenomenólogos integra a fenomenalidade da evidência, sendo-lhes irreduzível.

---

<sup>1</sup> Antúnez, A. E. A., Martins, F., & Ferreira, M. V. (2015). Apresentação - A fenomenologia da vida de Michel Henry e a psicologia clínica. *Psicologia USP*, 26(3), 316-317. <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20150008>

Mostrar como é que o ato clínico requer essa integração da fenomenalidade da evidência na fenomenalidade da vida afetiva é o que Andrés Antúnez faz, sublinhando a operacionalidade de conceitos da fenomenologia da vida numa clínica, a psicologia, baseada em evidências: revisitada e reformulada pela fenomenologia da vida, a psicologia atesta que não há maior evidência do que aquilo que sentimos em nosso viver, sublinhando que a clínica não põe de parte as evidências, mas toma-as nas suas possibilidades e limites: em suas possibilidades de compreensão do sofrimento humano e em seus limites, pois a validação da evidência apenas se faz em processo terapêutico.

O texto de Silvestre, sem fazer referência direta à clínica, nem por isso nos é menos familiar. Vejamos como nos foi e é próximo, este texto: a fenomenalidade da relação entre si(s) é, como recorda em *Estátuas de Anjos* Florinda Martins (2017) em seu diálogo com os estudantes da Universidade de Santa Maria, indispensável ao processo de um viver feliz. O texto de Silvestre mostra que a abordagem ao outro, como Michel Henry afirma no prefácio à sua obra *Recuperar o Humanismo*, passa pela fenomenalidade do si.

Ora como relembrou Florinda Martins neste colóquio, o outro não é um outro qualquer: o outro é um si mesmo como eu sou um si mesmo. A passagem desta formulação à sua operacionalidade na clínica é da maior importância. Pois, na clínica, o outro não é um outro qualquer: é este si concreto de quem sofre e de quem atende ao sofrimento. E é à fenomenalidade deste outro que não é um outro qualquer, nem mesmo o absoluto de Levinas, que a psicologia atende. Marion segue esta linha de Levinas e por isso não acolhe, do mesmo modo que Henry, o processo terapêutico. Para nós clínicos, essa relação que em Henry se dá entre si(s) e que Silvestre afirma entre um si e outro (SI) é crucial para a compreensão do ato clínico. Ora essa relação entre um si e outro só é possível na “passividade” da vida. Silvestre usa neste texto o termo passividade que Michel Henry também usa.

Todavia, o grupo da fenomenologia da vida questionou Henry acerca da possibilidade de substituir, ou usar a par com o termo passividade, o termo passibilidade. Michel Henry não mostrou resistência a essa mudança e o grupo da fenomenologia da vida de expressão portuguesa há muito que o usa. E é neste âmbito de operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica que o texto de Silvestre é, para nós, da importância: pois só quando afetados na vida, afetados em nosso viver, pela vida do outro - o si do clínico, pelo si do paciente – o processo se poderá efetivar.

O trabalho de Janilce Praseres tal como o de Silvestre presenteia-nos com conceitos da fenomenologia da vida através dos quais temos vindo a reformular a clínica. A dimensão transcendental da fenomenologia da vida, suspende a frivolidade a que o conceito se pode reduzir, pois ele é irreduzível a uma ideia - transcendental kantiano – para ser vivido na modalidade de *l'épreuve de soi: Vie*. Assim, se transcendental se pode identificar com frivolidade, como afirma Marilena Chaui, no livro *Nervura do Real*, tal não é possível na fenomenalidade de *l'épreuve de soi* porquanto este é o âmbito e o processo mesmo de nosso viver. A fenomenologia radical é radical por atender à vida em seu pathos não em seu conceito.

Mesmo que, como diz Henry, em *Incarnation* (Henry, 2000, p. 136) *eventuellement* possa vir a ser pensada essa primordialidade da vida. O que escrevemos em comunidade sobre ato clínico baseado em evidência, interdisciplinaridade tem a vida como suporte, nunca o contrário. O texto de Janilce procura destacar a novidade da fenomenologia da vida, em Henry, com uma linguagem filosófica cuja dificuldade pode ser superada se tiver em conta que, a primeira parte da *Encarnação*, que nos parece ser aquela sobre a qual ele mais se debruça, mostra que sem a fenomenalidade do pathos não acedemos à vida em si mesma. A radicalidade da fenomenologia da vida está nessa imersão da vida em si mesma mesmo em seu devir em nós e como nós.

Esta questão foi abordada por Florinda Martins no texto *Volúpia e incómodo na configuração da certeza*<sup>2</sup>, mas com uma inflexão nas implicações que a fenomenalidade do pathos tem em nosso viver. Vivenciamos o pathos na modalidade de passibilidade da vida, mas por isso mesmo, como possibilidade de modalização do sofrer em fruir é vivenciado. O pathos é já relacional: a vida arquipassiva revela-se a si mesma. A vida revela-se no Filho - e nós somos nele revelados, o que Henry apresenta em “Eles em mim” (*Eux en moi*). A operacionalidade da vida na clínica expressa já em vida de Henry a inovadora orientação que o grupo de língua portuguesa lhe confere. Benoit Kanabus<sup>3</sup> (2014) retoma este tema no texto *Vida e Arqui-Si: o nascimento da relacionalidade*, quer no texto do Colóquio do Porto (2013).

O trabalho de Érika Rodrigues Colombo é maduro, rigoroso, poético, humano, exemplo vivo da fenomenologia da vida em interdisciplinaridade. O texto de Érika fala de transdisciplinaridade - diálogo entre saberes da psicologia e da filosofia. Nosso trabalho

---

<sup>2</sup> In Antúnez, A.E.A ; Martins, F ; Ferreira, M.V. Fenomenologia da vida de Michel Henry – interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo. Editora Escuta, pp.47-80.

<sup>3</sup> In Antúnez, A.E.A ; Martins, F ; Ferreira, M.V. Fenomenologia da vida de Michel Henry – interlocuções entre filosofia e psicologia. São Paulo. Editora Escuta, pp.137-156.

transdisciplinar atende ao modo como operam na clínica os processos originários da fenomenologia da vida. Assim, como mostra Érika, a afetividade da vida, mesmo em sua dimensão transcendental, isto é, como originário fundante e, enquanto tal, irrecusável de nosso viver é em si mesma relacional pelo que ela reforça, tal como Michel Henry essa dimensão com a expressão *pathos-com*.

Desse modo, o sentimento, na fenomenologia da vida, mais do que um puro sentimento de existir, resultante de uma pura contemplação dos processos da vida, apela ao prazer de existir, como mostrou Henry em 2001, no Porto, em contexto das relações entre fenomenologia e clínica (psiquiatria, psicologia, sociologia, biologia). E dando expressão ao trabalho que temos desenvolvido na USP, Érika mostra ainda que o nosso modo próprio de transdisciplinaridade se faz trazendo para o processo clínico o fenômeno de *corpopropriação*: modalização do sentimento de existir em sentimento de fruição. Fruição resultante de um viver em relação que promove, intensifica, libertando pela atividade em ateliê aquilo que nos impede de dar continuidade ao processo.

Observamos como Érika toma os conceitos de Janilce sobre a impressão originária, transcendental fundante de nosso viver que coincide conosco ponto por ponto de nossa vida e os põe em movimento na clínica, fazendo a passagem de um vago sentimento de existência, como diz Anne Devarieux (2014), a uma exigência de felicidade da vida. Foi esse o tema dos primeiros trabalhos de Florinda Martins, a felicidade fênix renascida do niilismo e a felicidade na fenomenologia da vida.

Erika mostra que a centralidade da vida afetiva, não é um mero conceito mesmo em fenomenologia, porquanto por ela acedemos à compreensão de nossas vivências. A arquipassibilidade da vida é vivida como corpo, como meu corpo, como o corpo que eu sou, não como um corpo que tenho. Um corpo no qual habitam as percepções do outro e que me leva a modificar os meus hábitos.

Por fim, encerramos Cadernos IV com o ensaio de Karin Wondracek que traz a importância do reiniciar, renascer do próprio Círculo fenomenológico da vida e da clínica, quando nos convida a darmos as mãos para refletirmos a importância do equilíbrio com a natureza para a vida humana sob um olhar sensível da clínica. A abertura de Michel Henry ao diálogo com outras culturas é também uma forma de pensarmos os problemas que não podemos hoje ignorar: respeito e amor à Mãe Terra, Floresta, Natureza, que nos chama atenção para a sintonia entre o corpo encarnado com a natureza, a vida animal e humana.

# SUMÁRIO

<b>1. A afetividade como herança universal que congrega e promove a diferença: fala em diálogo com expressões da excedência da imanência em sua transcendência, colhidas na vida e obra de Michel Henry</b>	
<i>Florinda Martins</i> .....	15
<b>2. Pourquoi Michel Henry peut-il intéresser un thérapeute?</b>	
<i>Roland Vaschalde</i> .....	22
<b>3. Art et santé mentale. Principes généraux et concepts fondamentaux de la phénoménologie de la vie</b>	
<i>Frédéric Seyler</i> .....	26
<b>4. A passibilidade como questão técnica: Descartes e Henry</b>	
<i>Américo Pereira</i> .....	38
<b>5. Do corpo doado e o corpo sentido: fenomenologia, corpo e clínica psicológica</b>	
<i>Gillianno Mazzetto de Castro</i> .....	46
<b>6. Der "therapeutische Akt" als singuläre Wahrheit in Lacan'scher Perspektive mit Bezug zur Lebensphänomenologie</b>	
<i>Rolf Kühn</i> .....	57
<b>7. A questão do método fenomenológico e sua operacionalidade no ato clínico em saúde</b>	
<i>Florinda Martins</i> .....	73
<b>8. A evidência da psicologia revisitada e reformulada pela fenomenologia da vida</b>	
<i>Andrés Eduardo Aguirre Antúnez</i> .....	83
<b>9. O outro na fenomenologia da vida</b>	
<i>Silvestre Grzibowski</i> .....	89

<b>10. O <i>pathos</i> como subjetividade originária na fenomenologia material de Michel Henry</b>	
<i>Janilce Silva Praseres</i> .....	97
<b>11. Afetividade como evidência do processo terapêutico</b>	
<i>Erika Rodrigues Colombo</i> .....	106
<b>12. Minha escuta clínica e a Fenomenologia da Vida: ensaios a partir da <i>florestania</i></b>	
<i>Karin Hellen Kepler Wondracek</i> .....	123

## Capítulo 1

### A AFETIVIDADE COMO HERANÇA UNIVERSAL QUE CONGREGA E PROMOVE A DIFERENÇA

FALA EM DIÁLOGO COM EXPRESSÕES DA EXCEDÊNCIA DA IMANÊNCIA EM SUA  
TRANSCENDÊNCIA, COLHIDAS NA VIDA E OBRA DE MICHEL HENRY

*Florinda Martins*

*Porto – abril de 2023*

#### 1. Fenomenologia versus filosofia depois do repetido anúncio de suas mortes

Se é verdade que Michel Henry fala da morte da fenomenologia, já mesmo em Husserl e Heidegger, também é verdade que ele estende os argumentos que justificam essa fala a um modo de pensar cuja supremacia vai sendo, senão ultrapassada, pelo menos cada vez mais questionável. Um modo de pensar que, segundo Henry, crê apenas naquilo que é apreendido na clareza de uma evidência. Um modelo com raízes na Grécia, sintetizado em Platão e Aristóteles, levado a pleno cumprimento pela fenomenologia de Husserl e de Heidegger.

Henry questiona não apenas a legitimidade da pretensão desse modelo, mas traz à discussão filosófica aquilo que, sendo irreduzível ao modelo, nele, se apresenta como um impensado suposto que, ele sim, dá que pensar: pensar o impensado suposto que conduz à morte quer a filosofia quer a fenomenologia é tarefa a que se propõe Henry. E esse suposto é a possibilidade de tudo – ser e vida - poder ser visto fora de si, nas modalidades de evidência, luz, racionalidade, logos, sendo todo o resto bárbaro, inconsciente, selvagem, caos, estranho, estrangeiro, anónimo, ameaça, inimigo, irracional, outro.

Ora para Henry o outro não existe se não me for primordialmente familiar: mesmo na modalidade de escória, o outro é-me familiar na modalidade de escória: pathos no qual e pelo qual somos constituídos como escória e rejeição gerando apenas caminhos de conflito e de violência. E isso é, hoje, tanto mais importante quanto vivemos um mundo de violência assente na ilusória crença da possibilidade do apagamento do outro: ilusão que, segundo Henry, o carrasco não suporta e por isso não lhe basta matar: os verdadeiros assassinos, continua Henry, querem que seus crimes sejam legitimados. E tal só será possível se as vítimas elas mesmas

reconhecerem que merecem ser apagadas, esquecidas: morrer<sup>4</sup>. Ora, para Henry, isso é impossível porquanto é na vida que com o outro em afeto eu sou, mesmo antes de o reconhecer ou ignorar. O outro é irreduzível àquilo que dele posso pensar e até mesmo àquilo que dele quero obter, sentir, manipular: reconhecer ou não reconhecer. O outro é-me dado como afeto, e este é em si e primordialmente vivido como uma afeição da Vida em mim: assim somos comunidade.

Familiares mesmo no ódio<sup>5</sup>. Mas não só: originariamente comunidade, originariamente podendo partilhar a vida que recebemos em nossas alegrias, preocupações e projetos acadêmicos, terapêuticos ou outros. Pelo que, foi com agrado que Henry acolheu o nosso convite a tomar assento, primeiro, como conselheiro científico no projeto interdisciplinar português entre fenomenologia e medicina e, mais tarde, elaborando comigo o projeto fenomenologia e educação<sup>6</sup>.

E foi ainda nesse contexto que desenvolvi convosco, no âmbito dos projetos de investigação internacional *O que pode um corpo?* e *Corpo e afetividade*, a interdisciplinaridade entre fenomenologia psicologia e psicoterapia. Estando já publicados os resultados e sendo relançada agora por todos e cada um de nós essa proposta interdisciplinar, achei por bem, trazer ao debate aspetos, menos conhecidos da vida e obra de Henry que, pela fenomenalidade originária da comunidade, questionam o afunilamento da filosofia a uma só herança cultural – Grécia – em busca de um originário comum<sup>7</sup> que nos permita pensar o impensável de uma vida em apagamento do outro.

Farei isso em três momentos.

No primeiro momento, retirarei da obra literária de Henry elementos que mostram a atualidade filosófica da fenomenologia da vida, nomeadamente a partir da inclusão de outras culturas no panorama da filosofia<sup>8</sup>.

No segundo, mostrarei como é que os conceitos de imanência e transcendência, em Henry, são essenciais para a possibilidade do diálogo com outras tradições filosóficas que não as já também tradicionais fenomenologia e filosofia da linguagem, com suas raízes ou com

---

<sup>4</sup> Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996, p. 137.

<sup>5</sup> Para esta questão permito-me remeter o leitor para os meus textos de Cadernos, I, II, III, USP.

<sup>6</sup> Dou conta deste último projeto nas Atas do Colóquio Internacional da Universidade São João del Rei, 2017.

<sup>7</sup> A obra do senegalês Souleymane Bachir Diagne aponta nesta direção.

<sup>8</sup> Levinas, para quem o outro é transcendência que interdita o homicídio, não se escusa a circunscrever a filosofia às suas raízes grega e bíblica, sendo tudo o mais confuso ou exótico.



suposto corte de raízes com os também tradicionalmente denominados saberes metafísicos, ontológicos.

No terceiro momento evocarei cruzamentos possíveis entre a Henry e a de autores africanos, agradecendo ainda a Karin Wondracek a tomada de conhecimento da obra do filósofo Ailton Krenak, do Rio doce, Brasil, também ela em sintonia com a fenomenologia da vida.

### **2.1. Atualidade filosófica da obra literária de Henry: abertura da filosofia, hoje, às mais diversas formas de atividade.**

Ainda que sejam tidas como poucas e, além disso, controversas as referências de Michel Henry à cultura grega, para mim elas são significativas porquanto nos permitem sair do afunilamento de um modelo de pensamento cujo cânone nunca foi deveras estabelecido<sup>9</sup>.

Talvez pela minha proximidade com a obra hipocrática, através dos encontros no Centro de Estudos de Filosofia da Medicina do IPOFGL, tenha visto no texto de Henry *La métamorphose de Daphné*<sup>10</sup> a presença desse originário comum que põe a cultura grega em diálogo com outras culturas irredutíveis aos conceitos de estranhas, exóticas, confusas ou bárbaras. Neste texto está em causa o conceito de restauro de uma obra de arte que não comporte em si o originário sentimento de relação dos vivos entre si na Vida: para Henry, a obra de arte não pode deixar de o ser mesmo quando, nela, é a destruição e a barbárie a falar, pois isso seria fazê-la participar do niilismo que ela denuncia. E Henry reafirma isto mesmo ao dirigir-se ao leitor de língua portuguesa, na sua introdução a *O amor de olhos fechados*.<sup>11</sup>

Sublinho esta forma singular da abertura da fenomenologia da vida a outras culturas a partir dos seguintes exemplos: 1-um monumento, o mosteiro de Daphné atrás mencionado; 2- a uma atividade, o mobiliário português<sup>12</sup>, 3-uma tensão específica de um país ou de um povo,

---

<sup>9</sup> Jean-Luc Marion, *La métaphysique et après*, Paris, Grasset, 2023.

<sup>10</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, T. III, PUF, 2004, pp.185-202.

<sup>11</sup> Michel Henry, *O amor de olhos fechados*, Tradução de Helena Brasão, Principia Editora, 2001. p.8.

<sup>12</sup>Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996, p. 165. [Casual ou não, esta referência ao mobiliário português traz-me à memória uma conversa com Henry acerca do local de minha residência. Disse-lhe eu: «vivo em Lisboa, mas nasci em Paços de Ferreira, Capital do Móvel. Quem sabe se o restauro dessa cadeira – aponte para uma restaurada cadeira antiga - não passou pelas mãos desses meus conterrâneos! Mas o que aqui importa é a referência ao trabalho como modalidade da excedência da imanência em sua transcendência].

os *sem terra* do Brasil<sup>13</sup>, 4- as medicinas alternativas, cuja eficácia às mãos de uma jovem africana impediu a amputação de uma perna a uma bailarina,<sup>14</sup> 5-e ainda um nome Mandelstam - Ossip e Nadejda , personagens centrais de *O amor de olhos fechados*, facilmente reconhecíveis como o poeta russo Ossip Mandelstam e sua esposa Nadejda Mandelstam.<sup>15</sup>

A minha escolha destas referências de Henry à vida e cultura dos povos, em contexto de revirão de um cânone filosófico em vias de extinção, deve-se não apenas ao facto de incluírem na reflexão do fenomenólogo da vida aspetos que, em nossos países - nomeadamente Brasil e Portugal - estão longe de serem consensuais naquilo que à cultura dizem respeito, como ainda me permite mostrar como é que África está presente na fenomenologia da vida. Sendo com esta referência que irei passar à fenomenalidade da transcendência da imanência em suas possibilidades de superação da anunciada morte da fenomenologia e da filosofia.

## **2.2. A fenomenologia a braços com a fenomenalidade da excedência da imanência em sua transcendência.**

A continuação da leitura do relato da cura da perna da bailarina atrás referida é deveras surpreendente, pois diz o seguinte: quando a minha perna curou, fiquei doente. Andava, mas o que queria era dançar<sup>16</sup>.

Poderíamos avaliar esta expressão articulando apenas na fenomenalidade da vida, em Henry, medicina, psiquiatria e psicologia para nos darmos conta que o importante da terapia, mais do que a funcionalidade do corpo, consiste em devolver uma vida doente ao seu poder e à sua felicidade de viver. Mas esse tem sido o nosso trabalho de já algumas décadas.<sup>17</sup> Pelo que, hoje, avaliarei este queixume a partir dos termos enunciados no título deste texto: excedência, imanência e transcendência. Vejamos como.

---

<sup>13</sup> Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996, p. 135, 210 e 215. [Não posso deixar de referir que Henry, tal como Lévinas e tantos outros filósofos, a par com esta citação aos sem-terra tem outras referências ambíguas – idílicas e ameaçadoras - às tribos da Amazónia, neste mesmo texto.]

<sup>14</sup> Michel Henry, *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996, p. 50.

<sup>15</sup> Permito-me referir, em língua portuguesa, a edição da Assirio e Alvim, *Guarda a minha fala para sempre*, traduzida por Nina Guerra e Filipe Guerra, com introdução, seleção, notas e comentários de Nina Guerra.

<sup>16</sup> Michel Henry, *Michel Henry, Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996, p. 50-51.

<sup>17</sup> Michel Henry, *Os outros em eu*, Ipatimup, 2001, p. 142. [Remeto ainda o leitor para o anexo3 que acompanha este texto: ainda que apresentado no Congresso de Enfermagem 2022, Brasil, o texto mostra que o ato clínico é irredutível a uma mera prescrição médico / terapêutica]

Andava, mas eu queria dançar. A irredutibilidade dos poderes do corpo, nomeadamente - pés e pernas – nossos *membros inferiores* acompanha a obra de Henry - desde a *Essência da Manifestação* (1963) a *Palavras de Cristo* (2002) - e só isso mereceria a nossa atenção, no âmbito da fenomenologia do corpo. Irei, todavia, deter-me na já citada expressão de *O cadáver indiscreto – quando a minha perna curou, fiquei doente. Andava, mas o que queria era dançar* - e na recorrente citação de Henry do *Diário* de Kafka, segundo o qual, é uma sorte que o solo no qual te susténs não seja maior que os dois pés que o cobrem<sup>18</sup>.

O que me permite saber que o solo no qual se sustêm os nossos pés coincide com o mesmo espaço que nossos pés podem ocupar? Em linguagem de Henry, seria o sentir o chão que nos sustém. Ora a fenomenalidade do sentir ocupando embora um lugar de excelência na obra de Henry, nem sempre se apresenta de fácil compreensão. Uma possível abordagem é a da relação entre afetividade, sentimento, sensação<sup>19</sup>. Mas essa articulação pede a articulação da fenomenalidade da excedência da imanência da vida que em meu viver apercebo em transcendência de si<sup>20</sup>. De si? De mim! Sorte a minha, pois é a excedência da imanência em transcendência de si que me permite andar com segurança, superar-me, transcender-me a mim mesma.<sup>21</sup>

Sorte a minha: o outro é-me dado em afeto: excedência de mim, em superação de mim, em andamento ou dança. Mas não é um outro qualquer! Mesmo sendo esse outro o chão que me sustém, esse chão é aquele que coincide com o espaço que meus pés ocupam. Assim é-me permitido dizer que o outro em Henry, não é um outro indefinido: é este solo em contacto com os meus dois pés. Este solo também ele com características próprias: arenoso, húmido, seco, rugoso, suave...afetivo: excedência de mim, imanência em transcendência de si. E se depende desse solo a segurança do meu andar, se é na relação com ele que posso, entre outras atividades,

---

<sup>18</sup> Michel Henry, EM, p. 361. Escolho esta citação por nos remeter à primeira edição da obra de MH.

<sup>19</sup> Podem ver duas dessas abordagens nos trabalhos de Florinda Martins, Anne Devarieux editados na obra *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: Interloquções entre filosofia e psicologia*, Escuta, 2014.[Peço ainda desculpa pelo gralha do texto pg 97 «Que o ego deva arrancar-se ou sbtrair-se à passividade ontológica só pode significar que o esforço não é um doloroso ‘fazer esforço’, visto que ele é, ao contrário, o exercício de um poder dado na imediação radical, quase hipnótica» ]

<sup>20</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 840.

<sup>21</sup> Agradeço a Paul Audi a obra que me enviou para eu levar para a USP em 2020, aquando do *II Colóquio Internacional Michel Henry e a interdisciplinaridade: fenomenologia d vida e da clínica – pathos enquanto paixão e patologia*. Nela podemos ver o tratamento dado por Audi ao tema da excedência. Ainda que ele não articule excedência com transcendência de si da imanência não posso deixar de o referir, referindo ainda que o evento foi cancelado devido à pandemia e que os livros que enviei não chegaram ao destino, não sei de devido ao atraso dos correios, em tempos de pandemia.

andar, dançar, será sempre tendo em consideração o modo como o sinto: arenoso, húmido, seco, rugoso, suave.... afetivo! O solo com quem com-vivo!

Conviver! Nos casos acima mencionados: conviver com o solo ou com a literatura de Kafka; com a madeira e com a cultura do mobiliário português, com os sem-terra ou as políticas do Brasil, com as medicinas alternativas ou com a cultura de África, com a poesia de Ossip Mandelstam ou a cultura da Rússia. A afetividade é herança universal!

### **2.3. A afetividade como herança universal da fenomenologia da vida que nos une promovendo a diferença**

Agradeço a Karin Wondracek a tomada de conhecimento da obra do filósofo Ailton Krenak, do Rio doce, Brasil e a sua importância na abertura da fenomenologia da vida, tal como ela a colhe de Henry, às questões que ela hoje se põe. Foi durante uma das minhas caminhadas que o diálogo que ia tendo com Karin sobre Krenak se foi alargando a outros possíveis interlocutores de Henry: Souleymane Bachir Diagne, Achille Mbembe. A evocação deste último, traz-me à memória a passagem de Henry pela universidade de verão Arrábida 1997, na qual também participou Agamben.

E ainda que não tenha havido um debate público entre os dois, entre Henry e Agamben, a obra de Henry permite-me dizer que este vai, como Mbembe, além da teoria do biopoder de Agamben. Para Achille Mbembe a explicação da violência pelo biopoder, tal como a apresenta Agamben, é insuficiente para compreendermos a violência hoje, pois esta não resulta apenas da inscrição dos corpos em aparatos e modelos disciplinares, mas inscreve-se na delimitação de zonas de morte que decidem quem deve morrer e quem pode viver. Sendo esta uma temática específica de Mbembe ela não é alheia a Henry e nós fazemos questão de a relembrar ao reevocar a definição de Henry de assassino: o que querem os verdadeiros assassinos não é apenas matar, mas fazer com que os seus crimes sejam vistos como legítimos e reconhecidos como tal, sobretudo pelas vítimas.<sup>22</sup>

E o que mais é a fenomenologia da vida na obra de Henry do que uma chamada de atenção à vítima para o logro do carrasco? E o que é a obra *Do comunismo ao Capitalismo*:

---

<sup>22</sup> Michel Henry: *Le cadavre indiscret*, 1996.

*teoria de uma catástrofe*<sup>23</sup> senão a crítica da redução do indivíduo a uma ideologia que lhe limita o espaço vital?

E foi em diálogo com a obra de Souleymane Bachir que colhi o título desta apresentação pois, para ele, a tarefa da filosofia hoje é a busca do originário comum que possa unir as diferentes formas de cultura e filosofia. Ora esse originário comum é, quanto a mim, a afetividade.

A afetividade não permite apenas que pela arte, uma cultura como a nossa, uma cultura alicerçada na ciência, possa ser renovada, julgada pelo critério da arte<sup>24</sup>: ele vai muito além nesta proposta de uma outra fenomenologia. A afetividade é herança universal que nos une na promoção da diferença.

E tomando agora em consideração a resolução de Andrés Antúnez, no final deste colóquio internacional USP- 2023, de relançar a atividade do *Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica* direi que a afetividade é herança universal que promoverá e unirá as nossas diferenças.

---

<sup>23</sup> Michel Henry: *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.

<sup>24</sup> Michel Henry, *La barbarie*, 1987, cap II.

**Capítulo 2**  
**POURQUOI MICHEL HENRY PEUT-IL**  
**INTERESSER UN THERAPEUTE?**

*Roland Vaschalde*

*Montpellier*

Chers amis, en même temps si lointains et si proches, c'est pour moi une grande joie de participer, même très modestement, à ces journées d'études qui me permettent de vous saluer et de rendre hommage à la qualité et à l'ampleur de votre travail, spécialement dans la perspective d'une utilisation de la pensée de Michel Henry qui a été d'abord mon professeur et reste toujours, pour moi, à la fois un maître à penser et un maître de vie.

À plusieurs reprises vous m'avez fait l'honneur de me solliciter, intégrant certains de mes textes dans vos publications et je vous en suis très reconnaissant. Ce fut pour moi, chaque fois, l'occasion d'exprimer la pertinence de la pensée henryenne dans un domaine pourtant situé loin des thématiques philosophiques qui lui étaient les plus familières. Ainsi en va-t-il de ces questions qui concernent le soin, la thérapie, la compréhension des situations problématiques qui se posent aux personnes en difficulté quant à leurs conditions d'existence, comme à ceux qui ont pour but de leur porter assistance. En quoi est-il possible de passer ainsi d'une phénoménologie radicale à des considérations plus directement concrètes quant à la gestion de ces situations parfois dramatiques, peut-être est-il bon de le rappeler en réponse à l'interrogation qui a donné son titre à mon intervention.

En réalité cette pertinence de la philosophie henryenne vis-à-vis de ces problématiques ne saurait vraiment étonner quelqu'un qui est au fait de l'essentiel de cette pensée philosophique mais aussi de son souci de rendre compte de la réalité concrète de nos existences. Cet essentiel étant la définition de la vie, qui établit la cohérence de toute l'œuvre, en tant qu'expérience intérieure affective, ensemble de vécus, d'émotions, sensations, sentiments, pulsions...

Alors, si l'on s'intéresse particulièrement aux modalités négatives et pathologiques de nos parcours de vie, de cette vie marquée par la finitude de ce qui ne s'est pas apporté lui-

même dans l'être, sommes-nous inévitablement conduits à rencontrer, à un moment ou à un autre, le thème de la souffrance, quelle que soit par ailleurs son degré d'intensité. C'est que, comme l'a si judicieusement évoqué le titre du grand colloque de Cerisy consacré à Michel Henry en 1996, la vie est cette expérience si particulière qui nous est donnée en tant qu'épreuve. Épreuve au double sens de ce qui est à éprouver c'est à dire à ressentir, et de ce qui est à supporter comme un fardeau, impossible à refuser aussi bien qu'à déposer, parfois jusqu'aux limites de ce qui peut être jugé supportable.

De sorte qu'il n'existe jamais de frontière nette et infranchissable entre l'état naturel, « normal » de l'existence et ces formes souffrantes qui ne font en réalité que révéler, en l'intensifiant, le fondement essentiellement affectif de notre condition de vivant. Dès le début de son œuvre, dans *L'essence de la manifestation*, Michel Henry affirmait fortement et une fois pour toutes, que Joie et Souffrance étaient les deux modalités selon lesquelles se concrétisaient toutes les expériences dont la succession ininterrompue constitue notre vie.

Ce que révélaient ces analyses décisives et définitives n'était pas un simple constat empirique qu'illustreraient, par exemple, des données d'enregistrements numériques censés révéler des seuils de douleurs, mais la structure même de toute manifestation vivante comme affectivité transcendante, c'est-à-dire comme non dépendante de telle ou telle situation mondaine mais considérée, en elle-même, dans son caractère auto-impressionnel, ce que Michel Henry nommera successivement « le corps subjectif » puis, plus tardivement, « la chair ».

Cela conduit sans doute à une double interprétation de ces situations limites : on peut certes les lire, selon le deuxième sens du terme d'épreuve que nous avons souligné, comme un fardeau destinal lourd à porter, mais aussi et surtout, pour qui est engagé dans une relation soignant-soigné, selon l'affirmation que les deux personnes ainsi engagées dans cet intense vis-à-vis ne sont pas intrinsèquement différentes mais partagent, au contraire, une similitude essentielle fondée sur leur commune condition de vivants.

Bien plus, il faudrait sans doute ne pas hésiter à amplifier cette analyse en disant que cette « fraternité » constitue en réalité le principe et la condition de toute tentative de thérapie, en ce qu'elle institue la possibilité même d'une compréhension réciproque et d'une projection éventuelle vers un avenir plus apaisé. Une perspective rendue désormais envisageable par le lien intérieur jamais dénoué permettant de passer d'une modalité affective

à une autre et, dans ce cas précis, d'une phase ténébreuse, dépressive, fermée sur elle-même, à une autre, plus lumineuse et plus ouverte, reconduisant vers l'inlassable énergie libératrice qui porte possiblement le flux de la vie vers un au-delà d'elle-même.

Ce processus curatif passe bien souvent et bien évidemment par le biais du langage. Ce n'est certainement pas à des thérapeutes que je rappellerai l'importance de l'attention portée à la communication non verbale mais j'ajouterai ici que si, dans une optique henryenne, il s'agit de souligner que le corps que j'ai est d'abord un corps que je suis, un corps subjectif, il faut aussi reconduire le langage parlé lui-même vers sa source affective émotionnelle. De telle façon que puisse s'effacer au maximum le déséquilibre inévitable entre la supériorité de celui « qui sait », de par sa compétence professionnelle et académique, et le désarroi, parfois empreint d'un sentiment d'infériorité ou de culpabilité, de celui que la souffrance expose à la posture extrême et nue du demandeur d'aide ou de simple attention. Sans aucun doute la relation thérapeutique exige-t-elle donc la mise en œuvre d'une telle communication qui, bien au-delà de la logique et de la cohérence purement linguistique, restituent les mots employés à la sphère de la signification affective, à laquelle ils appartiennent pourtant secrètement dès l'origine, et qui leur a donné cette tonalité intersubjective de sympathie primitive et essentielle.

Sans doute est-ce le moment de faire une vigoureuse mise au point pour répondre à une objection souvent opposée à la pensée henryenne par des commentateurs qui n'ont sans doute pas suffisamment lu ses textes... Cette critique, qui consiste à le présenter comme un philosophe idéaliste, prisonnier d'une théorie monadique d'un ego totalement enfermé dans une sphère d'immanence que l'on pourrait qualifier d'autiste, est en vérité un contresens absolu. Précisément parce que la vie est par essence une instance de révélation affective, le soi et l'ego qu'il fonde sont, a priori et par une nécessité transcendantale irréductible, dès l'origine, ouverts à l'existence des autres, dans une relation tissée d'échanges de demandes et de réponses face à l'expression de leurs besoins, désirs, questionnements, tous enracinés et transis par des tonalités affectives singulières. Non seulement il existe bel et bien, chez Michel Henry, une pensée de l'intersubjectivité, mais elle se trouve à ce point fondamentale qu'elle se situe, dans son œuvre, au cœur-même des thèses les plus ultimes de sa compréhension de l'être du vivant que nous sommes tous. En quoi elle permet précisément de nous pencher vers des projets d'accueil de l'autre qui prennent toute leur place aussi bien en tant que fondement des relations sociales de nos vies courantes que dans ce domaine immense et spécialisé du soin qui nous réunit tous ici.



Bien que non spécialiste de ces questions j'ai à plusieurs reprises, suivant l'exemple préconisé par Michel Henry, tenté de faire travailler ses concepts les plus importants pour rendre compte de ces situations de soin, afin de jauger la pertinence et l'efficacité de ces outils théoriques, ce que vous faites vous-mêmes, je crois, de manière plus habituelle, au cœur de vos pratiques. Je l'ai fait, par exemple, en essayant d'envisager de manière différente la maladie d'Alzheimer pour montrer comment, lorsque semblent détruites toutes les formes de relations sociales et psychologiques de surface, demeure inchangé le noyau affectif au fondement même du soi de la personne, laissant entr'ouverte la possibilité d'une rencontre qui ne passerait plus d'abord par l'intermédiaire du langage et des repères spatio-temporels structurant la stabilité de nos constructions mentales « normales ». J'ai été profondément surpris et souvent touché par les nombreuses réactions positives comme par les témoignages émouvants, qu'ont suscités ce texte. J'y vois à la fois une validation pour les analyses fondamentales de Michel Henry et un encouragement pour nous tous à continuer dans cette voie de compréhension des comportements humains qu'il s'agit de gérer au mieux de circonstances extérieures souvent difficiles, voire décourageantes. Je me permets de renvoyer sur ces sujets vers mes textes publiés dans vos *Cadernos* et vers ceux publiés par Florinda Martins au Portugal.

Je vous adresse mon amical salut et mes vœux pour la poursuite de vos importants travaux, dont je rends compte régulièrement, grâce à Andrés, dans mon blog mensuel dédié à Michel Henry : *La gazette d'Aliahova* (<https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=gazette+d%27aliahova>)

### Capítulo 3

## ART ET SANTÉ MENTALE. PRINCIPES GÉNÉRAUX ET CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE<sup>25</sup>

*Frédéric Seyler*

*DePaul University*

S'il est parfaitement opportun de s'interroger philosophiquement sur la relation qu'entretient l'art avec la santé mentale, il faut cependant convenir du fait qu'une telle approche, étant philosophique, ne peut être que « principielle » et conceptuelle, et non clinique : l'observation empirique, mais aussi la détermination précise de ce qui devra être considéré comme pathologique ou comme normal étant donné telles ou telles circonstances dans la vie du sujet sont des tâches qui reviennent au psychologue clinicien, non au philosophe.<sup>26</sup> En revanche, ce que peut éclairer le regard philosophique, c'est le *concept* de vie, les *principes phénoménologiques* qui en font partie et le *concept* de culture en tant qu'il contient l'idée d'une *intensification* de la vie par l'activité culturelle précisément. Telle est, à notre sens, la contribution majeure de la phénoménologie de la vie de Michel Henry pour comprendre la relation qui unit l'art à cette intensification de la vie qui, contrairement à ce que suggère le terme « d'intensification » n'a rien d'optionnel, mais représente un aspect nécessaire de la vie de ce vivant qu'est l'homme. Aspect nécessaire, puisque sans lui les potentialités vivantes du sujet s'atrophient, atrophie qui se manifeste à son tour comme désespoir au niveau individuel, voire comme « barbarie » au niveau collectif, c'est-à-dire comme absence de médiations par lesquelles lesdites potentialités pourraient trouver à s'exercer.

Se profile ainsi, à la suite de Michel Henry, la thèse selon laquelle l'art est, comme la praxis culturelle en général, une intensification indispensable à la vie de l'homme et qu'il joue à ce titre un rôle significatif pour la santé psychique.

Pour établir les coordonnées philosophiques de cette idée largement admise par ailleurs, il faut faire retour sur ce qu'entend Michel Henry par *culture*, et qui inclut évidemment l'art.

---

<sup>25</sup> Communication présentée à l'occasion du colloque international « A fenomenologia da vida de Michel Henry na clinica do cuidado, saude mental e arte », Institut de Psychologie, Université de São Paulo, 19-20 avril 2023.

<sup>26</sup> Distinction qui invite par ailleurs à une authentique interdisciplinarité. Pour ce qui est de l'insertion de la phénoménologie de la vie dans une démarche proprement interdisciplinaire en dialogue avec la psychologie, il faut mentionner ici, parmi une liste d'auteurs déjà importante, les travaux de A. Antunez, F. Martins, M. Ferreira (éds.), *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interlocações entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Escuta, 2014 ; R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision*, Freiburg i. Br., Alber, 2015 ; K. Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur klinischen Psychologie*, Freiburg i. Br., Alber, 2013 ; Ch. Dejours, « Le corps entre psychanalyse et phénoménologie », in : *Présentaine*, 27/28, 2011, p. 87-113.

Si cependant, et comme le soutient Michel Henry, l'art est bien intensification de la vie, c'est, plus fondamentalement encore, vers la question de la vie qu'il faut se tourner : Qu'est-ce que la vie ? Dans la perspective phénoménologique (et non biologique) qui est celle de Michel Henry, la réponse tient en mot : *l'affectivité* ou, de manière synonyme, le *pathos*. Il y a donc une phénoménalité propre à la vie, la phénoménalité affective ou « pathétique » précisément. Celle-ci doit être distinguée d'une autre phénoménalité, qui lui est liée tout en s'en distinguant eidétiquement, à savoir l'intentionnalité. Ainsi, la réponse à la question de l'essence phénoménologique de la vie entraîne la thèse de la duplicité de l'apparaître. Cette dernière se précise dans un second attendu qui identifie l'affectivité au *fondement de l'intentionnalité*.

Mais, si l'affectivité se caractérise par l'immanence et l'intériorité radicale de son apparaître, comment y penser et la *souffrance*, son pathos, et la *relation à l'autre*, puisque tous deux semblent au contraire renvoyer à l'extériorité d'un monde transcendant l'affectivité ? Or, nous le verrons, ces deux aspects essentiels à toute approche de la santé psychique que sont la souffrance et la relation à l'autre, possèdent eux aussi un fondement immanent et invisible sans lequel ils ne seraient tout simplement pas la souffrance ni la relation *d'un vivant*.

