

O OUTRO E O LIMITE NA PROPRIEDADE DE SI MICHEL HENRY: FECUNDAÇÃO DA IMANÊNCIA

Florinda L. F. Martins
Centro de Filosofia da U. L.

O registo filosófico é sempre um registo de propriedade, propriedade de si cuja integridade se faz mais pela demarcação de limites do que pela exclusão de partes. Ideias, Essências, Razão, Fenómenos, Vivência, Linguagem, ..., Corpo próprio – *Leib, Chair* – são variantes desse registo transcendental de propriedade. Este último, o Corpo Próprio – um corpo cuja necessidade de registo fora já, segundo Jean-Luc Marion, presentida, por Descartes¹ – deve-se à fenomenologia (de Husserl a Merleau-Ponty). Com ele, com o registo do Corpo próprio, fica fora de registo, como aporia, o que não é próprio: o outro nos limites do próprio. Aporias anotadas não apenas pelos herdeiros do Corpo próprio, mas também por outras famílias, entre as quais se inclui a de Wittgenstein.² Em uns e em outros a aporia é vivida no silêncio, como sentimento de limite, ainda que limite de propriedade. Mas o filósofo vive a fecundação de silêncios e a alteração de limites.³ Assim, quando Michel Henry afirma, ele próprio, que a sua obra é uma “descomunial antítese filosófica” e, no caso da fenomenologia, o seu “inverso”,⁴ a desmesura da crítica henriana ao que ele chama “miragem do horizonte” não pode ocultar o que realmente, nele, importa e que passarei a chamar fecundação da imanência. De facto, a crítica pretende apenas mostrar que há em todo o sentimento, incluindo o sentimento de limite, uma fenomenalidade própria

¹ Jean-Luc Marion, “La chair ou la donation de soi” in *Conferências de Filosofia II*, Campo das Letras, 2000, pp.147-174. Segundo Marion o “corpo dotado de sentidos”, presente nas *Meditações Metafísicas*, prefigura o Corpo Próprio da fenomenologia de hoje.

² Veja-se acerca das noções de sentimento e limite, a reflexão de Paul Audi sobre Wittgenstein in *Supériorité de l'éthique – de Schopenhauer a Wittgenstein*, PUF, 1999.

³ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.43.

⁴ Michel Henry, “Narrer le pathos”, *Phénoménologie de la vie*, Tome III, artigo VII.

que, como veremos, retira o conceito alteridade das malhas do discurso especulativo,¹ inscrevendo-o, pelo afecto, na passibilidade de si.² Há na fenomenalidade do sentimento uma passividade em relação a si próprio que faz com que a alteridade o limite lhe sejam constitutivos. Será então a fenomenologia da passividade que importa analisar, a fim de relevarmos, nela, a intuição de Ricoeur – a passividade é testemunha da alteridade – e prosseguir no nosso intento – mostrar que o outro e o limite se dão na propriedade de si.

Os três graus de passividade, em M. Henry

Há, para Michel Henry, três graus de passividade. Um deles tem a ver com a relação do homem com o horizonte e conteúdos do mundo. A passividade destas duas relações é a passividade inerente à sensibilidade. Por sensibilidade compreende-se todas as prestações transcendentais da vida intencional, todos os movimentos da vida orientados para fora-de-si. Assim o diz M. Henry: “A passividade do homem em relação ao mundo é dupla: passividade a respeito do mundo que se mostra como tal, do seu horizonte ek-stático de visibilização, por um lado, passividade a respeito do conteúdo que se mostra, num tal horizonte, por outro. *A passividade destas duas relações reside na sensibilidade.* O conteúdo do mundo, os objectos, os processos materiais [...] só se tornam sensíveis se nos reportarmos intencionalmente a eles, através de cada um dos nossos sentidos, porque, mais fundamentalmente, a superação intencional move-se na vinda fora-de-si deste horizonte de exterioridade pura. É a respeito deste último que somos passivos, porque este se nos dá a sentir numa afecção primitiva que consiste no facto de se mostrar e que, em si, todas as coisas por sua vez se mostram. Assim se edifica, em Kant e em Heidegger, por exemplo a possibilidade de uma afecção transcendental, enquanto afecção fenomenológica pelo mundo e que define a nossa passividade enquanto possibilidade pura e ela mesma transcendental.”³ Porém, é ao reportar-se a si e não ao mundo que o homem reconhece em si esta *faculdade passiva*,⁴ faculdade que lhe possibilita o despertar para tudo o

¹ Pretendemos mostrar como é que a afirmação “O termo ‘alteridade’ está preso ao discurso especulativo, enquanto que a passividade se torna o próprio testemunho da ‘alteridade’ de P. Ricoeur”, em *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 379 sobre a fenomenologia da passividade em Henry, mais do que testemunhar o outro torna-o imprescindível à propriedade de si.

² M. Henry nas últimas obras foi substituindo o termo passividade por passibilidade, sem alterar o conceito.

³ M. Henry, *Encarnação*, Trad. Port. Círculo de Leitores, pp. 251-252.

⁴ No capítulo VI de *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Michel Henry analisa esta faculdade a partir das obras de Maine de Biran *Mémoire sur la décomposition de la pensée e Essai sur le fondement de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*.

que existe, o mundo, as coisas, os seres, a vida, ser afectado por eles, informando o seu existir. Esta faculdade ou este poder de sensibilização ao mundo são passivos não apenas em relação ao mundo e seus conteúdos, mas também em relação a si próprios, enquanto “pura possibilidade de afecção transcendental”. Ora o segundo grau de passividade diz respeito ao facto de neles sermos investidos; investidos nessa faculdade ou poderes do eu. É a passividade do homem em relação à vida que, assim, o dá a si mesmo. A vida revela-se como advindo nessa afecção de si, na sua auto-afecção. Não se estranhe então que o conceito chave da fenomenologia da vida, em Henry, seja auto-afectividade. A auto-afectividade, o terceiro grau de passividade, “recobre uma passividade muito mais radical”, a auto-doação de si da Vida.

Assim distingue M. Henry as fronteiras da sensibilidade e da afectividade transcendentais: a sensibilidade é sempre afectiva mas a afectividade não é sensível. O fora-de-si que a sensibilidade permite alteia-se numa faculdade que o sustém, sustendo-se em si, na sua imanência, como disse Dufour-Kowalska. A afectividade transcendental é passibilidade de si ou, ainda em linguagem fenomenológica, doação de si na sua auto-afecção e em relação à qual não podemos tomar posição. Ela é a nossa vida, vida sem a qual não somos. Esta requer aquela, requer o dom de si, a sua forma afectiva de possível sentir. O sentimento requer a afectividade, mas esta nada requer, é auto-afectiva.

As nossas vivências são geradas nesses três graus da passividade. Afectos na vida, nela se geram as nossas afeições. Porém, a fenomenologia “edifica-se, em Kant e em Heidegger, por exemplo, na afecção fenomenológica pelo mundo que define a nossa passividade enquanto possibilidade pura e ela mesma transcendental”. Isto é, a fenomenologia atende apenas às prestações transcendentais da vida em nós, primeiro e segundo graus de passividade. O terceiro grau é um “ai” a apropriar ou relevar do “místico” inapropriável. Deixamos, mais para o fim, a abordagem do místico “ai”, inapropriável, para vermos como é que, até Marion, a fenomenologia se debate pela sua apropriação.

Marion, num incompreensível desconhecimento dos textos de M. Henry, exige para a sensibilidade transcendental a fenomenologia da essência “sentante”.¹ Exigência que, segundo ele, Henry não fez, mas toda a fenomenologia incluindo o próprio Descartes sentiram a necessidade de o fazer. Ora Henry mostra que é no *pathos* que a sensibilidade transcendental colhe a sua possibilidade. Mas a afectividade não é apropriável. E é nesse registo apenas que Marion a compreende, com se pode ver no texto citado. “Teste-

¹ Jean-Luc Marion, *o.c.*, “Autrement dit, il faudrait reconnaître non seulement, comme l’a définitivement établi M. Henry, que la *res cogitans* se déploie à partir d’un sentir originel, mais aussi que l’essence sentante de l’ego, qui cogite en tant qu’il [se] sent, apparaît, plus qu’implicitement, dès avant que son existence ne soit prouvée, dans une faille de l’argumentation (de Descartes) qui prétend précisément la prouver.” p. 152.