Ces coordonnées principielles de la phénoménologie de la vie permettent alors d'identifier le dynamisme de la vie psychique comme exigence d'intensification qui trouve à s'exprimer dans les différentes formes de la praxis culturelle. A l'inverse, l'absence de médiations permettant l'expression de la *force* de la vie – de la force *qu'est* la vie – entraîne une régression ou involution de ce dynamisme, et c'est bien ce que veut dire la formule d'une « vie se tournant contre elle-même ». Si l'alternative ainsi esquissée entre intensification et involution de la vie recoupe en partie celle entre santé et pathologie psychique, on se gardera cependant de voir une équivalence entre ces deux dichotomies. La culture ne saurait en effet épuiser le concept de santé ni, par opposition, celui de pathologie, ceux-ci faisant intervenir des manifestations et des causes irréductibles à la culture et à la relation intersubjective au sens henryen. Les conditions d'exercice de la praxis culturelle sont donc à interpréter comme *un* facteur de santé psychique parmi d'autres. Il faut ainsi lire le concept de culture chez Michel Henry, et avec lui celui des pratiques de l'art, d'un point de vue phénoménologique et anthropologique en tant qu'il désigne ce qui, à l'intérieur d'un cadre social donné, favorise l'épanouissement des potentialités vivantes et s'oppose à leur atrophie, cette dernière étant susceptible d'entraîner ou de favoriser dans son sillage la formation de certaines pathologies telles que la dépression.

Si donc l'art peut être thérapeutique, c'est pour une raison fondamentale qui tient à sa nature proprement vivante et affective. Il n'est dès lors pas étonnant que le phénomène de l'art

puisse éclairer l'affectivité<sup>27</sup> comme vie, ce qui constitue en effet le concept fondamental de la phénoménologie de la vie.

### *L'auto-affection immanente expliquée par l'art*

Il est tout d'abord manifeste que l'art entretient un rapport étroit avec la *sensibilité* : l'art est esthétique, il agit sur la sensibilité qui en fait la réception. C'est encore le souci esthétique qui préside à la création de l'œuvre d'art, en ce que sa propre réception s'y trouve anticipée. Que la sensibilité soit le site de l'art, c'est ce que souligne, chez Michel Henry, la référence, constante en matière d'art, à Kandinsky: « C'est par la sensibilité seule que l'on parvient à atteindre le vrai dans l'art » et « L'art agissant sur la sensibilité, il ne peut agir que par la sensibilité », voilà autant d'affirmations que Michel Henry présente comme « cruciales » pour sa propre démarche phénoménologique.<sup>28</sup>

Toutefois, si l'art trouve son site dans la sensibilité, ne faut-il pas alors conclure que ce n'est pas une mystérieuse affectivité immanente qui le donne à l'apparaître, mais bien l'intentionnalité en tant que mode constitutif de tout objet de perception ? En effet, l'intentionnalité se caractérise par la *transcendance*, celle de la visée objective qui est celle de toute perception sensible. En ce sens, la perception, et avec elle la sensibilité, ouvre sur un Dehors dans lequel se trouve justement l'objet et donc aussi l'œuvre d'art : « La sensibilité est l'Ouverture de ce monde, la transcendance en et par laquelle naît le premier Dehors, [elle est] l'Ek-stase de l'Être ». <sup>29</sup> C'est dans ce Dehors et non pas dans un « Dedans », c'est-à-dire dans l'intériorité pure de la vie, qu'il semble tout d'abord que l'œuvre d'art et l'ensemble des étants du monde nous sont donnés.

Pourtant, ce privilège apparent dévolu à l'intentionnalité – à ce mode d'apparaître dans l'horizon d'un monde –, s'estompe dès lors qu'un autre mode d'apparaître – que Michel Henry appellera l'apparaître de la vie, ou encore l'affectivité – s'avère être le sous-bassement pour ainsi dire secret de toute sensibilité et donc aussi de celle-là même qui se trouve exaltée dans l'art. C'est ce que montre un passage décisif de « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art » :

---

<sup>27</sup> Ou encore : *l'auto-affection immanente*, selon une terminologie légèrement différente mais néanmoins équivalente.

<sup>28</sup> Cité d'après : Michel Henry, « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art », in : Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome III, Paris, PUF, 2004, p. 206.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 207.

Or, la sensibilité n'épuise nullement son être dans cette pure relation à un monde considérée en tant que telle et comme se suffisant à soi-même – relation dont la phénoménalité se réduirait à celle de ce monde et à son surgissement. En toute relation de ce genre, en réalité, en toute affection par un étant quel qu'il soit [...] règne le trait de l'affectivité, lequel n'est ni surajouté ni contingent, mais détermine au contraire la sensibilité comme son propre Fond et ce qui la rend ultimement possible. Ainsi notre attitude à l'égard des choses n'est-elle jamais réductible à un pur regard et à son déplacement insensible ou indifférent. Ce regard n'est jamais un simple voir, mais précisément un sentir, un sentir les choses, et cela *parce que le voir qui nous ouvre à elles est d'abord et nécessairement un voir qui se sent lui-même voyant* – « *sentimus nos videre* », dit Descartes – *qui s'éprouve et qui s'affecte lui-même avant d'être affecté par le monde*, de telle manière que la phénoménalité propre de cette auto-affection originelle est l'affectivité elle-même comme telle.<sup>30</sup>

Si la sensibilité est le site de l'art, le « sentir » de la sensibilité ne peut justement pas se réduire à la perception, c'est-à-dire à l'intentionnalité : le voir, ici pris comme synonyme de la perception sensible en général, est « un sentir les choses », certes, mais pour l'être, il doit *se sentir lui-même comme voir* ou comme regard, c'est-à-dire être « un voir qui se sent voyant », selon la formule cartésienne que Michel Henry cite de manière récurrente et qui est tout à fait capitale pour comprendre le concept d'auto-affection.<sup>31</sup> Tel est le voir qui *s'éprouve*, c'est-à-dire se sent ou s'affecte de lui-même « avant » toute affection du voir par un objet transcendant. On serait tenté de dire que le voir « fait l'expérience » de soi, mais le concept d'expérience s'avère imprécis dans la mesure où il contient le renvoi à l'objet transcendant dont l'expérience est expérience. Or, le sentir qui se sent est dénué d'une telle référence objective, il est proprement *immanent*, ce qui suffit à justifier le terme *d'épreuve de soi*.

Dire que l'épreuve de soi se situe « avant » l'expérience de l'objet (de l'œuvre d'art, par exemple), c'est moins se référer à un ordre temporel, chronologique, que souligner l'aspect fondamental de ce sentir qui se sent : en effet, sans lui aucun sentir des choses n'est possible, un sentir tourné exclusivement vers le Dehors se perdrait pour ainsi dire dans ce dernier, il ne serait donc pas le sentir d'un vivant, de *ce* vivant-là qui, en portant son regard vers le Dehors, en fait *en même temps* l'épreuve intérieure. Dès lors, l'auto-affection immanente doit être considérée comme la caractéristique essentielle du vivant, elle est, plus exactement et au sens de la phénoménologie de la vie, la vie elle-même. Son synonyme, l'affectivité, exprime au demeurant le caractère non neutre ou non indifférent du vivant à l'égard de cette épreuve qui est la sienne : le monde ne peut laisser le vivant indifférent, l'épreuve de soi qu'il subit au

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 207-208 (nous soulignons).

<sup>31</sup> Voir notamment : Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, §18 « La contre-réduction cartésienne ».

contact du monde est toujours colorée de *tonalités affectives*, lesquelles oscillent entre la souffrance et la joie en passant par l'ennui, voire l'indifférence elle-même, mais qu'il faut alors concevoir précisément comme un affect qui n'est en rien neutre : toujours la vie veut vivre, « évaluant » pour ainsi dire secrètement, c'est-à-dire affectivement, le déploiement de l'épreuve qu'elle fait d'elle-même. C'est aussi la raison pour laquelle Michel Henry peut qualifier l'affectivité comme étant de l'ordre d'un *savoir*, et même du savoir le plus fondamental, le *savoir affectif* ou « savoir de la vie », terme qu'il introduit au début du chapitre 1 de *La barbarie*.<sup>32</sup>

En prenant l'exemple d'un étudiant en biologie révisant ses cours, ce sont trois modes du savoir qui sont distingués et hiérarchisés, et ce en prenant à rebours l'ordre de leur fondation. Ainsi, le savoir issu des sciences positives, en l'occurrence de la biologie comme science empirique, ne peut faire l'objet d'un apprentissage (mais aussi de sa constitution en tant que savoir scientifique) que s'il se soutient d'un savoir plus fondamental, à savoir le « savoir de la conscience ». Par ce dernier, Michel Henry vise l'apparaître intentionnel qui n'est autre que le mode d'apparaître propre à la *conscience*. Cette dernière est, de manière fort évidente, condition nécessaire de tout apprentissage d'un savoir scientifique en ce que c'est la conscience qui permet la visée intentionnelle d'un contenu textuel, son déchiffrement sensible aussi bien qu'intelligible.

Mais, comme nous venons de le montrer dans le cadre de la sensibilité en général et de l'œuvre d'art en particulier, la saisie intentionnelle (sensible et intelligible) est fondée en un mode d'apparaître qui, étant épreuve immanente et affective de soi, en diffère pourtant radicalement : l'affectivité. C'est bien parce que le sujet s'auto-affecte dans la saisie intentionnelle qu'il fait d'un texte, par exemple, qu'une telle saisie est possible. L'affectivité immanente est dès lors *condition de possibilité*, condition transcendantale, de l'intentionnalité. En termes de savoir, c'est d'un *savoir de la vie* qu'il s'agit. Il permet l'effectuation d'une intentionnalité qui autrement se perdrait dans le Dehors de son mouvement de transcendance, mais également ce que nous avons appelé « l'évaluation » affective de l'épreuve proprement dite. C'est donc ce savoir le plus fondamental qui permet à l'étudiant non seulement de lire en *adhérant sans écart au « sentir » de sa lecture* mais aussi d'adhérer au mouvement de son corps pour se rendre d'un lieu à un autre, pour mouvoir ses yeux, etc.

Étant épreuve de soi, la vie est tout aussi essentiellement *adhésion à soi* et cela sans échappatoire, sans *distance* possible. L'introduction d'un écart – comme celui qui justement

---

<sup>32</sup> Michel Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, 2002 (1<sup>ère</sup> édition : 1987).

existe entre le sujet percevant et l'objet perçu, et qui est caractéristique de l'intentionnalité – entre, par exemple, les mains et leur mouvement possible aurait pour conséquence de *séparer* le savoir du mouvement du mouvement lui-même pris comme objet, avec pour conséquence qu'un tel mouvement des mains ne se produirait jamais. Il faut au contraire admettre que tout mouvement du corps vivant suppose un « se sentir mouvant », c'est-à-dire une épreuve intérieure du mouvement qui y adhère sans distance et que l'on identifiera comme l'auto-affectation du mouvement vivant. Se déroulant dans une pure intériorité, l'épreuve que le vivant fait de lui-même en l'absence de toute objectivation peut dès lors être caractérisée dans le même passage par Michel Henry comme *subjectivité radicale*.

En découle alors une double thèse phénoménologique qui constitue le cœur de l'originalité de la démarche henryenne : celle de la duplicité de l'apparaître d'une part, qui souligne la différence *radicale* entre l'apparaître de la vie (l'affectivité) et l'apparaître du monde (l'intentionnalité), et, d'autre part, celle du *fondement* de l'intentionnalité dans l'affectivité. En d'autres termes, dans l'ordre qui progresse du fondant au fondé, l'apparaître propre à la vie est premier et celui propre au monde, second. C'est ce qui consacre le *primat de l'affectivité*, c'est-à-dire le primat de l'adhésion à soi de la vie.

Perception, mouvement, exercice de la sensibilité sont autant d'activités. Mais, en tant que le sujet vivant adhère sans distance possible à sa propre vie, cette dernière est aussi bien « subie », ce à quoi renvoie le terme de *pathos* : être vivant, c'est adhérer à sa vie sans autre « refuge » possible. Il y a dès lors un « se-subir » ou « *se-souffrir* » *originel* qui est le trait marquant de la vie phénoménologique. En ce sens précis, la vie est *souffrance* et, paradoxalement, la joie n'est possible que sur fond de cette souffrance, c'est-à-dire de l'adhésion de la vie à elle-même. Il faut alors penser pareille souffrance originelle dans son rapport et avec la souffrance psychique et avec cette dimension fondamentale de la vie qu'est la relation à autrui.

### ***Pathos et Pathos-avec: Souffrance et relation à l'autre examinées à l'aune de l'affectivité immanente***

Le concept de souffrance originelle, qui n'est qu'un autre mot pour dire l'adhésion à soi sans écart de la vie, est ce qui autorise Michel Henry à poursuivre l'énoncé des équivalences désignant la vie, tantôt comme affectivité, tantôt comme pathos, voire, puisque la vie n'est pas une « chose » mais un mode d'apparaître, comme *apparaître pathétique* s'opposant à l'apparaître ek-statique et créateur d'un Dehors qu'est l'intentionnalité. Le pathos n'est donc

pas *une* souffrance (particulière), mais en quelque sorte la matrice pathétique, sise en la vie, de *toute* souffrance possible:

*Toute vie est une passion. Toute tonalité s'éprouve dans cette passivité radicale à l'égard de soi, elle fait l'expérience de soi comme irrémédiablement livrée à soi pour être ce qu'elle est, chargée à jamais de son propre poids. [...] dans le souffrir primitif en lequel s'accomplit le s'éprouver soi-même de la vie, l'affectivité qui le rend ultimement possible reçoit le trait d'une souffrance originelle. Celle-ci, on le voit, ne provient pas de quelque événement extérieur qui nous frapperait à la manière d'une agression venue du dehors, elle ne relève pas d'une hétéro-affection, d'une affection par un étant intramondain ou par le monde. [...] C'est seulement à partir de ce souffrir primitif que toute souffrance particulière est possible.*<sup>33</sup>

La phénoménologie de la vie rend ainsi compte, non du surgissement de la souffrance psychique en tant que telle, mais du statut de celle-ci en tant que souffrance : si cette dernière, bien que particulière, adhère au sujet sans qu'une échappatoire immédiate ne soit possible, c'est parce qu'elle s'insère dans le mouvement immanent de la vie lui-même. Toute tentative de mise à distance est alors vouée à l'échec, si bien que l'action visant la « mise à l'écart » de la souffrance ne fait que redoubler cette dernière.<sup>34</sup> Elle ne peut être apaisée et finalement dépassée que par une *modalisation* du mouvement immanent de l'affectivité. Or, comme on va le voir, la mise en jeu des pouvoirs subjectifs dans la praxis culturelle, artistique en particulier, représente une possibilité principielle d'une telle modalisation.

Si toute souffrance trouve sa condition de possibilité dans le pathos affectif et immanent qui caractérise la vie, il faut interroger plus en avant un autre aspect fondamental de la vie psychique, à savoir la relation à l'autre. Cette dernière semble en effet, à première vue, relever entièrement de l'apparaître intentionnel par lequel nous percevons et pensons l'autre ainsi que sa relation avec nous.

L'on comprendra en premier lieu que, dans le cadre phénoménologique henryen et compte tenu du rapport de fondation qu'il institue entre l'affectivité et l'intentionnalité, la relation à l'autre devra toujours être pensée comme *affectant* le sujet dans l'immanence de sa vie même, c'est-à-dire comme « hétéro-affection » qui devra nécessairement être « relayée » sous le mode de l'auto-affection. Ainsi, tout comme le voir qui se sent lui-même voyant, l'expérience de l'autre devra être comprise comme une expérience qui s'éprouve elle-même dans le mouvement même de la relation à l'autre personne. Mais, en plus de cette analogie qui

---

<sup>33</sup> Michel Henry, « Souffrance et vie », in : *Phénoménologie de la vie*, tome I, Paris, PUF, 2003, p. 149.

<sup>34</sup> C'est ce que montre en parallèle l'analyse kierkegaardienne du désespoir, analyse que Michel Henry fait explicitement sienne.



ramène la relation intersubjective à ce qui a été découvert au sujet de la perception, la phénoménologie radicale de l'intersubjectivité effectue un pas supplémentaire en intégrant pour ainsi dire directement la relation à l'autre, et donc aussi la *communauté*, à l'immanence affective même : d'une manière analogue au geste qui consistait à identifier la vie comme *souffrance originelle*, c'est maintenant la condition *spécifique* de possibilité de la relation à l'autre, c'est-à-dire l'intersubjectivité elle-même, qui est identifiée comme faisant partie intégrante du pathos. Autrement dit, si le pathos désigne la vie en tant que « se-souffrir » originel, cette détermination se trouve étendue à un « *pathos-avec* » qui désigne la vie comme étant originellement et affectivement *communauté (et donc relation) des vivants*. Tout comme la souffrance surgit et affecte le vivant parce que ce dernier est marqué par un souffrir originel, de même la relation intersubjective affecte le vivant parce qu'il est se situe « déjà », originellement et en tant que vivant, dans une *communauté originelle* avec les autres.

Le texte-clé est ici le chapitre 3 de *Phénoménologie matérielle*, significativement intitulé « Pathos-avec », et dont la deuxième section affiche clairement l'ambition : « Pour une phénoménologie de la communauté »:

Comment [...] chacun des membres de la communauté se rapporte-t-il à l'autre dans la vie, avant que ce soit dans un monde? En cette expérience primitive à peine pensable, parce qu'elle échappe à toute pensée, le vivant n'est pas pour lui-même non plus que l'autre, il n'est qu'une pure épreuve, sans sujet, sans horizon, sans signification, sans objet. Ce qu'il éprouve c'est identiquement lui-même, le Fond de la vie, l'autre en tant qu'il est lui aussi ce Fond [...]. Mais cela ni le moi ni l'autre ne se le représentent. C'est pourquoi c'est le Même dans lequel ils sont abîmés l'un et l'autre. La communauté est une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond.<sup>35</sup>

En son fondement, toute communauté, toute relation à autrui, est affective. Il y a donc communauté originelle des vivants « avant » ou au fondement et comme condition de possibilité de toute relation à l'autre dans le monde. C'est ce qu'illustre Michel Henry à l'aide de cas-limite, comme l'exemple de la relation de l'hypnotiseur et de l'hypnotisé, de la mère et du nouveau-né, ou encore du patient et du psychanalyste. Ce qui est commun à tous ces cas est l'absence d'une *thématisation* de l'autre en tant qu'autre, ainsi que de la relation avec lui, pourtant incontestable et, semble-t-il, d'autant plus puissante et réelle qu'elle n'est pas *représentée*. On objectera que, pour ce qui est du dernier exemple au moins, la relation de

---

<sup>35</sup> Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 178.

l'analyste et de l'analysant fait manifestement l'objet d'un ensemble de représentations, ce que Michel Henry ne conteste évidemment pas. Ces représentations ne sont cependant pas l'essentiel de la relation analytique, selon Henry, au contraire du transfert qui agit comme une *force* hors représentation et d'origine pulsionnelle.<sup>36</sup> Ceci montre que le noyau originel de toute relation à l'autre est d'ordre affectif, et cela quelle que soit la complexité des représentations qui accompagnent ces relations.

Par conséquent, la relation à l'autre existe bien avant qu'il ne soit thématiqué comme autre (comme objet de perception, comme autre personne, etc.), de sorte que « toute communauté est invisible », au sens où « toute communauté est par essence affective, et du même coup, pulsionnelle ».<sup>37</sup> En somme, le concept d'intersubjectivité pathétique rend compte du caractère *originel* de la relation à l'autre et de ce qui en constitue la *réalité* fondamentale. Comme le montre l'exemple de la psychanalyse, la relation thérapeutique tire son efficacité de son insertion dans la force de l'affectivité immanente, et son action sur la vie psychique repose alors sur la constitution d'une communauté particulière à l'intérieur de la communauté des vivants.

La lecture henryenne de Freud est par ailleurs instructive en ce qui concerne la « charge de l'affectivité », terme qui prend tout son sens dès lors qu'on le relie à l'idée, centrale chez Henry, selon laquelle vie est *adhésion* à soi. Comme le souligne un passage de « Ricœur et Freud » : « Parce que, dans son auto-affection, l'affect est radicalement passif à l'égard de soi et ainsi est chargé de son être propre jusqu'à l'insupportable de cette charge, il aspire à s'en décharger, il est le mouvement même de la pulsion, laquelle désigne justement chez Freud l'excitation endogène qui ne cesse jamais, en d'autres termes, l'auto-affection en tant que constitutive de l'essence de la subjectivité absolue de la vie ».<sup>38</sup> Il faut alors penser l'affectivité, et donc la vie, comme « charge de son être propre » et comme « aspiration à se décharger » de

---

<sup>36</sup> Voir également : Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie*, tome II, Paris, PUF, 2003, p. 180 : « La cure psychanalytique n'a-t-elle pas montré que l'interprétation, c'est-à-dire la déclinaison des sens, se subordonne de façon décisive au travail des forces et ainsi à ce que sont celles-ci en elles-mêmes, avant toute interprétation ? N'est-ce pas alors cet être de la force qui doit être pensé en son propre ? » Ce qui rejoint d'ailleurs en partie la position freudienne qui voit dans l'existence du transfert, positif en particulier, une condition nécessaire à la réussite de la cure.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 166, p. 175. Voir p. 174-175 ainsi que le passage ci-dessus tiré de « Ricœur et Freud » à propos de l'équivalence henryenne entre l'affectivité et la pulsionnalité. Notons aussi le fait remarquable, car exceptionnel dans l'œuvre de Michel Henry, d'une inclusion de la vie *animale* dans la communauté des vivants : « En tant que l'essence de la communauté est l'affectivité, elle ne se limite pas aux seuls humains mais comprend tout ce qui se trouve défini en soi par le Souffrir primitif de la vie ainsi que par la possibilité de la souffrance. Nous pouvons souffrir avec tout ce qui souffre, il y a un pathos-avec qui est la forme la plus large de toute communauté concevable » (p. 179).

<sup>38</sup> Michel Henry, « Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie*, tome II, Paris, PUF, 2003, p. 183.

celle-ci. Or, se décharger de l'affect est précisément ce qui est impossible, si l'on entend par là sa mise à l'écart hors la vie du sujet. Est possible, en revanche, la modalisation de l'affect, c'est-à-dire sa transformation dans une action qui en canalise, voire en exalte l'exigence. L'ensemble de ces actions est ce que Michel Henry désigne comme *pratiques de la culture*, et l'art en est l'une des formes les plus élaborées.

### ***L'art au service de la vie***

En empruntant à Spinoza et à la philosophie moderne le concept de *conatus* comme effort du vivant pour persévérer dans son être, Michel Henry souligne l'aspect dynamique de l'épreuve de soi qu'est l'affectivité immanente : la vie s'éprouve, et cela *continûment*. Ce faisant, elle oscille entre les tonalités affectives fondamentales que sont la souffrance et la joie. Fondamentales, ces tonalités le sont en raison de leur inscription dans la structure même de l'immanence. Car le pathos, s'il est, en tant que souffrir originel, la structure d'accueil de toute souffrance particulière, l'est tout autant de la joie. La joie doit évidemment être distinguée de la souffrance bien qu'elle réside, comme cette dernière, dans l'adhésion de la vie à elle-même. En ce sens, toute joie est toujours et fondamentalement *joie d'être vie*. La question décisive est alors celle du passage de la souffrance à la joie, et c'est le concept de praxis culturelle qui, dans la perspective ouverte par Michel Henry, offre une possibilité de réponse.

En effet, dans *La barbarie*, Michel Henry définit la culture comme « l'ensemble des entreprises et des pratiques dans lesquelles s'exprime la surabondance de la vie, toutes elles ont pour motivation la 'charge', le 'trop' qui dispose intérieurement la subjectivité vivante comme une force prête à se prodiguer et contrainte, sous la charge, de le faire ». <sup>39</sup> Cette définition met la culture en relation avec le concept de « charge », lui-même redevable de celui de l'adhésion continue de la vie à elle-même. La force qu'est l'affectivité n'est ainsi que l'envers de sa passivité, à partir de laquelle elle se constitue comme l'exigence de son propre exercice. Telle est l'exigence non seulement des « grands projets de la culture », des mythologies, de la poésie, etc., mais aussi de chaque besoin, car « lui aussi est un fardeau ». <sup>40</sup> C'est pourquoi la culture est présente dans les modes par lesquels ces besoins sont satisfaits, et que l'on est fondé à parler d'une culture culinaire, vestimentaire, etc. La condition essentielle

---

<sup>39</sup> Michel Henry, *La barbarie*, p. 172.

<sup>40</sup> *Ibid.*

pour que l'action puisse valoir comme une pratique de la culture est que, la mise à distance du pathos étant impossible, elle « se porte à la hauteur du pathos »,<sup>41</sup> en soit la mise en œuvre agie.

La culture n'est donc pas dans sa pratique une « décharge » de l'affectivité mais la « libération » de celle-ci dans l'action qui lui est « conforme ».<sup>42</sup> Une telle action correspond enfin à un *auto-accroissement* de la subjectivité vivante, terme qui renvoie à l'idée de l'intensification de la vie qui est en jeu dans l'art aussi bien que dans le mouvement de satisfaction des besoins les plus élémentaires : la culture ne se limite donc ni aux œuvres géniales, ni même aux œuvres tout court, mais s'étend « à la vie tout entière [de l'homme], habitant chacun de ses besoins et inséparable de lui. Car c'est là ce qui fait de lui un besoin, très exactement ce qui le prédispose à la culture : le fait de n'être pas seulement besoin de quelque chose dont il serait lui-même dépourvu, un simple manque, mais le besoin de soi [...] son parvenir en soi-même dans l'accroissement de soi de la subjectivité absolue de la vie ».<sup>43</sup> Surabondante en raison de son adhésion continue à elle-même, la subjectivité vivante ne peut se décharger de soi, elle n'en exige pas moins sa transformation agie dans une praxis qui lui correspond. Le « besoin de soi » de l'affectivité est, ici encore, la structure d'accueil ou la « matrice » dans laquelle chaque besoin particulier vient s'insérer « au cœur » de la vie subjective.

A l'inverse, l'incapacité à s'engager dans une praxis correspondant aux besoins et transformant l'excès dont est chargée l'affectivité, entraîne un « profond malaise ».<sup>44</sup> La pensée de Michel Henry permet alors de rendre compte phénoménologiquement du « malaise dans la civilisation », dans la mesure où, au niveau social et collectif, « l'incapacité pour une civilisation de se donner des tâches à la mesure de ses moyens – des moyens de la Vie – entraîne le déchaînement de ses énergies incontrôlées ».<sup>45</sup> Au niveau individuel, et en se souvenant de l'acception henryenne du terme de « culture », c'est sans trop de risques que l'on pourra affirmer que celle-ci est un facteur de santé, et de santé psychique en particulier. Émanation du besoin de soi et du besoin de s'accroître, la praxis culturelle n'est pas « optionnelle », mais bien indispensable. Chargée de soi, la subjectivité vivante exige de s'exercer, dans la satisfaction des besoins élémentaires mais également par le déploiement des potentialités qui sont les siennes : « chaque œil veut voir davantage et il y a culture lorsque dans ce qui est vu [...] cette

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 174 et p. 182.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 180. L'aboutissement de cette logique étant précisément ce que Michel Henry nomme « barbarie ».

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 183.

prescription est effective ».<sup>46</sup> La référence explicite à la volonté de puissance chez Nietzsche doit ici être replacée dans le contexte de l'élucidation phénoménologique de l'affectivité. Celle-ci est, en son dynamisme, l'exigence impérieuse du déploiement de la puissance de la vie. Or, l'art est justement l'une des médiations privilégiées où cette puissance trouvera à s'exercer, où « l'œil pourra voir davantage ». Comme l'affirme Michel Henry dans un entretien de 1996:

Que se passe-t-il dans l'œuvre d'art ? En elle, il y a comme une mise en éveil de ma subjectivité, parce que les formes, les couleurs, les graphismes éveillent en moi ces forces dont ils sont l'expression [...]. Il y a donc, par la médiation de l'œuvre d'art, comme une *intensification de la vie*, aussi bien chez le spectateur que chez le créateur [...]. Le créateur est alors quelqu'un qui accomplit une œuvre éthique, s'il est vrai que l'éthique consiste à vivre notre lien à la vie de façon de plus en plus intense [...]. L'éthique vise à provoquer des expériences de ce genre [...] où, au lieu de vivre d'une vie perdue dans le souci du monde, nous revivons intérieurement ce *lien radical*. Il existe également une sphère qui permet cela dans son principe, c'est l'art. *L'art est par nature éthique*.<sup>47</sup>

L'éthique qu'a en vue Michel Henry est donc bien une éthique de l'affectivité dont le point focal est le lien radical du vivant à la Vie et le pivot, l'auto-accroissement de la subjectivité.<sup>48</sup> Ce dernier est un besoin situé dans la subjectivité elle-même. Le mouvement vivant ne s'arrêtant qu'avec la mort, il est en quelque sorte condamné à s'accroître dès lors que le terme d'accroissement ne renvoie en fin de compte qu'à l'idée d'une transformation par l'action de cette charge croissante qu'occasionne l'affect.

Tant du point de vue de sa création que de celui de sa réception, l'art est un lieu privilégié d'une telle transformation. Il est donc éthique en ce sens. Et c'est pourquoi il peut aussi être thérapeutique et faire obstacle à la tentation de la mort.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>47</sup> Michel Henry, « Art et phénoménologie de la vie », in : Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, tome III, p. 296-297.

<sup>48</sup> Sur les coordonnées de l'éthique chez Michel Henry : F. Seyler, *Barbarie ou culture : L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Kimé, 2010.

<sup>49</sup> Pour une recherche clinique récente consacrée à la prévention du suicide et conjuguant une approche de la thérapie par l'art avec le cadre théorique fourni par la phénoménologie de la vie : E. Colombo, *Ateliê de Desenho de Livro-Expressão no contexto do suicídio: afetividade como evidência do processo terapêutico*, thèse de doctorat, Université de São Paulo, Institut de Psychologie, 2022.

## Capítulo 4

### A PASSIBILIDADE COMO QUESTÃO TÉCNICA: DESCARTES E HENRY<sup>50</sup>

*Américo Pereira*

*Universidade Católica Portuguesa*

#### *Paixão e passibilidade*

Os termos «paixão» e «ação» têm, desde os tempos mais remotos – claramente, desde as grandes epopeias homéricas e hesiódicas –, uma importância fundamental na história do pensamento ocidental, mas, mais do que isso, têm uma importância estrutural fundacional no que diz respeito quer à definição do que é o ser humano em toda a sua plenitude real quer à definição de tudo o que com este mesmo ser humano absolutamente surge, se manifesta<sup>51</sup>, e é, assim e apenas assim, de algum modo, referenciável; de algum modo, todavia, absolutamente.

É comum a oposição entre «paixão» e «ação»: a primeira designaria um sofrer, isto é, um «ser agido» por outrem, ou um «estar sofrendo» uma ação de um qualquer terceiro; a segunda designaria precisamente o contrário de um sofrer, isto é, um «fazer sofrer», assim marcando uma realidade absoluta de movimento, que coincide, de algum modo, com isso mesmo que move. Segundo este modo de perspetivar as coisas, a ação movem, não é movida; a paixão é movida, não se move a si própria.

A relação entre estas duas modalidades de realidade é complexa: para que haja uma ação qualquer é preciso que haja algo que se mova absolutamente, sem o que nunca teria havido ação alguma. Esta ação pode ser, no entanto, absolutamente autocontida (fundamento lógico para o imovido motor-imóvel aristotélico), quer dizer, um qualquer ato pode bastar-se a si próprio, sem outra necessária transcendência que não a sua mesma realidade atual. É aqui que se baseia a intransitividade principal do motor da ação humana na ética aristotélica. Deste modo, a pura ação pode ser absolutamente isolada e irrelacionada (assim o ato-puro, segundo a caracterização do Estagirita).

---

<sup>50</sup> Dedicamos este trabalho à Senhora Professora Florinda Martins, a quem devemos o contacto com o pensamento de Henry, em muito auspiciosa hora proporcionado.

<sup>51</sup> E constitui, assim, a verdadeiramente grande fenomenologia em ato, isto é, a própria manifestação, em seu absoluto, perante uma humana inteligência, no que constitui a única paixão que há, paixão que é, nesse mesmo ato, absolutamente única, fazendo do ser humano, em sua estrutura ontológica própria, isso que é transcendentalmente arqui-passivo, mas concomitantemente, no ato de receção de isso que toca essa passividade transcendental omni-relacionante, arqui-ativo.

Já a paixão necessita de relação, não pode, em absoluto, sob pena de total ausência de sentido próprio – ontologicamente falando –, *ser*, sem que haja um qualquer ato que faça de si o que é: precisamente uma paixão *sofrida, absolutamente havida, a partir de um qualquer ato*, presente num qualquer paciente, atuado por tal ato. Nesta relação, paciente e ato deixam de ser relativamente *quaisquer* e passam a estar unidos por um laço, impossível de quebrar, e que determina doravante o que um e outro são (tal parece ser totalmente incompreendido por Aristóteles).

Assim, se o puro ato pode ser posto sem mais, mas sendo também posto de modo a que dele possa haver notícia ‘fora’ de si mesmo, transcendentemente, *a paixão necessita absolutamente e sempre da relação*. Se o ato pode ser sem relação, quando totalmente isolado, *quando é um ato que toca algo que não a si próprio*, quando *apaixona algo cria*<sup>52</sup> necessariamente uma relação com isso que toca e fica, melhor, ficam ambos indelevelmente marcados por essa mesma relação.

No entanto, a própria *relação* pode ser vista como possuindo uma anterioridade lógica relativamente – é a melhor maneira de o dizer – a isso que atua e a isso que é atuado: como pode haver, em termos absolutos, uma ação apaixonante sem que relação alguma houvesse precisamente como possibilidade? Assim, e no que diz respeito ao possível binómio ação-paixão, a relação possui uma anterioridade lógica, o que faz dela uma espécie de atualidade mais profunda ainda do que a atualidade em ato, pois, no toque com o apaixonável, é o ato que supõe a relação, não esta que supõe o ato.

Assim, quando se disse anteriormente que o ato criava a relação com isso que toca, estava-se em erro: o ato traz consigo a relação, mas apenas porque esta é uma forma de atualidade ainda mais fundamental, a saber a *atualidade do possível*, que constitui o cerne

---

<sup>52</sup> Usamos propositadamente o termo «cria», pois o que aqui acontece é o surgimento de algo *novo* e, como tal, de *absoluto em sua irredutível novidade*: esta novidade é absoluta no que é, pois está na vez de um nada de si própria, isto é, não deriva, enquanto tal, de algo a que possa ser reduzida, mas acrescenta, no que é de absolutamente novo, quer dizer, no absoluto de sua diferença própria – que a ergue ontologicamente como o que precisamente é e que nada mais é ou pode ser –, algo de absolutamente inédito, do ponto de vista ontológico. É neste absoluto de novidade do que é absolutamente irredutível a algo outro que se baseia a criação a partir do nada. Todavia, o que parece permanecer incompreendido é que toda a novidade ontológica constitui este mesmo estatuto diferencial que faz que o ser possa ser, isto é, ser, estar em ato, como diferença irredutível própria. O reconhecimento desta absoluta novidade em surgimento permanente constitui o cerne dinâmico da intuição de Heraclito e manifesta que a mesma permanência ativa no ser, nesta nossa dimensão onto-dinâmica, depende de um *movimento contínuo de criação*, que é a mesma absoluta diferenciação ontológica, sem a qual tudo colapsa na indiferenciação ontológica de uma mesmidade redutora, analéptica. Ora o sentido arquipassional de Henry parece recuperar a intuição de Heraclito de uma relação entre um movimento – vital, ontogénico, poético – e uma receptividade em que tal movimento encontra não apenas um seu possível eco, mas a matriz uterina em que ganha carne; esta carne é a arquipassibilidade em ato de relação com o que nela se manifesta, incarnado, num «topos kai karos» em que já não há distinção real possível entre o que se manifesta e isso em que se manifesta. Ora, um certo Descartes não andarà muito longe desta mesma intuição. Este nosso breve texto inicia a exploração desta mesma intuição de Descartes, na relação com Henry.

mesmo de toda a atualidade, impossível em ato sem ter sido *logicamente possível*, em absoluto. É este absoluto de possibilidade como algo de trans-real e de fundamento possível em ato de possibilidade de tudo, para tudo, que Platão nos apresenta na *forma ultra-formal* da sua ideia de Bem (*República*, «Livros» VI e VII).

Ora, é, também, do ponto de vista da possibilidade, *como uma possibilidade*, que agora podemos perceber como transcendental num sentido absoluto, que a paixão deve ser vista. *A paixão é fundacionalmente*, isto é, na sua mesma fundação, uma *possibilidade de se ser tocado* por um ato qualquer.

*É uma possibilidade transcendental absoluta de relação.*

Uma possibilidade de relação com um qualquer ato. *Esta possibilidade radical é a passibilidade.*

Todavia, esta passibilidade é a realidade mais profunda que pode haver do lado da paixão, pois é ela que permite que possa haver, em absoluto, paixão. Não há paixão sem passibilidade. Não há paixão sem ato. No entanto, estas duas afirmações separadas não possuem qualquer significado, pois *a paixão é precisamente a relação de uma qualquer passibilidade com um qualquer ato*. Neste sentido absoluto, *toda a passibilidade é arqui-passiva* e esta arquipassibilidade é o correlato necessário do ato, na paixão.

Percebe-se, assim, que, fora do puro e estrito âmbito de uma pura atualidade à maneira do ato-puro aristotélico, *não há senão paixão*: tudo o mais é o irreferenciável puro ato, algo que não faz e nunca fará parte de qualquer experiência de qualquer ser humano.

A afirmação anterior é muito grave, pois diz que aquilo que comumente se entende como ação é, também, uma qualquer forma de paixão.

Assim sendo, se tal se compreende relativamente à necessária referência exterior de um qualquer ato – e apenas conhecemos os atos humanos – como isso que o agido sofre, que sentido faz quando aplicado ao próprio agente? O seu ato é uma forma de paixão? Tal parece não fazer qualquer sentido. A breve e incompleta reflexão que se segue é uma tentativa de resposta a esta questão.

## **Passibilidade e paixão como absolutos**



Temos em conta como fonte inspiradora para esta nossa reflexão o texto de Henry «Descartes et la question de la technique»<sup>53</sup>. Relembremos que qualquer paixão só pode ser na forma de uma relação qualquer entre uma passibilidade e um qualquer ato que toque essa passibilidade. O que acontece na paixão não é pura passibilidade nem puro ato, mas uma relação entre os dois. Este é o transcendental sempre presente como suporte lógico de possibilidade da mesma paixão. Assim, *toda a paixão supõe*, mesmo que os ignore totalmente no que são, *uma passibilidade e um ato*.

A realidade própria do que é o único pensamento que conhecemos ou alguma vez conheceremos, o humano, é sempre passional, no sentido definido. Este pensamento supõe, assim, lógica e transcendentalmente, uma passibilidade e um ato, logicamente quaisquer, de cuja relação, em absoluto, depende, cuja relação é.

Assim, *tudo o que surge*, não num pensamento hipostático, que teria de logicamente anteceder cada concretização possível sua, mas *como pensamento, é na forma de paixão*.

O pensamento é todo passional, neste sentido fundamental. No entanto, como tal, na sua única realidade própria e irreduzível no que é e como é, é um absoluto. Concretizemos: *cada uma destas paixões, que constituem o que o pensamento é, é um absoluto, no que é e como é*. A negação deste estatuto corresponde à aniquilação do próprio pensamento.

É este o cerne da evidência cartesiana da realidade do pensamento, que, em cada unidade sua, coincide absolutamente com o que é, realidade que com nada mais pode ser contrastada, senão com a sua própria ausência absoluta, isto é, como nada de si mesma. Reside aqui a inegabilidade do pensamento como absoluto de manifestação, enquanto tal, independentemente de qualquer questão acerca da sua origem (questão, aliás, respondida da única maneira possível, genérica e lógica, como relação entre uma passibilidade e um ato que toca – nada mais é possível saber-se neste e segundo este modo de pôr a questão).

Permanece, então, a vetusta questão, tão antiga quanto a relação entre Parménides e Heraclito, de saber o que é que é possível dominar – pois é o que aqui está em causa, algo do âmbito do poder de dominação, não do viver gratuito – relativamente ao que se manifesta como fluxo contínuo, nas palavras de Henry, de um «mundo que se nos dá em aparições sensíveis, variáveis e contingentes, que mais não fazem do que compor um fluxo heracliteano, em que nada subsiste, em que não há ponto fixo algum para um conhecimento sólido».<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Michel Henry, «Descartes et la question de la technique» in Jean-Luc Marion (sob a direção de) *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, pp. 79-92 (todas as citações de Henry aqui presentes são retiradas deste texto e todas as traduções são da nossa responsabilidade).

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 79.

Deste modo, a relação com o pensamento pode ser ou uma relação cuja finalidade é o domínio, domínio de um suposto mundo, de que o pensamento mais não é do que uma representação, ou uma relação que assuma o pensamento no que é em si mesmo, um *absoluto surgir*, chamemos-lhe assim em aparente paradoxo, de *atos de paixão*, que, em sua mesma absoluta realidade relacional, manifestam quer a passibilidade recetora quer o ato que a toca.

Segundo Henry, podemos encontrar aqui uma redução e uma contra-redução, ambas presentes no mesmo Descartes. A redução, tomada de Galileu, que procurou encontrar, no tal fluxo heracliteano das coisas ou do pensamento supostamente a elas relativo, «[...] um ser estável da natureza, a saber, as formas geométricas dos corpos despojadas das suas qualidades sensíveis, portanto, um conhecimento rigoroso da matéria destes corpos ou da extensão que ocupam [...]».<sup>55</sup> É, assim, citamos de novo, «possível conhecimento que repousa sobre as evidências das propriedades geométricas e matemáticas e que constitui, deste modo, a condição quer da inteligibilidade do mundo quer da sua própria certeza enquanto conhecimento.».<sup>56</sup>

Esta invariante geométrico-matemática constitui, assim, para Galileu, a essência das coisas e do mundo. O pensamento será uma representação destas coisas e deste mundo. A questão radical da relação entre pensamento e eventual mundo extra-pensamento não é posta.

A contra-redução, segundo Henry também presente em Descartes, é «a redução fenomenológica radical» que, deste modo, «liberta a sensibilidade e, de uma maneira geral, a subjetividade, a fim de as captar e de as pôr como o que são, como o absoluto.»<sup>57</sup>

A contra-redução, a fenomenologia no entender de Henry, preserva «fenómenos puros», «irrecusáveis» como tais, que escapam «a toda a redução possível, como indubitáveis e absolutos»: estes fenómenos são o que é dado como «sentido» e «imaginação».<sup>58</sup> Esta afirmação de algo absolutamente irreduzível a uma qualquer substituição do que é por algo de estranho corresponde à parte final da famosa enumeração do que é «uma coisa pensante» dada por Descartes, na «Segunda Meditação»: «[...] uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente».

Aquilo para que se chama a atenção aqui é para o irrecusável carácter de absoluto do que se manifesta, não na manifestação do pensamento, como se houvesse uma manifestação anterior ao que se manifesta, mas *como manifestação* e manifestação como isso que se manifesta.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 79-80.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 81.

*Não há distinção possível entre o absoluto do que se manifesta em manifestação e a manifestação mesma.*

Sem esta, nada, absolutamente nada. Logo, isso que se manifesta como manifestação, como ato de paixão, permitido pela mesma relação entre a passibilidade e algo que eventualmente a toque, é o absoluto. Deste ponto de vista, nada mais é, nada mais é possível.

Arruinar esta manifestação é aniquilar tudo e o único correlato possível desta mesma manifestação não é um suposto mundo exterior, mas o nada, obviamente um nada de sentido. É, ainda, a questão do absoluto do «logos» que aqui se está a pensar. Um «logos» parente das visões do «Logos» de Heraclito, mas também do «Logos» de João que, do ponto de vista do passional ato de pensamento, é tudo, absolutamente tudo.

Ora, de onde vem este sentido de absoluto destes fenómenos considerados absolutamente irreduzíveis?

Henry recorre a um texto da obra de Descartes, *Passions de l'âme*, Artigo 26. Aqui encontra-se a referência a um sonho. Todo o seu conteúdo de tipo representativo é, de certo ponto de vista, precisamente *o ponto de vista representacional, falso*: estas pseudo-representações havidas no sonho não representam coisa alguma, limitam-se a ser o que são, mais nada. Todavia, se, no sonho, houver algo como uma experiência de *algo que se dá como um eu* que, perante isso que sonha, *sente*, por exemplo, *terror*, então este sentir não representa coisa alguma fora do que é absolutamente em si mesmo e é, no que é, *absolutamente real*, não interessando que aconteça em sonho.

Tal *existe absolutamente* e existe tal como foi acontecido no sonho, numa realidade que é impassível de ser desmentida e que não pode ser atribuída a qualquer outra origem que não ao cerne da própria experiência assim havida, assim experienciada, passe a redundância.

Este puro sentir, a nada redutível, esta afetividade, segundo o termo usado por Henry, constitui uma «imanência radical»<sup>59</sup> e tal como uma experiência irreduzível, um «puro experienciar-se a si próprio»<sup>60</sup>. Qualquer tentativa de redução deste experienciar-se, experienciar-se a si mesmo puro, a nada mais pode levar do que à própria radical imanência do mesmo experienciar-se puro. Não há como atribuí-lo a qualquer outra realidade.

Ora, esta experiência é uma experiência de *radical paixão*, de atualização de uma passibilidade fundamental, que implica logicamente algo de diferente dessa mesma

---

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 84.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 84.

passibilidade que com ela se tenha relacionado: esta mesma relação, que escapa enquanto algo de tecnicamente perspetivável, é a própria experiência humana, a única experiência humana.

Se o que se disse anteriormente estiver correto, tal não implicará que todo o conteúdo do pensamento, precisamente segundo a definição descritiva (mas também narrativa, na dinâmica e cinética próprias do ato de «haver pensamento») dada por Descartes, enquanto puro conteúdo de pensamento, isto é, enquanto pura atualização da passibilidade, seja da mesma ordem afetiva, possuindo, por tal, uma mesma realidade ontológica passional absoluta, que remete necessariamente para uma relação, necessária, também ela, entre a mesma passibilidade e o seu necessário correlato ativador? Pensamos que sim.

*Tecnicamente*, a passibilidade, na sua forma de princípio absoluto de possibilidade, é o *polo ontológico imanente*, necessário para que possa haver algo como isso que é a experiência humana, tal como acontece. No entanto, tecnicamente, e segundo um «logos» inexorável, esta absoluta principialidade da passibilidade não seria, nunca seria mais do que uma pura possibilidade de algo que nunca aconteceria, se aquilo a que se pode chamar o polo transcendente não tivesse de ser necessariamente *logicamente* posto, numa relação que, essa sim, constitui o que é dado na experiência do humano pensamento.

Assim, *tecnicamente*, o pensamento é uma necessária relação entre uma absoluta capacidade de receção, sem mais, sem outra adjetivação, e uma possibilidade de ativação dessa mesma capacidade recetiva. O seu mútuo toque é o pensamento.

A questão da técnica de como essa relação acontece não pode ser respondida, pois, epistemologicamente, implicaria que pudesse haver uma saída desta mesma relação para, digamos assim, fora de si própria, a fim de se observar a si própria acontecendo separadamente. Ora, tal não faz qualquer sentido, tendo constituído quer o erro epistemológico do transcendentalismo kantiano quer das hodiernas tentativas bio-fisiológicas de investigação da técnica funcional do pensamento por si próprio.

### ***A questão da técnica e a salvação da humanidade***

Assim como Platão termina a sua *República* (621d) com um voto de felicidade, Henry termina este texto que nos serviu de guia com uma referência à nossa salvação. E esta salvação passa por uma dimensão técnica, mas em que o termo «técnica» assume um muito especial significado, precisamente alicerçado no sentido da técnica com um «saber-fazer»<sup>61</sup>, todavia,

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 89.

um saber fazer que coincide com o próprio ato do ser humano. Tal acontece porque este saber-fazer coincide com a presença, no pensamento dos seres humanos, como definido anteriormente, de, nas palavras do Autor, um «saber primordial que lhes permite não apenas saber como fazer o que fazem, mas, ainda, saber o que é necessário fazer».<sup>62</sup>

Aqui, a Técnica coincide com a Ética, pois na mesma relação que dá o meio realizante, está dado o fim a realizar. Mais, e sem que haja qualquer justificação cabal para tal presença, também pode ser dado o sentido de uma possibilidade que surge como *ontologicamente mais digna* do que todas as outras. Postas as coisas deste modo, a realização ética implica uma necessária técnica, que mais não é do que o conjunto dos passos a dar e dados até ao culminar do fim em causa.

Deste modo, é por uma via técnica fundamental, que mais não é do que o desenrolar realizador da própria relação entre passibilidade e o seu correlato ativante, que a mesma ética é construída, para o bem e para o mal.

Assim sendo, a técnica surge como um fundamento transcendental e nada mais. Não se pode culpar a técnica pelo mal que acontece, antes é o mau uso da sua transcendentalidade relacional operativa que é o produtor dos males. A mesma transcendental técnica pode servir de base fundamental para a salvação da humanidade.

*A técnica, assim percebida, é algo de bom.*

Algo tão bom quanto o mesmo uso transcendental passional de que faz parte. Sem técnica, o ser humano mais não seria do que um mero brinquedo passivo nas mãos de um movimento que sempre o transcenderia e o reduziria. Com esta possibilidade técnica, o ser humano pode habitar a vida que se lhe dá, no, citamos Henry, «lugar da sensibilidade e da arte, da ação e da ética e de todas as formas de cultura»,<sup>63</sup> vida que, assim, é possibilidade de salvação e salvação atual.

*Lisboa, abril de 2012.*

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 92.

## Capítulo 5

### DO CORPO DOADO E O CORPO SENTIDO: FENOMENOLOGIA, CORPO E CLÍNICA PSICOLÓGICA

*Gillianno José Mazzetto de Castro*<sup>64</sup>

O presente ensaio tem por objetivo comentar alguns pontos da obra de Paul Audi intitulada *L'irréductible: Essai sur la radicalité em Phénoménologie* (2020), buscando refletir sobre a sua contribuição para a discussão da clínica fenomenológica em Psicologia. Entretanto, um comentário à moda deleuziana (Deleuze, 2010), isto é, como alguém que, conversando com o autor também expõe a sua reflexão e o seu olhar.

Portanto, este é um exercício de experimentação que, dialogando com um texto, busca colocá-lo em discussão com outros autores, visando, com isso, à ampliação da reflexão sobre a clínica fenomenológica em Psicologia.

Desta forma, a primeira e a segunda partes serão um diálogo sobre os principais conceitos e categorias apresentadas na obra. Por sua vez, na terceira parte, buscar-se-á refletir como estes conceitos ecoam nos estudos e práticas da clínica fenomenológica em Psicologia.

Trata-se de um ensaio fenomenológico de caráter teórico, em Psicologia. Por ensaio fenomenológico compreende-se o estilo textual metodológico que tem por finalidade expressar uma visão de mundo, a saber, a visão fenomenológica. Esta visão pode ser caracterizada como um caminho de produção do conhecimento que, voltando às coisas mesmas (Husserl, 1950, 2001) e inquirindo-se pelos seus fundamentos (Heidegger, 2018), é capaz de clarificar o sentido dos fenômenos (Heidegger, 2008), por meio de um caminho rigoroso.

A obra de Paul Audi tem por objetivo fazer uma reconstrução do caminho que a tradição fenomenológica vem singrando desde a sua fundação, no final do século XIX, início de XX por Edmund Husserl, até o seu processo de incorporação e, nas palavras de Audi, radicalização dentro do pensamento francês.

Dentre as principais ideias presentes na obra, pode-se destacar os seguintes conceitos: redução, radicalidade, autenticidade e giro fenomenológico-psicológico. Já no início do texto, pode-se notar o esforço de se refletir e desenvolver o núcleo mesmo no qual e, a partir do qual,

---

<sup>64</sup> Filósofo, mestre e doutor em Psicologia, pós-doutorando em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo-SP. E-mail: gillianno@gmail.com

todo o método fenomenológico nasce, isto é, o fato de ser importante fazer uma redução para se chegar à compreensão da realidade.

Porém, aqui emergem questões importantes para se avançar: “Há uma fenomenologia ou fenomenologias? [...] Existe uma fenomenologia ou problemas fenomenológicos?” (Audi, 2020, p. 13). Falando de método, a questão ainda se agrava, pois, uma vez se chegando à consideração da univocidade da proposta, poder-se-ia inquirir se o método fenomenológico é universal, no sentido de que é entendido e utilizado da mesma maneira por todos aqueles que se afirmam como discípulos desta tradição. Terreno já difícil de partida.

Considerando tal realidade, é preciso perguntar-se pelos fundamentos ou razões germinais que promovem ou permitem um falar ou um refletir fenomenológico. É mister se perguntar, ainda que sob a acusação de idealista, sobre a pertinência em se falar de um “*esprit phénoménologique*”, isto é, um espírito fenomenológico.

Entretanto, para assim proceder, é importante definir ou delimitar alguns princípios presentes dentro desta tradição de pensamento, ainda que, em muitos casos, existam variações entre os autores.

O primeiro ponto importante e comum, quando se fala de fenomenologia, é de que ela se ocupa do *aparecer e não do ser daquilo que aparece*. A sua pretensão não é ontológica, mas estética, no sentido clássico de *aistesis*. Tal consideração é importante ao pensarmos em uma clínica fenomenológica em Psicologia, pois ali é importante refletir e ponderar sobre aquilo que se manifesta, no caso, a vida dos pacientes em suas modalidades (Antúnez, Martins & Ferreira, 2015).

Disto deriva que, se a fenomenologia não se ocupa da constituição ontológica e ôntica, mas, sim, das suas dinâmicas de manifestação, é importante pensar que há uma relação de dependência e, por que não, de inter-remissiva, pericorética, entre aquilo que aparece e aquilo que se mostra. Considerando tal realidade à luz dos horizontes da clínica psicológica, é possível notar aquilo que Antúnez & Martins (2015, p. 179) afirmam:

Na raiz das práticas clínicas está a vida de todos e de cada um de nós; uma vida cuja fenomenalidade se processa em um registro outro que o da objetividade e no qual a subjetividade recupera o seu espaço nas práticas clínicas e na fenomenologia da vida.

Este espaço, para além da objetividade, é o da mostraçã, no qual o fenômeno se dá a partir de si mesmo no conjunto das suas possibilidades e não no conjunto da quadratura de teorias ou modelos explicativos, constituiu-se como lugar original de todo agir clínico à luz de

uma perspectiva fenomenológica. Ali o paciente, como sujeito que encontra outras subjetividades, dá-se como mostraç o e doa o.

Por mostra o entende-se a capacidade inerente do ser de tornar-se visível, ou percebido a partir de si mesmo. E, portanto, todo ato de mostra o cont m em si um mesmo ato de doa o, tese esta explorada por Marion (1998).

Contudo, ao mostrar-se, o ser capaz deste gesto, não ilumina apenas a si mesmo, mas também o seu entorno, fazendo com que o dado que se manifesta como doador e doado possua uma contextualidade que   o mundo, o que recebe o nome de fenomenalidade, isto  , o vir a mostrar-se dentro da luz do mundo.

  luz desta categoria, o espaço clínico, o *set* terapêutico, constitui-se como espaço de sustenta o da manifesta o, bem como *locus* de oportunidade para que o fen meno ali presente possa se manifestar. Diante disso, termos como agente e paciente ou terapeuta e paciente parecem se desajustar, pois  , no conjunto da rela o interativa entre os vários agentes terapêuticos, que o processo se d . O fen meno da vida manifesta-se sempre como um *afetar-se com* (Henry, 1985), como um ato de ressonância constitutiva.

Esta   a raiz do convite fenomenológico Husserliano: “*Zu den Sachen Selbst*”, voltar às coisas mesmas, não no sentido redutivista ou factual, mas, sim, voltar-se para os contextos originários do doado, da mostra o.

No caso da clínica fenomenológica, este convite husserliano traduz-se sob a forma de um voltar-se para a vida, pois “a verdade do fen meno e a verdade do seu aparecer em determinados sentimentos se sobrepõe na vida” (Martins, 2017. p. 83).

Do acima exposto, deriva uma primeira conclusão importante: a fenomenologia se interroga dentro da estrita perspectiva do “como” da manifesta o das coisas (*Offenbarkeit Erscheinung*) e não da sua constitui o ontológica inerente.

Frente a isso, uma outra pergunta ecoa: Se a fenomenologia se ocupa do “como” da manifesta o e não das suas razões ou pr -condi es, qual seria o critério de valida o que garantiria a própria genuinidade do fen meno mostrado? Novamente nos deparamos com a pergunta que martela a obra de Marion (1988), a saber: Como saber se o doado que se manifesta   genuíno?

Considerando tais inquieta es,   importante estabelecer alguns critérios ou princípios que norteiam um pensar e um agir em fenomenologia. O primeiro deles diz o seguinte: o lugar no qual a fenomenaliza o se produz   a imanência e a consciência intencional. Desta máxima derivam dois movimentos fundamentais: 1  a redu o   imanência, 2  a intencionalidade da consciência.



Estes dois movimentos, interdependentes, desdobram-se em algumas conclusões importantes. A primeira delas é que todo esforço fenomenológico se situa no processo de fazer presente, de mostrar o fenômeno no aí do mundo, isto é, na sua imanência. De tal forma que o esforço é sempre para constituir aquilo que Husserl chamou de “o presente vivo” (Husserl, 2001).

Tal presente vivo pode ser visto na clínica por meio da criação das condições que passam do nível das representações, na qual a imanência do fenômeno ainda não está exposta, para o nível dos processos ou da instalação da vida em si mesma, fazendo com que esta constitua, de fato, a genuinidade do processo de tornar-se pessoa ou de apropriar-se da vida (Antúñez & Martins, 2015).

Contudo, para constituir-se como imanência e, com isso, criar as condições para a realidade da mostraçã, que, como já vimos, caracteriza-se pelo tornar-se visível, isto é irrompido esteticamente como presença, é importante que haja uma consciência capaz desta percepção, isto constitui o movimento intencional.

Sem esta predisposição capaz de esteticamente perceber o “como” da manifestação do doado, o fenômeno e a fenomenologia não se estruturam. O método fenomenológico cairia em um idealismo. Posto isto, o trabalho fenomenológico se estrutura por dois movimentos constitutivos: 1º o de reduzir e o 2º o de constituir.

O *reduzir* constitui o princípio a partir do qual todo agir fenomenológico orbita. Fazer fenomenologia significa, neste sentido, promover reduções para que a imanência presente e estética do doado se manifeste a partir dela mesma dentro do conjunto das suas possibilidades que seriam as suas fenomenalidades e modos de ser/aparição.

O escopo é, portanto, “reduzir o doado à sua doação” (Audi, 2020, p. 15). Deste fato deriva a importância do gesto que, muito mais do que um momento dentro da proposta husserliana, caracterizado pela *epoché*, estrutura-se e apresenta como o núcleo a partir do qual todo o trabalho de pesquisa fenomenológica gira.

O segundo movimento, *constituir*, caracteriza-se pela finalidade, pelo *telós*, da ação fenomenológica. Ou seja, uma vez reduzido à própria presença imanente é possível constituir, engendrar a própria doação no ser. Este é o ato encarnatório ou de corpopropriação dentro da filosofia de Henry (1997), por exemplo. Corroborando com isso, afirma Martins: “a adesão aos processos da vida não é automática, pelo contrário, ela requer de nós inventividade em superar os próprios limites” (p. 92).

Entretanto, aqui há uma encruzilhada que é preciso apontar para aqueles que desejam singrar os caminhos fenomenológicos. Ei-la: é dentro do campo da redução e sem poder sair

dela que a constituição, ela mesma, efetua-se. Portanto, é na imanência que se dá o movimento de constituição do mostrar, do doado no ser, fazendo com que a tese da evasão à transcendência ou da sublimação não sejam possíveis.

Esta consideração traz efeitos importantes para o processo de constituição da vida e da presença, pois ela aponta para uma dimensão intencional de nível empático que nos diz que, apenas, após a redução imanente da fenomenalidade do sentir, que é possível o acesso à fenomenalidade do mostrar, ou, em outra linguagem, “*D’autant plus de réduction, d’autant plus de donation*”, tanto mais redução, tanto mais doação. (Marion, 1998).

Tal realidade abre à reflexão para três tipos de redução dentro da fenomenologia. 1ª a redução Transcendental, 2ª a Existencial e 3ª e a Não programada, pega de surpresa (L’interloqué)<sup>65</sup>.

A primeira caracteriza-se pelo movimento clássico do Husserl (1950) das ideias, no qual há a presença de um ego intencional e constituinte que doa objetos constituídos. Esta é a redução da lógica noético-noêmica. Por sua vez, a segunda, presente em Heidegger (2012), é aquela que o dado do processo de reduzir e constituir é a própria experiência de ser no mundo como *Dasein*. Enfim, a terceira, proposta por Marion (1998), caracteriza-se não apenas pela tentativa de reduzir e constituir o ser à sua fenomenalidade, tomada como origem e fundamento, mas de conduzi-lo ao doado por meio de um movimento de ser surpreendido, daí a expressão desta terceira redução.

### **Sobre a radicalidade do pensamento**

Refletindo à luz desta perspectiva é possível tratar um outro elemento presente dentro do mote husserliano do “às coisas mesmas”, a saber: a radicalidade. Tal categoria pode ser entendida em dois sentidos: 1º de raiz, *arché*, origem, e o 2º no sentido de levar à reflexão às últimas consequências. Movimentos estes que, embora com sentidos diferentes, entrelaçam-se em fenomenologia.

Contudo, qual o ponto de partida para se pensar a radicalidade dentro desta tradição de pensamento? Ora, se a fenomenologia se ocupa do “como” do fenômeno, isto é, do doado e da sua estrutura de doação, e esta dá-se ao mundo sob a forma de manifestação e de mostração, constituindo com isso uma estrutura estética intrínseca, o lugar no qual a radicalidade

---

<sup>65</sup> Cfr. Marion, J, L. (2013) *Étant donné: essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

fenomenológica pode se assentar é a própria experiência que encontra no seu núcleo o doado como tal.

Desta forma, além de possuir uma dimensão estética, por se tratar de uma estrutura da percepção e da mostração (Merleau-Ponty) no mundo (Heidegger), expressa sob a forma de linguagem (Ricoeur), a experiência como lugar apodítico do doado também se revela como espaço iminente à impressão, isto é, a experiência, como núcleo fundamental do agir e refletir fenomenológico, revela-se por meio de um estrutura estético-patética, ou seja, como corpo. Este é o núcleo constitutivo que permite pensar uma clínica fenomenológica empática da e na vida.

Porém, muito embora o corpo vá emergindo como lugar por definição da experiência fenomenológica, corpo aqui entendido não como *körper*, corpo físico, mais sim como *leib*, corpo vivo, capaz de mostrar-se e de produzir impressões, é preciso explorar melhor o tema da radicalidade entendida como o “levar a reflexão às últimas consequências visando chegar ao irreduzível”, título da obra de Paul Audi.

Ao se fazer isso, algumas considerações de saída podem ser observadas. A primeira delas é que, quando pensada de forma radical, o núcleo da experiência fenomenológica deve possuir um caráter imanente e constitutivo, haja vista que ele é fruto dos dois processos fenomenológicos: a redução e a constituição.

Tal condicionante implica em dois atributos: 1 - que *o doado não pode conter mais do que aquilo que é acessível por intuição no ato constitutivo da experiência ela mesma*, isto é, não se pode considerar nada além daquilo que é do núcleo mesmo do aparecer, ou como diz Martins (2017, p. 86), é preciso “deixar de buscar evidenciar algo que está obscuro e passar a pensar o aparecer da sua própria obscuridade”. O 2 - aponta para o fato de que *é somente na coincidência do visado e do doado que se pode inferir os conteúdos da experiência fenomenológica*.

Como derivação desta restrição radical, há que existir uma coincidência daquilo que é percebido, visado, e daquilo que está sendo doado, uma vez que ele é radicalmente imanente. Esta similaridade produz o fenômeno da coincidência apodítica ou do irreduzível.

Foi tentado chegar a esta radicalidade que os autores da tradição fenomenológica foram se diversificando no processo de construção da redução fenomenológica, como por exemplo:

No primeiro Husserl (1950), a radicalidade da redução encontra o seu eco e validador no fato de que ela deve suspender tudo aquilo que aparece naturalmente diante da mirada intencional da consciência.

Por sua vez, em Heidegger (2012), a radicalidade da redução apoia-se no fato de desviar de tudo aquilo que aparece e se fixar ao sentido do aparecer, ao sentido das coisas e do ser.

Já em Henry (1990), a radicalidade dá-se na constatação de que o aparecer não possui uma estrutura unívoca, mas que é essencialmente diverso, no caso dele, dual, daí o nome duplo aparecer. É devido a este caráter dual, ou não unívoco da realidade, que é necessário pensar um caminho alternativo ao ato intelectual da consciência para se acessar o real, haja vista que tal ato produziria um objeto intencional, mas não um doado de mostração. Um outro caminho por ele encontrado foi o da experiência como prova de si “*epreuve de soi*”, como afetividade senciente, o que abre a reflexão para uma questão fundamental, ainda mais para campos como o da Psicologia.

Tal questão fundamental recebeu na tradição fenomenológica a alcunha de *crux phenomenological* e estrutura-se da seguinte forma: Como o ego puro (eu transcendental filosófico) constituinte e o eu ôntico (eu psicológico real) constituído podem ser ao mesmo tempo um e o mesmo? (Audi, 2020, p. 37) considerando que um parece competir e ser contraditório ao outro.

Um dos autores que buscou dissolver esta querela foi Derrida (1967) afirmando que: “a consciência transcendental não é maior nem diferente da consciência psicológica” (p. 12). Com isso, Derrida traz novamente para a discussão a necessidade de se pensar e ponderar sobre o *locus* no qual estas consciências, se assim se pode dizer, encontram-se, este lugar é o corpo, que como diz Martins (2017): “todo e qualquer sentido dado ao nosso viver passa, de modo irrepreensível pela fenomenalidade do nosso corpo: um corpo no qual e pelo qual somos” (p. 86).

### ***Do corpo doado ao corpo sentido/vivido***

A trajetória de reconstrução e de apresentação feita por Audi em busca do irredutível abre espaço para se pensar as modalizações e como o pensamento fenomenológico foi se modificando e levando para o centro das discussões elementos inicialmente periféricos e que, em alguns autores, como Merleau-Ponty (2016) e Henry (1990), acabaram por assumir uma centralidade. Uma destas questões é a do corpo.

Se observarmos no primeiro Husserl (1950), notaremos que a questão do corpo aparece apenas como uma estrutura suporte à percepção. O corpo neste sentido é ainda tomado no sentido kantiano de condição de abertura ao ambiente externo ou ao mundo, no caso de Heidegger (2012). Tal condição faz com que a estrutura da corporeidade assuma as vezes de

uma estrutura do doado e não da condição da manifestação em si mesma, como no caso de Henry (1990).

Contudo, já no Husserl das sínteses passivas (2006) e da Fenomenologia da Intersubjetividade (2001), nota-se uma virada em relação a isso, pois ali já se pode notar a presença de um deslocamento no papel do corpo de apenas espaço do doado-doador para a estrutura da percepção com suas modalidades e tipos de intencionalidades próprias, presentes, por exemplo, na discussão da empatia como uma forma particular de intencionalidade e de teoria do acesso (Husserl, 1950, 2022).

Quando pensamos tal realidade à luz das práticas e da clínica fenomenológica, é possível notar como esta passagem do “como” do doado ao “como” da estrutura da percepção e, posteriormente, com Henry (1990), do corpo “como” vivo que prova de si na vida, contribui para o processo de percepção e validação da presença viva em cada ato terapêutico.

Ora, na visão clássica do processo terapêutico, do corpo enquanto espaço do doado, a corporeidade no espaço terapêutico é indício, ele aponta para determinado mundo interior, isto é, o espaço da psique. A partir desta perspectiva, ele estrutura-se como espaço de mostraçõo muito mais do que espaço de constituição.

O corpo, a partir desta proposta, não possui uma estrutura imanente e, portanto, capaz de ser reduzida e constituída, mas, sim, ele é lugar a partir do qual a manifestação se apresenta. Tal consideração produz como efeito o fato de que não há na expressão corporal uma condição imanente da intriga e da narrativa, o corpo, neste sentido não possui uma dimensão ética-estética, como será apresentado, por exemplo em Henry (1997), ele é apenas veículo de uma interioridade.

Contudo, uma outra perspectiva coloca o corpo no centro da discussão da manifestação a partir da sua dupla aparição. Esta é a perspectiva de Henry (1990) que vem sendo explorada e desenvolvida em Psicologia por autores como Antúnez, Safra (2021), Martins (2015).

Dentro deste horizonte de reflexão, o corpo é ambiente, isto é, espaço constituído de expressão e linguagem e não apenas veículo. Expressando de outra maneira se poderia dizer que, inspirado por esta perspectiva não há a relação binária entre corpo e psique, mas há uma psique encarnada, arraigada dentro de uma estrutura que, para se constituir como *si*, deve fazê-lo sob a forma de corpopropriação, como prova de si na e pela vida.

Falando sobre tal tema, comentam Antúnez & Martins (2015, p. 179): “na raiz das práticas clínicas está a vida de todos e de cada um de nós; uma vida cuja fenomenalidade se processa em um registro outro que o da objetividade e no qual a subjetividade recupera o seu espaço nas práticas clínicas e na fenomenologia da vida”.

Desta forma, a ação terapêutica ganha um novo sentido e espaço, pois o que antes era um movimento verso à psique e a interioridade agora passa a ser um movimento em direção à vida que se prova no aí do seu presente vivo.

No caso da clínica e das práticas terapêuticas, a pertinência desse eventualmente vai ao ponto de obrigar a repensar o verdadeiro lugar do saber teórico: a teoria está a serviço da práxis, mas à práxis não basta ao saber teórico, porquanto, a práxis é uma arte. E a arte é do âmbito da estética. O que significa que, em si mesmo, o saber teórico tanto pode servir a barbárie quanto a cultura (Martins, 2017, p. 85).

Frente a isso, conceitos como vida feliz associada à vida saudável parecem perder força e se apresentarem como resultado de um caminho de encarnação ou corpopropriação. Desta forma, poderia dizer-se que, quanto mais provada, rica de experiências acomodadas e corpopropriadas no âmago da vida uma pessoa fizer, mais saudável ela tende a ser. Como afirma Canullo (2018, p. 67) “se fala em vida doente quando nos referimos àquela vida que não se pode mais viver porque lhe faltam as condições objetivas que se julgam ser adequadas e irrenunciáveis ao vivente”.

Esse deslocamento do eixo *saúde-felicidade* para o eixo *saúde-experiência* encarnatória faz com que o papel do corpo no espaço terapêutico ganhe uma tônica singular, pois, muito mais do que estrutura da percepção (Merleau-Ponty, 2016) ou, ainda, ambiente da manifestação (Husserl, 2006), o corpo apresenta-se como intriga ética-estética viva que, por assim ser, não se desvela de uma única forma, mas por meio de um duplo aparecer que pode ser percebido da seguinte maneira:

Por um lado, sob a forma de vida que goza ou padece e, por outro, como vida capaz de viver ou de não sucumbir. Como afirma Martins (2017, p. 83): “a verdade do fenômeno e a verdade do seu aparecer em determinados sentimentos se sobrepõe na vida”.

De tal mudança de perspectiva resulta que o espaço terapêutico, muito mais do que um espaço de validação de teorias, deve deslocar o seu eixo de visão para a própria manifestação da vida que ali se apresenta. Desta maneira, concordando com a proposta de Vaschalde (2018, p. 34):

Inferimos, então, que o trabalho teórico indissociável da terapia, antes de ser uma ciência de conceitos aplicáveis à vida sofredora, deve primeiro definir-se como uma arte de localizar categorias encontradas na experiência vivida do paciente e do terapeuta o sentido que deve guiar sua vida. relação sob a aparência irracional que tantas vezes coloca a teoria em incerteza ou perplexidade.

Tal proposta abre espaço para a constituição do irreduzível fenomenológico dentro da clínica. Entretanto, qual seria este irreduzível? Este seria a interação constitutiva do *copathos* (Antúnez & Ferreira, 2018), que faz com que o processo clínico deixe de ser o da clínica objetivante (Hernandez, 2018) do corpo como espaço indicativo, para a clínica do reconhecimento (Pimentel, 2021) que coloca no centro a vida e não a patologia e que busque identificar como se dá o processo de ressonância ou perda dela (Antúnez, Santoantonio, 2021, Vaschalde, 2021).

### ***Considerações Finais***

O presente ensaio teve como objetivo pensar o caminho fenomenológico em busca do irreduzível. Tal caminho permitiu ver não apenas aspectos metodológicos e históricos da fenomenologia, bem como oportunizou espaços para ver como esta tradição filosófica foi, aos poucos, estabelecendo pontes com outras ciências, de modo específico neste contexto com a clínica psicológica.

De modo geral, pode-se notar a aproximação da fenomenologia às temáticas da clínica psicológica, principalmente os seus avanços em relação ao tema do corpo e aos desdobramentos dele, principalmente ‘a luz da contribuição de Marion e Henry sobre o corpo vivo que prova de si mesmo e a si mesmo como vida e vivente.

Como limites deste ensaio se pode notar a necessidade de explorar melhor o conceito de carne e os seus desdobramentos quando pensada como uma categoria do irreduzível fenomenológico, principalmente à luz de obras como o “cadáver invisível” de Michel Henry.

### **Referências**

Antúnez, A. Safra, G. (org.) (2021) *Cadernos III: Círculo fenomenológico da vida e da clínica/ Núcleo de pesquisa e laboratório Prosoyon*. IPUSP, São Paulo.

Antúnez, A. Santoantonio, J. (2021) *A fenomenologia da vida de Michel Henry operacionalizada no campo da Psicopatologia*. Cadernos III: Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica / Núcleo de pesquisa e laboratório Prosoyon. / organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e Gilberto Safra. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - São Paulo, 2021. ISBN: 978-65-87596-20-4 DOI: 10.46597/9786587596204.

Canullo, C. (2018) *Clinica e Vita: La cura del vivente con Michel Henry e Franco Basaglia*. (2018) Cadernos I: Círculo fenomenológico da vida e da clínica. / Organizado por Andrés

Eduardo Aguirre Antúnez. São Paulo, IPUSP, 2018. ISBN: 978-85-86736-79-7, DOI: 10.46597/9788586736797.

Deleuze, G. O (2010) *Anti-Édipo: Capitalismo & Esquizofrenia 1*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

Derrida, J. (1962) *La voix et le Phénoène*, Paris. PUF.

Heidegger, M. (2012) *Os problemas fundamentais da Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes

Henry, M (2001) *Phénoménologie et langage (ou: pathos et langage)*, dans A. David, J, Greisch (édd.), Michel Henry. L'épreuve de la vie, Cerf, Paris.

Henry, M. (1985). *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, Paris: PUF.

Henry, M. (1990). *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF,

Henry, M. (1997). *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris: PUF.

Hernandez, C. (2018) *Acerca de una clinica de lo no aparente*. Cadernos I: Círculo fenomenológico da vida e da clínica. / Organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez. São Paulo, IPUSP, 2018. ISBN: 978-85-86736-79-7, DOI: 10.46597/9788586736797.

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.

Husserl, E. (2001) *Sur L'intersubjectivité, I*. Paris: PUF.

Husserl, E. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer academic Publisher.

Husserl, E. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. Die C-Manuskripte (Husserliana Materialien VIII). Dordrecht: Springer Verlag.

Husserl, E. (2002) *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), (Husserliana XXXIV). Dordrecht.

Marion, J, L. (2013) *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

Marion, J. L. (1998) *Reduction and givennes: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology*. Evanston: Northwestern University press.

Martins, F. (2015). *Afeição e filosofia primeira: relação entre fenomenologia e ciências*. Revista Psicologia USP, volume 26, número 3, pp.371-377.

Martins, F. (2017). *Estátuas de Anjos – para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri.

Merleau-Ponty, M. (2016) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.



## Capítulo 6

### DER "THERAPEUTISCHE AKT" ALS SINGULÄRE WAHRHEIT IN LACAN'SCHER PERSPEKTIVE MIT BEZUG ZUR LEBENSPHÄNOMENOLOGIE

**Rolf Kühn**<sup>66</sup>

Freiburg-Im-Breisgau

#### 1. "Objekt a" als Variable diskursiv geprägten Begehrens

Die Spalte oder der Riss (*fissure*) in der Trennung von Aussage/Ausgesagtem bzw. Sein/Denken oder Begehren/Objekt als *jouissance* bewirkt von Beginn an eine unbewusste Wunde im Subjekt, wodurch es in seiner Anstrengung um eine Schließung derselben für immer der allgemeinen (sprachlichen) Vermittlung ausgeliefert ist. Denn deren Logik beinhaltet als allererste schicksalhafte Notwendigkeit einen Diskurs, in den sich strukturell seit der griechischen Antike für alle Individuen eine vertrauenswürdige Aussage als *Episteme* einschreiben will, wie vor allem schon die Platonischen Abgrenzungsbemühungen solchen sicheren Wissens von der brüchigen *Doxa* belegen können. Man kann daher sagen, dass die heutigen wissenschaftlich-technischen wie politisch-gesellschaftlichen Anforderungen nach solchem sicheren Wissen immer mehr ansteigen, wodurch sich zusätzlich zum bereits fundamentalen subjektiven Verhältnis von Begehren/*jouissance* für den analytisch-therapeutischen Akt eine Spannung ergibt, insofern er mit diesem kulturellen Gesamtversuch konfrontiert ist, alle Aussagen in ein immer enger gewobenes Netz von prädikativen Sätzen einzufügen, deren rein informativer Wert auch zunehmend die digitale Vernetzung bestimmt.

Tiefenpsychologie wie Lebensphänomenologie tragen nicht nur eine begründete Kritik an einer solch vorherrschenden Auffassung vor (Kühn 2015), sondern für den analytisch-therapeutischen Akt sind sie mit Subjekten konfrontiert, die auch für ihr Selbstverständnis ideologisch voraussetzen, ein solches Wissen prinzipiell von sich zu besitzen, auch wenn sie momentanen Krisen psychologischer oder existentieller Natur unterworfen sein mögen. Denn dass alles "Sinn" machen müsse, widerspricht nicht nur der Freudschen Beobachtung, dass das Unbewusste kein Widerspruchsprinzip kenne, sondern ebenfalls dem radikalphänomenologischen Sachverhalt der beiden unterschiedlichen

---

<sup>66</sup> Korrespondenzadresse

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, E-Mail: rw.kuehn@web.de, Heuweilerweg 19, 79194 Gundelfingen, Tel. 0761-557 3543

Phänomenalisierungweisen Leben/Vorstellung sowie der immanenten Umkehrbarkeit von Freude/Schmerz innerhalb der passiblen Modalisierungen des originären Affekts (Henry 2005).. Wissen/Sprache sind demgegenüber tautologische Größen, so dass der analytisch-therapeutische Akt eine gewisse "Aszese" in diesem Zusammenhang einführt, welche das Cartesianische Cogito durch die Reduktion aller Denk- oder Wissensgehalte bereits vorgezeichnet hatte, um diese Ausgangslage jedoch für den Bereich von Analyse/Therapie um eine "Logik des Phantasmas" ergänzen zu müssen. Letztere sieht das Subjekt nicht mehr als *Hypokeimenon* oder Substanz (*res cogitans*), sondern vielmehr als prinzipielle Teilung (*division*), welche nach Lacan vom Analysanden/Patienten als für sein "(Nicht-)Sein" in einem prinzipiellen Sinne anzuerkennen bleibt.

Der analytisch-therapeutische Akt macht daher deutlich, dass das Subjekt nicht seine eigene Erkenntnis verwirklicht, und diese im Sinne einer vollkommenen "Selbsterkenntnis" auch gar nicht möglich ist, wie es das Sokratische "Erkenne Dich selbst!" als bekannte traditionelle Maxime fordert (Lacan 2001, 167-175). Und diese Grenze von Selbsterkenntnis als Wissen über sich selbst ist als Spracheffekt für das Subjekt grundlegend, da für immer vergessen ist, was das Subjekt im ersten Vollzug des *Begehrens* verwirklicht hat. Diese Unkenntnis ist zugleich eine bleibende "Verneinung" (Freud), durch welche die Neurose schlechthin bestimmt werden kann als die Verkennung des eigenen Begehrens in der Anfrage (*demande*), auf die es sich dennoch in allem bezieht. In der Zwangsneurose wird dies beispielsweise gut erkennbar, indem das Subjekt hierbei den entsprechenden Signifikanten im Diskurs als seine Wahrheit setzt. Aber er verschiebt denselben gleichzeitig mit der genannten grundlegenden Verneinung, so dass das, was ausgesagt wird, gerade nicht dem entspricht, was bekannt wird. Das heißt, das Formuliert oder Ausgesagte befindet sich nicht wirklich auf der lebensweltlichen Ebene des symbolischen Prädikats, welches dadurch vorgibt, etwas anderes zu sein. Es wird mithin eine Verkennung zum Ausdruck gebracht, welche in gewisser Weise nur durch jene Verneinung (*dénégation*) angezeigt erscheint, mit der diese Verkennung vornehmlich in der Neurose auftritt (Lacan 2007).

Jedes Subjekt tritt daher nach dem bisher Ausgeführten gewöhnlich mit dem existentiell gebürtigen Anspruch auf, in der Lage zu sein, so etwas wie das "Ganze" (*Tout*) erfassen zu können. Diese Auffassung bildet seinen anfänglichen Status und gleichzeitig sein Trugbild, sich als ein solches Subjekt der Erkenntnis zu denken - mithin als Träger dessen, was eventuell dieses "Ganze" sein könnte. Wenn allerdings in der *Wiederholung* sich nur die erste Teilung des Subjekts zwischen Begehren und *jouissance* je neu innerhalb der Stellvertretung durch Signifikanten ereignet, dann hat sich in der primären Wiederholung ein erster Verlust (*perte*)

vollzogen, der das "verlorene Objekt" darstellt. Die anfängliche Operation des Kindes bewegt sich genau um diesen Signifikanten seines zeitlichen Anfangs der Existenz herum, was mithin gleichzeitig die Operation der ersten fundamentalen Wiederholung mit einschließt. Das "verlorene Objekt" ruft mit anderen Worten die Illusion des "Objekts *a*" hervor, nämlich als Illusion zwischen dem ursprünglichen Signifikanten als verdrängtem Signifikanten sowie jenem Signifikanten, der letzteren in einer Substitution darstellt, welche die ihrerseits erste Wiederholung errichtet (Lacan 1991, 11-15).