munhámo-la” como diz Ricoeur ou provámo-la (*l'épreuve de soi*), como diz Henry. E se o *corpo dotado de sentidos*, tal como vem expresso na *Segunda Meditação Metafísica*, prefigura o corpo próprio da fenomenologia de hoje, a *res cogitans* enquanto sentir primordial, prefigura, em Henry, o *pathos*, 3º grau de passividade – auto-doação desse corpo afectivo. Um corpo cuja dimensão mística é inegável – basta lembrarmos as últimas obras de Henry “Eu sou a Verdade”; “Encarnação”; “Palavras de Cristo” – mas também um corpo princípio de experiência cuja fenomenalidade pouco se fala. Contudo ele não deixa de estar presente em Henry, nas análises que faz de Condillac e Biran. E são elas que nos vão interessar para a compreensão de “o outro e o limite na propriedade de si”.

Em síntese: 1- a fenomenologia do corpo princípio de experiência inclui em si a experiência do corpo objectivo através das noções de “sensação de solidez” (Condillac); “sentimento de resistência” (Maine de Biran). 2- O corpo princípio de experiência desconhece a noção de corpo instrumento. 3- O corpo, todo o corpo, não é algo que se dobre à subjectividade, não é o outro de si, impróprio, mas propriedade de si. 4- A ipseidade imprime toda a nossa vida, da simples sensação ao amor mais sublime, sem esquecer a angústia ou o desespero.

Nada é estranho ao corpo afectivo que somos. Ele é propriedade de si em cada vivência: no *pathos* – a vida que o dá a si mesmo –; na afecção do mundo e seus conteúdos. A afectividade ou a passibilidade que a sensação e o sentimento supõem permitem-nos rever as noções de outro e de limite, noções até agora estranhas à propriedade de si.

A res extensa provada como sensação de solidez

Se, como demonstra Marion no texto acima citado, Descartes pressentiu que o desenvolvimento da *res cogitans*, a partir de um sentir primordial, exigia a explicitação da essência sentiente (*sentante*) – essência que visava o que os corpos (*corpora*) não englobavam (a essência *sentante*) – o facto é que, quaisquer que tenham sido as razões,¹ Descartes não o fez.² Contudo esta preocupação de Descartes não surge isolada e aparece, a meu ver, ainda mais evidenciada na análise do pedaço de cera, das *Meditações Metafísicas*,

¹ Marion aponta uma falha na argumentação de Descartes, Michel Henry sublinha a insuficiência do quadro conceptual de então face aos conceitos fenomenológicos que hoje dispomos.

² Parece-me pertinente averiguar como é que “o corpo dotado de sentidos” inscreve na essência da *res cogitans*, na passibilidade sentir, o *concursum Dei*. Quanto a mim foi isso o que Henry fez explicitamente nas suas últimas obras. A *res cogitans*, como sentir primordial, não carece de nenhuma outra coisa para existir, a não ser da vinda a si da vida como *pathos* – ipseidade primordial.

quando contrapõe de imediato, ao corpo extenso, objecto de experiência, o corpo subjectivo, princípio de experiência. Deste modo, Descartes além de completar a ciência moderna, iniciada por Galileu, introduz uma nova era científica,¹ a compreensão fenomenológica do corpo, nomeadamente o *corpo dotado de sentidos*.

Se a questão da pertença do meu corpo, por inteiro, à minha subjectividade persistiu até hoje, ela conheceu sucessivos desenvolvimentos, de entre os quais Michel Henry destaca Condillac e Maine de Biran.

Para o tratamento da minha questão – o outro e o limite na propriedade de si – interessa-me deles as noções de “sensação de solidez”² e “sentimento de resistência”³, por nos introduzirem duas das três dimensões da passibilidade do corpo dotado de sentidos: a sensação e o sentimento.