Lacans "Logik des Phantasmas" (2004) wendet sich demzufolge kategorisch gegen alle Mythen von Ganzheit (einschließlich eines entsprechenden Unbewussten, insbesondere etwa bei C.G. Jung), bei denen vorgegeben wird, sich authentisch nur wieder zu erkennen, indem man sich vergisst, bzw. sich nur dann wirklich zu erkennen, indem man sich verkennt. Nach dem bereits Gesagten ist einsichtig, dass es unter Vorgabe des Primats der Sprache keine Anfrage gibt, welche sich nicht an die Mutter wenden würde. Das Kind entwickelt sich als *infans* im Bereich der Mutter, wo sich die darin gestellten Anfragen zu Beginn in der Tat auf die Mutterbrust beziehen, wodurch die Wirklichkeit der Mutter nur - mit Freud - als das *Partialobjekt* bezeichnet werden kann. Jedoch bleibt letzteres das Prinzip der imaginären Einbildung des *Ganzen*, denn innerhalb der Ausrichtung auf die Mutterbrust als erste Anfrage gibt es zwischen dem Angefragten und der sich anbietenden Erfüllung durch die Brustwarze für das Kind als Antwort auf seinen ursprünglichen leiblichen Affekt einen irreduziblen *Verlust*. Genau letzterer ist als die anfängliche *Wunde* in jeder Subjektexistenz zugleich als solche Brust der einzige Träger oder die Ursache des Begehrens, welches Lacan das "Objekt *a*" in seiner "variablen" (logisch phantasmatischen) Funktion für alles weitere Begehren nannte. Er bezeichnet dies als ein "quantifiziertes Allgemeines", das heißt das "Objekt *a*" ist eine Konstante für jegliches Objekt, welches für einen Augenblick - wie die Mutterbrust - das Begehren stützen kann. Dadurch wird die Psychoanalyse von jeder biologischen oder organischen Vorgabe (wie noch bei Freud) selbst abgelöst und folgt vorrangig einer "Logik der Quantifikatoren", auf die Lacan sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Unterschied zwischen Grammatik, Logik und Mathematik vornehmlich beruft (Finkelde 2015).

Wenn der therapeutische Akt folglich die Besonderheit der Praxis des Analytikers/Therapeuten funktional über die Bedingung des "Objekts *a*" bestimmt, dann impliziert ein solcher Akt eine *Autorisierung*, welche die Frage nach dem epistemologischen Status oder der spezifischen Identität des Analytikers/Therapeuten selbst stellt, ohne sich eben aus einem allgemeinen Wissen ableiten zu können, sei es Psychoanalyse oder Psychotherapie (Petzold 2012). Der Patient/Analysand verwirklicht am Ende des therapeutischen Aktes eine

*Kastration*, die ihn auf die singuläre *Wahrheit* seines Anfangspunktes zurückwirft, nämlich auf die entfremdende Wahl zwischen: "Entweder *bin* ich nicht oder *denke* ich nicht". Er weiß sich nunmehr nach Lacan als "geteiltes Subjekt", wobei der therapeutische Akt ihn erkennen lässt, dass er sich auch niemals vollkommen als ganzes bzw. identisches Subjekt verwirklichen wird. Dieser Akt wird über den Analytiker/Therapeuten eingeleitet, wobei der Akt als *signitive* Tatsache, die jedem Akt zukommt, diese "Einsicht" über die Sprache als Effekt des "geteilten Subjekts" herbeiführt. Dass dieser Effekt eine Teilung (*division*) des Subjekts darstellt, macht das Singuläre einer solchen Analyse/Therapie aus, denn selbst wenn solcher Akt als "Sprung" sich "transmissibel" auf die weiteren Akte des Subjekts auswirken sollte (Badiou u. Cassin 2012, 97-109), so ist dennoch keinerlei "Programm" daraus für die Analyse/Therapie als allgemeines Wissen abzuleiten.

Wendet man diese spezifisch epistemologische Konstellation auf das Verhältnis von Analyse/Therapie und Wissenschaft heute an, dann ist deutlich, dass letztere über die mathematische und logische Systematisierung ihres Wissens alle Subjekteffekte ausschließen will, was letztlich zu einem riesigen Feld an technischen Erfolgen geführt hat. Dies schließt jedoch ein, dass die Wissenschaft als solche nichts über den subjektiven *Akt* selbst zu sagen vermag, was des Weiteren beinhaltet, dass sie in diesem Bereich nichts Neues motiviert, sondern selbst nur den ständigen Versuch darstellt, ein unaufhaltsames "Machen" heute globalisierend zu verbreiten (Pirard 2010, 159-168). Ob jemals ein erneuernder oder verändernder Akt die Wissenschaft in Zukunft ergreifen kann, ist eine Frage für den therapeutischen Akt selbst, insofern er einem Effekt des Subjekts unterliegt, das an diesem subjektiven Akt teilhat, ohne seine Selbstreferenz im Vollzug dabei aus einem Wissen schöpfen zu können. In diesem Sinne ist ebenfalls das "universitäre Wissen" ein totes Wissen, denn es isoliert seinen begehrenden Akt vom vergangenen Wissen, um es neutral und abstrakt zu tradieren (Kühn 2016, 46-58). Im therapeutischen Akt ist hingegen der Effekt des Subjekts im Vollzug oder Können dieses Aktes als Verteilung von Signifikanten selbst präsent - nämlich am Ende dieses Aktes als "geteiltes Subjekt" vom vorgängigen Wissen. Für jedes Subjekt ist daher die singuläre Wahrheit ohne Wissen dergestalt, dass es etwas Irreduktibles in der Position des Subjekts als solchem gibt: *die Ohnmacht, nicht alles wissen zu können* (Lacan 2005).

Wenn mithin die gesamte analytisch-therapeutische Erprobung um das "Objekt a" kreist, welches strukturell die Ursache für die Teilung des Subjekts ist und bleiben wird, so war seine signitive Verteilung (Symbolik) als Bedeutung (Signifikation) durch die *Übertragung* zugänglich geworden. Denn immer schon war das Subjekt in seinen diskursiven Effekten durch seine Anfrage geprägt, welche mit dem ursprünglichen Begehren anhebt und in der analytisch-

therapeutischen Durcharbeitung in seiner funktionalen Abhängigkeit vom Oralen und Analen sowie von Blick und Stimme festgehalten wurde (Till 2013). Diese libidinös-phantasmatischen Funktionen wurden dem Analytiker/Therapeuten als Träger, Drehachse und Instrument des Übertragungsgeschehens zugespielt, damit das Subjekt sein "Wesen" (Sein als "Nicht-Sein") zu erkennen vermag. Das heißt, die Ohnmacht dieses Wissens in all diesen imaginären Bereichen vom Oralen bis zur Stimme, die stets mit Erwartungen von lebensweltlicher Anerkennung durch Begehren/Anfrage verbunden sind (Thiberge 2018, 259-272)

## ***2. Begehren und Nicht-Wissen des Analytikers/Therapeuten***

Dies wäre nicht nur ein Anlass, genauer über die Verwendung von theoriefundierenden Mythen in Freuds Werk überhaupt nachzudenken (Wondracek 2013, 134-140), sondern die Differenz von Begehren/Wissen führt uns hier auf die grammatikalische wie ontologische Strukturgegebenheit des Bezugs zwischen Allgemeinem und Singulärem zurück, dass nämlich in der Tat *kein* Signifikant das Subjekt jemals darzustellen vermag. Damit ist auch jede Identifikation des erwähnten Status von Analytiker/Therapeut problematisch, denn das "Objekt *a*" entfremdet hier nicht nur jede "Komplementarität" (wie ebenfalls zwischen Mann und Frau), sondern es gibt auch kein Prädikat für das Subjekt im Feld des Anderen (*A*). Folglich existiert keine Anerkennung des "Ganzen" (was jedes Subjekt anstrebt), denn wir können uns in nichts einschreiben, was sich im Feld des Anderen (*A*) befände - mithin auch nicht in das spezifische Wissen des Analytikers/Therapeuten. Das gesuchte Ganze einer Identifikation wirft uns immer nur die Leere oder den Mangel innerhalb der versuchten Selbstbegründung zurück, weshalb das Allgemeine, welches ein Wissen um das Ganze prätendiert, nur die Unmöglichkeit verbirgt, ein solches Ganzes erreichen zu können. Hierdurch reduziert sich auch die früher oft vorgetragene Kritik am "Pansexualismus Freuds" auf die für die Psychoanalyse zentrale Erkenntnis, dass die Sexualität gerade nicht "alles" ist, da sie keine letzte Komplementarität zwischen den Geschlechtern bieten kann. Die Einheit des Ganzen usurpiert einen Platz, der stets vorgibt, das Ganze zu sein, und daraus ergibt sich die Illusion, die Sexualität biete das "Ganze" eigener und zwischenpersonaler Erfahrung als Einheit.

Diese Logik verfolgt Lacan als eine "Logik des Unentscheidbaren" insofern weiter, indem er nach dem Verhältnis von Allen/Einigen (*tous, quelques*) fragt, wie dies bereits bei der Frage nach dem konzeptuellen Unterschied von Subjekt/Mensch anklang. Wäre eine vollständige Logik von wahren und falschen Sätzen (Propositionen) möglich, dann böte dies eine Vollständigkeit oder Schließung allen Wissens, welche ein Unentscheidbares

(*indécidable*) nicht mehr zuließen. Die analytisch-therapeutische Wahrheit über die Singularität des Subjekts gibt aber gerade das Problematische an den prätendierten allgemeinen Auffassungen des Subjekts zu erkennen. Jedes Subjekt glaubt, alles zu sein; es sieht sich als Ganzes seiner selbst; dadurch macht es sich zum Subjekt des Ganzen und nimmt an, von Allem (*tout*) reden zu können. Im therapeutischen Akt tritt folglich deutlich die Illusion zu Tage, das Subjekt sei eine solche Ganzheit oder Totalität, wie es durch das schließlich "niedergelegte Objekt *a*" erkennbar wird. In diesem Sinne kann die Analyse/Therapie ebenfalls festhalten, dass nicht jedes Wissen bewusst ist, was mit anderen Worten heißt, dass durch die Negation des Allgemeinen (Alles) ein Singuläres (Etwas) hervortritt. Dass eine vom Allgemeinen isolierte Singularität wahr sein kann, indem eine einzelne positive Existenz durch solche Verneinung hervortritt, unterstreicht nicht nur die logische Klippe zwischen dem Allgemeinen/Singulären, sondern ebenfalls, dass das Wissen prinzipiell nicht alles weiß - es mithin "Unbewusstes" in ihm gibt (Lacan 1966, 845-860). Die Analyse/Therapie kann also nicht epistemologisch vorgeben, dass das "Therapeutische" in ihr sich selbst kenne, denn kein Analytiker oder Therapeut kann seine Erfahrung der "Fälle" totalisieren, da jede theoretische Substantialität des Subjekts auch für ihn ausgeschaltet ist. Die operative oder praktische Abhängigkeit jeglichen Wissens vom "Objekt *a*" beinhaltet vielmehr, dass keinerlei Totalisierung jemals möglich ist, weshalb auch am Ende der Kur der Analytiker/Therapeut nicht die Summe daraus ziehen kann, insofern die Singularität der Wahrheit dieses Aktes dem Patienten/Analysanden allein zukommt (Langlitz 2005, 252-261).

Jede Theorie, die daraufhin das Unbewusste oder das Wissen des Analytikers/Therapeuten in einer logischen Gesamtkonstruktion zusammenfassen möchte, endet wiederum nur in einer subjektiven Vermutung, bei der sich die Verallgemeinerung als eine Illusion erweist. Denn das "Für-sich" des "An-sich" des Analytikers oder Therapeuten widerspräche nicht nur dem Unbewussten als Teilung des Subjekts, sondern das Denken holt das "Ich bin" nicht ein, weshalb jeder Signifikant als Repräsentant des "Für-sich" als Selbstbewusstsein im Sinne Hegels nur seine Ungenügsamkeit erweist. Das Einzige, was gesagt werden kann, besteht darin, dass der Analytiker/Therapeut über seine Erfahrung mit dem "Objekt *a*" ein gewisses "gewitztes Subjekt" (*sujet averti*) ist, und wo immer ein entsprechender Akt ansteht, wiederholt sich die *Kastration* als Übergang zum *Akt*. In dieser Hinsicht ist die Analyse/Therapie nicht als Wissenschaft im herkömmlichen Sinne anwendbar, denn sie hätte kein allgemeines Wissen vom "Objekt *a*" vorzuweisen, welches der therapeutische Akt rein praktisch in der Übertragung singuläre Gegenwart werden lässt. So ist die Übertragung keine Frage der Person des Analytikers/Therapeuten als solchem, sondern sie

existiert bereits strukturell, weshalb jeder Fall anders ist (Lacan 2001). Das in Blick genommene "Objekt *a*" lässt erkennen, was an nicht zu Leugnendem desselben gegeben ist, wenn es oftmals in der Kur heißt: "Ich nehme nicht" - es ist die Brust, die nicht genommen wird, woraus die mentale Anorexie resultiert. Heißt es "Ich lasse nicht los", dann offenbart sich darin der strukturierende Geiz des Begehrens. Und beim "Ich sage es nicht" ist leicht festzuhalten: "Ich sage kein Nein".

Der therapeutische Akt orientiert sich mithin an den Effekten, die in allen Registern des neurotischen, hysterischen oder perversen Diskurses stattfinden, und diese Beständigkeit der anhaftenden Effekte erlaubt über deren Artikulierung zu ermessen, was sich in den Bereich der *realen* Kräfte hinüberbewegt. Es gibt daher "Knoten der Konsequenz" aufgrund signitiver Artikulierungen, wobei die Folgen einer analytisch-logischen (phantasmatischen) Bearbeitung unterliegen, welche den Zusammenhang von Worten (*mots*) und Folgen (*effets*) sichtbar machen soll (Lacan 1969, Sitzung 27.3.1968). Dabei kann man voraussetzen, dass sich die singuläre Wahrheit irgendwo befindet, wenn das *SSS* (*sujet supposé savoir*) als Voraussetzung der Analyse/Kur gegeben ist, denn die Sprache (*langue*) selbst ist kein Akt des Subjekts. Vielmehr ist ein solcher nur der Diskurs (*parole* als Rede), indem dieses Subjekt sein geglaubtes Wissen als "Ganzes" äußert und mit dem "Ab-Sinnigen" (*a-sens*) des Symptoms zu konfrontieren hat, welches an den Bezug seiner Wahrheit zum Realen erinnert, der in der Tat nur singulär oder subjektiv zu sein vermag (Schindler 2017). Das Subjektverständnis innerhalb der Analyse/Therapie kann daher nicht mit anderen diesbezüglichen Auffassungen gleichgestellt werden, wie sie in den übrigen Wissenschaften oder Praxisbereichen gegeben sind. In diesem Sinne lässt sich vom Analytiker/Therapeuten ebenfalls nicht sagen, er wisse mehr als die anderen Individuen von der Aggressivität oder Sexualität, ob sie beispielsweise natürlich oder nicht natürlich sei. Vielmehr kann er nur versuchen, innerhalb der Beziehung des therapeutischen Aktes jenes dritte Element auszumachen, welches im "Objekt *a*" besteht, um dessen Funktion in der erotischen, narzisstischen, aggressiven Struktur etc. von Begehren/*jouissance* zu bestimmen.

Diese "Relativität" beim Analytiker/Therapeuten ist nicht leicht zu handhaben, denn sie ergibt sich nicht aus ihm als Subjekt der Erkenntnis, sondern als Instrument der Offenbarung des "Objekts *a*". Anders gesagt, sind Gegenstand im therapeutischen Akt alle mit dem Realen unvereinbaren Fiktionen, die sich in der diskursiven Erfahrung mit dem Patienten als strukturelle Entfremdung innerhalb des "Selbstwissens" des Subjekts erweisen. Dass die Bezüge zwischen Wissen und Begehren in Frage zu stellen sind, macht sicher im Zusammenhang mit dem Symptom, dem Realen und dem "Objekt *a*" als einer besonderen

subjektiven Gegebenheit das Spezifische dieses Aktes aus. Der therapeutische Akt und seine interne Logik sollen folglich das Gewicht erlassen lassen, welches die Paradoxien, Antinomien und Phantasien beim Analysanden/Patienten ausmachen, um ihnen auf der Ebene von Effekten der Sprache und des Realen gerecht zu werden (Lacan 1969, Sitzung 19.6.1968). Bestimmte traditionelle Begriffe wie "Mensch" und "Erkenntnis" werden dabei von Lacan in gewisser Weise verabschiedet, um eine andere Konzeptualisierung von Analyse/Therapie voranzustellen, die durch die Terme von *Wissen*, *Wahrheit*, *Subjekt* und *Anderer (A)* gekennzeichnet sind. Die letzteren vier Begriffe umschreiben ein neues, rein praktisches Feld (Kühn 2015, 232-254), das in Zukunft für den therapeutischen Akt ohne Zweifel noch weiterzuentwickeln ist, wozu wir unsererseits auch die möglichen Überschneidungen mit einer radikalen Phänomenologie in Anspruch nehmen, die sich besonders für die *originäre* Gegebenheit von Begehren/*jouissance* ausmachen lassen. Kann man Lacan seine kritischen Rückfragen an Allgemeines, Ganzes, Ontologie, Substanz etc. heuristisch zugestehen, so wird nämlich radikalphänomenologisch zu überlegen bleiben, ob der *Ursprungsgedanke* als solcher gänzlich in den Bereich des Phantasmas gehört, falls der *selbstaffektive* "Lebensursprung" kein metaphysisches Prinzip mehr darstellt, sondern eine je aktuelle Selbstmanifestation des Affektiven *als* Leiblichkeit meint, der wir uns auch durch die biographisch oder existentiell gegebene "Geteiltheit des Subjekts" in keinerlei Weise entziehen können (Henry 2005, 13-25). Denn die ursprüngliche Passibilität oder Affektibilität kann als effektiv "Reales" nicht geleugnet werden, ohne eine kausale oder ontologische Vorstellung des "Ursprungs" zu bilden, wobei auch weitere Diskussionen mit der Ursprungsanalyse von Laplace/Pontalis (1992) sowie dem Verhältnis von Psychoanalyse und Phänomenologie einschließlich strukturaler Hermeneutik bei Hermann Lang möglich sind (Weiß 2019).

Die dargestellte Dimension der subjektiven Wahrheit, an die keinerlei abstraktes Wissen des Subjekts heranreicht, sondern nur Phantasmen des "Objekts *a*" produziert, ist von vornherein mit dem Anderen (*A*) verbunden, wie wir über die Problematik von erster Anfrage an die Mutter durch das Kind oben schon festhielten. Der "Anderer" im Lacan'schen Sinne ist kein bestimmtes anderes Subjekt zunächst, sondern der "Ort" schlechthin, "wo das Wort (*parole*) seinen Platz einnimmt". Aus dieser Konstellation ergeben sich auf der Ebene der singulären Logik des therapeutischen Aktes gewisse Topologien, die in der Spätphase von Lacan unter dem Begriff der "Borromäischen Knoten" präzisiert wurden und das Subjekt als Ordnung eines allgegenwärtigen Spiegels in Bezug auf Welt- und Selbsterkenntnis ersetzen sollen (Lacan 2005; Godebski 2009, 29-36). Wenn die Psychoanalyse auch nicht unbedingt eine grundlegende "Revolution" der Wissenschaften darstellt, so kann sie doch deutlicher als



letztere unterstreichen, dass jegliches Wissen vom Anderen (*A*) herkommt, an dessen Stelle in metaphysischer oder theologischer Perspektive auch Gott (als Garant des Ganzen, der Schöpfung, Geschichte etc.) gesetzt wurde. Das Neue für Analyse/Therapie gegenüber solcher Metaphysik wie "objektiven" Wissenschaften in Bezug auf den Anderen (*A*) besteht darin, dass letztlich *kein* Wissen (*SSS: sujet supposé savoir*) die Wahrheit enthält, sondern die "Wahrheit" nur der Singularität des Sprechens des Subjekts entspricht: "Ich die Wahrheit, ich spreche" (*Moi la vérité je parle*)" (Lacan 1966, 401 u. 855).

Was die Analyse/Therapie in ihrem Akt interessiert, ist folglich die Weise, *wie* das "Unbewusste" das Subjekt über die Spracheffekte hervorbringt, damit dieses Subjekt in der Freisetzung von diesen Effekten als Anfrage an den Anderen (*A*) seine singuläre Wahrheit (über das Symptom/Sinthom) ergreifen kann. Das Subjekt ist also nicht Grund oder Ursprung dieses Wissens (*SSS*), sondern selbst eine Bestimmung durch dasselbe, denn es bewegt sich nicht frei darin, sondern reibt sich an den vielfältigen Widersprüchen und sonstigen Schwierigkeiten im Verhältnis zu Begehren/Diskurs. Mit ihnen hat es der therapeutische Akt zu tun, nicht mit dem Wissen als Theorie, Glaube, Ideologie etc. des Einzelnen, denn sonst wäre die Analyse/Therapie eine neuerliche Mystifikation. Dieses Subjekt als Bestimmung durch sein Wissen sagt nämlich einerseits nicht alles, was es *weiß*, und andererseits weiß es nicht alles, was es *sagt*. Die Wahrheit des therapeutischen Aktes ruht daher in jenem singulären Punkt, wo all das, was vom Symbolischen abgewiesen wird, im Realen wiedererscheint. Denn hierin besteht gerade die Funktion des Symptoms, welches jenen realen Knoten bildet, wo sich die Wahrheit des Subjekts befindet. In diesem Sinne besitzt jeder "Mensch" (Individuum) immer schon *seine* Wahrheit, was aber keineswegs heißt, dass er sie auch sagen kann. Genau aus diesem Grund nimmt das Symptom diesen ab-sinnigen Körper (*corps*) von *lalangue* als *sinthome* an, um zu offenbaren, wo die Wahrheit ruht. Ohne Zweifel weiß der "gewitzte" Analytiker/Therapeut praktisch etwas über diese Zusammenhänge, aber jenes Wissen, das der Patient weitgehend nicht hat, ist keineswegs im Wissen des Analytikers/Therapeuten abstrakt gegeben. Er weiß etwas über die Wahrheit des therapeutischen Aktes nur als "Effekt der Sprache" und als "Logik des Begehrens" im jeweiligen Sagen als Vollzug innerhalb der Kur.

Das Einzige, was hier festgehalten werden kann, besteht darin, dass das vom Patienten Mitgeteilte nur *sein* "Wissen" auf dem Weg über den Analytiker/Therapeuten als den Anderen (*A*) zu werden vermag, denn gerade in der Neurose - wie Übertragung - wird das Begehren nur über eine Fiktion aufrecht erhalten. Mit anderen Worten heißt dies, dass die Wahrheit dieses Begehrens von einem Anderen erwartet wird, der als Autorität für das gilt, was gesagt werden kann oder nicht (Kühn 2016, 210-223). Der Analytiker/Therapeut als "Anderer" unterliegt in

der Kur allerdings nicht dieser ausschließlichen lebensweltlichen Diskursivität, Zensur und Fiktion für das Begehren des Patienten zu sein. Denn er weiß durch seine eigene analytische Erfahrung, dass Wissen und Wahrheit gerade nicht gleich sind, sondern die singuläre Wahrheit vom Wissen des Anderen (*A*) gelöst werden muss, um singuläre Wahrheit des Subjekts zu werden. Das allgemeine Wissen kennt als Regel nur die Dichotomie von *Wahr* und *Falsch*, aber diese prädikative Logik als grammatikalischer Bezug zwischen Subjekt/Anderem wird aufgebrochen durch ein "Wissen", welches den "transmissiblen Einbruch des Realen" erfährt - und dadurch die Wahrheit, wie sie im Symptom in dessen Verhältnis zum singulären Begehren angezeigt war. Deshalb ist die Analyse/Therapie niemals eine allgemeine Interpretation der Welt im philosophischen, ideologischen oder dogmatischen Sinne, sondern sie bringt jenes überraschende "Etwas" zum Erscheinen, das bereits immer schon seinen Platz im subjektiven Diskurs eingenommen hatte, ohne dass das Subjekt allerdings darum wusste - nämlich das "Objekt *a*". Es ist das analytisch-ethische Begehren des Analytikers/"Therapeuten" (Lacan 1995), dieses libidinös Objektale für die verborgene Struktur von Begehren/*jouissance* durch das Subjekt im therapeutischen Akt "niederlegen" (*déposer*) zu lassen. Dabei wirken die eventuell wiederholten kurzen "Deutungen" im Übertragungsgeschehen wie affektive und existentielle "Schockwellen", die jenes Wissen ergreifen, dessen Spielball das Subjekt ist (Fink 2013, 115-124).

Demzufolge interveniert der Analytiker/Therapeut im Prinzip auch nicht auf der Ebene der Anfrage, die stets unter solchem theoretischen oder dogmatischen Verdikt steht, sondern die "Schockwellen" entstehen in jenem schmalen Intervall, wo das Subjekt zu wissen meint (*SSS*) und die Anfrage sich abzeichnet. Denn die Verschränkung von Begehren/Phantasma besteht gerade darin, dass das Subjekt nicht weiß, um was es *anfragt*, und deshalb fragt es auch nicht nach dem, was es *weiß*. Dieses Intervall als Wunde, dieser Knoten, enthält als Distanz jenen "Rest", der sich für das Subjekt letztlich auf den Anderen (*A*) reduziert. Ein solcher Zusammenhang von Anderem (*A*) und "Objekt *a*" als Mangel oder Rest ist jene Distanz, welche die maßgebliche singuläre Wahrheit für das Subjekt als berührbare Entdeckung ("Einfall") ausmacht. In dieser Hinsicht ist der "Dialog" zwischen Patient/Therapeut als Bezug des Subjekts zum Anderen (*A*) kein symmetrischer Dialog, sondern die singuläre Wahrheit kann sich erst erweisen, wenn die Ebene des Wissens als übliche Dimension des alltäglichen Dialogs aufgehoben ist, um jede Wissensabhängigkeit für den je einmaligen Zusammenhang von Realem/Wahrheit aufzugeben. Dadurch erfahren Wahr und Falsch ihre Herauslösung aus den ererbten oder gegenwärtig ontologischen wie individuellen Horizonten, um allein der "symptomalen Weisheit" verpflichtet zu sein (Lacan 2005), die Wahrheit und Wissen über den

therapeutischen Akt dann in weiteren Situationen als praktischen Vollzug voneinander zu trennen weiß.

### ***3. Schlussfolgerung: Verwerfung und Wiederholung als "elastische Logik"***

Wenn man also die ursprüngliche Verneinung der begehrenden Affektion (bei der Mutter) nicht als eine metasprachliche Funktion versteht, die zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheidet, indem alles, was man identifiziert, dem Ich zugeschrieben wird, dann ist systematisch festzuhalten, dass eine solch erste *Verneinung* im Bereich des Unbewussten eine *Verkennung* darstellt, denn das Subjekt entfremdet sich in der Tat von Beginn an im narzisstisch geprägten Imaginären (Freud 1925/2014, 319-326; Lacan 1966, 501-524). Das Phantasma als Stoff des Begehrens ist die logische Konsequenz hieraus im Sinne einer Verkennung des Mangels des "geteilten Subjekts", wodurch sich die "Verkennung der Verkennung" selbst im je Symbolischen wiederholt, nämlich der Mangel als "Objekt *a*". Insofern ist abschließend hier die "grammatikalische Verneinung" von der "komplementären Verneinung" (Lacan) zu unterscheiden, welche die Identität zwischen dem Subjekt als Aussage und Ausgesagtem hervorhebt. Daraus ergibt sich im Sinne der Lacanschule eine Schrift (*écriture*) der Wiederholung als "Ich", was der Logik der Grammatik entgeht, um das zu wiederholen, was gerade als erste Einschreibung des Mangels dem Subjekt fremd bleibt. Und diese "Logik des Phantasmas" ist prinzipieller als jede Theorie in Bezug auf Ganzheiten, da sie den theorieleitenden Unterschied zwischen dem *Einen* und *Einzigem* (Singulären) betrifft. Das heißt, kein Signifikant kann sich selbst bedeuten (Russell), wodurch sich die wichtige Frage für den therapeutischen Akt ergibt, was ein Signifikant darstellt, der durch die Schrift als "Buchstabe" (*lettre*) wiederholt wird (Rouzel 2016). Es ist die zentrale Frage, wie sich das Feld der subjektiven *Wiederholung* vom allgemeinen Universum des *Diskurses* unterscheidet, welches durch die Negation etwas ausscheiden kann, ohne zu sehen, dass es als Phantasma oder "Objekt *a*" dennoch weiterwirkt (Nassif 1970, 226-227).

Hinsichtlich des therapeutischen Aktes plädiert Lacan daher für ein zweiwertiges Prinzip oder auch für eine "elastische Logik" der Topologie von Imaginär-Symbolisch-Real (*RIS*) als "Borromäischem Knoten" (Wörler 2015), dass es nämlich kein Wahres ohne Falsches gebe, was jeden Diskurs im Sinne nur *einer* allgemeinen Ausdehnung von Wahr oder Falsch für das Subjektverständnis in Frage stellt (Lacan 1969, Sitzung 6.12.1968). Diese andere Logik, wie sie auch in der freien Assoziation des Patienten/Analysanden als analytische Grundregel für die Kur vorgegeben ist (Dunett 2001), welche zugleich die Dimension der Deutung eröffnet,

ist dann nicht mehr die Ebene der lebensweltlichen *Realität*, sondern eben der singulären *Wahrheit*. Hierin überschneiden sich die assoziierten Linien in bestimmten gewählten Ausgangspunkten, welche die Struktur eines Netzwerkes haben, wodurch die "elastische Logik" von Implikationen durch die Wahrheit der Wiederholung weitergeführt wird. Das Entscheidende ist daher in der Analyse/Therapie nicht zu wissen, *ob* ein Ereignis wirklich stattgefunden hat, sondern *wie* das Subjekt die entsprechenden Signifikanten dazu hat artikulieren können. Dies entspricht einer Verifizierung der Ur-Szene (Trauma) durch ein Symptom, welches dem zweiwertigen Prinzip des "Einen nicht ohne das Andere" (*pas sans*) folgt. Logik/Wahrheit verbinden sich hier mithin durch die Wiederholung, was dann eine Thematisierung des notwendigen singulären Aktes am Ende ermöglicht. Die hierin jeweils implizierte Entfremdung zwischen "Ich denke nicht/Ich bin nicht" (Erinnerung) erlaubt es daraufhin, sich der fundamentalsten Verneinung anzunähern, welche in der ursprünglichen *Verwerfung* besteht, wie sie sich besonders in der Psychose als Abwesenheit des "Namens-des-Vaters" offenbart (Maleval 2000). Diese ist identisch mit dem ersten Hervorbrechen des Anderen (*A*), wodurch zugleich jene durchgehend erwähnte "Logik des Phantasmas" entsteht, in der Sein und Symbolik auseinander fallen. Dadurch ist die Funktion des Dritten (Anderen) dem Cogito wesentlich eingeschrieben, welches alle Denkinhalte leert, um "Ich" sagen zu können, was zugleich heißt, sich einheitlich "schreiben" zu können.

Aus solchem Verhältnis von "Objekt *a*"/Anderem (*A*) ergeben sich zwei Möglichkeiten für den jeweils gedachten Akt: entweder ist er real und unmöglich oder er ist möglich und unwirklich. Wegen dieser phantasmatischen Alternative, die strukturell eben auch den Geschlechtsakt auszeichnet, bleibt darüber hinaus nur eine dritte mögliche Form, welche der Übergang in den therapeutischen wie je singulären Akt als "Sprung" ist. Denn wenn der Ausgangspunkt des Denkens das "Ich" ist, dann haben wir dadurch das Sein gewählt, welches stets auch die Frage über das "Nicht-Sein" impliziert. Dies wollte das Cogito von Descartes als ontologische Problematik über den hyperbolischen Zweifel beenden, was aber nur durch die Ausklammerung des Begehrens als "Objekt *a*" gelang. Mit anderen Worten ist das "Es" bei Freud jenes "nicht Ich" (*pas je* nach Lacan), welches die grammatikalische Struktur der Sprache aufhebt, damit die Entfremdung vom Sein des Subjekts über eine andere Struktur gelöst wird. Denn das "Unbewusste" ist im Diskurs alles, was nicht "Ich" sagt - anders ausgedrückt außerhalb von Grammatik und Schrift, ohne aufzuhören, Diskurs zu sein, insofern das Subjekt auch in Lapsus, Fehlleistungen, Träumen etc. gerade "spricht". Ist das, was das Cogito denkt, "Sinn", so kann über das Unbewusste als eine andere "Sprache" im Sinne Lacans auch aller "Nicht-Sinn" oder "Ab-Sinn" eine Logik beherbergen (Schindler 2017), nämlich eine solche

des Phantasmas als "Tribschicksal" (Freud), aus dem das "Ich" ausgeschlossen ist, insofern es sich als Ausgangspunkt universeller Seins- und Sinngrammatik (Ontologie) versteht.

Die scheinbare Abwesenheit von Bedeutung im Unbewussten ist nichts anderes als die Überraschung, mit der das "Es" in den "Sinn" eintreten kann, wenn der therapeutische Akt ihn als "Nicht-Sein" des Ichs zu erheben vermag. In der Freudschen Sprache lautet dies dahingehend, dass in der unbewussten Vorstellung die "Worte wie Dinge" behandelt werden. Das heißt, es taucht eine Vorstellung von Realität auf, die so nicht vorgesehen war, weshalb von ihm auch die Sprache der Träume als "egoistisch" bezeichnet wird, denn sie spricht von nichts anderem als vom Ich, auch wenn dieses in alle Traumhalte verstreut ist. Genau auf dieses nicht-grammatikalische Ich bezieht sich die Analyse/Therapie, um Bedeutung/Dinge um jene Abwesenheiten herum kreisen zu lassen, wo das Ich nicht präsent war. Denn dort manifestiert sich dann das "Objekt *a*" in seiner phantasmatischen Logik, die letztlich in der Unmöglichkeit einer Subjektivierung der Geschlechtlichkeit wurzelt, wie besonders Lacan stets hervorhob. Dort ist das Ich im eigentlichen Sinne nicht gegeben, und die phallischen Konnotationen um dieses Geschlechtliche als "Sein" und "Haben" erfahren in der Kastration die Synkope ihres gegenseitigen Vorstellungsanspruchs. Das Nicht-Ich des Unbewussten ist hierbei nur jene Stelle als Leere, worauf sich das logische Ich der Bedeutung beziehen möchte. Und es ist dadurch gleichzeitig der Ort, wo über die sexuelle Wiederholung die Wahrheit als Unmöglichkeit der Artikulierung des Geschlechtlichen auftritt (Lacan 2011, 65-78).

Mit dem Wiederholungszwang als Symptom taucht am Ende für uns noch der Sachverhalt auf, wie das "Objekt *a*" real zu denken ist in Bezug auf die *Zeitlichkeit* des Subjekts, denn die Wiederholung besitzt notwendigerweise einen "einheitlichen Zug", in dessen Archäologie Wiederholung und Verschiebung zusammen gehören. Wenn ein biographischer Misserfolg (etwa durch erneute Wahl einer ähnlichen Situation) wiederholt wird, dann bezieht sich die Spur hierbei auf etwas, das durch die Wiederholung verloren ging. Das heißt, wir finden hier das "Objekt *a*" wieder. Und die Verschiebung innerhalb der Wiederholung selbst hat nichts mit Ähnlichkeit oder Differenz zu tun, sondern es kehrt hier im Feld des Subjekts der "eine Zug" (*trait unaire*) als symbolische Orientierung wieder. Dadurch können die unterschiedlichsten Objekte identifiziert werden, deren sachliche Differenz für nichts erachtet wird, da sie als Elemente eines Ensembles betrachtet werden können. Der nachträgliche Effekt gehört mithin zur Entfremdung in diesem Prozess, denn das *Eine* kehrt als *nicht zählbar* wieder, was jede signitive Operation auszeichnet, denn das Subjekt kehrt in der Signifikantenkette als Übergang zum Akt selbst wieder. Insofern gibt es eine Entsprechung zwischen der Entfremdung als unbewusster Wahl des "Ich denke nicht" und der Wiederholung

als unausweichlicher Wahl im Übergang zum Akt, was erst durch den spezifischen therapeutischen Akt beendet wird, der kein *acting out* mehr ist, sondern Freisetzung von der Wiederholung/Verschiebung als Trennung oder Schnitt (*coupure*). In diesem Sinne ist der Akt ein zweifach Paradoxes: er gibt sich als Wiederholung des "einigen Zugs", aber die Wiederholung ist zugleich die logische Struktur des Effekts der "Nachträglichkeit" (Kirchhof 2009). Daher hat nur der Akt diese Eigenschaft, den Signifikanten für sich selbst (und nicht für einen anderen Signifikanten) zu bedeuten, weshalb das Subjekt des Aktes als Teilung zwischen dem Wiederholenden und Wiederholten auftritt, die dennoch identisch sind (Nassif 1970, 244-245; Žižek 1993).

Alle Weisen von Befriedigung schreiben sich hier ein, denn es handelt sich um eine Struktur, wo das Auseinandertreten von Leib und *jouissance* zu Tage tritt - nämlich als erreichte Befriedigung der "Lust" (*plaisir*) und *weiterverfolgter* Wiederholung. Soll der freisetzende Akt als therapeutischer Akt diese Struktur gerade nicht wiederholen, so kann ein solcher Akt nur als *Schnitt* gedacht werden (Kühn 2018, 120-131), wodurch auch die topologische Oberfläche der Effekte des Subjekts als "Mehr-Lust" verändert wird. Es handelt sich mit anderen Worten um den Bezug zwischen Verleugnung und Akt, um das Labyrinth der Anerkennungen im Feld des Anderen (*A*) variabler zu denken, denn die Effekte des Aktes implizieren eine gewisse Verneinung der bisherigen Verleugnung. Dass "das Unbewusste keinen Widerspruch kennt" (Freud), mithin Wahr und Falsch als Allgemeinheiten im singulären Akt gerade nicht auseinander fallen müssen, macht deutlich, dass die "Logik des Phantasmas" in eine "elastische Logik" der Wahrheit von beiden im therapeutischen Akt transformiert werden kann - nämlich im Sinne der oben genannten "Transmissibilität" der Effekte des Realen als Begegnung mit der singulären Wahrheit.

## Literatur

Badiou A Cassin B (2012). Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren. Zürich: Diaphanes.

Dunnet, J.-L. (2001). Von der Grundregel zur Situation des Analysierens, in: Jahrbuch der Psychoanalyse 43. Stuttgart: Froman-Holzboog, S. 26-48.

Fink B (2013). Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanische Annäherung für klinische Berufe. Wien-Berlin: Turia + Kant.

Finkelde D (2015). Kommentar: Lacan. Freges Zahlengenese und die Nullstelle des Unbewussten. In: Lacan J (2015). Struktur. Andersheit. Subjektkonstitution. Berlin: August Verlag, S. 73-132.

Freud S (1925/2014). Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. Frankfurt/M.: Fischer, S. 319-326: Die Verneinung.

Godebski J. (2009). Le tout dernier enseignement de Lacan. Un renouvellement de la clinique?. Paris: L'Harmattan.

Henry M. (2005). Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen. Freiburg/München: Alber.

Kirchhof, Chr. (2009). Das psychoanalytische Konzept der "Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen. Bielefeld: Psychosozial-Verlag.

Kühn R (2015). Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision - zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan. Freiburg/München: Alber.

Kühn R (2016). Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik. Dresden: Text & Dialog.

Kühn R (2018). Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit. Lebensphänomenologische und Lacansche Perspektiven. Freiburg/München: Alber 2018.

Lacan J (1966). Ecrits. Paris: Seuil (dt. 1973. Schriften I-III. Olten/Freiburg: Walther).

Lacan J (1966). Réponses au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud (1925). In: Ecrits, S. 501-524.

Lacan J (1969). Séminaire 1967-1968: L'Acte psychanalytique. Paris: Association lacanienne internationale.

Lacan, J (1991): Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse. Paris: Seuil.

Lacan J (1995). Seminar. Buch 7: Die Ethik der Psychoanalyse. Berlin: Quadriga.

Lacan I (2001). Le Séminaire VIII: Le transfert. Paris: Seuil (dt. 2007. Die Übertragung. Das Seminar VIII. Wien: Passagen).

Lacan J (2004). Séminaire 1966-1967: La logique du fantasme. Paris: Association lacanienne internationale.

Lacan J (2005). Le séminaire XXIII: Le sinthome. Paris: Seuil.

Lacan I (2007). Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose. Paris: Seuil.

Lacan J (2011). Le séminaire XIX: ... ou pire. Paris: Seuil.

- Langlitz N (2005). Die Zeit der Psychoanalyse. Lacan und das Problem der Sitzungsdauer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Laplanche J (1992) Urphantasie: Phantasien über den Ursprung. Ursprünge der Phantasie (mit J.-B. Pontalis). Frankfurt/M.: Fischer.
- Maleval JC (2000). La forclusion du Nom-du-Père. Le concept et sa clinique. Paris: Seuil.
- Nassif J (1970). Pour une logique du fantasme, in: *Silicet* 2/3, S. 223-273.
- Petzold HG (2012). Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen. Wien: Krammer.
- Pirard R (2010). Le sujet postmoderne entre symptôme et jouissance. Toulouse: Erès.
- Rouzel, J. (2016). La lettre de l'inconscient. Freud, Lacan et quelques autres au pied de la lettre. Paris: L'Harmattan.
- Schindler, F. (2017). Das Fenster zum Hof: Sinn, Unsinn, Ab-Sinn. Streiflichter auf die ternäre Verknüpfungslogik Lacans in ihrer Verbindung zur Deutung", in: *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud - Lacan*. Baden: Visuvio, S. 9-21
- Thiberge, M. (2018) Essai sur la psychanalyse et la postmodernité. Paris: L'Harmattan 2018.
- Till S (2013). Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Levinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze. Bielefeld: Transcript.
- Weiß H (2019). Das Zusammentreffen von Psychoanalyse, Phänomenologie und strukturaler Hermeneutik in Hermann Langs Verständnis des Zwangs. In: Lang H, Pagel G (Hgg.). Angst und Zwang. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 88-119.
- Wondracek K (2013). Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie, Freiburg/München. Alber.
- Wörler F (2015) Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell. Bielefeld: Transcript.
- Zižek S (1993). *Grimassen des Realen. Lacan oder die Monstrosität des Aktes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.



## Capítulo 7

### A QUESTÃO DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO E SUA OPERACIONALIDADE NO ATO CLÍNICO EM SAÚDE

*Florinda Martins*

#### *1- O contexto da questão da operacionalidade da fenomenologia no ato clínico em saúde*

A convicção de que é possível traduzir qualquer fenómeno numa linguagem universal, científica, remonta a Descartes. Todavia, já para Descartes, a decisão dessa linguagem universal era sustida pelo modelo de evidência inerente aos dinamismos do pensar. Para Husserl, a crise das ciências europeias prende-se com a ausência de um pensar das evidências, herdado de Descartes, e faz dessa recuperação o seu projeto fenomenológico. Porém o seu modelo é, desde o início criticado por se estabelecer sobre uma fenomenalidade pré-teórica—pathos / movimentos internos às vivências – que não esclarece ainda que a reconheça, porquanto nela opera. A questão é tanto mais importante quanto ela abala as pretensões de Husserl a um saber despojado das fantasias metafísicas e especulativas. Toda a fenomenologia pós-husserliana, atravessando o século XX e entrando pelo século XXI, procura saída para a fenomenalidade da evidência numa fenomenalidade pré-teórica, identificada como fenomenalidade da vida afetiva / pathos. Com isso o corpus teórico de Husserl, do qual destaco a intencionalidade<sup>67</sup>, é remetido à fenomenalidade que o sustém: remetido à fenomenalidade do nosso viver que motiva seus movimentos e neles espera encontrar resposta ao que o move. Veremos que essa motivação inerente aos movimentos intencionais nos remete a Descartes e à fenomenalidade do cogito enquanto lugar de busca e de validação da evidência de si mesma no sentimento que a assegura de si. Porém o sentir remete à fenomenalidade do corpo que sente enquanto afetante e afetado, pelo que, de imediato, imerso na fenomenalidade da vida em seu devir e porvir originários.

Afastada assim a possibilidade de relegar para um nível de irracionalidade a fenomenalidade do sentir, as ciências que operam com evidências não podem esquecer a fenomenalidade da sua produção efetiva: a fenomenalidade do sentir que está na origem e no

---

<sup>67</sup> Para o aprofundamento desta questão permito-me remeter o leitor para Michel Henry, «Fenomenologia não intencional: tarefa de uma fenomenologia futura», in Dossier internacional Michel Henry, Florinda Martins org. *Phainomenon*, nº 12, Primavera 2007.

final da busca de evidências. Ora estas processam-se num corpo: um corpo vivo que, sendo o lugar da dúvida, será também o lugar da sua reconversão em certeza. No corpo se encontram e reencontrem teoria e prática clínica. A ética é inerente a ambos os processos. E o ato clínico, sendo ele mesmo fruto da conjugação de teoria e práxis, pode apresentar-se como testemunha do processo fenomenológico da evidência proposto pelos fenomenólogos da vida afetiva.

## ***2- A fenomenalidade do sentir como lugar de validação da evidência***

Falar da operacionalidade da fenomenologia no ato clínico em saúde é falar das possíveis relações entre saberes, nomeadamente entre filosofia e ciências, entre pensamento da evidência e saberes de evidências feitos. Esta relação é não raro pensada como uma relação de esclarecimento de pressupostos e princípios: a ciência opera com princípios que obedecem a uma modalidade de racionalidade adequada aos seus objetivos; a filosofia pensa o tipo de racionalidade a operar na racionalidade científica na qual se integra a enfermagem. Esta forma de pensar a relação entre filosofia e ciência podemos ancorá-la em Descartes (1596-1650), cujo edifício filosófico era movido pela crença na possibilidade de encontrar para todos os fenómenos – físicos, éticos – a mesma certeza ou evidência que encontrava nas ciências matemáticas. Todavia não eram as matemáticas a fornecer essas evidências, mas o cogito ou o pensamento porquanto nele tomava acento a indubitabilidade de si mesmo bem como dos saberes por si instituídos. Mas já em Descartes a evidência enquanto modalidade por excelência da apresentação do real foi tomando primazia sobre o processo da passagem da dúvida à indubitabilidade<sup>68</sup>. E ainda que, no curso dos tempos, essa articulação nunca se tenha totalmente perdido, o certo é que a acreditação dos saberes se fixa cada vez mais em evidências produzidas do que no processo de sua produção com prejuízo, sobretudo, para a compreensão de nós mesmos.

Ora Husserl (1859-1938), fundador da corrente da filosofia denominada fenomenologia, admitia que essa perda de pensamento crítico sobre os pressupostos inerentes à racionalidade científica era, de algum modo, responsável pela crise da humanidade europeia<sup>69</sup>, pelo que fez da fenomenalidade da evidência o tema central do seu projeto filosófico. Todavia, marcado ainda pela concepção de uma racionalidade cuja função é

---

<sup>68</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*, PUF, 1985. O capítulo I expõe esse afastamento da fenomenalidade da origem do processo da evidência e os capítulos seguintes mostram o seu desenvolvimento até Heidegger e respetivas consequências.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Europa: crise e renovação*, Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão, CFUL, 2006.

informar, sempre que possível, aquilo que se apresenta como caos, procurando-lhe uma inteligibilidade capaz de supervisionar isso que assim se apresenta, Husserl debate-se com dificuldades, que atravessam todo o percurso da fenomenologia até aos nossos dias. Um deles é a crença nas possibilidades normativas do sujeito – o Eu transcendental husserliano – que para tal, de algum modo, se coloca num plano distinto do da ocorrência dos fenómenos eles mesmos. O pensamento da evidência ou a sua fenomenalidade processa-se, assim, num âmbito de exterioridade e de distanciamento da ocorrência do próprio fenómeno, encontrando-lhe ou impondo-lhe uma ordem: procurando-lhe uma sustentável racionalidade.

Este método de procura de uma ordem para o caos fora do próprio caos, não gera apenas dúvidas quanto à universalidade do método – o que de algum modo Husserl admitira<sup>70</sup> –, mas gera dúvidas quanto às possibilidades do método naquilo que diz respeito aos objetivos que se propõe: uma ciência de rigor. Põe-se a questão: como encontrar fora da fenomenalidade dos fenómenos, sobretudo para os fenómenos da vida, sobre os quais eram cada vez mais intensas as pesquisas e os interesses culturais, à época, o princípio de sua ordenação? Não será de estranhar, então, que a questão central da fenomenalidade da evidência, em Husserl, seja à partida criticada por alguém muito próximo dele; criticada Eugen Fink, seu assistente entre 1930-37. Segundo este, a evidência, em Husserl, só é possível no interior da divisão de nosso viver, no interior de uma divisão do eu consigo mesmo. Diz Fink:

«a vida transcendental põe-se *fora dela mesma*, produzindo o Espectador, cliva-se a si mesma, divide-se. Mas esta divisão é *a condição de possibilidade do advir a si mesmo da subjetividade transcendental*»<sup>71</sup>.

Desta afirmação retenhamos a questão inerente ao espectador: este aparece numa clivagem da vida consigo para se compreender, fazendo parecer que aquilo que teoriza está por fora daquilo sobre que teoriza. Uma questão tanto mais paradoxal quanto aquilo que pretende a fenomenologia, desde Husserl, é o abandono de um modo de pensar alimentado por toda a espécie de estereis especulações em torno do ser e da vida para assim poder «voltar à coisa mesma» a fim de nela e com ela se suste e desenvolver.

Husserl não é alheio à existência de uma inteligibilidade inerente à coisa mesma, ao afirmar, por exemplo, que percebemos<sup>72</sup> com as mãos - «*percepção com as mãos*»<sup>73</sup> -

---

<sup>70</sup> E. Husserl, *Ding und Raum*, Vorlesungen 1907, p. 7. A questão de um caos sem eu e sem tu ou o impensável de Hannah Arendt.

<sup>71</sup> E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendental de la méthode*, trad. Fr. N. Depraz, Ed. Jérôme Millon, 1994, pg. 76, sublinhado por E. Fink.

<sup>72</sup> Ainda que o texto siga as normas do acordo ortográfico, para Portugal, essa norma não será seguida em palavras que dificultariam o leitor do Brasil. Assim escrevo percepção em vez de perceção.

<sup>73</sup> Husserl, *Meditações cartesianas*, trad. Pedro Alves, CFUL, 2010, p.138.

porém esta afirmação permanece num nível pré-teórico ou pré-teorético<sup>74</sup>. Daí a questão da supervisão ou do estar acima do acontecer ou do advir do ser e da vida, para podermos descrever as suas possibilidades originárias que tomamos depois como deveres<sup>75</sup>.

É nesses pressupostos de racionalidade que a questão do observador é uma questão central de toda a filosofia do século XX e não apenas da fenomenologia. Em causa está «uma falsa evidência», segundo a qual, a teoria tem a primeira e a última palavra sobre o real, o que perverte todos os princípios da própria fenomenologia - «Paz à sua alma»<sup>76</sup>. Estas afirmações de Jocelyn Benoit são tanto mais desconcertantes quanto, do interior da fenomenologia, se erguera já outra voz - Michel Henry - denunciando como homicidas os princípios da fenomenologia. Diz, Michel Henry:

«...exigir do ser a sua presença na intuição e sob a forma final de evidência ... é um homicídio»<sup>77</sup>.

Mas então o que nos resta da fenomenologia, hoje, será mais do que um fantasma da realidade? E o que nos resta da crença nas possibilidades de uma *mathesis universalis*, na qual para o bem e para o mal, desde Descartes, vivemos?

### ***3- A fenomenologia do sentir como retorno à fenomenalidade do cogito cartesiano***

Até agora vimos que, sem a validação das evidências pela fenomenalidade do sentir, a fenomenologia parece oscilar entre conceitos fantasma e vivências aniquiladoras do humano: o oposto do pretendido pela fenomenologia quer na sua expressão alemã quer de expressão francesa. Mas a pesquisa fenomenológica não desiste das questões já em aberto no corpus teórico do seu fundador, Husserl. E se Fink apela à fenomenalidade pré-teórica sob a qual opera o Espectador transcendental, Sartre pede a radicalização da questão, pondo de parte a questão do ego – o espectador de FinK. Diz Sartre:

---

<sup>74</sup> A questão de uma racionalidade pré-teórica põe-se de uma forma ainda mais abrangente em Heidegger, porquanto ela aferroa o vivo, que apenas assim vive. Ver GA 56/57, 75.

<sup>75</sup> Kokoszka, V e Maeschalck, M, «La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry. Filiation et fraternité», in *Les carnets du Centre de Philosophie du Droit*, (76) 1999, p. 8.

<sup>76</sup> Benoit, Jocelyn, «Échos», in *Du bruit et du sensible*, Hermann, 2020, p. 256 «partant d'une fausse évidence»; p. 258. «Le cible primaire du bruit et du sensible ne se situait pas du côté de la phénoménologie – paix à son âme – mais de la réappropriation philosophique de la notion de perception»

<sup>77</sup> Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie», in *Phénoménologie de la vie*, T. I. PUF, 2003, p.87 «exiger de l'être qu'il se donne dans l'intuition et si possible sous la forme achevée qu'est l'évidence...est un meurtre». Podemos ver a mesma questão in *Phénoménologie Matérielle*, PUF, 1990. P. 71. Minha tradução adaptada à legibilidade do meu texto, sem, contudo, ferir a ideia de seu autor, como podem acompanhar com o texto original.

«sejamos mais radicais e afirmemos sem temor que toda a transcendência [leia-se o ego] deve permanecer sob a *epoché*»<sup>78</sup>, ou seja, fora daquilo que é indispensável à fenomenalidade dos fenómenos, nomeadamente, dos fenómenos da vida: consciência da vida e suas evidências, aparecem ao ego, sem intromissão deste<sup>79</sup>. O apelo à fenomenalidade do pathos indiferente ao espectador, ao ego, tal é a posição da fenomenologia não apenas de expressão alemã, mas também de expressão francesa<sup>80</sup>.

Ora, desde a exigência de um eu observador ou de um eu inerente ao pensar (Husserl) até exigência de uma fenomenalidade sem interferência do ego (Fink, Sartre), a questão chega a passar, no âmbito da filosofia, pela admissão da possibilidade de algo ou alguém que em nós pense, diferentemente de nós<sup>81</sup>. Questão que não é alheia a Descartes ao admitir a possibilidade de um génio mau a atuar no interior das nossas evidências.

E assim quer com uma quer com outra questão somos remetidos a Descartes. E é ainda assim que a aporia fenomenológica denunciada por Fink é apresentada na *Sexta Meditação cartesiana*<sup>82</sup>, que considerou por bem acrescentar às cinco *Meditações cartesianas*<sup>83</sup> de Husserl, pois o que aqui está em causa é o modelo de racionalidade desenvolvido a partir de Descartes, claramente reportado à súpula de sua obra *Meditações Metafísicas*<sup>84</sup>. Será no corpus cartesiano cuja filosofia assenta na possibilidade de uma *mathesis universalis* que encontraremos a sua justificação.

Vejamos então, primeiro, o que é o pensamento e/ou a racionalidade para Descartes<sup>85</sup>, para de seguida avaliarmos os seus contributos para a saída daquilo que Husserl designa de crise das ciências europeias e consequente crise da humanidade<sup>86</sup>.

---

<sup>78</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1965, p. 13.

<sup>79</sup> Para esta questão da afetividade da consciência, permito-me remeter o leitor para a obra de Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation: exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Ed. Peter Lang, 2012.

<sup>80</sup> Para a atualidade desta questão, permito-me remeter o leitor à obra de Paul Audi, *l'irréductible: essai sur la radicalité en phénoménologie*, Ed. Hermann, 2020.

<sup>81</sup> A questão de um alien lógico ou de um pensador alheio às nossas leis lógicas, questão assim formulada por Frege [1848-1925], está presente em toda a filosofia analítica e a questão da suspensão do ego, nas questões fenomenológicas, não deixa dúvidas em Sartre [1905-1980].

<sup>82</sup> E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendental de la méthode*, trad. Fr. N. Depraz, Ed. Jérôme Millon, 1994

<sup>83</sup> E. Husserl, *Meditações cartesianas*, trad. Pedro Alves, CFUL, 2010.

<sup>84</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1979.

<sup>85</sup> Permito-me remeter o leitor para Florinda Martins, «Fenomenologia da Vida: O que pode um sentimento?», in *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interlocuções entre filosofia e psicologia*, Andrés Antúnez, Florinda Martins, Maristela Ferreira, Org. Ed. Escuta, 2014, pp. 15-31.

<sup>86</sup> Mais à frente veremos como é que esta questão requer a reformulação da antropologia, sobretudo a denominada antropologia filosófica.

#### 4- *Descartes e a certeza da evidência do pensamento*

O pensamento é, para Descartes, a evidência primeira de todo o edifício filosófico e/ou científico. *Penso, logo sou*, afirma Descartes na quarta parte do *Discurso do Método*<sup>87</sup>. E esta é uma evidência que, no dizer de Descartes, mesmo que eu queira pensar que tudo o que penso é falso, eu que penso sou necessariamente enquanto penso. A evidência que resiste a toda e qualquer dúvida, incluindo a do génio enganador – um qualquer alien lógico -, e que assim obedece às exigências da certeza indubitável do método cartesiano colhe-a Descartes em si, ser pensante que existe enquanto tal e como tal. Sou um ser pensante! Sim, elucida Descartes «eu sou uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas e ignora muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente<sup>88</sup>». E «é tão evidente que sou eu quem duvida, entende e deseja que nada mais é preciso acrescentar para o explicar»<sup>89</sup>. A evidência primeira é assim existirmos como sentindo-nos existir e, diz ainda Descartes, «é tão certo que me vejo ver, oiço e me aqueço, e é justamente aquilo que em mim se chama sentir, e isso assim precisamente tomado, nada mais é do que pensar»<sup>90</sup>.

Sentimos: apercebemos imediatamente por nós mesmos isso mesmo que sentimos. Mas então não acompanhará Husserl o próprio Descartes ao constatar, como mencionámos atrás, que percebemos com as mãos? De que necessita Husserl para elevar à teoria aquilo que se apresenta já evidente a nível do sentir?

Desde *O ser dá-se como afeto* (1992), tenho vindo a defender que é pela fenomenalidade do sentir – o meu sentir – que acedo ao outro. Tal significa que é sentindo em mim as teclas do portátil que posso escrever este texto; é sentindo a cadeira em que me sento e é sentindo o chão sob meus pés que consigo a posição que me é necessária para trabalhar. E o que digo para estes sentidos posso dizê-lo em relação a todos os outros. E o que experiencio em relação às teclas, cadeira, chão, posso dizê-lo em relação não apenas a qualquer outro ser, mas também em relação aos seres vivos e aos seres como eu – os humanos. E foi assim que com esta tese *O ser dá-se como afeto* fui abrindo lugar à fenomenalidade do outro – qualquer que seja esse outro – mostrando como é que a fenomenalidade da ipseidade, em Michel Henry,

---

<sup>87</sup> Descartes, *Discurso do Método*, Ed. Sá da Costa, 1976, p. 28.

<sup>88</sup> Descartes irá acrescentar sou uma coisa que vê, que anda, que brinca. Para estas questões permito-me reenviar o leitor para o capítulo «Michel Henry por entre crianças, cócegas, dor e sonhos» da minha obra *Estátuas de Anjos* Colibri, 2017, pp. 103-112.

<sup>89</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 97 e 87, respetivamente. [minha tradução]

<sup>90</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1979, p. 87.

requer ela mesma a fenomenalidade do outro que em afeto vivencio. *L'épreuve de soi* – a prova de si – é indissociável da prova do outro e indispensável à superação de mim mesmo: ainda que a superação de mim se vivencie em mim mesma, é pelo encontro com o outro que em afeto me supero<sup>91</sup>.

O sentir não perde nunca a evidência de si – *l'épreuve de soi* – mas a superação de mim mesma, pela via afetiva, orienta-me em minha relação comigo e dessa forma em relação a tudo o que me envolve. É nesse sentido que aquilo de que duvido tem a mesma evidência daquilo que quero, que não quero, que amo, que odeio, que sinto. A dúvida traz para o seio da evidência a possibilidade ou o questionamento da minha relação com o outro / outrem. A dúvida implica-nos na evidência do cogito: se me encontro a existir na modalidade do sentir - tal como referido atrás por Descartes -, existo, acrescento, no encontro com aquilo que me é dado sentir. E aquilo que me é dado sentir pode, e não raro isso acontece, desmoronar a evidência na qual supunha sustentar-se o meu encontro com isso que me é dado sentir. Daí não bastar a Husserl a certeza imediata que lhe advém do conhecimento aportado pelas mãos: *percepção com as mãos*. Como não basta a Merleau-Ponty a evidência de *tocar o distante pelo olhar*<sup>92</sup>. Ou como não basta a Descartes ver chapéus e casacos para afirmar que vê humanos<sup>93</sup>. Mas também não basta, com Henry, afirmar a ipseidade do afeto. Se a ipseidade do afeto é, em Henry como em Descartes, uma evidência que nada mais precisa para fazer prova de si, já aquilo que com essa prova fazemos, justifica-nos ou condena-nos.

A inspeção do próprio pensar sobre as coisas – medindo-as e descobrindo-lhes uma determinada ordem – para a reverter em evidência é em Descartes uma modalidade desse envolvimento, tal como a evidência aportada pelas mãos é em Husserl um dado a elevar a uma dimensão teórica. Todavia a realidade é irreduzível à teoria. Esta terá de voltar ao real para fazer prova de si. A fenomenalidade da evidência científica decorre sempre de uma práxis entre corpos, todos os corpos vivos ou outros: eu sou uma coisa que pensa, ou seja, que *duvida*, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas e ignora muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente; que se angustia com a dúvida, que anda de um lado para o outro na busca da sua resolução, que brinca<sup>94</sup> e pesquisa até que a certeza, a

---

<sup>91</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 591 «*Le soi est le dépassement de soi comme identique à soi*» [sublinhado pelo autor], mas a superação de si implica a passibilidade do outro, em mim vivenciado na auto-afetividade de meu viver.

<sup>92</sup> Merleau-Ponty, *L'oeil et L'esprit*, Gallimard, 1964, p. 27.

<sup>93</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1979, p. 93.

<sup>94</sup> Florinda Martins, «Michel Henry por entre crianças, cócegas, dor e sonhos» in *Estátuas de Anjos*, Ed. Colobri, 2017, pp. 101-112. Agradeço a Isabel Tafuri a inscrição do brincar na fenomenalidade do cogito de Descartes.

tranquilidade, a satisfação tomem, em si, o lugar da dúvida, da angústia, do mal-estar<sup>95</sup>. A dúvida implica-me em meu viver, enquanto, ele mesmo é viver com outro e outrem diferente de mim. E é assim que, se a evidência do meu existir na modalidade da dúvida, do querer, do não querer, do sentir não carece de qualquer justificação, aquilo que com isso faço exige de mim, exige de cada um de nós, justificação: encontrámo-nos a existir e existimos no encontro com o outro, ao modalizarmos a passagem da vida, passivelmente em nós recebida, à vida que instituímos em sentido, em «eu»<sup>96</sup>. E assim se, com Descartes, a evidência da nossa forma de vida não requer qualquer esclarecimento, o que com ela fazemos requer que nos justifiquemos<sup>97</sup>.

### ***5- Somos aquilo que fazemos com as afeções que, em corpo dotado de sentidos, nos são originariamente doadas***

E assim podemos dizer que a fenomenalidade do sentir, sentir num corpo dotado de sentidos<sup>98</sup>, enquanto certificação das vivências originárias de nosso viver, inscreve o projeto de uma mathesis universalis herdado de Descartes e Husserl, na dinâmica que o mobiliza: a doação originária como pathos / afetividade.

Ora essa dinâmica testemunha a presença do outro, um outro singular e não anónimo, mesmo quando essa presença é vivida como caos, rompendo assim com as nossas evidências e seguranças. Todo a afeção nos vincula a si mesma, pelo que nos implica nela quer para dela fruirmos quer para nela modalizarmos nosso viver.

Foi isso que quisemos dizer com, «encontramo-nos a existir e existimos no encontro com o outro ao modalizarmos a passagem da vida, passivelmente em nós recebida, à vida que instituímos em sentido, em ‘eu’»<sup>99</sup>. Somos fruto da nossa envolvência, da nossa participação na vida na qual e pela qual advimos a nós mesmos. Todavia, o encontro connosco passa pelo encontro com o outro que em nós advém no movimento afetivo da própria vida. É no

---

<sup>95</sup> Para o papel do génio maligno / alien lógico na segurança da evidência permito-me remeter o leitor ao artigo de Yorihiro Yamagata, «L'immanence et le mouvement sujetif», in Michel Henry, *L'épreuve de la vie*, Ed. Cerf, 2001, pp. 130-131.

<sup>96</sup> Florinda Martins, *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, Principia, 2002, pag. 13.

<sup>97</sup> Jocelyn Benoist, «Échos», in *Du bruit et du sensible*, Hermann, 2020, p. 247. Se isso «n'est pas un genre de choses que cela ait un sens de vouloir justifier, mais que nous avons, en revanche, éminemment à nous justifier de ce que nous en faisons».

<sup>98</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, Garnier/Flammarion, 1979, p. 79. «J'hésite [...] suis-je tellement dépendant du corps et des sens que j'en puisse être sans eux?»

<sup>99</sup> Florinda Martins, *Recuperar o Humanismo*, Principia, 2002, p. 13.



movimento da vida que nos superámos: aí onde a vida é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e transcende<sup>100</sup>. É nesse envolvimento que a prova de si – l'épreuve de soi de M. Henry – se faz como superação de si<sup>101</sup>. Mas o envolvimento com o outro que se dá como afeto, implica que o tomemos a partir da sua afeição em nós, mesmo e sobretudo quando essa afeição se faz sentir como ruído<sup>102</sup>. O afeto envolve-nos, faz-nos participes de uma racionalidade na qual o conceito se alicerça como dela decorrente e não o oposto. E isso em dois sentidos: 1- na elaboração do conceito; 2- na prova do conceito. O corpo vivo é o lugar da origem e da prova do conceito.

Nesse sentido, a fenomenalidade da vida afetiva permite-nos não apenas o diálogo com os outros seres humanos, mas com todos os seres que nos circundam. As nossas mãos só realizam o que pretendemos no encontro com aquilo que tocamos e em afeto percebemos o toque; do mesmo modo conhecemos o chão pela planta dos nossos pés; conhecemos o que vemos, o distante, pelo toque em nossa visão; conhecemos o ar pela nossa pele... pulmões... e com eles... conhecemos que vivemos da generosidade das plantas....!<sup>103</sup>

E assim, se o projeto husserliano retoma o projeto de Descartes, ele também deixa a descoberto a necessidade de falarmos sobre aquilo que, em Descartes, era de tal forma evidente que não carecia de qualquer explicação para se fazer compreender. Vimos que se, como em Michel Henry, a fenomenalidade do pathos faz prova de si em nós – l'épreuve de soi – essa prova de si é simultaneamente prova do outro em mim vivido como afeto. Assim, a fenomenalidade do pathos prossegue e completa com o projeto de Descartes, o projeto husserliano e os ideais de nossa cultura baseada em evidência. Pelo que as críticas à fenomenalidade do pathos que, mais do que irracional, é tida como encantatória não colhem validação.

Ao contrário do que diz, por exemplo, D. Janicaud: «contesto a utilização do método da fenomenologia para nela inverter ou comprometer efetivas aquisições, transformando procedimentos precisos, limitados, esclarecedores, em prelúdios encantatórios à autorreferência absoluta da vida e à sua sacralidade pática»<sup>104</sup>,

---

<sup>100</sup> Florinda Martins, *Estátuas de Anjos*, Ed. Colibri, 2017. p. 9.

<sup>101</sup> Michel Henry, *l'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 591. «*Le soi est le dépassement de soi comme identique à soi*» [sublinhado do autor]

<sup>102</sup> Cohen-Levinas & Raoul Moati, *Du bruit et du sensible: autor de Jocelyn Benoit*, Ed Hermann, 2020.

<sup>103</sup> Agradeço a Karin Wondracek os diálogos que temos tido em torno da vida senciante das plantas a partir das obras de Eduardo Kohn e Bruno Latour que remetem a uma antropologia prévia às construções humanas de si mesma- «antropology beyond the human».

<sup>104</sup> Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologique française*, Paris, Editions de l'Éclat, 2001, p. 70.

a fenomenalidade do pathos inscreve-se diretamente na fenomenalidade de Husserl e com ele no projeto cultural que remonta a Galileu e Descartes: a racionalidade da decisão de práticas baseadas em evidência.

As ciências da saúde trabalham com evidências e ao fazê-lo constatam que é o corpo, o nosso corpo, que em última instância as revalida. Assim, ainda que não lhes seja pedido que estabeleçam os conceitos inerentes à fenomenalidade do corpo enquanto lugar da evidência em sua formulação e revalidação, operam com esses conceitos, mesmo que de uma forma implícita. O diálogo entre filosofia - nomeadamente na sua corrente fenomenológica - e evidência em saúde é «mais do que uma conveniência ou um voto piedoso...É o trabalho e o pão quotidiano daqueles que se reúnem em torno de uma mesma finalidade: volver uma vida doente ao seu poder e sua felicidade de viver».<sup>105</sup>

As pesquisas que, há mais de uma década, se desenvolvem no Brasil<sup>106</sup>, são o fruto mais dinâmico desta concepção de interdisciplinaridade apresentada por Michel Henry, no Porto, em 2001.

---

<sup>105</sup> Michel Henry, *Os outros em eu*, IPATIMUP, 2001, p. 142.

<sup>106</sup> O projeto iniciado por Karin Wondracek, na EST, colhe nova dinâmica na USP com Andrés Antúnez e o Círculo fenomenológico da vida e da clínica.

## Capítulo 8

### A EVIDÊNCIA DA PSICOLOGIA REVISITADA E REFORMULADA PELA FENOMENOLOGIA DA VIDA<sup>107</sup>

*Andrés Eduardo Aguirre Antúnez*

As evidências em psicologia seguem a esteira da medicina baseada em evidências, ou seja, trata-se de uma perspectiva metodológica e epistemológica que asseguram, com grande probabilidade, os resultados esperados pelo processo terapêutico, cujo insucesso é sempre passível de ocorrer. Em psicologia, a evidência transporta-nos para o âmbito daquilo que, no contato com o paciente, modaliza o sofrer em fruir e assim a evidência decorre do bem-estar testemunhado por quem sofre.

Convém, porém, dizer que o paradigma do ato clínico como ato validado metodológica e epistemologicamente em evidência decorre de um saber em interdisciplinaridade com a filosofia que, genericamente, toma a evidência com aquilo que pode ser assegurado pelo pensamento. Em sua retórica, evidência é a “descrição viva e minuciosa de um objeto, realizada com a enumeração de suas particularidades sensíveis, reais ou fantasiosas” (Houaiss).

Ora, em nossas pesquisas em fenomenologia da vida, temos vindo a reportar aquilo que é assegurado pelo pensamento à sua validação em nosso viver. E isso tendo em conta, a reformulação da evidência em Descartes, e suas implicações no ato clínico em saúde, tal como tem vindo a propor Florinda Martins. Para ela, a reformulação do ser pensante de Descartes passa pela fenomenalidade do sentir<sup>108</sup>. Ora essa virada da validação do pensamento na fenomenalidade do sentir tem implicações diretas no ato clínico visto que, apenas o paciente, pela modalização do sentir – sofrer em fruir – valida ou invalida as evidências teóricas de que o clínico dispõe. Podemos dizer até que a evidência mais do que poder vir a ser certificada pode mesmo potencializar outras evidências úteis para a clínica.

Na entrevista de Benoit Kanabus a Christophe Déjours observamos de modo implícito esta possibilidade de validação e alargamento das evidências, no ato clínico (Kanabus, 2015). Afirma Déjours: “Trabalhei durante quinze anos com a técnica para aprender o ofício. Mesmo assim, jamais me senti confortável; nunca desenvolvi uma verdadeira destreza. Alguma

---

<sup>107</sup> Trabalho apresentado no Colóquio internacional Cosmos – Carne – Absoluto, no centenário do nascimento de Michel Henry (1922-2022) sob Coordenação de Fernando Rosas Magalhães, Porto, 20/07/2022.

<sup>108</sup> Florinda Martins, *Estátuas de Anjos e Estrela polar: sementes de o fenómeno erótico*, Colibri, 2017, pp. 124-138.

coisa não encaixava. Só bem mais tarde, ao encontrar Michel Henry, durante as jornadas de Cerisy, conheci uma posição completamente inversa: com o corpo, não se trata, como diz Pankow, de uma forma espacial projetada, nem de uma ideia estática que é preciso pôr diante de si, mas de uma prova; uma experiência. Senti-me de imediato interessado. Era uma evidência<sup>109</sup>: “é assim que eu penso”. Fiquei estupefato por essa completa reviravolta. O que vem primeiro é o sofrer, o padecer, a imanência, o invisível”.

Exemplificaremos o que acabamos de expor:

Um estudante da área de exatas procura ajuda porque tem planos definidos de acabar com sua vida na passagem de ano e que de tal data não passará. Começa um processo terapêutico e a conversa começa a tocá-lo, a interessá-lo, não apenas intelectualmente, mas afetivamente. Tal vivência do compartilhar é recíproca ao terapeuta. Seguem trabalhando no ano seguinte. Em outro momento do percurso universitário e após iniciar um tratamento medicamentoso para sua depressão, e a partir de uma possibilidade de ser desligado do curso, se desespera e volta a ter uma certeza, cometerá o suicídio dali a uma semana. Conta ao terapeuta que escreveu uma carta de despedida e pensou em vários métodos para cometer o suicídio. Na conversa com terapeuta ele sente o cuidado, sente que alguém se preocupa por ele e se interessa por sua vida.

O rapaz comenta que poucas vezes se sentiu bem em relações humanas. Após conversa banhada de palavras encarnadas, o rapaz desiste de cometer o suicídio.

Nesta relação vemos a dinâmica relacional da testemunha da presença do outro em nós. Na relação vivemos o caos da comunicação de uma despedida que antecipava a ruptura com qualquer evidência de que viver valesse a pena e um recorrente sentimento de insegurança. A afecção na relação de ajuda nos vinculou na vida em nós, nos implicou para fruímos e modalizarmos nosso viver, viver sempre em risco entre o suicídio, o homicídio da humanidade em nós, transformando uma certeza da morte em um ato de nascimento para uma nova vida.

Quando o rapaz dizia que tinha escrito uma carta de despedida e que sentia-se assinando seu atestado de óbito, o terapeuta disse-lhe: “entendo que estamos em um momento muito importante de sua vida, na qual você me comunica que matou o Carlos em você, talvez para ver o nascimento de outro Carlos, acompanhado por mim, pelo psiquiatra e por todos os professores que lhe querem bem”. Ao que Carlos responde: “Nossa, nunca tinha pensado nisso”. Pensar algo novo e inédito é uma forma como a vida nele se manifesta e se faz carne em seu verbo e na alteridade. A maior evidência que sente é a da solidão, do desespero, mas

---

<sup>109</sup> Grifo nosso.

pôde sentir a possibilidade de transformação, de ter a certeza e a evidência de poder voltar ao curso sem a ameaça de não poder mais nele cursar. Os pensamentos suicidas e a falta de esperança tornaram-se uma evidência intransponível, mas ele comunica a alguém, e nessa comunicação algo novo ocorreu e se transformou. De uma pessoa completamente infeliz com sua vida ele vem a sentir a felicidade de viver e poder compartilhar facetas de sua vida. Agora ele anseia pelo encontro com o outro e do outro em si mesmo.

Possibilidades de corpopropriação de seu corpo, para começar a nascer em encarnação. O que buscamos mostrar é que não há uma verdade absoluta a respeito da evidência, nesse sentido, a partir da fenomenologia da vida a maior evidência é a vida em nós, seja vivida em morte, depressão, ou em vida e alegria, modalizando sentimentos, vida que é uma “descrição viva e minuciosa” de uma pessoa realizada com a descrição, por vezes enumeradas e quantificadas em fatos vividos “de suas particularidades sensíveis, reais ou fantasiosas”.

Daquilo que acabamos de expor podemos mostrar agora como é que a validação das evidências no ato clínico pode potenciar novas evidências, sublinhando deste modo os contributos positivos do paciente.

Outro jovem universitário se queixa que na sua infância seus pais o colocavam debaixo da cama sem cobertor para dormir, e sente que sua mãe nunca o amou como desejava. Ele relata: “sinto que estou morrendo, que não pertença a lugar algum, quero me recolher, não quero mais existir, me sinto muito só, ninguém se importa com o que eu sinto. O que me faz continuar é que não vou carregar mais os problemas que meus pais têm”. Se diferenciar dos pais o faz seguir vivendo! A culpa decorre de lembranças dele ter brincado com a irmã de seis anos, quando ele tinha doze. Nessa atividade se tocavam e ele sentia prazer. Sua irmã escreveu essa experiência em seu diário pessoal e na época seus pais leram o mesmo e o recriminaram. Depois conta que sua irmã foi abusada pelo padrasto e ele se sente culpado por isso! A questão é: o que diz é ou não verdadeiro? É a verdade que ele traz. Estou de acordo que “o doente tem um papel activo no processo de cura; esse papel tem a ver com a busca da sabedoria” (Martins, 2009, p.623).

Na clínica, o terapeuta testemunha o saber que vem da fala do paciente, do sentimento guardado em sua culpa, da necessidade que o paciente tem de expressar parte significativa de sua vida, em ser acompanhado na busca de perdão. O paciente busca no outro o que está em si! E sua condição humana revela-se como – afirma Henry - *o grito da perda de sua suficiência*, já não pode seguir vivendo só, precisa revelar suas verdades, seu sofrimento, parte de sua vida a alguém. É muito interessante que Michel Henry “nunca considerou em si desumanos os progressos científicos, mas apenas estes encantamentos vãos e falsos” (Martins, 2009, p.626).

O rapaz padece, sofre, expressa ao terapeuta parte de sua condição humana, do quão desumanamente sentiu-se tratado pelos pais. Estamos aqui abrindo espaço, na humanoterapia<sup>110</sup>, do realismo transcendental da dor de que fala Henry? Já que “é pela afetividade que o conhecimento e ação se conjugam” (Martins, 2009, p.626) ? É no compartilhar do “mais íntimo de si mesmo” do rapaz que uma vivência nova em alteridade pode se modalizar em um momento transformativo, de sentir-se acompanhado em sua solidão, de buscar o perdão em si no outro, “a possibilidade da mudança da dor em fruição” (Martins, 2009, p.628), assim a fragilidade e infelicidade é invertida em poder e fruição. Plenamente de acordo com Martins (2009, p. 629): “É no reconhecimento da sua condição humana que encontra as forças terapêuticas, indispensáveis a qualquer processo terapêutico”. O rapaz se desespera por não ter se tornado alguém querido, amado, cuidado, sofre só e agora acompanhado.

Ora a modalização do sofrimento em fruição requer a participação de cada um de nós no processo de nosso viver que é, originariamente comunitário – neste caso, paciente e terapeuta. Pelo que, o ato terapêutico é um ato transformador tanto do paciente quanto do terapeuta. Porém para este a transformação da sua pessoa incide na transformação de si enquanto terapeuta, enquanto podendo potenciar os recursos teóricos que, validados em co-pathos, podem eventualmente, como diria Henry (2000, p.136) vir a ser expressos em novas teorias.

Novas teorias sustentadas pela fenomenologia da vida “de Descartes a Henry, encontraram no corpo dotado de sentidos, impressões, sínteses passivas, afetividade, afectos, essa conaturalidade do sensível com o incondicionado! E nisso consiste a dignidade do ser humano. Não já “animal racional”, mas afetividade: transcendental na sua sensibilidade” (Martins & Teixeira, 2007, p.16), na possibilidade de sermos, que está no âmago de cada pessoa que procura ajuda para juntos fruirmos no nosso padecer. Assim, temos trabalhado a configuração de uma nova clínica reformulada ou talvez criada a partir da fenomenologia da vida, usando “uma linguagem que atenda à manifestação da vida em si mesma. E a atenção à vida é o contrário da morte da vida” (Martins, 2014, p.29) e o que originariamente se vive é um vínculo afetivo (p.30).

A questão clínica coloca em evidência uma complexidade trazida por Henry (1963) na Essência da Manifestação, a saber: “o sentimento não é nem pode ser sentido” e é justamente

---

<sup>110</sup> Antúnez, A.E.A. A afetividade enquanto fundação fenomenológica da humanoterapia. In: Humanística e Teologia. 35:2 (2014) 135-143. Michel Henry. O incondicional da condição humana. Universidade Católica Portuguesa

para a fenomenalidade vivida em sentimento de dúvida e sentimento de apelo, que “aponta a fenomenologia do *sentir* em Michel Henry, fenomenalidade do sentir que é prévia a qualquer sentido que sobre ela possamos construir” (Martins, 2017, p.126).

Assim, seguimos no desafio de mostrar como uma fenomenalidade da vida afetiva, cujo enredo se processa numa relação em fenomenalidade invisível (teia de afetos), pode tornar-se em uma eficaz teoria da clínica (Martins, 2017, p.85). Henry (2014<sup>111</sup>, p. 140) afirma: “No pensamento da primazia da vida sobre o pensamento é, pois, a vida, no seu cumprimento fenomenológico afetivo, 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 condição interior deste”.

A essência do trabalho de Michel Henry, segundo Vaschalde (2022), foi mostrar como esta vida se experimenta constantemente como presente absoluto que torna possível a revelação do mundo. Na clínica psicoterapêutica como diante de alguém com uma doença de Alzheimer, Vaschalde (2020, p.284) mostra como “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”.

Qual teoria poderia validar o nosso viver? Cabe pensarmos a fenomenologia da vida na clínica como uma possível psicologia baseada na fenomenalidade da vida co-afetiva baseada nas evidências da imanência radical e absoluta? “Os afetos não mentem: as evidências só são uteis se mudaram um afeto de dor em afeto de bem-estar”.<sup>112</sup>

## Referências

Henry, M. (2014). Encarnação. Uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações. §16. p.140.

---

<sup>111</sup> Henry, M. (2000). Incarnation. Une philosophie de la chair. Paris : Seuil. §16, p.136

<sup>112</sup> Comunicação pessoal em 06 de setembro de 2022.

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

Martins, F. (2017). *Estátuas de Anjos. Para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri.

Martins, F. (2014). Fenomenologia da vida: o que pode um sentimento? In Antúnez, Martins, Ferreira. *Fenomenologia da vida de Michel Henry - Interloquções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Editora Escuta.

Martins, F. (2009). O filósofo e sua propriedade. In *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, CFUL, Lisboa, pp.621-630.

Martins, F. & Teixeira, M.C. (2007). *Tecido de afectos em fios quatro-zero*. Lisboa: Edições Colibri.

Vaschalde, R. (2022). *Suivant Michel Henry*. Paris: L'Harmattan.

Vaschalde, R. (2020). Esquecimento de si, esquecimento da vida. Aproximação fenomenológica da doença de alzheimer. In *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 Prosopon, 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.



## Capítulo 9

### O OUTRO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA

*Silvestre Grzibowski*<sup>113</sup>

*Universidade Federal de Santa Maria*

Objetivo deste estudo<sup>114</sup> é apresentar o outro na fenomenologia de Michel Henry. O pensador não escreveu uma obra sobre a intersubjetividade, apesar de ter dito que tinha um grande interesse. No entanto, esta questão aparece com muita força nos seus escritos. Seria possível, então, afirmar que toda a fenomenologia da vida é intersubjetiva? Mostro que a intersubjetividade se constitui na experiência do sofrimento do Si e do outro Si. Essa é a condição e que aparece na sua obra e abre possibilidades para a comunidade intersubjetiva.

Talvez, o que dificulta a compreensão sobre essa temática é o modo como o pensador propõe a fenomenologia da vida, ou seja, a partir da experiência de cada Si. Contudo, esta é a tese central, sem a experiência do Si na vida não há Si e nem outro Si. Com esse argumento sustento nesse estudo que o Si e o outro Si se realizam na experiência no sofrimento e nessa experiência se revelam e revelam o absoluto. Assim, se constitui a comunidade de partilha, respeito, carinho e afeto da vida. Essa comunidade não é utópica, mas, é a condição fundamental para a intersubjetividade.

Entendo a dimensão e a importância do tema na sua obra, porém, neste estudo irei apresentar a fenomenologia da experiência do si e do outro, tendo presente, sobretudo, o texto a *Encarnação*. Acredito que esta obra é decisiva, pois, de certa forma mostra uma unidade com os primeiros escritos. Portanto, é necessário ter presente os elementos que ele trabalha nas primeiras obras, de modo especial, os temas como Si, a Ipseidade, o sofrimento, absoluto, verdade e as tonalidades afetivas. Decisivo também porque a fenomenologia da vida caminha, ou se encontra com o cristianismo que vai trabalhar o tema da intersubjetividade a partir da religião e da ética.

---

<sup>113</sup> Professor no departamento de filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), e-mail: silboski@yahoo.com.br

<sup>114</sup> Dados do financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Processo: 88881.309868/2018. Programa de Programa Institucional de Internacionalização, Capes Print – Modalidade Professor Visitante no Exterior (Categoria Senior). Projeto de Pesquisa: Fenomenologia e ética da subjetividade

## *O outro na fenomenologia*

O tema da intersubjetividade foi apresentado e trabalhado pela tradição, de modo especial pela fenomenológica (Husserl e Heidegger) e posteriormente, foi sendo desenvolvido intensamente pelos seus seguidores e seguidoras. Basta conferir os autores e autoras que encontramos uma vasta bibliografia sobre o outro e a alteridade. Alguns trabalharam exaustivamente, como por exemplo Levinas. Toda a obra de Levinas trabalha diretamente a alteridade, precisamente, a ética da alteridade. No meu modo de ver é um dos mais importantes pensadores da atualidade sobre este assunto. Pode-se afirmar que renovou o modo de pensar a partir do outro como totalmente outro.

Henry também refletiu sobre o outro, claro que não se dedicou tanto quanto Levinas. Porém, acredito que, o material que temos disponível é suficiente para sustentar que toda a fenomenologia da Vida é intersubjetiva. Além disso, a proposição henryana é totalmente diferente dos demais pensadores e pensadores da tradição. Henry para apresentar a sua proposição filosófica não foge da tradição, ao contrário, deseja revisar e dar novos fundamentos. Por isso, no primeiro momento ele critica e faz duras objeções a alguns teóricos para na sequência apresentar a sua teoria fenomenológica, sobre o outro.

Como já mencionei no início deste estudo, a intersubjetividade aparece em toda a obra, isso significa que a crítica sempre está presente. Quando desenvolve sobre o outro na obra *Encarnação* as objeções mais duras se concentram a Husserl e Heidegger. Para ele, ambos não conseguiram apresentar o outro como outro, mas na perspectiva do eu constituído.

Para Henry, Husserl ao tratar a questão do outro não abandona o método fenomenológico da *epoché* e da intencionalidade. “O método fenomenológico husserliano não possibilita e não permite que a subjetividade se revele como fenômeno originário. Isso quer dizer que na fenomenologia transcendental a vida não chega a si por ela mesma, mas sempre por um ego, uma consciência” (Grzibowski, p. 174, 2023). Isso significa o ego/eu tem acesso ao outro a partir do método fenomenológico. “Que o fracasso em que tropeça a intencionalidade no caso de nossa própria vida transcendental se repete na experiência do outro” (Henry, 2014, 348). Diante disso, afirma-se que a crítica é dupla: primeiro ao método e segundo sobre o acesso ao outro por este método. Esses são os pontos problemáticos, porque Henry conclui que a fenomenologia de Husserl não atinge, mais ainda, não chega no outro como o outro, porque permanece na esfera da transcendência.

Henry mostra que a fenomenologia fracassou ao abordar sobre o outro. O fracasso se dá justamente porque a intencionalidade não atinge a vida do outro como outro. E quando se

diz que não atinge, porque ele é mentado, representado por um eu. “E eis aí algo em que não há nada de espantoso se esse outro se revela não ser originariamente em si nada senão que eu mesmo sou: um Vivente” (Henry, 2014, p. 348). Acredito que esse é o ponto central; como deixar que o outro seja totalmente outro e que se manifeste como outro sem a intervenção de um eu? Isso porque, se a relação de um para com outro se realiza na representação, e o outro como ou enquanto (corpo, carne, afetos, ou vida afetiva) não se encontra nesta relação como tal, porque o *alter ego* é um *alter* constituído por ego puro. Esse ponto é muito bem trabalhado no texto *pathos.avec*, que é sem dúvida nenhuma, um dos principais estudos do pensador sobre a intersubjetividade. Não irei abordar nesta pesquisa porque acredito que exige um estudo só sobre este artigo.

Bom, gostaria de chamar atenção sobre a crítica que Henry faz a Husserl. É importante ressaltar que não é uma crítica isolada, Levinas também o faz e o seu projeto será uma resposta também a fenomenologia husserliana. Embora, esses dois pensadores (Henry e Levinas) estão muito próximos, raramente, um cita o outro. Por exemplo, Henry mostra que Husserl não conseguiu chegar à experiência originário do outro a partir do argumento heideggeriano e não do levinasiano. A interioridade do ser humano foi apresentada por Husserl como o próprio Heidegger aponta no seminário de (Zähringen): “é a inserção da intencionalidade na ‘consciência’ ou ‘subjetividade’ e a manutenção, graças a estes conceitos inadequados de uma ‘interioridade’ de que já não será possível evadir-se verdadeiramente a fim de encontrar o objeto em si mesmo e tal como é, de fazer-lhe justiça em seu modo de se mostrar a nós na iluminação do Ser” (Henry, 2014, p. 348).

Claro que é uma crítica muito dura a Husserl, mas, na verdade o que Henry está refletindo é que Husserl ficou preso a ‘subjetividade’, ‘consciência’ e a experiência do outro está envolvida na interioridade da própria consciência. Isso significa que o outro é reduzido e pertence à consciência. Levinas mostra que com esse argumento a alteridade é absorvida pelo ego. Já a proposição da fenomenologia da vida sobre o outro procura um caminho alternativo.

Para Heidegger os conceitos de ‘consciência’ e de ‘subjetividade’ não permitiram que Husserl saísse da interioridade. Ele usa um exemplo muito ilustrativo para demonstrar a teoria do mestre “construiu uma casa sem portas e janelas”. E assim, ficou preso na consciência. Se nós observarmos as críticas de Henry a Heidegger, elas giram em torno da consciência. Embora, no primeiro momento, Henry segue a Heidegger e afirma que o *dasein* “erradica ‘toda forma de ‘interioridade’, – que já não é mais que ‘estar no mundo’ (*In-der-welt-sein*)- fornece ao problema da experiência do outro uma solução muito buscada (Henry, 2014, p. 349). Ao

contrário da proposição husserliana, o *dasein* é já “por si mesmo, um ‘estar com’ e, desse modo, um estar aí com os outros” (Henry, 2014, p. 349). Esse estar com os outros precede sempre.

Para Henry, quando Heidegger propõe a teoria sobre o outro é preciso reconhecer que não é uma análise imanente do próprio *dasein* que abra a via para o ‘estar-com’, mas, o mundo, porque o *dasein* já se encontra no mundo e os entes ‘intramundanos’ são eles que servem de ponto de partida. Henry ilustra de uma forma magnífica de que os entes como apresenta Heidegger não são puros objetos, eles não se manifestam por eles mesmos, mas, na verdade, são ‘instrumentos’ que foram constituídos por alguém. Esse é o problema, pois, já são instrumentos, e os ‘instrumentos’ “trazem inevitavelmente em si, como constitutivo de seu ser, uma relação com o outro, que esta funciona como um dado primeiro sem o qual nenhum ‘instrumento existe’” (Henry, 2014, p. 350).

Henry faz objeções a Heidegger porque a proposição ‘estar-com’ permanece na possibilidade transcendental como a última possibilidade fenomenológica na abertura ao mundo (Henry, 2014p. 351). Se Heidegger saiu da subjetividade, constitui o *dasein* (eu) e o outro no mundo, ou seja, na exterioridade, por isso, o conteúdo do outro permanece vazio e mais, na exterioridade, no mundo. Sendo assim, o estar-com que parecia ser um projeto inovador, acaba caindo novamente na exterioridade.

Muito interessante que Henry deixa de fora a filosofia de Levinas que fez da sua filosofia a ética da alteridade. Aqui, há um ponto a ser trabalhado, acredito que Henry viu a teoria de Levinas sobre o outro criticamente porque é uma exterioridade. Contudo, não muitas semelhanças como na constituição do si transcendental e da renovação da fenomenologia, e muitos outros pontos que podem ser explorados.

### ***O outro na fenomenologia da vida***

A proposição sobre a experiência do outro de Henry parte do mesmo argumento da experiência do Si, ou seja, o Si não tem começo no ego, porque é um Si transcendental e procede da Vida absoluta. “*Toda a relação de um Si com o outro Si requer como ponto de partida não esse próprio Si, um eu – o meu ou o do outro -, mas sua comum possibilidade transcendental, que não é a outra senão a possibilidade transcendental, de sua própria relação: A Vida absoluta* (Henry, 2014, p. 354. Grifo do autor). Muito interessante que Henry fala da relação de um Si com o outro. A intersubjetividade se constitui por Sis e não por egos. São Sis que se relacionam entre eles. E o que significa ser um Si? “Ser dado a si mesmo sem que esta autodoação seja seu fato. *Na medida em que a autodoação da Vida absoluta em que*

*ele é dado a si se cumpre efetivamente nele, todo Si é, ao mesmo tempo, um Si real*” (Henry, 2014, p. 267. Grifo do autor). O Si como autoação e que ele não tem a sua origem nele mesmo, mas, procede da Vida absoluta. Essa origem do Si na Vida é explorada, de modo especial, nos textos sobre o nascimento. Henry mostra uma proposição sobre o Si experimentando a sua vida, pois, na experiência que reside o fundamento.

Por que estou apresentando sobre a origem? Justamente porque, Henry mostra que a relação entre os Sis deve ter o começo na Vida absoluta, sem ela não há possibilidade de intersubjetividade ou de vida comunitária. Ambos os Sis, ou seja, (eu e tu, ele/ela,) devem ter seu começo na Vida. Essa proposição quebra a possibilidade de um ego se relacionar com o outro. Essa última, tem seu começo na razão e numa mesma razão. “Assim, se explica como indivíduos a cada vez diferentes são capazes de se entender e de comunicar mutuamente, apesar da diversidade de suas esferas de existência pessoais: (...). Eles pensam a mesma coisa e compreendem as mesmas verdades na medida em que uma mesma Razão pensa neles” (Henry, 2014, p. 347). Afinal, o ego que tem seu começo em si mesmo, na razão, conseqüentemente a relação estará sendo comprometida porque se eliminam as diferenças, a essência de cada Si.

Então, o argumento central do Si e do outro tem a sua origem na Vida Absoluta. Sendo assim, a relação intersubjetiva não provém da exterioridade, nasce com a vida. Por isso que uma verdadeira relação intersubjetiva da vida sempre será cuidada, preservada e jamais abolida ou eliminada. Assim, é possível responder a hipótese inicial; a fenomenologia da vida é intersubjetiva porque defende, prioriza, preserva e cultiva a vida de cada singularidade.

### ***Experiência de Si, a experiência do outro e a passividade***

A experiência do Si não é teórica e nem pode ser descrita a partir de uma teoria, pois, fenomenologia da vida nasce no indivíduo que experimenta no sofrer e no sofrimento. Devem ser considerados dois elementos que são fundamentais para a elaboração e a compreensão dessa teoria; a passividade e a vivência do sofrimento na primeira pessoa.

A passividade ela se torna difícil de ser compreendida por que estamos dentro da tradição que privilegia a autonomia do sujeito. Uma tradição que está marcada por um sujeito forte, autônomo e racional. Para contrapor a essa teoria tanto Henry como Levinas desenvolveram uma filosofia da passividade e que esse conceito se tornou um ponto nodal para o pensamento de ambos.

Para Henry a estrutura interna da imanência deve ser compreendida como “passividade do ser respeito a si, como passividade ontológica originária” (Henry, 2015, p. 446). A

passividade forma a base da estrutura ontológica. E ela não pode ser compreendida como uma simples abstração pelo pensamento teórico porque ela é experimentada. A experiência de si que o constitui.

A esta experiência de si determina e constitui o ser porque ela permite o ser ele mesmo e “se propõe a nós e se impõe e, nos dando testemunho a si mesma com a força de sua fenomenalidade própria, não se deixa questionar em absoluto” (Henry, 2015, p. 446). A passividade se impõe no sujeito com tanta força que não pode ser contido ou controlada pela razão. Essa passividade Henry chama de paixão. “*A experiência do si do ser como originariamente passivo respeito de si é sua paixão*” (2015, p. 446. Grifo do autor). Paixão como uma força interna. Então, a passividade torna-se fundamental para a constituição do si. O sofrer se impõe na vida do sujeito, independe da vontade. É preciso estar atento, porque há uma inversão no modo de constituir o sujeito, saindo da autonomia para a heteronomia.

Agora, um outro ponto essencial é que essa experiência do Si que é paixão não pode ser descrita e nem interpretada por uma terceira pessoa. Isso porque se a paixão for descrita por uma terceira pessoa o conteúdo que está sendo apresentado vem de uma exterioridade, de um terceiro que não a vivencia, mas, narra, portanto, neste caso, não é real, mas, representado. Desse modo, a experiência é contada por alguém que não vivencia. O pensamento desconhece o que constituiu, pois, essas descrições não apresentam nenhum conteúdo real, que Henry chama de ingênuas porque estão muito distantes de quem as vivencia.

A proposição fenomenológica de Henry é que a experiência se realiza no indivíduo concreto e cada um a experimenta. O sujeito (primeira pessoa) que vivencia a experiência já, neste instante. “Originalmente passiva a respeito a si, se encontra tal essencialmente marcada em seu ser por um já. O sentimento se sente, se experimenta, está dado a ele mesmo de maneira que, neste estar-dado-a-si-mesmo que o constitui, se aparece, no como dado, mas, precisamente dado sempre já a ele mesmo” (Henry, 2015, p. 448-449). Este já é o último fundamento da realidade e que não é nenhum passado e nenhum futuro, mas, que é vivenciado neste instante, agora.

Henry mostra a Ipseidade, o Si transcendental se constitui na experiência (s’prouve), e assim revela a Vida absoluta. O outro Si também se constitui na experiência na vida absoluta. O Si ao fazer a experiência de si se revela e revela a Vida absoluta, o outro Si faz a experiência de Si e se revela e revela a Vida absoluta.

A princípio o seu pensamento sobre o Si nos conduz ou nos leva a pensar que cada um é uma mónada. Na *Essência da manifestação* ele descreve sobre esse ponto, no meu modo de entender ele que fixar bem a subjetividade, a interioridade de cada um e como ela é importante

para relacionar-se com o outro. Sem ela, não temos o outro. E portanto, o que nos une, ou faz com que se estabeleça uma relação entre os Sis (a intersubjetividade) não é a razão, pois, se assim fosse, seria apenas uma comunidade/sociedade organizada por única Razão que dita normas conforme o seu modo único de pensar. Assim, se exclui, ou são excluídos os Sis, as individualidades e as pluralidades.

Para Henry – para a fenomenologia da vida o Si e outro não são unidos por uma vontade racional – Si e o outro – a autorrealização se concretiza na convivência comunitária antes da definição de um conteúdo comum entre os membros, esse conteúdo já está, já se encontra anteriormente a constituição teórica, está presente e faz parte de cada um. Portanto, o conteúdo é trazido no absoluto de cada Si, como sofrer e o gozar.

Como as tonalidades afetivas se manifestam no sofrer e no gozar, a intersubjetividade se revela na invisibilidade. Por que é invisível? Para Henry “a vida é invisível” (2003, p. 48). Sendo assim, a relação intersubjetiva só pode ser invisível. “A fenomenologia da vida invisível não quer apenas fazer à inversão de conceitos, mas, dar voz ao invisível e assim fornecer outras possibilidades de leitura propondo um modo diferente de agir, ou seja, as ações fundamentadas na invisibilidade” (Fabri; Grzibowski, 2022, p. 83). Dar voz significa propor um outro modo de vida e um modo diferente de estabelecer relações.

Isso parece ser simples e sem sentido. Porém, se estivermos atentos, aqui há uma inversão fenomenológica, uma contrarredução porque exige que cada um possa sair do mundo natural, científico, ideológico que foi constituído, e fazer a inversão, ou seja, abrir possibilidades, deixar que o primordial se revele. Isso significa que devemos nos desprender das ideologias, dos preconceitos que constituímos e que achamos que são verdadeiros. A Inversão para a ou da vida primordial significar se respeitar e respeitar o outro.

Por isso, Henry diz que somos unidos pela vida, logo somos uma comunidade de Sis transcendentais. Agora, só é possível ser comunidade na medida em que os Sis vivem plenamente as suas possibilidades e as potencialidades. Eu diria mais, uma comunidade possibilita que os Sis autorrealizam. Tema que desenvolve, sobretudo, na obra a barbárie.

Claro que, mais uma vez, esse projeto parece ser utópico. Porém, o projeto atual proposto pelo mundo técnico-científico nos faz pensar que não é utópico, porque o nosso modo de vida precisa ser mudado, construir uma alternativa e oferecer um outro modo de convivência para os humanos, não humanos e com o cosmos.

## Referências

Fabri, Marcelo; Grzibowski, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível* (o amor, o desejo, a vida). Curitiba: CRV, 2022.

Grzibowski, Silvestre. A fenomenologia material de Michel Henry: um estudo sobre a subjetividade e a intersubjetividade. In: *Estudos Teológicos*, v. 63, n. 01, 2023, p. 171-180. 2023.

Grzibowski, Silvestre. Fenomenologia da religião de Michel Henry: um estudo a partir da fenomenologia do nascimento. In: *Quadranti - Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – v. VIII, n 1-2, 2020, p. 293 -312.

Henry, Michel. *A encarnação uma filosofia da carne*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2014.

Henry, Michel. *A barbárie*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações, 2012.

Henry, Michel. *De la phénoménologie Phénoménologie de la vie I*. Paris: Éphiméthée (PUF), 2003.

Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Éphiméthée (PUF), 2011.

Henry, Michel. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.

Henry, Michel. *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009.

Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de cultura económica, 2004.



**Capítulo 10**  
**O PATHOS COMO SUBJETIVIDADE ORIGINÁRIA NA FENOMENOLOGIA**  
**MATERIAL DE MICHEL HENRY**

*Janilce Silva Praseres<sup>115</sup>*

*Universidade da Beira Interior*

A fenomenologia configura-se como uma “sinfonia a muitas vozes”, como bem afirmou o Papa João Paulo II, em Roma, no dia 24 de Março de 2003, em um encontro com fenomenólogos do mundo todo, afirmando ainda que, a fenomenologia é sobretudo uma atitude de caridade intelectual para com o homem e o mundo. Considerando as palavras, de ninguém mais ninguém menos que João Paulo II, a fenomenologia pode, com efeito, entender-se como *caritas* no sentido de desvelo e cuidado por tudo o que aparece e de amor pela verdade de tudo o que se manifesta, de cuidado pela vida.

Conforme Jean-François Lyotard (2008), na obra, “*A fenomenologia*”, a doutrina universal das essências, ou seja, a fenomenologia, particularmente a fenomenologia de Husserl, germinou durante a crise do subjetivismo e do irracionalismo, final do século XIX e início do século XX. A fenomenologia que enquanto pensamento se situou na história como próprio, foi *contra* o psicologismo e *contra* o pragmatismo. Começou por ser e continua sendo uma meditação acerca do conhecimento, um conhecimento do conhecimento. “Por isso, a história envolve a fenomenologia, e Edmund Husserl disso teve consciência, da primeira a última linha da sua obra” (LYOTARD, 2008, p.7).

Coube à fenomenologia, consolidada por Husserl no início do século passado, a tarefa de analisar de uma maneira original a constituição do real enquanto sentidos ou significações mediante atos intencionais. Estes últimos constituem - a cada nível de conhecimento ou de ação enquanto percepção, lembrança, expectativa ou vontade, por exemplo - um complexo infinito de sínteses passivas e ativas com as suas sedimentações, habitualidades e projetos.

O termo fenomenologia compreende-se a partir dos constituintes gregos: *phainomenon* e *logos*, ao pé da letra denomina-se como um saber sobre o fenômeno, o fenômeno qualifica o

---

<sup>115</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade da Beira Interior – UBI, Portugal. Investigadora do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura da mesma universidade.

objeto desta ciência. À luz da definição etimológica da fenomenologia e do percurso brilhante executado por Husserl (fenomenologia clássica/histórica), é que o filósofo francês Michel Henry (1922-2002) vai em uma outra orientação, em busca de compreender o aparecer do fenômeno enquanto tal, a sua fenomenalidade, o aparecer do aparecer. Neste sentido:

Por que ter escolhido o título *Fenomenologia material* para designar a singularidade de seu pensamento? *Fenomenologia material*. Este título permanece essencial para mim. Ele designa a tarefa nova atribuída à fenomenologia: a elucidação no aparecer do que faz dele um aparecer, da matéria fenomenológica da qual é feito, do que faz esta matéria, que não é nada mais que a carne patética de nossa vida (HENRY, 2011, p. 215).

Ao analisarmos o trecho acima, o qual é parte de uma entrevista feita com Michel Henry por Roland Vaschalde, percebemos a particularidade de seu pensamento e parte de seus objetivos. A singularidade material e o reconhecimento da dimensão fenomenológica da vida, por meio da afetividade, é tão pulsante para Henry, que este consagrou sua fenomenologia intitulado-a como *material* ou *fenomenologia da vida*, devido a sua fenomenalidade pura e por apresentar determinações essenciais para a existência que são projetadas no primeiro plano: a questão do corpo, da vida e da afetividade. A fenomenologia da Vida debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal.

### ***O pathos como subjetividade originária***

A fenomenologia henryana compreende que o eu [*Moi*]<sup>116</sup> não é distinguido de um outro pela exterioridade, por características naturais, biológicas, históricas ou por outros aspectos desse tipo, todavia, se diferencia porque cada um é originariamente um eu e é original em sua autoafecção. Cada um é uma vida originária, uma individualidade radical que se dá na afetividade de si e da vida.

O si experimenta-se a si mesmo, prova-se a si próprio, atesta-se e sente-se a si na sua imanência. A paixão do sofrimento é seu brotar em si mesmo, seu “ser tomado por si”, “sua adesão a si, a força em que inere consigo e na força invencível dessa coerência/inerência, dessa identidade absoluta consigo em que se experimenta e se revela a si, sua revelação” (HENRY, 2014, p. 91). A exemplo, temos, portanto, a passividade da dor (e de seu sofrimento) que não se trata de ser propriedade de uma impressão particular, mas, sobretudo, uma propriedade de

---

<sup>116</sup> “É este ser-si na afetividade e por ela que põe toda vida em relação consigo, que faz com que ela seja vida e, ao mesmo tempo, a opõe a todo outro, na suficiência absoluta de sua individualidade radical (HENRY, 2011, p. 208).

essência, a dor em seu sofrimento é experienciada passiva no mais profundo de si mesma na medida em que veio a si sem ser em absoluto nessa vinda. Contudo:

Em que consiste essa vinda a si que precede nela toda impressão concebível? É a vinda a si da vida. Pois a vida não é nada além do que se experimenta a si mesmo sem diferir de si, de modo que essa experiência é uma experiência de si e não de outra coisa, uma autorrevelação em sentido radical. Como se cumpre a revelação que está em curso nessa autorrevelação e a torna possível como tal - como uma autoafecção radicalmente imanente, exclusiva de toda heteroafecção? A vida se experimenta a si mesma num *páthos*; é uma Afetividade originária e pura, uma Afetividade que nós chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesmo sem distância no sofrer inexorável e na passividade insuperável de uma paixão (HENRY, 2014, p. 92).

Se para o nosso filósofo é nessa Afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida, é também essa *Afetividade originária* que compõe a matéria fenomenológica da *autorrevelação* e que constitui a essência da vida. Ela faz dessa matéria uma matéria impressional, que jamais é uma matéria inerte, a “identidade morta de uma coisa. É uma matéria impressional que se experimentando a si mesma impressionalmente e não cessando de fazê-lo, é uma autoimpressionabilidade vivente” (HENRY, 2014, p. 92). Se tal autoimpressionabilidade viva, vivente, é chamada *carne*, é sob a condição de pertencer a uma carne cuja autoimpressionabilidade é patética e vivente. É esta que torna possível toda impressão concebível poder ser o que é, pode ser matéria impressional que se autoimpressiona a si mesma.

Estamos, pois, diante do caráter afetivo, isto é, “impressional” da impressão, o qual não se deve limitar a constatar a faticidade da sua vinda não se sabe como, nem de onde, nem a quê: “ele remete à sua possibilidade interior; à sua pertença a uma carne, à autorrevelação patética desta na vida. E aí está por que ela não tem de pedir ao fazer-ver da intencionalidade” (HENRY, 2014, p. 93). Em sua própria impressionabilidade, ou seja, na matéria fenomenológica pura de sua autoafecção, enquanto matéria afetiva, ela é em si mesma, sobretudo e inteiramente: revelação! Somos unidos a nós mesmos na Vida, que não cessa de se experimentar a si mesma na fruição de seu viver, na carne de sua afetividade originária.

Trata-se, essencialmente, de uma impressão originária, afetiva, sem aplicar-lhe a linguagem do mundo, confundindo-a com “estados” ou “vivências” que não são senão a sua objetivação no “Fora” incansavelmente aberto pela forma *ek-stática*. A possibilidade interior de cada impressão é a sua vinda à vida, por isso não há outra forma de a nomear senão:

revelação que possibilita o autoimpressionar-se nessa autoafecção patética da vida, por ela e em seu viver – “em seu Presente vivo” (HENRY, 2014, p. 93). Visto que

A referência da impressão ao Presente vivo da vida, na qual encontra a autoimpressionabilidade constitutiva da realidade carnal cujas diversas "impressões" não são senão modalidades e que lhe asseguram seu *continuum* real - o de uma carne vivente e já não o de um fluxo irreal - remete-nos a uma fenomenologia da Carne (...). Mas tudo isso supõe que o aparecer original sobre o qual se vai edificar essa fenomenologia seja claramente reconhecido em sua oposição ao horizonte tradicional de pensamento em que ela se esforça por compreender o ser de nossas “sensações” (HENRY, 2014, p. 93).

Para Michel Henry, Husserl não ignorou em absoluto a vida, mas muito menos se ateve a este fundamento, inquebrantável aos olhos henryanos, a esta vida que é universal, mas que por outro lado, é singular e “define a condição de possibilidade de qualquer outra realidade concebível; ela é, constantemente e com razão, designada como ‘vida transcendental’” (HENRY, 2014, p. 94). É por meio desta que podemos dizer: eu “apareço”, eu “me apareço”; e por meio desse autoaparecer primordial dizemos ainda: “eu sou”. E mais: “que eu ouço”, “que eu duvido”, “que eu desejo”, “que eu sinto”. Este autoaparecer *carrega* consigo um “eu” que possui uma relação rigorosamente originária e essencial com a ipseidade de um “Si”.

Somos, precisamente, o aparecer na efetividade de seu autoaparecer. De tal forma, está proposta assim uma definição fenomenológica tão radical quanto explícita da essência do homem. O aparecer em sua própria fenomenalidade, constituindo a matéria fenomenológica pura.

No seio do aparecer considerado em si mesmo e por si mesmo, é traçada uma linha divisória entre o aparecer do mundo, sempre recusado em sua pretensão à autonomia e à universalidade, e um aparecer mais originário, de outra espécie, cujo aparecer é diferente, cuja fenomenalidade se fenomenaliza de outro modo - e é este aparecer, e somente ele, que constitui o último e inabalável fundamento (HENRY, 2014, p. 99).

Esse aparecer, tão repetida e insistentemente requerido por Michel Henry, ganha forma na medida em que é um autoaparecer cuja estrutura fenomenológica põe de lado o “fora de si”, e a sua essência reside em um experimentar-se a si mesmo em que toda tristeza (HENRY, 2014, p. 100), todo sentimento, toda paixão, toda impressão que assim se tornam possíveis, na qual a matéria fenomenológica nada mais é que uma “afetividade transcendental”. É no *pathos* que a

vida e toda modalidade da vida vem a si, no Si vivente: aqui temos o que uma fenomenologia radical de cariz henryano reconheceu como seu objeto e tema próprio.

A vida que se experimenta a si mesma numa experiência de si efetiva e, como tal, singular, encerra, pois, necessariamente em si um Si singular de maneira que é uma vida originária. Trata-se precisamente dessa particularidade da vida, na ipseidade singular do eu em que ela se experimenta, que reside sua realidade ou, como se pode dizer ainda, sua existência.

Ser humano (e ser simplesmente) é ser em si mesmo *passividade*: somos passivos em relação a uma doação anterior para a qual não fomos tidos nem achados. *Pathos*, paixão, afecção, vida patética, é a própria afecção. Para Henry nós não temos uma interioridade: somos a interioridade que visa escapar à dicotomia; o *pathos* é definido como subjetividade originária transcendental, vai-se revelando, autorrevela-se a mim, por mim e comigo. Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se vê e não se pensa. O *Pathos* é irredutibilidade que se desvela como singular, como singularidade. O Si é manifestação singular da vida em cada situação, no *pathos*. No padecer de si, o si constitui-se; nas paixões, o si constitui-se. E é nessa imanência afetiva de si que nos compreendemos a nós próprios na doação originária da vida.

Segundo Henry, somos investidos do poder da vida, e qualquer condição é na sua essência uma afecção pura conforme com a qual o sujeito é afectado fora da experiência, isto é, independentemente de ser. O reconhecimento da afecção dá-se em sua essência no ato mesmo da afetividade, em um sentido interno, em um sentido de auto-afecção. Assim, o pensamento henryano compreende a auto-afecção a partir da imanência e como imanência, um afetar-se sem mediação, sem análise eidética. É a afetividade perseverante em sentido ontológico, resultante da experiência do sujeito enquanto experiência de si mesmo. É a imanência em sua realização fenomenológica; é a afetividade que se recebe e se sente a si mesma constituindo, portanto, a essência da auto-afecção.

É o sentimento de si que constitui e define a afetividade. Habitualmente confunde-se sensibilidade com afectividade. É indubitável, porém, que são estruturas heterogêneas. Não obstante, se o conteúdo da experiência sensível é identificável e definível, pois pertence ao mundo empírico, já a afetividade é completamente desconhecida e indefinível.

Observa-se que a sensibilidade difere totalmente da afetividade e que se trata de uma diferença primordial, já que a sensibilidade pode ser determinada empiricamente; mas a afetividade não é reduzível a sensibilidade: é um sentimento global interno (mas à flor da pele...) que se recebe e se experimenta; é a capacidade de ser afetado, um sentimento de si que nisso se experiencia. Para Michel Henry, sensibilidade e afetividade, em vez de se

identificarem, mantêm entre si uma relação paradoxal que é ao mesmo tempo fundadora e antinômica. A afetividade funda a sensibilidade.

Esta relação de fundação põe a nu a insuficiência de uma compreensão dos sentidos, dos sentidos do corpo, pela sua abertura ao mundo, pois as nossas relações intencionais para com o mundo, a partir dos nossos sentidos, apenas são possíveis quando dadas originariamente a si na autoimpressionabilidade. Por outro lado, o que se expõe e se mostra no mundo não tem a capacidade de nos tocar: a afeção da vida, essa sim, toca todas as dimensões de nós mesmos. O possível da sensibilidade nem é a intencionalidade nem o face-a-face do que quer que seja: o possível da sensibilidade é o seu poder de sentir – em linguagem henryana, é a afetividade. Ela é este movimento interior que torna possível a abertura ao acontecimento, mas também o modo único de ser afetado. Se a sensibilidade nos abre ao mundo, a afetividade não se explica por essa abertura, nem mesmo pelo poder interior que permite voltar-se para o exterior.

A vida, enquanto doação de si sem reserva, é traduzida na fenomenologia da vida como o lugar de toda a descoberta e de toda a forma de arte. E é apenas nela que se legitima a sensibilidade enquanto poder de sentir. Trata-se da envergadura imanente a cada um dos poderes do nosso corpo; é na imanência radical da subjetividade absoluta que se dá a constituição da sensibilidade. O sentimento de si não é uma experiência sensível do mundo e para Henry a afetividade constitui sua própria realidade fenomênica. É a partir da relação entre fenômeno e experiência que se dá o *si (Soi)*, a modalidade afetiva, a interioridade radical.

De tal modo, que a realidade fenomênica é constituída pela afetividade. Michel Henry, ao mostrar que a ipseidade se dá a partir do sentimento de si, da subjetividade humana, infere também que a afetividade é manifestação da nossa condição e constitui a [própria] consciência, entrelaça as questões fundamentais da fenomenologia da vida, a afeção, a afetividade, a passividade, o corpo subjetivo, são questões constitutivas do *si (Soi)*, do estar afetado e do afectante, “A essência da subjetividade é a afetividade” (HENRY, 2003, p. 595).

A identidade do afectante e do afectado dá-se na afetividade: a afetividade é a essência da auto-afeção, a sua possibilidade não teórica ou especulativa, mas concreta: a própria imanência apreendida não já na idealidade da sua estrutura, mas na efectuação fenomenológica indubitável e certa. Sentir-se a si mesmo, ser afectado por si mesmo revela o ser e a possibilidade de Si. Na origem de toda a afeção e, portanto, de toda a experiência como sua condição, encontra-se não um sujeito puramente lógico, mas a ipseidade efetiva do sujeito, o seu ser em si e por si. Na sua efectuação fenomenológica, a passividade ontológica originária é a paixão ou *pathos* do ser. Por sua vez, a afetividade que determina o ser a ser, aparece também ela na sua realização com o sofrer do Si.

O Dizer patético ou a auto-manifestação da Vida em nós é a *prova* que a Vida faz dela mesma ao gerar de cada vez um *Si* singular, isto é, o indivíduo vivo que eu sou na minha alegria, na minha dor, nos meus esforços determinados, etc. Prova significa então uma experiência por natureza inacessível à reflexão, pois o que é dado como real nesta prova é a própria Vida invisível enquanto Doação fenomenológica absoluta: o que é dado, o conteúdo, implica a mesma coisa que o acto que dá, de maneira que existe uma identidade originária nesta coisa que dá o acto que dá, de maneira que existe uma identidade originária nesta afecção pela qual a Vida se prova a si mesma. Simplesmente, esta identidade não é nunca abstracta ou ideal como, por exemplo, a identidade de mim na representação que eu tenho de mim mesmo através da introspecção. Esta identidade da vida é concreta e sem mediação exterior, já que a prova da vida enquanto emoção, sensação ou impressão é de cada vez uma tonalidade particular que faz a minha subjectividade "material" passível entendida como sensibilidade carnal na sua impressionabilidade intransponível (...). É preciso dizer, além disso, que o mencionado *pathos* da Vida é ao mesmo tempo um *gozo* e um *sofrimento* primordiais” (KÜHN, 2010, p. 64).

Assim se estabelece que a afetividade determina de certa maneira o ser, não por meio dos sentidos, mas daquilo que se sente. M. Henry define-o como sentimento originário que a afetividade tem de si mesma: uma espécie de *si consigo* sem reflexão sobranceira. E sendo que a afetividade se dá no movimento sem fim em que a vida vem em si e se experiencia a si própria, nasce aí mesmo uma ipseidade que sempre que se efectua, que é um *Si* pessoal e singular. Cada *Eu*, como *Si* vivo, reproduz em si o poder originário da automanifestação e do abismo insondável da Vida, única, absoluta.

Para o nosso filósofo, trata-se de ser nascido na Vida, na sua Prova como “*Auto-afecção pura, a saber ainda, pelo seu Sofrer e pelo seu Gozar, quer dizer que o nosso ‘ser’ transcendental não tem necessidade de outra coisa a cada momento senão da Vida e só da Vida*” (KÜHN, 2010, p. 65). Por conseguinte, o nosso nascimento transcendental dá-se de maneira tão radical e constante na Vida, numa doação real e efetiva, que resulta num “*eu*” dado passivelmente a si mesmo. “Porque a vida se dá totalmente e sem divisão, *porque seu dom é a autodoação em que todo poder se recebe a si mesmo e se encontra, desse modo, investido de si mesmo*” (HENRY, 2014, p. 270). Se o nascimento transcendental se dá de maneira tão radical na Vida, entendemos assim que, o “*eu*” único e dado passivelmente a si mesmo é investido com todos os “*poderes*” desta mesma Vida, pelo próprio facto deste nascimento fenomenológico, somos investidos na Vida.

Esta condição revela-se pela verdade imanente da nossa consciência de que todo o acto é mantido e acompanhado pelo saber intrínseco de um "Eu-posso", que é um saber originário da vida. Com efeito, este "Eu-posso" fundamental implica um "Eu-posso-sempre" ou um "Eu-posso-de-novo", eventualmente também um "Eu-posso-de-outra-maneira", dado que a Vida é essencialmente repetição dela própria em função das suas necessidades que decorrem da sua unidade afectiva do sofrer e do gozar (...). O que a fenomenologia clássica chama o ego transcendental é, portanto, mais precisamente um *ego activo* sobre o Fundo de um Eu puramente passível dado a si próprio pelo nascimento na Vida absoluta, ou mais exactamente ainda na carne encarnada do Verbo de Deus (KÜHN, 2010, p. 66).

A nossa carne patética auto-afetiva da auto-afecção não é abstracta, “é a própria vida em seu *pathos*: é nossa carne” (HENRY, 2014, p. 273). De tal modo, a «realidade» do «todo» da Vida dá-se em seu lugar original, ou seja, no *pathos*. A relevância se dá não somente ao rigor com que Michel Henry dirige suas análises, mas ao novo caminho para o pensamento fenomenológico e para a filosofia em geral, para a possibilidade de se pensar e analisar o que há de mais certo e fundamental em nós: a Vida enquanto doação de si.

### ***Considerações Finais***

O terreno onto-fenomenológico, o qual é empreendida a fenomenologia da vida, traduz-se como um campo fértil para reflexões a respeito da não-intencionalidade, da reinscrição da intencionalidade e ao resultado que o esquecimento da vida tem acarretado no decorrer da estrutura do pensamento pautado na idealidade e abstração da vida.

Neste sentido buscamos compreender a apreciação do que M. Henry chama o que conhecemos como vida, o que constitui o sentido do homem no mundo, a nossa condição de passividade, a nossa inscrição no mundo enquanto seres vivos, possuidores de uma vida, uma vida real, não ideal. Tratar-se do que é este novo aspecto da fenomenologia contemporânea: a Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material, do que se trata este pensamento que busca na imanência o seu fundamento.

Segundo Michel Henry entende a vida não pode ser tematizada pela pretensão metodológica da redução transcendental, a vida se apresenta em uma indeterminação, a qual não pode ser dominada. A vida se vive a si mesma, se prova nessa interioridade imediata de si, no *pathos*. A vida é o que sente e que faz experiência de si mesma, na qual sua essência



encontra-se na autoafecção, este conceito remete-nos para o conceito henryano de vida e deve ser pensado de modo rigoroso. Conforme Michel Henry essa autoafecção é em um sentido verdadeiramente radical, de uma imanência absoluta que não passa por um postulado do pensamento. Vida é um termo crucial e ao mesmo tempo tão óbvio para Henry, que não se trata apenas de um conceito vago ou mesmo concreto, mas refere-se à vida que se efetua enquanto se vive.

A partir dessa Vida absoluta, que Michel Henry configura uma inversão da fenomenologia direcionada para a imanência. É por isso que 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. A vida além o domínio da ética e possui um saber, não há vida sem vivente, a vida consiste na auto-afecção de seu sofrer e fruir. No seu modo de viver, esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta, é partir da vida cotidiana que temos a consciência do mundo.

## Referências

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 3a Éd. Paris: Épiméthée PUF, 2003.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

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

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

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

## Capítulo 11

### AFETIVIDADE COMO EVIDÊNCIA DO PROCESSO TERAPÊUTICO

*Erika Rodrigues Colombo*

*Universidade de São Paulo - FAPESP*

O presente trabalho é um recorte da pesquisa de doutorado intitulada *Ateliê de Desenho de Livre-Expressão no contexto do suicídio – um diálogo com a fenomenologia da vida*, que, a partir de uma concepção epistemológica transdisciplinar<sup>117</sup>, propõe o diálogo entre psicologia e filosofia para uma outra compreensão do sofrimento vivido por estudantes universitários que apresentam tentativas e/ou ideações suicidas. Para isso, as experiências vividas com a implementação da técnica terapêutica em grupo do *Ateliê de Desenho de Livre-Expressão*, no contexto da prevenção do suicídio em universitários, são refletidas sob o ponto de vista da fenomenologia da vida de Michel Henry.

A pesquisa propõe uma intervenção visando a prevenção do suicídio no contexto universitário, em que se busca dialogar com a fenomenologia, entendendo que esta poderia ampliar o alcance da pesquisa ao oferecer uma compreensão peculiar do sofrimento de seus participantes. Dentro da fenomenologia, optou-se pela fenomenologia da vida de Michel Henry, por sua contribuição inovadora em relação à compreensão da afetividade como fenomenalidade do emergir da vida no vivo, ou seja, da autoafecção da vida – se diferenciando, nesse ponto, da fenomenologia clássica, compreendida como aquela de Husserl e Heidegger.

Henry desenvolveu com profundidade uma investigação da vida subjetiva do ser humano, a partir do que ele denominou *fenomenologia da vida*. Porém, sua teoria, que aprofunda a tradição filosófica ocidental e propõe revisões à fenomenologia clássica, ainda é recente no Brasil, especialmente no campo da Psicologia, contando com estudos publicados apenas a partir de 2010 (MORAES; COSTA, 2019).

Em relação à psicologia, Henry (2009) considerava que, enquanto herdeira do pensamento ocidental, também caíra em um objetivismo, que resultou na incapacidade de acessar verdadeiramente a vida subjetiva. Como consequência, a psicologia se tornou uma ciência «sem vida», concebendo a psique como algo objetivo e se afastando do elemento

---

<sup>117</sup> A proposta teórica transdisciplinar é compreendida aqui como aquela que trata de mais de uma maneira de refletir e conhecer os fenômenos da vida, “tão importante quanto as outras epistemologias vigentes, mas que se dedica ao diálogo intermitente com todo tipo de pesquisa” (PONCHIROLLI; SILVA, 2014).

humano básico, a *ipseidade*, que constitui a psique em seu núcleo fundamental e afetivo. Isso ocorreu pelo inaccessível da psicologia ao próprio núcleo da manifestação da vida, isto é, a fruição mesma enquanto viver, enquanto *pathos-com*.

Para Henry (2009), o objetivismo é consequência da sobreposição entre o manifestado e a essência da manifestação. Essa é justamente a crítica de Henry a Heidegger e, de certa forma, a Freud. A incapacidade de acessar a vida se dá porque o pensamento ocidental elegeu como ferramenta a sobreposição entre o manifestado (*fenômeno*) e a essência da manifestação (a vida enquanto *videre videor*, isto é, enquanto intriga original). Por isso, na fenomenologia da vida, a ética e a estética caminham juntas.

A principal contribuição que Henry (2009) buscou levar para a psicologia foi a possibilidade de considerar a *subjetividade* em sua essência – entendida, não da forma clássica como núcleo insolúvel e estático do ser, mas sim, como movimento que constitui e fundamenta toda manifestação fenomênica do ser, pois Henry, como fenomenólogo, parte da ideia husserliana de *essência eidética*.

Seu objetivo é construir uma reflexão capaz de apontar para o fundamento do estar no mundo com os outros: *pathos-com*. Henry não propõe um método específico à psicologia, mas aponta para os elementos que possibilitam uma autêntica reflexão sobre a vida subjetiva atravessada em sua constituição mesma. Assim, uma psicologia sob essa ótica, seria capaz de desenvolver uma rigorosa investigação da vida subjetiva.

Ao colocar a *afetividade* como fundante da *subjetividade*, a fenomenologia da vida contribui também para a clínica psicológica, no sentido de auxiliar a desvelar a complexidade dos fenômenos que envolvem a prática clínica (ANTÚNEZ; SAFRA, 2018) e propor uma inversão na própria metodologia da clínica, passando da vida para a representação e não da representação para a vida (MARTINS, 2017). Para Henry (2009) a clínica do representado e da patologia ou do sofrimento encontra um fundamento mais profundo no dado encarnado de cada vida que ali se apresenta como horizonte de possibilidade e fluxo de vivências afetivas que, quando assumidas ou não no enredo imanente da própria experiência de si, podem produzir modalizações de adoecimento e saúde.

Em certa medida, a *fenomenologia da vida* e a prática clínica constituem domínios complementares que se retroalimentam. Por um lado, a *fenomenologia da vida* se trata de uma estruturação teórica capaz de investigar em profundidade a subjetividade humana, por outro, a prática clínica permite a investigação de uma diversidade de fenômenos da vida (MORAES; COSTA, 2019) e permite à fenomenologia da vida se validar, modificar e ampliar a partir dos enredos vitais que, no espaço clínico, corporeizam-se ou sucumbem.

Tendo em vista essa intersecção entre a fenomenologia da vida e a prática clínica, o pensamento de Henry pode também contribuir para a fundamentação da prática psicológica no âmbito da saúde mental, por tanto, no contexto de prevenção ao suicídio.

### ***A psicologia e a fenomenologia da vida***

O ponto central da crítica de Henry (2012a) ao pensamento ocidental é o fato de que este renunciou à vida subjetiva ao buscar uma objetividade controlável e mensurável. Ao se deter no paradigma representativo, a filosofia moderna deixou de lado o fundamento originário do conhecimento, que é a subjetividade. Optou pelo esquecimento da vida subjetiva por ter sido seduzida pelo deslumbre de uma objetividade previsível (MORAES; COSTA, 2019).

A partir dessas constatações, Henry (2009) vai, através de sua filosofia própria, resgatar o que chama de *começo perdido*, desenvolvendo uma *teoria da subjetividade* que considera a vida humana a partir da sua radicalidade constitutiva. Através de sua *fenomenologia da vida*, busca compreender a *subjetividade* em seu modo de aparecer mais originário, a *afetividade*, entendida aqui como autoafecção da vida.

Henry (2014b) acreditava que somente por meio de uma fenomenologia radical, ou seja, por meio de uma reflexão que aponte e opere no núcleo mais constitutivo e transcendental da vida, é que se pode pensar e estruturar um caminho teórico capaz de apontar para as suas modalidades e modalizações.

Desta forma, é possível pensar uma teoria de sociedade e dos valores estéticos e éticos à luz da radicalidade de uma vida que, além de insistir em viver, não se permite sucumbir – ainda que para isso necessite adoecer. Tema este presente em obras como: *Marx I: une philosophie de la réalité*, 1976; *De l'art et du politique (Phénoménologie de la vie, Tome III*, 2003); *Marx II une philosophie de la Économie*, 1976; *Le cadavre indiscret*; 1996 ; *La barbarie*, 1987.

Para que uma fenomenologia radical fosse possível, era preciso que se realizasse o que Henry (2014b) chamou de uma *inversão fenomenológica*, que permitiria desloca o eixo de investigação da fenomenologia da transcendência (que Husserl chamou de *intencionalidade*) para a *imanência*. A partir de tal inversão, a fenomenologia da vida se estruturou como uma filosofia de investigação rigorosa da *subjetividade*, pressupondo que a essência da vida subjetiva é a *afetividade*. Este núcleo de reflexão da fenomenologia da vida permite lançarmos um novo olhar sobre a clínica psicológica e nos proporciona pensar e interpretar as produções do Ateliê de Desenho de Livre-Expressão.

Em relação à psicologia, Henry (2009) considerava que, enquanto herdeira do pensamento ocidental, também caíra em um objetivismo, que resultou na incapacidade de acessar verdadeiramente a vida subjetiva. Como consequência, a psicologia se tornou uma ciência “sem vida”, concebendo a psique como algo objetivo e se afastando do elemento humano básico, a *ipseidade*, que constitui a psique em seu núcleo fundamental e afetivo. Isso ocorreu pelo inaccessível da psicologia ao próprio núcleo da manifestação da vida, isto é, a fruição mesma enquanto viver, enquanto *pathos-com*.

A principal contribuição que Henry (2009) buscou levar para a psicologia foi a possibilidade de considerar a *subjetividade* em sua essência – entendida, não da forma clássica como núcleo insolúvel e estático do ser, mas sim, como movimento que constitui e fundamenta toda manifestação fenomênica do ser, pois Henry, como fenomenólogo, parte da ideia husserliana de *essência eidética*.

Seu objetivo era construir uma reflexão capaz de apontar para o fundamento do estar no mundo com os outros: *pathos-com*. Henry (2009) não propõe um método específico à psicologia, mas aponta para os elementos que possibilitam uma autêntica reflexão sobre a vida subjetiva atravessada em sua constituição mesma. Assim, uma psicologia sob essa ótica, seria capaz de desenvolver uma rigorosa investigação da vida subjetiva.

Ao colocar a *afetividade* como fundante da *subjetividade*, a fenomenologia da vida contribui também para a clínica psicológica, no sentido de auxiliar a desvelar a complexidade dos fenômenos que envolvem a prática clínica (ANTÚNEZ; SAFRA, 2018) e propor uma inversão na própria metodologia da clínica, passando da vida para a representação e não da representação para a vida (MARTINS, 2017).

Para Henry (2009a), a clínica do representado e da patologia ou do sofrimento encontra um fundamento mais profundo no dado encarnado de cada vida que ali se apresenta como horizonte de possibilidade e fluxo de vivências afetivas que, quando assumidas ou não no enredo imanente da própria experiência de si, podem produzir modalizações de adoecimento e saúde.

Em certa medida, a *fenomenologia da vida* e a prática clínica constituem domínios complementares que se retroalimentam. Por um lado, a *fenomenologia da vida* se trata de uma estruturação teórica capaz de investigar em profundidade a subjetividade humana, por outro, a prática clínica permite a investigação de uma diversidade de fenômenos da vida e permite à fenomenologia da vida se validar, modificar e ampliar a partir dos enredos vitais que, no espaço clínico, corpopropriam-se ou sucumbem (COLOMBO; ANTÚNEZ; CASTRO, 2022).

A investigação dos afetos e as contribuições para a prática clínica, trazidas pela fenomenologia da vida, se complementam, abrindo caminho para um vasto campo de estudo que permite um diálogo prático-teórico fecundo entre a filosofia e a psicologia. Diálogo este que permite um maior aprofundamento na compreensão do sofrimento humano.

Assim, a partir da pesquisa com o Ateliê de Desenho, a fenomenologia da vida foi trazida para o campo da psicologia, para ampliar nossa compreensão estética acerca do potencial terapêutico que pode nos oferecer a produção de desenhos livres em grupo.

### ***Discussão***

Henry (2009) buscou através de sua filosofia desenvolver uma filosofia da subjetividade que considera de forma autêntica a vida subjetiva. O que está em causa, para a fenomenologia da vida, é a centralidade dos fenômenos afetivos na compreensão do nosso ser e de nossas vivências (MARTINS, 2014).

Pelo conceito de arquipassibilidade – “oxímoro que qualifica a experiência mais originária do ser humano, a experiência afetiva que, sem condicionar nossa liberdade, se vive como *pathos*” (MARTINS, 2014, p. 47-78) –, se torna requisito da fenomenologia atender ao aparecer da singularidade das vivências humanas, cuja razão de ser advém de seu próprio aparecer, não sendo suscetível de se compreender a partir do paradigma lógico cartesiano.

A fenomenalidade do sofrer/fruir é inerente à arquipassibilidade de cada sensação, sentimento e afeto e pode, por tanto, ser tomada como modalidade epistêmica que permite um novo olhar sobre a produção de saber científico, desconstruindo o paradigma científico no qual se apoia, para revelar o que este abandonara: a *afetividade*.

A subjetividade, em Henry (1990), supera a dicotomia transcendência X imanência, na medida em que “a imanência é a essência da transcendência” (p. 309). Assim, só há experiência sensível do mundo na medida em que as nossas sensações e as nossas percepções são habitadas pela interioridade radical de uma vida afetiva. Toda a relação com o mundo é, por tanto, uma relação originariamente afetiva (KANABUS, 2014).

Dessa forma, o advir da subjetividade a si é a sua autoafecção que é o Fato primitivo enquanto sentir-se a si mesmo ou a fenomenalidade radical crescendo em si. Dito de outra forma, “a subjetividade é aquilo que me dá o mundo a cada instante e, se por mundo entendermos o todo daquilo que é, ela é o fundamento de todas as coisas, o absoluto ao qual todas elas reenviam e sem o qual não seriam” (HENRY, 2021, p. 11).

Assim, “na medida em que a subjetividade faz prova do mundo ou, mais ainda, ela é essa prova, provamos o mundo sobre o fundo em nós dessa primeira prova de si que é a subjetividade absoluta” (HENRY, 2021, p. 11). Há, então, uma dupla prova: a que a subjetividade faz do mundo e, por outro lado, a que faz de si mesma – essas provas são duas afecções. E por afecção, entende-se “experenciar”, “ser afetado por”, onde essa experiência ou essa afecção consiste no aparecer ele-mesmo (HENRY, 2021, p. 11).

A autoafecção original da subjetividade absoluta, em sua afetividade, jamais perde aquilo que lhe é dado, a saber, ela mesma. No *pathos* do ser em relação a si e na impotência em romper o laço do Sofrer primordial que a une consigo como “sofrer-se a si mesma” reside a essência do ser como essência da subjetividade absoluta (HENRY, 2021, p. 34).

E assim, como se revela a si mesma na autoafecção da sua subjetividade, “a subjetividade não é simplesmente a vida, ela é por princípio individual e singular, sendo como tal ipseidade” (HENRY, 2021, p. 35). De modo que, “como autoafecção da subjetividade absoluta, a vida que somos não tem rosto e jamais se deixa encontrar ou aperceber no mundo” (HENRY, 2021, p. 35).

Como o encontro com nós mesmos passa pelo encontro com o outro, que em nós advém no movimento afetivo da própria vida, é no movimento da vida que nos superámos: “aí onde a vida é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e transcende. É nesse envolvimento que a prova de si – *l'épreuve de soi* – se faz como superação de si (MARTINS, 2021, p. 11).

Na fenomenologia da vida, a fenomenalidade do *pathos* faz prova de si em nós – *l'épreuve de soi* – “essa prova de si é simultaneamente prova do outro em mim vivido como afeto. Assim, a fenomenalidade do *pathos* prossegue e completa os ideais de nossa cultura baseada em evidências” (MARTINS, 2021, p. 12). Isso nos permite restaurar o vínculo de origem entre cultura e ciência, repensando suas fundações, como forma de superar a cisão que Henry (2012) chama de barbárie.

As ciências da saúde, com as quais a psicologia dialoga, ao se pautarem cada vez mais na evidência – no sentido positivista – constataam que é o corpo, o nosso corpo, que em última instância a revalida. Assim, mesmo que a psicologia não estabeleça os conceitos inerentes à fenomenalidade do corpo enquanto lugar da evidência em sua formulação e revalidação, ela opera com tais conceitos, ainda que de forma implícita.

O diálogo entre filosofia, especialmente em sua vertente fenomenológica e a psicologia que busca evidências é “mais do que uma conveniência ou um voto piedoso (...). É o trabalho e o pão cotidiano daqueles que se reúnem em torno de uma mesma finalidade: volver uma

vida doente ao seu poder e sua felicidade de viver” (HENRY, 2001, p. 142 apud MARTINS, 2021, p. 12).

Se a comunidade é o lugar de desenvolvimento integral do ser humano também é nela que os limites e as situações de impasse da clínica devem ser investigados, “proporcionando vivências comunitárias indispensáveis ao desenvolvimento integral do ser humano, como são as vivências da estética e da ética” (ANTÚNEZ; MARTINS, 2013, p. 23). De forma que é imprescindível a configuração de práticas em grupo que se configurem como alternativa às vivências do cotidiano que causam mal-estar e que podem levar ao total aniquilamento das possibilidades de vida dos pacientes (suicídio).

As questões da vinculação dos fenômenos contingentes ou da vida privada podem ser acessadas pelos instrumentos e técnicas que a fenomenologia da vida oferece, pois colhem a sua especificidade e operacionalidade do interior da própria fenomenalidade da vida, em cujo processo se tece o nosso cotidiano (ANTÚNEZ; MARTINS, 2013).

A esse processo da vida, Henry (2012) chama de autoafetividade e é no enredo primordial dos vivos na vida que ela faz prova de si. A partir disso, “à vida não cabe apenas o ônus da prova, mas também o contraditório: a reversibilidade do sofrimento em fruição” (ANTÚNEZ; MARTINS, 2013, p. 20). Tal prova se situa no enredo primordial vivo-vida e, “não só abre espaço a uma outra modalidade de prova científica – a prova do inesperado provir da vida –, como ainda esta é a modalidade que mais convém aos fenômenos inerentes à prática clínica” (ANTÚNEZ; MARTINS, 2013, p. 20).

A partir disso, podemos pensar em uma nova noção de fenômeno, de manifestação, sob a forma de afecção, relação, corpo afetivo, e não sob a forma de horizonte distante, projetado e percebido. E o que se fenomenaliza é a própria vida: é ela que a si mesma se manifesta, é não uma forma especular de si. É a vida da qual podemos fazer prova nas relações que tecem no Ateliê e sua manifestação da vida dos universitários.

Relações estas que podem oferecer um ambiente favorável à modalização e à adesão a si mesmo e à vida em si, promovendo o desenvolvimento e a constituição do Si. Nas relações constituídas no Ateliê se estabelece um lugar humano, vivo e sensível, que é a própria relação terapêutica e que, pelo corpo do psicoterapeuta, “acolhe e sustenta os movimentos subjetivos do paciente possibilitando a travessia do sofrimento à fruição e o desenvolvimento e fortalecimento de seu ego” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014).

A modalização dos afetos não se dá pelas palavras em si, mas pela expressão afetiva vivida, acolhida e sustentada nas relações estabelecidas entre participantes e terapeutas. A constituição do Si e a modalização dos afetos inclui a fenomenalidade do corpo vivo, e não



pode ser efetiva se realizada somente no âmbito representacional. Os diálogos estabelecidos no momento de conversa do Ateliê modalizam o sofrimento, pela mobilização da afetividade, pois é esta que tange e que constitui o nosso corpo subjetivo.

A auto-afecção, como ato de afeto a partir de si, implica a ipseidade da vida afetiva, mas “a afecção de si é simultaneamente geradora de mim e geradora de alteridade” (MARTINS, 2002, p. 17). Há, assim, uma necessidade de se relevar “a reversibilidade das estruturas fenomenológicas da ipseidade de si da Vida (...) e a irreversibilidade das estruturas fenomenológicas da alteridade” (MARTINS, 2002, p. 17), que permitem reverter a perda de si – a partir da qual se dá a perda do outro e da possibilidade da relação intersubjetiva. De forma que as relações construídas em *pathos-com*, no Ateliê, favorecem o reencontro de cada participante consigo mesmo – imprescindível para a modalização do desespero que pode levar a passagem ao ato do suicídio.

A relação do eu com o outro não se dá num horizonte teórico de projeções, mas sim na experiência afetiva, no próprio corpo. Ou seja, a relação do eu com o outro parte da experiência em si da passividade, que é afetividade, é corpo afetivo. As relações intersubjetivas alicerçam-se na fenomenologia da passibilidade da Vida, cujo sofrer-se é se disponibilizar à relação. Assim, “é pela afecção de si que a vida se nos doa; será no ato de afeto que a relação intersubjetiva ganhará sentido e consistência” E, “se a Vida autoafetiva a si se doa afetando-se, o transcendental concreto que efetiva essa doação é o corpo. Será, então, no corpo que as relações com a Vida e com os outros se processam” (MARTINS, 2002, p. 17).

As relações terapêuticas constituídas no Ateliê de Desenho, que se dão no eixo de passibilidade/corpopropriação, podem, então, oferecer a sustentação afetiva necessária para que cada participante desenvolva a capacidade de sentir-se e conter-se, aderir-se e apropriar-se de seu corpo e de si, se fortalecendo e encontrando o equilíbrio e o prazer de existir – e “não simplesmente o sentimento de existir” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 162).

O corpo, para Henry (2014) é sempre um corpo subjetivo, um corpo vivo, é a encarnação afetiva da vida, não só na modalidade do sofrer e do fruir, mas também na modalidade do possível. A própria vida impressiva que, ao constituir-se como ipseidade, abre uma outra forma de compreensão da finitude sob a modalidade afetiva do possível. O corpo afetivo, além de lugar de relação incondicional com o outro pelas categorias do sofrer e do fruir, é também o lugar da angústia do possível da relação (MARTINS, 2002).

Daí a importância da inclusão, na clínica, da noção de corpo subjetivo, para a constituição do Si e para a modalização dos afetos (sofrer/fruir) – fora da representação – a partir da relação intersubjetiva constituída entre terapeuta e paciente. Pois é na modalização

originária da Vida do sofrer/fruir que está o fundamento de qualquer prática terapêutica. A fenomenologia da vida nos oferece, assim, os fundamentos da clínica da modalização do afeto, na qual, os aspectos representativos e interpretativos se colocam como secundários, pois as modalizações ocorrem sempre no afeto e pelo afeto (MARTINS, 2017).

O corpo, portanto, se impressiona, sofre e frui de si, suporta-se e pode, deste modo, sentir seu próprio corpo: “capaz de o tocar, assim como ser tocada por ele” (HENRY, 2014, p. 2). Como seres encarnados somos “sofridos, atravessados pelo desejo e pelo temor, ressentindo toda espécie de impressões ligadas à carne porque constitutivas da sua substância (...) impressional, começando e acabando com o que ela experiencia” (HENRY, 2014, p. 3)

Assim, nosso corpo/carne “não é primitivamente nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, nem um corpo humano, ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente, que é a da subjetividade absoluta”. Se trata de um corpo “que é um EU”, ou, a partir da teoria de Maine de Biran “um corpo subjetivo e que é o ego” (HENRY, 2012, p. 17-21). O Eu e a carne são indissociáveis e ambos são originários da Vida. Nascer é “vir à Vida como um Si transcendental vivo, experienciando-se a si mesmo na sua carne” (HENRY, 2014, p. 134).

A partir do corpo subjetivo, a modalização se dá pela expressão afetiva vivida, acolhida e sustentada na relação terapêutica estabelecida em uma dialética de afetos. As relações estabelecidas no Ateliê podem oferecer um ambiente favorável à modalização dos afetos e à adesão a si mesmo e à vida em si, o que promove o desenvolvimento e a constituição do Si. Assim, é possível se estabelecer um lugar humano, vivo e sensível – a própria relação terapêutica – que, “pelo corpo do psicoterapeuta, acolhe e sustenta os movimentos subjetivos do paciente possibilitando a travessia do sofrimento à fruição e o desenvolvimento e fortalecimento de seu ego” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 157).

A carne é doada na Vida e constituída por uma substância impressional que é o *pathos*, afetividade originária pura, “matéria fenomenológica da autorrevelação que constitui a essência da vida” (HENRY, 2014, p. 66). Assim, não devemos banalizar o caráter afetivo da impressão, pois é por meio dela que acedemos à nossa possibilidade interior, à nossa própria carne e à vida, pateticamente nela autorrevelada (MARTINS, 2014).

É a partir desse *pathos* encarnado que nos constituímos como nós mesmos e somos nosso corpo. É nesta carne viva, neste corpo subjetivo, invisível, “que o ego ou o si é revelado a si mesmo, e essa revelação de si (o sentir-se e o mover-se) é revelação da vida” (HENRY, 2014, p. 7). Assim, podemos “apreender no corpo subjetivo o fundamento do aparecer do mundo” (KANABUS, 2014, p. 101).

A noção do corpo subjetivo se situar fora da representação nos permite compreender como o Ateliê de Desenho pode mobilizar os afetos de seus participantes, sem que, para isso, o terapeuta precise recorrer a interpretações. Pois como coloca Ternoy (1997), o foco do trabalho no Ateliê não está no campo interpretativo, mas sim no trabalho reflexivo de cada participante.

As intervenções feitas pelo terapeuta não visam levantar interpretações, mas sim, convidar o paciente a ir mais longe em seu trabalho de reflexão e formulação de impressões e sentimentos que inspiram suas realizações. Dessa forma, os participantes podem encontrar nos desenhos “a imagem de sua própria vivência a partir de suas descrições, podendo abordar a evocação de sua própria história” (TERNOY, 1997, p.42) – o que permite a percepção de existência no corpo próprio e a corpopropriação ou assenhoramento de si na relação com o outro e com o mundo, em comunidade.

No Ateliê, o ato da criação é valorizado, sendo tão ou mais importante ao que foi criado, ao conteúdo da obra em si. Assim, fica evidente que não concebemos a expressão como se reduzida a “coisa realizada”, ao expresso, de forma que “a expressão deve ser entendida em seu movimento constitutivo, dinâmico, [em seu] devir” (TERNOY, 1997, p.42). Pois é no próprio movimento de criação que o sujeito existe e se realiza.

A criação permite ao indivíduo ser: o paciente vive de sua pintura, uma vez que se realiza pelo movimento formativo de sua expressão. “No momento da realização da obra, um sentido é dado à sua vida, ou pelo menos à existência daquele instante. Quando o quadro é concluído, o que era intencional, claro ou confuso, se manifesta em um sentido que tomou forma” (TERNOY, 1997, p.43). Sendo o ato de criação que está em jogo, devemos compreendê-lo a partir do movimento do próprio corpo.

Para Henry (2012), as capacidades corporais não podem ser esquecidas, assim, “a Corpopropriação permanece, na idade da técnica como em qualquer outra, o fundamento escondido, todavia incontornável da transformação do mundo” (p. 93). Corpopropriação que se refere não somente ao assenhoramento de si na relação com o mundo, a natureza e o trabalho, mas também à possibilidade de criar a partir de si próprio e, nesse movimento constituir-se e constituir o mundo a partir dessa criação (FERREIRA, 2014).

É a partir da corpopropriação que o corpo próprio se constitui em relação encarnada e sensível com a natureza, a transforma e, nesse processo, além de transformar o mundo, se apropria e transforma a si mesmo. A corpopropriação resulta da possibilidade de dispormos dos poderes do ego, exercendo-os, pois nos são dados como nós, de um modo pessoal ou particular (FERREIRA, 2014).

A corpopropriação, portanto, consiste na apropriação e domínio dos poderes do corpo, o que fortalece e permite a constituição de Si e seu exercício no mundo. Desse modo, podemos afirmar que o desenvolvimento do ego está diretamente relacionado com os processos de incorporação/corpopropriação ao longo do desenvolvimento e no processo terapêutico. O processo que ocorre no Ateliê pode ser considerado como uma práxis corpopropriada, que acontece no corpo e no sentir, implicando a subjetividade como um todo, sendo “o corpo como um todo, e não apenas o cérebro, o fundamento da inteligência e da habilidade no trabalho” (DEJOURS, 2012b, p. 27).

O terapeuta trabalha de modo sensível o faz por intermédio de seu corpo vivo, em posse de seus poderes, em corpopropriação. É o terapeuta presente no grupo que pode acolher os sentimentos e as sensações em seu corpo, para agir a partir deles. Os demais participantes, por sua vez, vivem suas paixões, seus sofrimentos e suas alegrias também no corpo, “um corpo com poder de sentir e de se exercer” (FERREIRA; ANTÚNEZ 2014, p. 154).

A arte reenvia à origem da nossa atividade, reenvia ao que está em jogo em todos os poderes do nosso corpo. Assim, na arte, a fenomenologia do corpo, ou seja, a fenomenologia dos poderes inscritos deve ser compreendida a partir da fenomenalidade da passibilidade originária, na qual experienciamos os nossos poderes (MARTINS; SALDANHA, 2014). Pois a obra de arte mobiliza os poderes do corpo:

(...) a mão que pinta é disso exemplo: ela é expressão de uma vida tocada nos seus mesmos poderes. A arte não é apenas expressão da nossa abertura ao mundo, mas mais ainda: ela é o modo como somos tocados pela vida. Se nas nossas atividades nos podemos esquecer da vida que habita cada um dos nossos poderes, a atividade estética jamais o poderá fazer (MARTINS; SALDANHA, 2014, p.58).

É essa mobilização dos poderes, a partir da expressão de nossa força interior pelo corpo, que permitiu a Henry (2018) compreender como é possível a expressão de nossa afetividade através dos desenhos – a partir dos princípios de construção da obra de arte, descritos por Klee e Kandinsky, e da análise de Schopenhauer acerca do que é a música.

Ao analisar a obra de Briesen (cuja pretensão era desenhar a própria música), Henry (2018) nos mostra como é possível fazer a transposição da “reprodução de uma realidade anterior, metafísica, que constitui o fundamento do ser e a essência íntima de todas as coisas” (p. 200), o que Schopenhauer chama de Vontade, para “um grafismo específico que, paradoxalmente, dá-se a ver em si mesmo e como o é” (p. 199).

Na verdade, não há passagem de música em grafismo, mas sim “o retorno a uma fonte idêntica, ao Lugar a partir do qual se produzem um e outro, como a reprodução temporal sonora da Pulsão primeira do Ser, ou como seu espelho objetivo no universo das formas” (HENRY, 2018, p. 201).

Assim, é o lugar da Dor originária, de onde vem toda a música e para onde ela reconduz, a partir do qual também é possível desenhá-la. É esse sofrimento profundo consubstancial com a vontade de viver, esse desejo que é experimentado apenas como uma insatisfação perpétua, que a música tem o poder de expressar imediatamente (HENRY, 2018):

Essa reciprocidade da música e da afetividade define a situação respectivamente do compositor e do ouvinte, ela nos permite entender como, de volta à dor original e atravessada por ela, o primeiro [compositor] inventa a melodia que faz coincidir cada um de seus movimentos com os do sofrimento que o oprime, enquanto que tudo ao longo do desenvolvimento musical, e no estado de sonho que este provoca, é precisamente esse sofrimento que o segundo [ouvinte] ouve, e é percebido como a reprodução imediata de seu próprio sofrimento a si e como sua imagem apaziguada (HENRY, 2018, p. 203).

De forma análoga, o que é representado nos desenhos e pode ser lido neles, é uma certa maneira de sofrer, “é a história secreta de uma vontade de viver, com cortejo assegurado de infortúnios, na medida em que não conhece nenhuma satisfação possível e que (...) entra em conflito com todos os outros desejos que povoam o universo” (HENRY, 2018, p. 204).

É esse sofrimento profundo consubstancial com a vontade de viver, esse desejo que é experimentado apenas como uma insatisfação perpétua, que a música tem o poder de expressar imediatamente. Segundo Schopenhauer (apud HENRY, 2018), tudo o que frustra a vontade de viver desperta nossa dor, o que parece preencher, nosso prazer. Assim, todos os eventos que ocorrem em nosso mundo necessariamente remetem às duas modalidades fundamentais da atividade que são o *sofrer* e o *fruir*.

A uma mesma tonalidade afetiva, a sua modificação progressiva para a tonalidade oposta, a passagem incessante do sofrimento em fruir, pode, portanto, corresponder a uma variedade infinita de circunstâncias que são suas exemplificações variáveis. As artes, a música, como demonstra Henry (2018), nunca representa as coisas, mas apenas nossos puros sentimentos e sua transformação. É por isso que a música, por expressar essa vida afetiva em sua generalidade mais ampla e mais profunda, pode corresponder a múltiplos episódios da existência individual ou coletiva. De forma análoga, aquele que observa um desenho ou pintura, pode experimentar o mesmo *pathos* de quem o concebeu.

O Sofrimento e o Fruir são *generalidades ontológicas primeiras*, situados na essência original do ser e a constituindo. O mundo que se diz real, em vez de os produzir [Sofrimento e Fruir], só pode representá-los após o fato, enquanto for apenas repetição na objetificação da Vontade e do jogo passional que lhe compete propriamente, que se realiza primeiramente em si (HENRY, 2018).

As determinações patéticas do ser não precedem somente o mundo como também a Vontade que compõe o fundo secreto e constituem as categorias essenciais de nossa apreensão das coisas, na medida em que, se dobrando ao nosso desejo ou frustrando-o, só se dão a nós pela dor ou pelo prazer. As tonalidades afetivas fundamentais são, portanto, também as matrizes do mundo objetivo, de tudo o que vem a nós e nos afeta apenas na dupla forma dessa dicotomia primitiva da Afetividade. O Sofrimento e o Fruir são a *Generalia* em que são reabsorvidos todos os fenômenos possíveis (HENRY, 2018).

A abstração da música reside no fato de que ela representa o irrepresentável, o lado oculto das coisas, as modalidades e a estruturação afetiva de toda a experiência possível. Como, então, a afetividade pode ser suscetível de ser transformada em uma forma plástica? É que o desenho é uma força. E é pelo sofrimento que pode se gerar a força e modificar-se, mais precisamente na força do corpo que desenha (HENRY, 2018). A música expressa o sofrimento que se reverte na força do corpo que desenha. Por tanto, o desenho é expressão da força que passa pelo corpo, originada no sofrimento.

Assim, podemos perguntar: como o sofrimento se transforma na Força que desenha? Em Schopenhauer (apud HENRY, 2018) é essa força que é a primeira, é o desejo no sentido do Querer. É o querer que gera a dor, enquanto permanece insatisfeito, ao passo que o prazer, fenômeno puramente negativo, marca apenas a interrupção desta dor durante o breve momento em que o desejo diminui, antes de renascer.

Diante do que, Henry (2018) nos coloca duas questões: “Na insatisfação do desejo, não pressupomos a afetividade, que percebemos a partir dele? Como o desejo se reverteria bruscamente em uma tonalidade afetiva, se não fosse, já antes, afetivo em si mesmo?” (p. 208). Cujas respostas reside no “desejo que se prova a si mesmo e se suporta a si mesmo, que não é senão esse puro sofrimento de si, como um desejo subjetivo e vivente” (p. 208).

Tal desejo é equivalente à Força original do universo, de modo que não há força que não seja seu próprio *pathos*, nenhum poder que não seja absorvido no sentimento de si mesmo:

O sentimento de força não é mais do que o julgamento imediato que toda força faz de si mesma e no qual é dada a si mesma – sua subjetividade. Esta

prova de si é a maior força, é a força anterior contida em toda força e poder, hiperpotência em virtude da qual essa força e esse poder se apropriam previamente de seu próprio ser e, assim, se crescem, a fim de serem o que são e fazerem o que fazem (HENRY, 2018, p. 208).

Esse crescimento de si mesmo é o que Nietzsche (apud HENRY, 2018, p. 208) chama de Vontade de poder. Mas o crescimento de si mesmo é o Sofrimento, é essa prova pura e invencível de si, este “sentir a si mesmo”, este “sofrer a si mesmo”, este “suportar a si mesmo”, pelo qual o ser advém a si. Nietzsche (apud HENRY, 2018) diz que o ser é *pathos*, designando o Sofrimento não mais como uma mera consequência da Vontade ou da Força, mas como o que os precede, como sua possibilidade mais interior, o que lhe permite ser e, assim, como a possibilidade de ser si mesmo. “E quanto maior for esse sofrimento, maior também será a sua própria força, a força que habita tudo o que é, a Força original do Universo” (HENRY, 2018, p. 209).

Quanto maior o Sofrimento, maior é a força que ele gera. Até que, “invadido e submerso pelo excesso dessa força, o corpo não tem outro objetivo – talvez mesmo, outro problema – além de desembaraçar-se dele, libertar-se dele e expressá-lo” (HENRY, 2018, p. 209). Por tanto, o que vemos nos desenhos é a expressão do sofrimento que excedeu a si, ao ponto de que o corpo não pudesse mais deixar de expressá-lo. Dessa forma, o trabalho no Ateliê nos permite ver o que antes, no indivíduo, estava invisível.

O que se sente e se prova a si mesmo, e se encontra assim carregado para sempre com o peso de seu próprio ser, o que cresce a si mesmo, se suporta a si mesmo até o ponto extremo desse sofrimento e até o seu paroxismo, até o Insuportável, já não pode querer nada além de escapar do que seu ser tem de opressivo – fugir de si mesmo (HENRY, 2018). É, então, a partir do desenho que a força que nasce do sofrimento pode se projetar, se apaziguar e se moderar: o corpo que desenha é aquele que supera o excesso de um sofrimento que ele não pode mais suportar – e que, de outra forma, poderia levar à passagem ao ato do suicídio.

Quando, na subjetividade constitutiva de seu ser, a vida se sente ela mesma e se prova ela mesma e se sustenta ela mesma, no sofrer de seu sofrimento primitivo, o que acontece é que o sofrimento alcança a si mesmo, toma a si mesmo, cresce a si mesmo. E assim, “o sofrimento frui de si, ele é fruição, ele é Fruir. Quanto mais fortemente a vida faz prova de si mesma na imanência de seu *pathos*, mais inextricável é a maneira pela qual se encurrala, sem escapatória possível” (HENRY, 2018, p. 2010).

A fenomenologia estética de Michel Henry não diz respeito apenas à obra de arte, mas ao trabalho e à cultura enquanto acréscimo de vida. A vida é o único critério da obra de arte,

pois viver é criar. Assim, a arte tem a mesma função da cultura: o acréscimo de si da vida. Por isso, “a criação de obras de arte, é ‘uma tarefa da civilização’ enquanto forma de expressão desse acréscimo da vida provada pelos seres vivos que somos: como seres humanos” (MARTINS; SALDANHA, 2014, p. 58).

Martins (2014) diz que a vida revelada no e pelo sentir – que no corpo se prova por meio do que é cômodo ou incômodo ou ainda através da angústia de poder-poder – é um poder em busca de equilíbrio. Poder este que vem do “afeto na arquipassibilidade da vida e do sentimento de nela vivermos com propriedade, através do nosso enredo primordial nela. O poder-poder da afecção é justamente poder agir” (p. 69). Tal poder que “qualquer ciência terapêutica não pode desconhecer se quiser o mínimo de eficácia (MARTINS, 2014, p. 69).

A sensibilidade requerida pela estética prova-se na prova originária de vida: a afecção da vida. E a afecção é uma ação que suporta o próprio movimento interior; uma ação que antes de dar conta do mundo, dá conta de si: dá conta do seu poder e do seu querer expressos em suas criações. A capacidade imanente a cada um dos nossos poderes, poderes dos nossos corpos, é fonte de todo o agir humano (MARTINS; SALDANHA, 2014). Devolver o poder de habitar o próprio corpo àqueles que pensam em se dissociar da própria vida é imprescindível para que se recupere o poder de si, a esperança e a vontade de viver.

### ***Considerações Finais***

A barbárie decorre, para Henry (2012), do desinvestimento da vida em si, “resultado não só da anulação da corporeidade da racionalidade científica, como também de sua instituição em ideologia” (MARTINS, 2014, p. 75). A morte é o extremo desse desinvestimento da vida em si buscando no outro tudo o que lhe falta. Mas o desinvestimento de si para roubar ao outro até a própria vida é matar a vida: não a retomar em si é impedi-la de se manifestar, do mesmo modo que colhê-la de outrem é querer impedir que ela se revele nele.

O trabalho – e aqui também o trabalho terapêutico e o trabalho artístico – é o meio pelo qual o corpo do trabalhador tende a transformar-se, a crescer a sua sensibilidade, a sua subjetividade (DEJOURS, 2012a). O trabalho deve ser tomado como arte e não como mero exercício mecânico, de forma que coloque em jogo a relação entre afetividade e sensibilidade, pela qual a vida cresce de si, modificando-se e tornando-se cultura (MARTINS; SALDANHA, 2014).

E é esta cultura que se coloca como antídoto para a barbárie que produz a cisão corpo/subjetividade, que objetifica o sujeito e exclui do humano sua própria vida, exclusão que



também se faz presente no suicídio. Assim, o Ateliê de Desenho de Livre-Expressão se dá como prática, cultural e terapêutica, que permite que os impulsos destrutivos sejam reorientados para uma dinâmica de aumento subjetivo, reafirmando assim o vínculo com a vida.

A arte é uma questão de forças imanentes, que não são de visibilidade no mundo. Na terapia a partir do desenho ou pintura, essas forças são colocadas a serviço do autoacréscimo da subjetividade, não para sua destruição ou tentativa de negação, mas como forma de resgate do poder que reforça o vínculo vivo-vida. A prática do Ateliê mobiliza, portanto, as forças afetivas, tanto por meio das relações com o terapeuta e entre os participantes – enquanto parte da comunidade dos vivos – quanto pela promoção de uma prática subjetivo-cultural da expressão artística como meio de modalizar as tonalidades afetivas.

O Ateliê se mostra, então, potencialmente capaz de criar uma dinâmica que recanaliza essas forças subjetivas de uma maneira que sirvam à vida. Consideramos, assim, que o Ateliê de Desenho de Livre-Expressão, na perspectiva da fenomenologia da vida, mostra evidências de ser uma prática eficiente na tarefa de prevenção do suicídio.

## Referências

ANTÚNEZ, A. E. A.; MARTINS, F. Acompanhamento terapêutico: vinculação dos fenômenos contingentes e da vida privada. *Revista de Acompanhamento Terapêutico - Atravessar*, n. 2, p. 19-26, 2013.

ANTÚNEZ, A. E. A.; SAFRA, G. A psicologia clínica e a fenomenologia da vida de Michel Henry. In: ANTÚNEZ, A. E. A.; SAFRA, G. (Orgs.). *Psicologia Clínica da Graduação à Pós-Graduação*. Rio de Janeiro: Atheneu, 2018.

COLOMBO, E. R.; ANTÚNEZ, A. E. A.; CASTRO, G. J. M. Free-Expression Painting Studio with university students: aesthetic reflection from Michel Henry. *Aisthema International Journal* (no prelo).

DEJOURS, C. Trabalho vivo. Tomo I. Sexualidade e trabalho. Brasília: Paralelo 15, 2012a.

DEJOURS, C. Trabalho Vivo. Tomo II. Trabalho e emancipação. Brasília: Paralelo 15, 2012b.

FERREIRA, M. V. Corpopropriação em Michel Henry: o trabalho clínico. In: ANTÚNEZ, A.E.A.; SAFRA, G.; FERREIRA, M.V. *Anais do I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia e III Colóquio Internacional de humanidades e humanização da saúde*. São Paulo: IPUSP, p. 165-180, 2014.

FERREIRA, M. V.; ANTÚNEZ, A. E. A. O corpo na clínica da modalização do afeto. *Humanística e Teologia*, v. 35, n. 2, p. 145-162, 2014.

HENRY, M. *L'essence de la manifestation*, Paris: PUF, 1990.

HENRY, M. Genealogia da psicanálise: o começo perdido. Curitiba: UFPR, 2009.

HENRY, M. A Barbárie. São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, M. Encarnação: uma filosofia da Carne. São Paulo: É Realizações, 2014.

HENRY, M. Desenhar a música. (Colombo, E. R., Trad., & Antúnez, A. E. A., Rev.). In: Antúnez, A. E. A. (Org.). Cadernos I Círculo fenomenológico da vida e da clínica. São Paulo: Biblioteca Dante Moreira Leite, 2018.

HENRY, M. Filosofia e Subjetividade. In: ANTÚNEZ, A. E. A.; SAFRA, G. (Orgs.), Cadernos III: Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica / Núcleo de pesquisa e laboratório Prosoyon. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2021.

KANABUS, B.; O conceito de corpopropriação em Michel Henry e Christophe Dejours. Humanística e Teologia, v. 35, n. 2, p. 101-113, 2014.

MARTINS, F. Recuperar o humanismo. Para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry, Cascais: Principia, 2002.

MARTINS, F. A volúpia e o incômodo na configuração da certeza. In: ANTÚNEZ, A. E. A.; F. MARTINS, F.; FERREIRA, M. V. (Orgs.). A fenomenologia da vida em Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia, São Paulo: Escuta, 2014.

MARTINS, F. Estátuas de Anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica. Lisboa: Edições Colibri, 2017.

MARTINS, F. A questão do método fenomenológico e sua operacionalidade no ato clínico em saúde e enfermagem. In: Anais do IV Colóquio Internacional Fenomenologia e Enfermagem. Porto Alegre: UFRGS, 2021.

MARTINS, F.; SALDANHA, M. Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte. Revista da FUNDARTE, n. 27, p. 55-64, 2014.

MORAES, M. A. B.; COSTA, I. I. As contribuições de Michel Henry para a Psicologia: Uma revisão bibliográfica. Revista do NUFEN, v. 11, n. 2, p. 77-95, 2019. DOI: 10.26823/Revistado NUFEN. vol 11.n 02 artigo 54

PONCHIROLI, O.; SILVA, J. F. A epistemologia transdisciplinar nos pressupostos da Teoria da Complexidade e no contexto da organização do trabalho. Emancipação, v. 14, n. 1, p. 9-32, 2014. Doi: 10.5212/Emancipacao.v.14i1.0001

TERNOY, M. Rorschach, rêve éveillé dirigé et expression grapho-picturale dans l'étude phénoméno-structurale des hallucinations. 1997. 1005 f. Tese (Doutorado), Université de Lille III, Lille. 1997.

## Capítulo 12

### MINHA ESCUTA CLÍNICA E A FENOMENOLOGIA DA VIDA

#### ENSAIOS A PARTIR DA FLORESTANIA

*Karin Hellen Kepler Wondracek*<sup>118</sup>

*Porto Alegre*

Quero agradecer pelo convite para esta fala e escrita, e pela possibilidade de expressar-me de uma forma mais ensaística, coerente com a caminhada que quero compartilhar a respeito das vivências junto à natureza.

São anotações a partir de um outro lugar – uma mudança para o interior, no duplo sentido: geográfico e anímico, também na esperança de que aprofunde o contato com a interioridade da vida. Os autores e autoras citados são os interlocutores encontrados nessa jornada de interiorização, junto com colegas e amigos que encorajam estas andanças.<sup>119</sup>

Cabe explicitar a *florestania*: trata-se de conceito criado por Chico Mendes, resgatado para nossos dias por Ailton Krenak<sup>120</sup>, para remeter a um ancoramento não na cidade, lugar de humanos *cidadãos*, mas de viver a partir do enraizamento na diversidade presente na floresta.

Essa raiz também está presente nas palavras da jornalista Eliane Brum,<sup>121</sup> que relata seu processo de *florestar-se*, depois da mudança do Sul urbano para a Amazônia. Em linguagem henryana relacionamos ao conceito henryano de consentir nas mudanças em sua própria carne.<sup>122</sup> Reunindo as duas expressões, *florestania* e *florestar-se*, ambas nascidas na floresta amazônica, as transponho para meu lugar, o interior do Rio Grande do Sul. Moro nas bordas da Serra do Mar, onde os campos do Pampa se encontram com os resquícios da Mata Atlântica, e aqui testemunho meu (re)emparentamento crescente com as diversas plantas e animais, deixando-me afetar por esta comunhão de vivos.

Justamente os textos henryanos preparam para a chegada da vida como afeto, prescindindo da linguagem representativa. Nesse sentido, o convite é consentir em também

---

<sup>118</sup> Psicóloga e psicanalista, com pesquisa de doutorado na relação entre psicanálise, teologia e fenomenologia da vida pelas Faculdades EST/CAPES, 2010. Professora pesquisadora associada na Faculdades EST. Contatos: karinkw@gmail.com

<sup>119</sup> Quero citar especialmente os amigos Erika Nakano, Nair Dahmer, Karla Daniele Luz, Roberto Zwetsch e meu irmão Karl Kepler.

<sup>120</sup> Krenak, 2022.

<sup>121</sup> Brum, Eliane, 2021.

<sup>122</sup> Wondracek, 2023.

deixar-se afetar pela vida dos seres chamados pelo ecofilósofo David Abram de “mais-que-humanos”.<sup>123</sup> As nossas classificações antropocêntricas, permeadas pela ilusão transcendental, os tornaram “coisas”, objetos, passíveis de uso. Na florestania não é assim: há todo um resgate das culturas ditas “primitivas”, mais bem denominadas, como a professora Florinda Martins o sugere, de culturas *originárias*. Elas guardam em sua cultura e afazeres a consideração da subjetividade dos demais seres que conosco partilham a vida na Terra.<sup>124</sup>

Enquanto escrevo, a chuva se intensifica de forma preocupante, num inverno brando demais, e por isso muito úmido. Há poucos dias o planeta cravou o recorde de temperatura sobre a Terra nos 150 anos de registro. Aprendemos com Michel Henry que as estatísticas em si não portam o vivo, mas seus indicativos sobre as ameaças à vida confirmam a preocupação que sentimos em nossa carne e até nos nossos sonhos. Saberemos escutar o clamor? Ou seguiremos o caminho da mais nova barbárie?

Também encontrei nessas andanças para o interior uma biologia que, diferente do que Michel Henry lamentou em *A barbárie*, trata do vivo. Ele teria gostado de conversar com Andreas Weber<sup>125</sup> e Kalevi Kull<sup>126</sup>, que afirmam que todos os seres possuem “vivacidade” (termo cunhado por Octavio Paz) e expressam-se por sentimento e desejo de viver.

Para começar a pensar nisso, ou melhor, a perceber isso, é preciso desfazer uma série de dicotomias, pressuposições e preconceitos erguidos por séculos de antropocentrismo. Não

---

<sup>123</sup> Abram, David, 2017.

<sup>124</sup> Remeto ao texto anterior (Wondracek 2023), no qual detalho as conversas que tive com a professora Florinda bem como as diversas referências a seus escritos.

<sup>125</sup> Andreas Weber nascido em 1967 em Hamburgo, estudou biologia e filosofia em Berlim, Freiburg, Hamburgo e Paris. Doutorou-se com Hartmut Böhme (Berlim) e Francisco Varela (Paris) sobre "A natureza como significado. Tentativa de uma teoria semiótica do vivente". Trabalho jornalístico desde 1994, principalmente para GEO, Merian, Die Zeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung, National Geographic, Mare, Greenpeace Magazin, Oya. Trabalha como escritor e jornalista e como professor universitário na Berlin University of the Arts. Ele mora com sua esposa e dois filhos em Berlim e na Itália. Em seus livros literários de não ficção, Weber defende a superação da interpretação mecanicista dos fenômenos da vida. Ele descreve a existência orgânica como a autocriação contínua de sujeitos que sentem, avaliam e dão sentido contra o pano de fundo da possibilidade da morte. Para conhecer mais o autor, vide o site [The Biology of Wonder | Aliveness, Feeling, and the Metamorphosis of Science](#)

<sup>126</sup> Trago a apresentação de Kalevi Kull pelas palavras de Andreas Weber, para apontar o entrelaçamento desta biologia com a fenomenologia da Vida: “Kalevi é o herdeiro de uma longa tradição de pensamento biológico profundamente entrelaçado com este país [Estônia] na costa do Mar Báltico. Até hoje, nesta pequena nação na fronteira com a Rússia, onde as florestas de bétulas e pinheiros endurecem com o gelo durante os longos meses de inverno e onde os verdes são iluminados por uma luz inesgotável que alumia a paisagem escassamente povoada à noite como se estivesse brilhando por dentro, *continua uma tradição de ver as formas de vida não como máquinas eficientes engajadas na competição genética, mas como “pensamentos da natureza”*. Pelo menos foi assim que o biólogo evolucionário Karl Ernst von Baer o descreveu durante o século XIX. O herdeiro mais importante desse pensamento foi o biólogo e filósofo Jakob von Uexküll, que lecionou primeiro em Tartu e depois em Heidelberg e Hamburgo. Ele é o tio-avô do Jakob von Uexküll Junior, que mora em Estocolmo. Esse jovem Jakob criou o Prêmio Nobel Alternativo em 1980 e o concede anualmente a pessoas não influenciadas por uma visão de mundo que recompensa apenas o que é conveniente.” (Weber, 2017, p. 48-9; o grifo é meu). Para saber mais sobre a obra de Kalevi Kull vide [Kalevi Kull | Evolution scientist | The Third Way of Evolution](#)

consigo mais ler os tratados filosóficos e psicológicos que afirmam a superioridade e exclusividade do humano. Perante a riqueza da vida nesta comunhão de espécies, parecem palavras vazias, desconectadas da vida. Palavras de pessoas *da cidade*, que como Sócrates já expressara em seu tempo, não encontraram nada de inspirativo no campo.<sup>127</sup>

A leitura da ecologia poética de Weber, da ecofilosofia de David Abram, das reflexões indígenas de Ailton Krenak e David Kopenawa junto com a observação atenta de um pequeno lugar para onde nos mudamos, tem mostrado a surpreendente vivacidade de todos os seres, da joaninha à araucária. Nestes autores encontro a mesma crítica, feita por Michel Henry, à perda do Começo em Descartes. Compreendi estas críticas com muita facilidade porque já estava familiarizada com elas na fenomenologia da Vida. Na linguagem da florestania, esta perda do Começo resultou na perda da conexão com o mundo mais-que-humano e na ilusão antropocêntrica de domínio e primazia, e não se pode deixar de ver nessa desconexão um dos grandes motivos para a devastação atual. Como expressa Andreas Weber: “A estrutura conceitual que inventamos para entender os organismos é a razão mais profunda de nossa catástrofe ambiental. Estamos extinguindo a vida porque nos cegamos para seu caráter real.”<sup>128</sup>

No colóquio Michel Henry do Porto em 2022, trouxe minha contribuição relacionando o processo de *florestar-se* da jornalista Eliane Brum como o consentir na vida de Michel Henry, propondo uma saída do antropocentrismo enclausurante da vida e dos conceitos a seu respeito.<sup>129</sup> Na sequência, pela leitura de Ailton Krenak e David Kopenawa fui me aproximando de suas críticas a respeito do ocidental “civilizado”, alijado da comunhão com o vivo, indigência que se manifesta inclusive na pobreza do sonhar dos humanos brancos. O homem branco é um ser esquecido. Como não sentir ecoar as palavras de Henry a respeito do esquecimento da doação da vida... e com Andreas Weber endossar que o modo como entendemos o que é vida decidirá nosso futuro, pois “a real desconexão não está entre nossa natureza humana e os outros seres, mas está entre nossa imagem de nossa natureza e nossa real natureza”.<sup>130</sup> Portanto, há desafios conceituais e antropológicos que limitam ou ampliam nossa escuta.

---

<sup>127</sup> Citado por Weber, 2016.

<sup>128</sup> Weber, 2016, p. 9.

<sup>129</sup> Wondracek, 2023.

<sup>130</sup> Weber, 2016, p. 10.

## *Por uma clínica viva*

Já são 13 anos desde a conclusão da tese de doutorado, e Michel Henry entrou para sempre na escuta clínica.<sup>131</sup> Tendo presente nossa relação com o vivo, e como todo vivo está prenhe de vivacidade, me pergunto como minha clínica passa a ser influenciada pela moldura de referências da florestania. Tento descobrir as raízes comuns entre a florestania e a fenomenologia da Vida, talvez à moda dos fungos que na floresta entrelaçam as raízes das árvores e levam nutrientes e comunicações entre as mesmas.<sup>132</sup>

Talvez não consiga “precisar” exatamente no que esse compartilhamento tem se dado - seguindo o poeta, *viver não é preciso* - mas a primeira ideia que me vem é que a florestania me ajuda a estar atenta para as múltiplas manifestações da vida na clínica. Quase como escutar uma linha de base viva – seja na fala, seja na emoção, seja na corporeidade – tanto nas expressões do paciente como no que se passa em mim e ao redor de nós. Enquanto nossa dupla terapeuta-paciente está falando, há um mundo vivo cercando e interagindo – seja nas vocalizações, seja nas cenas contempladas, seja nos sonhos da noite que são relatados. Os atendimentos online que cresceram durante a pandemia possibilitam, de modo quase paradoxal, que possamos dialogar em maior comunhão com nossa terra, cada um enraizado em sua própria casa e partilhando sua vida conectado às raízes.

Esta atenção dupla, o sentir o paciente e sentir-se sentindo aquele momento, como desenvolvi na tese, é convidada a se ampliar. Estes “fios de vida” podem ser seguidos, numa atenção flutuante - para usar o conceito freudiano - mas já não tão antropocêntrica. Pois o padecimento do paciente também está afetado pelo padecer dos seres mais-que-humanos que sofrem a mesma barbárie, até muito antes de seus efeitos chegarem de forma avassaladora nos humanos, como agora. Talvez o modo de comunicação livre que exige essa atenção mais que flutuante esteja expresso na escuta que a antropóloga Hanna Limulja fez dos xamãs relatando seus sonhos:

Quando me falavam de algum sonho, eles entremeavam seus relatos com eventos do passado, história das casas onde moraram, de parentes ausentes. Não que esses temas não aparecessem em seus sonhos, mas nessa maneira de narrar acontecimentos aparentemente díspares parecia haver um *fundo comum*, sobre o qual

---

<sup>131</sup> Wondracek, 2010; Antunez e Wondracek, 2012).

<sup>132</sup> Wohlleben, 2017; Sheldrake, 2021.

todas essas experiências poderiam ser postas lado a lado e compor juntas uma mesma narrativa”.<sup>133</sup>

A expressão “fundo comum” saltou aos olhos, acostumada à leitura de Henry. Esse fundo comum ampliado a todos os seres, está a proposta desafiadora para nossa clínica. Em decorrência, nessa sutil transformação da escuta clínica, me percebo mais atenta para manifestações do contato ou desconexão dos pacientes com a natureza. A desconexão com o mundo natural já não é tomada como normativa, mas indício de desconexões da vida, de amputações do viver, ou como expressa Kopenawa, deste esquecimento que o humano branco sofre a respeito do seu pertencimento ao todo.<sup>134</sup> Isso sim pode ser sinal de patologia e desequilíbrio pulsional: “O pensamento deles [dos brancos] se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. “Os brancos já não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito”.<sup>135</sup> Em outras palavras, nosso padecer está relacionado à nossa incompreensão sobre nosso próprio pertencimento ao mundo natural. Corroborando estas ideias, Andreas Weber relaciona o aumento das doenças mentais com a destruição do mundo natural: “Por 150 anos temos nos enlutado pelo desaparecimento da nossa alma- e durante este mesmo tempo nós deliberadamente temos sacrificado a natureza não-humana em escala global. São dois lados da mesma moeda”.<sup>136</sup> Desta forma, o convite para o reemparentamento com a Terra, e para a redescoberta da atração erótica com a qual ela nos atrai com sua gravidade, atração esquecida em suas dimensões afetivas.<sup>137</sup> Mais um exemplo de redução galileana! Em outras palavras, esta proposta de uma escuta clínica ampliada também é um convite para considerar os padeceres humanos por esta ótica.

Ter ouvidos para as conexões com o mundo natural implica uma clínica que integre o poético e o traumático da Terra e seus habitantes humanos e mais-que-humanos, seja nas pequenas narrativas pessoais, seja no deixar-se afetar pelas grandes catástrofes. O sofrimento pelas devastações ocasionadas pelo humano e suas interligações com as catástrofes climáticas estão bem narradas nos livros de Krenak, Kopenawa e Brum, para citar alguns. Como expressam Wohlleben, Sheldrake e Tsing, é preciso desenvolver a sintonia dos filamentos de fungos para ter ouvidos para as preocupações com o sofrimento humano, animal e vegetal perante as ameaças de extinção da vida.

---

<sup>133</sup> Limulja, 2022, p. 51, O grifo é meu.

<sup>134</sup> Kopenawa, 2015. Ver especialmente a seção “A queda do céu” (p. 375-498) que descreve a alienação dos humanos brancos de seu pertencimento e as consequências funestas para toda terra, a começar com os próprios.

<sup>135</sup> Kopenawa, 2015, p. 390 e 531, respectivamente.

<sup>136</sup> Weber, 2016, p. 10.

<sup>137</sup> Abram, 2017.

Dentro desta perspectiva, chamou-me a atenção o papel relevante dos sonhos, tema tão caro para nós psicanalistas. As leituras das pesquisas antropológicas de Eduardo Kohn e dos autores indígenas acima citados indicam uma aproximação dos sonhos como manifestação da vida, também da vida mais-que-humana, na qual os humanos servem de antenas para que comuniquem seu sofrimento<sup>138</sup>. A partir disso, os sonhos são considerados um meio para fundamentar as decisões coletivas a serem tomadas.

Encontro na Psicologia Profunda do grupo fundado por Bill Plotkin essa mesma visão a respeito do manejo dos sonhos, e estreita ainda mais a apreensão dos sonhos com a observação de paisagem:

Tentar analisá-los [os sonhos] os torna pequenos. Os sonhos sabem mais sobre nós e o mundo do que nós. Seu significado é multicamadas. Abordamos os sonhos ouvindo-os como fazemos com as paisagens selvagens. Nós ouvimos o que eles querem que experimentemos e habitamos os lugares que eles nos chamam para estar. Deixamos que eles guiem nossas vidas. (...) Imagine uma cultura que ouve os sonhos, a natureza e os mitos para liderar comunidades, estabelecer leis e organizar um governo. Nas sociedades patriarcais, como a cultura ocidental, as pessoas são ensinadas a obedecer às estruturas de poder externas em vez de ouvir a natureza e os sonhos. Negar nossa vida interior é suprimir o lado feminino de nossa psique e nos submeter ao patriarcado interno, focando apenas no que fazemos, produzimos ou realizamos e em agradar aos outros. Em vez disso, devemos atender às vozes mais silenciosas e menos conhecidas em nossa psique e ouvir e honrar a inteligência dos sonhos e do mundo imaginal. (...) Ouvir os sonhos é vital para qualquer empreendimento criativo e fundamental “para nossa sobrevivência e evolução”. Agir de acordo com o que o sonho revela nos ajuda a reimaginar a nós mesmos e ao nosso mundo. Os sonhos nos mostram quem podemos ser e o que fazer enquanto estamos aqui.<sup>139</sup>

A cultura atenta aos sonhos, imaginada por Wildbear felizmente ainda resiste no povo yanomami<sup>140</sup> e certamente em outros povos originários. Para eles, sonhar é um modo de conectar o povo a um cosmos mais amplo e assim também preparar-se para enfrentamento comunitário do que viverão de ameaçador. Não se precisa jogar fora os conhecimentos psicanalíticos tradicionais: O sonho simultaneamente é elaborativo de fantasias e vivências passadas, como Freud teorizou e preparatório de resiliência perante as ameaças futuras. A pesquisa etnográfica realizada pela antropóloga Hanna Limulja deveria ser parte dos currículos de psicologia para ampliar o trabalho com o sonho.

---

<sup>138</sup> Kohn, Eduardo, 2013. Ailton Krenak (2020) relata que já na década de 1950 diversos xamãs revelaram sonhos de alerta em que os rios e as florestas clamam por ação para protegê-las das ameaças que chegarão pelos homens brancos. Ver o capítulo “Sonhos para adiar o fim do mundo”, p. 31-47.

<sup>139</sup> Rebeca Wildbear, E-mail de 24.2.23.

<sup>140</sup> Kopenawa, 2015; Limulja, 2022.



### *Da modalização a Òkótó*

Encontro correspondência entre a rica contribuição de Michel Henry a respeito da mobilização do sofrer em fruir e o estado de òkótó, descrito por Eliane Brum na obra citada. Este termo da língua iorubá, se embasa no movimento do caracol de ampliar, em espiral, a sua extensão e sua capacidade de abrigar e reagir. Nesta ampliação conseguir encontrar forças para resistir ou melhor ainda, segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, de *reexistir*, neologismo que conjuga a existência com a resistência.<sup>141</sup> Ele recomenda ouvir as sabedorias dos povos indígenas, especialistas nesta arte de sobreviver, para adquirir sabedoria resiliente e enfrentar o risco da catástrofe climática e a ameaça da sexta extinção em massa de espécies. Há uma convocatória da Vida para unir forças e *reexistir*.

Outra experiência que segue rica é interligar os processos de modalização do sofrimento com os ciclos da natureza. Uma das melhores contribuições da Fenomenologia da Vida está na sensibilização para acompanhar como a Vida se modaliza, em se modificando, para permanecer ligada às suas fontes. A imersão na natureza permite observar muitos processos de modalização - seja nas árvores que rebrotam após a seca ou um temporal, sejam paisagens que se deixam restaurar após queimadas, animais que voltam a ocupar lugares reflorestados, rios que se adaptam a novos cursos e movimentos, como Krenak descreve os movimentos do Rio Doce após a tragédia da Samarco.<sup>142</sup> Estou mais sensível a relatos destas observações na clínica, e ao rico aprendizado de quem se permite maior contato com a resiliência da natureza, que transforma o morto em suprimento para as próximas brotações. Me deixo inspirar pelo rico e extenso capítulo de Andreas Weber sobre a morte na natureza no livro sugestivamente chamado de *Matter and Desire*.<sup>143</sup> Novamente me voltam as palavras de Kopenawa sobre a pobreza do pensamento do branco, e começo a ligar toda ignorância a respeito da fecundidade dos processos naturais de morte aos obturamentos na nossa racionalidade que insiste em ignorar o tema da morte, ao mesmo tempo em que cultiva necrofilias perversas, de pensamento encurtado.

---

<sup>141</sup> Citado por Brum, 2021.

<sup>142</sup> Krenak, 2022.

<sup>143</sup> Weber, 2017.

O próprio ciclo do amanhecer após a noite escura já indica essa possibilidade de deixar que a luz ilumine o que em nós se tornou noite – seja ventilando sonhos, seja clareando na luz do dia as preocupações que perturbaram o sono. Com a chegada do sol que anima e aquece plantas e animais, deixar aquecer também os afetos sobre nossa condição. Isso me remete ao papel terapêutico destes encontros:

Talvez o *papel psicológico mais importante* que os outros seres desempenham seja o de *nos ajudar a nos reconciliar com nossa dor*, nossa inevitável separação como indivíduos do restante da teia da vida e de nossas existências efêmeras. A característica primordial da natureza é que ela sempre ressurgir, trazendo uma nova vida. Mesmo a catástrofe mais devastadora dá lugar, com o tempo, a brotos verdes de renascimento e produtividade e, portanto, *à esperança para nós mesmos*.<sup>144</sup>

### ***Saídas de vida: reparação e sobrevivência na natureza e na clínica***

Encontro em Winnicott e seu conceito da capacidade de preocupar-se (concern) uma possível chave para relacionar o cuidado com a natureza e o desenvolvimento humano: Ele se refere à capacidade da criança de “reparar” danos que sua motilidade e energia causaram à mãe. Winnicott o nomeia como agressividade, mas que no pequeno infante não tem sentido de raiva nem de crueldade.<sup>145</sup>

A percepção de ter causado algum dano acontece a partir do momento em que o bebê percebe a mãe como ser com vida própria, e, portanto, como pessoa que tem subjetividade e sensibilidade. A mãe suficientemente boa permite a seu bebê pequenos gestos de reparações, e estes se tornam a base para a empatia e ações éticas de cuidado quando adulto.

Aqui podemos fazer uma relação entre a capacidade de reparação para com a mãe e o desenvolvimento de ações de reparação para com a *mãe Terra*. Quando a Terra e seus seres são percebidos como vivos e com subjetividade, as ações de reparação se incrementam, seja na forma de cuidados concretos, protestos e ações comunitárias, preservação ambiental, leis que restauram direitos à natureza, entre outras.

Na clínica, isso se refletiu em me tornar mais atenta para relatos de cuidado com a natureza. Já não o vejo apenas como ‘hobby’, mas como recuperação da capacidade de se preocupar e de desenvolvimento de uma sensibilidade para com a doação multiforme da vida, saindo de antropomorfismos egocêntricos e projeções narcisistas.

---

<sup>144</sup> Weber, 2016, p. 8.

<sup>145</sup> Winnicott, 1990.

De forma recíproca, os relatos de encontros com seres mais que humanos, seja no ambiente doméstico, seja no meio mais selvagem, se revestem de maior significado. Muitas vezes são testemunhos de encontros fecundos e vivos, que despertam para dimensões profundas da vida. Já não as tomo apenas como projeções dos pacientes, no molde das interpretações clássicas, mas como possível comunicação das variadas subjetividades vivas, alcançando dimensões curativas muito importantes. Como a coruja que passou a visitar a cada entardecer a menina que perdeu cachorro e gato, ou a pomba que bicou a porta da paciente com depressão, fazendo-a olhar para suas floreiras ressecadas, e assim iniciando um processo de renovação interna e externa. Como relata Andreas Weber: “Comecei a aprender que natureza não é um lugar que nos separa dos sentimentos, ao contrário, ela é um refúgio no qual podemos experimentar nossas emoções mais verdadeiras. Plantas e animais nos ajudam a descobrir coisas significativas sobre nós mesmos. Neles, encontramos nossa interioridade”.<sup>146</sup> Winnicott nos ajuda com seu espaço transicional – onde o externo e o interno se unem criativamente e brincam em conjunto.

Conforme David Abram, já está na hora de sairmos das dicotomias forjadas desde Descartes e aprofundadas no Iluminismo, e admitirmos a possibilidade de viver em neo-animismo.<sup>147</sup> Um desafio para as teorias psicológicas antropocêntricas! Mas, como expressa Kopenawa, os brancos destroem a floresta porque esqueceram a profunda conexão com o todo vivo, que nos forma com suas texturas, cheiros, sabores e sons. Esquecidos disso, padecemos, e no nosso padecimento alienado, destruimos, não apenas as florestas, mas as conexões teóricas e práticas entre humanos e mais-que-humanos.<sup>148</sup>

Será que uma clínica atenta ao todo não deveria ajudar a restaurar essa profunda teia da vida? Talvez, mais aos moldes do que propõe a antropóloga Joana Cabral de Oliveira ao livro de Anna L. Tsing, minha leitura mais recente, “é preciso atentar para a diversidade vital que insiste em brotar nas ruínas, como forma de fertilizar nossa imaginação para conceber devires”.<sup>149</sup>

### ***Intuições em germinação***

---

<sup>146</sup> Weber, 2016, p. 21.

<sup>147</sup> David Abram, 2010 e 2017.

<sup>148</sup> Andreas Weber (2017) faz uma interessante reflexão a respeito das cisões que a filosofia grega embutiu em suas categorias. A respeito, ver especialmente pp. 116 ss, a respeito da influência do platonismo no neodarwinismo e consequente obturação das forças de vida criativa presentes ali.

<sup>149</sup> Oliveira, J. C., Prefácio: Um encontro com O cogumelo no fim do mundo. In: Tsing, A. L., 2022, p. 8.

Por vezes, sinto-me a andar em círculos, como também transparece nesse ensaio. Talvez não sejam círculos fechados, mas na forma de òkótó, espirais que abarcam novos avanços nesse processo de sensibilização interna e externa. Trago algumas intuições que estão germinando, que necessitam ser mais bem trabalhadas, mas como uma paisagem mais distante, já podem ser entre vistas:

- A fenomenologia da comunidade pode ser convidada a abraçar a comunidade de vivos – humanos e mais-que-humanos. Recuperar a conexão com o mais-que-humano, poderia, de certa forma ser aparentado com a consideração do nascimento transcendental de todos no Fundo Comum, desfazendo privilégios antropocêntricos. Conforme Thomas Berry, pioneiro dos ecofilósofos, “Não estamos aqui para controlar. Estamos aqui para nos tornarmos integrados com a comunidade mais ampla da Terra. A comunidade em si e cada um de seus membros tem no fundo um componente selvagem, uma espontaneidade criativa que é sua realidade mais profunda, seu mais profundo mistério.”<sup>150</sup> O contato com o mais-que-humano acorda essa dimensão mais profunda da vida, e em reciprocidade preserva espaços e condições para que os demais seres sigam vivendo!
- Talvez uma questão de fundo seja onde situar o mundo para uma fenomenologia da Vida atenta ao “mundo” mais-que-humano. Encontro nas palavras de Maria Gatica uma chave para começar a pensar:

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.<sup>151</sup>

- A autora se refere à arte como janela para que o mundo recupere a vida, produzindo a epifania possível. Tomaria o mesmo raciocínio para apontar que o contato íntimo com as dinâmicas vivas dos seres mais-que-humanos também traz essa possibilidade epifânica, de rememoração do nascimento na Vida absoluta, lugar do indizível e do sagrado. A espiritualidade ganha um lugar

---

<sup>150</sup> Berry, 1999, p. 48.

<sup>151</sup> Gatica, 2020, p. 221.

privilegiado, distante dos rituais obsessivos bem descritos pelas teorias clássicas.<sup>152</sup> Somos visitados, diz Carlos Hernández, pela Vida mesma, na contemplação e emparentamento com a Criação.<sup>153</sup>

- No diálogo com a cultura seria possível identificar a forma de barbárie presente no extermínio da natureza e dos povos originários? Como Michel Henry descreveria o colapso climático causado pelos humanos em sua alienação do seu chão comum? Alienação que pode levar à destruição de sua própria casa, que é a casa comum? Os sonhos dos xamãs amazônicos, desde a década de 1950, alertam para esse risco. Como ainda não foram escutados?<sup>154</sup>
- Que surdez é essa? Será que nossa clínica também se manteve surda nestas décadas e não contribuiu para elucidar as angústias pessoais e coletivas? Será que a psicologia e fenomenologia brasileiras continuam voltadas para além-mar, de costas para as sabedorias das gentes que aprenderam a resistir e reexistir há centenas de anos nesta terra?

Como fazem falta estas conversas ao pé do fogo com os sábios que ainda sobrevivem...! Como faz falta escutar o selvagem vivo dentro e fora da clínica, para que nos inspire e ajude a regenerar, nas fendas da destruição, a vida. Anna Tsing nos convida a seguir o percurso dos cogumelos matsutake que brotam em ambientes destruídos, e assim novamente regeneram a vida, também dos humanos que os colhem.<sup>155</sup>

### ***De volta à casa... concluindo***

Neste processo de trocar a cidadania pela florestania, acordam-se sentidos e sabores. As cores do nascer do sol, o som do gotejar da chuva, o farfalhar das folhas ao vento ...A mística Hildegard von Bingen, no século XII já falava de consentir no processo de *everdescer*...

---

<sup>152</sup> Loorz, Victoria, 2021. O movimento interdenominacional Church of the wild reúne comunidades que não constroem templos, mas sempre se reúnem ao ar livre, praticando a contemplação e o cuidado da natureza. [Wild Church Network - Home](#)

<sup>153</sup> Hernández e Wondracek, 2023.

<sup>154</sup> Krenak, 2020.

<sup>155</sup> Tsing, Anna L., 2022. Recomendo sua leitura para os clínicos que tiverem de se debruçar sobre os sofrimentos e fraturas dos afetados pela precarização da vida.

Everdescer, florestar... após mais de 40 anos de prática clínica, me sinto como uma árvore madura, com galhos largos e raízes mais profundas, que podem abraçar novos ares e novos seres, aceitando novos estímulos vindos por terra e ar. Também carrego meus galhos secos, cicatrizes, sinais dos tempos e intempéries passadas. Mas me sinto a rebrotar, deixando que fungos tragam sinais vitais de outras grandezas que as de sempre, que os ares tragam novos sons, aromas e sabores para minha escuta.

Falando em sabores... hoje experimentei a delícia do suco da laranja colhida diretamente do pé, do sabor de sua polpa e do aroma de sua casca quando aquecida para chá... aquecimento que vem da lenha cultivada na região para, sob forma de fogo, devolver o calor armazenado do sol. Lá fora, a chuva preocupa, mas as múltiplas camadas de plantas que mantivemos - crescidas de modo diverso das estéticas urbanas dos gramados uniformes – absorvem as gotas e pouco a pouco as infiltram no solo, de onde sairão para umedecer na próxima seca.

Na florestania aprendemos sobre as ricas dinâmicas dos ciclos e a não os destruir. Tanto nas plantas como nos animais e nos humanos... Assim percebo em mim um novo ciclo nesse processo de interiorização. Unindo forças diurnas e noturnas, de todas as estações, fazer frente à barbárie macabra que assola de todos os lados.

Observamos e aprendemos com a natureza a transformar o mortífero em vida que se renova. As grandes chuvas proverão água para a próxima primavera, tempo das flores do campo que insistem em rebrotar, mesmo que humanos queiram antropizar a paisagem.

A observação das flores do campo que insistem convida a escutar o que brota na clínica, o que insiste em germinar, e ajudar a achar seu caminho alimentado pela luz dos encontros. Mesmo que nesse momento de conclusão a neblina tenha tomado conta da paisagem e pouco se veja, há como contemplar o véu que oculta a vida visível e com isso deixar-se afetar mais pelo invisível, pelo que vem de longe, de outras formas. Nisso, meu especial agradecimento à professora Florinda Martins, que tem me acompanhado nessas mudanças para os interiores, com sua presença luminosa e palavras frescas.

## **Referências**

ABRAM, David. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. 20. Ed., Nova Iorque: Vintage, (1997/2017). Em português: ABRAM, David. *A magia do sensível*. Lisboa: Calouste, 2007.

ABRAM, David. *Becoming animal: an Earthly Cosmology*. Nova Iorque: Vintage, 2010.

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 18, n. 1, p. 3-12, 2012.

BERRY, Thomas. *The great work: our way into the future*. Nova Iorque: Bell Tower, 1999.

BRUM, Eliane. *Banheiro ôkótó: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GATICA, María de los Ángeles Astaburuaga. “La experiencia estética desvía el alcance del logos del mundo hacia el Logos de la vida”. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre;

LIPSITZ, Mario. *Cadernos II III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*. 2020. pp. 209-222.

HENRY, M. Fenomenologia da Comunidade. In: *Fenomenologia Material*. Madri: Encuentro, 2009.

HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: E-Realizações, 2012.

HERNÁNDEZ, Carlos J.; WONDRACEK, Karin H. K. Michel Henry, leitor da Bíblia: um ensaio teopoético. *Estudos Teológicos*, v. 63, n. 1, p. 123-130, 2023.

KOPENAWA, David e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOHN, Eduardo. *How forests think: Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press, 2012.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras: 2019.

KRENAK, Ailton. *O futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu, 2022.

LOORZ, Victoria. *Church of the wild*. Minneapolis: Broadleaf, 2021.

WEBER, Andreas. *Biology of wonder: aliveness, feeling and the metamorphosis of science*. Gabriola Island, CA: New Society, 2016.

WEBER, Andreas. *Matter and desire: an erotic ecology*. White River Junction: Chelsea Green, 2017.

WILDBEAR, Rebeca. *Dream in the Cave Womb*, Part II. E-mail do Animas Valley Institute em 24.2.23. Disponível em: [Soulcraft Musings Archive | Animas Valley Institute](#)

WINNICOTT, Donald W. “O desenvolvimento da capacidade de se preocupar”. In: *O ambiente e os processos de maturação*. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 70-78.

WOHLLEBEN, Peter. *A vida secreta das árvores*. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

WONDRACEK, Karin H. K. *Ser nascido na vida: a contribuição da fenomenologia da Vida de Michel Henry para a clínica*. (Tese de doutorado). São Leopoldo: EST, 2010. 260 p., Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/158>

WONDRACEK, Karin H. K. Do dobrar-se sobre o seu próprio solo... convite à Fenomenologia da Vida de Michel Henry em tempo de catástrofe climática. *Estudos Teológicos*, 63(1), 201-218. 2023. Disponível em: [Do dobrar-se sobre o seu próprio solo... convite à Fenomenologia da Vida de Michel Henry em tempo de catástrofe climática | Estudos Teológicos](#)