Comecemos por recuperar, no tempo, a noção de “sensação de solidez”, de Condillac, como introdução à fenomenologia do corpo princípio de experiência. Condillac considera ser possível uma fenomenologia da sensação reduzida a si mesma, sem interferência do que quer que seja exterior a ela. À sensação reduzida a si mesma, Condillac chama a vida da “estátua”. A sensação é viva, os seus movimentos processam-se num corpo e podem ser descritos sem que seja necessário recorrer à ideia de exterioridade. Estátua é um estranho nome para delimitar a vida da sensação a si própria. Porém, ela irá cumprir na totalidade as exigências fenomenológicas do que nela se procura: o conhecimento da exterioridade pela sensação reduzida a si mesma. Ou como diz o *capítulo 5 da 2ª parte do Tratado das Sensações*, a “sensação de solidez” permite-nos *deduzir* a exterioridade dos corpos. A ideia de exterioridade dos corpos, da impenetrabilidade, é deduzida da sensação de solidez que no limite de si o corpo, através do tacto, sente. Mas a exterioridade, toda ela é apreendida num registo afectivo, a sensação: sensação de solidez, sensação de que algo resiste ao toque. Daí a dedução de impenetrabilidade. Não podemos então incorrer na ilusão de que o corpo exterior é tocado, como o pretende Merleau-Ponty, com a reversibilidade do quiasma tocante/tocado. Da sensação de solidez deduz-se a exterioridade, mas esta é-me dada na sensação, e apenas sensação é sensível, apenas esta é tocada. A exterioridade fria, opaca, neutra, sólida, colorida, perfumada, só posteriormente é correlato da sensação⁴; deduzida desta. As sensações só existem no corpo que sente e só neste podem ser sentidas.

¹ Michel Henry, *Encarnação*, § 18.

² Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, 1984.

³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Vrin, 2000.

⁴ Há apenas uma diferença entre o meu corpo exterior e um qualquer outro corpo: é que à sensação de solidez, em qualquer parte do corpo, o “eu responde-se”; sei que ela se dá como meu corpo. Enquanto que noutro corpo o eu «não se responde». Sei que ela é limite de outro corpo. Mas é do interior do corpo que conheço essa sensação, esse limite. E é do interior do corpo que me movo. Nada do exterior a move.

A res extensa provada como “sentimento de resistência” ao meu esforço

Se não é a exterioridade que move a vida da estátua, então o que a move? Corpo tocado, o meu ou o outro corpo, só o pode nesse poder que habita a sensação e que Maine de Biran chama “sentimento de esforço”. A “estátua” de Condillac é animada... Ela inspira... Vive desse “esforço” de inspiração e transforma-se em odor, como diz o *Tratado das sensações*, logo no início: “é odor de rosa...” Mas suspendo, de momento, a análise fenomenológica da vida da estátua, nas suas modalidades, para me ater ao modo como, do interior, conhece a exterioridade. Agora, não através do correlato da sensação de solidez, mas do interior da própria sensação.

Para Maine de Biran, esse conhecimento *é-me dado* pelo “sentimento de resistência” à expansão do meu “esforço”. Aí onde o meu esforço encontra resistência à “expansão de si”, aí onde embate em algo que o remete a si mesmo, encontra a exterioridade como o que se lhe opõe. O sentimento de resistência é o sentimento de uma força que se lhe opõe. Mas na interioridade de mim que conheço essa força e o meu limite. É nela que se dão os limites,¹ sem que possa saltar para o outro lado da fronteira. Só se conhece o que se passa dentro desses limites, dos limites da sensação e do sentimento. Por isso o que resiste ao meu esforço é constitutivo do próprio esforço. Revela-o nessa resistência. E se o revela não lhe é estranho, nem heterogêneo. Como diz M. Henry “*A interpretação tradicional da oposição biraniana do eu e do não-eu, como a do esforço e do real que lhe resiste é insustentável*”. O que resiste ao esforço, ao meu eu, tem uma significação ontológica tal como o eu.² A resistência ao esforço é constitutiva dele: “o elemento resistente opõe-se continuamente ao meu esforço...ele é o ponto de apoio do seu próprio cumprimento”.³ A resistência ao esforço é uma experiência interna, imanente: a certeza do esforço é acompanhada da certeza de resistência ao esforço, do princípio ao fim.⁴

Tenho assim alguma dificuldade em imaginar uma tese sobre as relações entre Michel Henry e Bergson. Mas aguardo com expectativa esse trabalho de Camille Riquier. Quanto a mim, o elemento que resiste ao esforço irá receber no terceiro grau de passibilidade, o nome de *pathos*. Depois da análise fenomenológica da sensação, o sentimento de resistência é mais um passo no caminho da passibilidade absoluta do corpo. É uma outra forma de mostrar que toda a sensibilidade é afectiva, enquanto que a afectividade não é sensível.

¹ No decorrer deste trabalho, a obra que insistentemente se me apresenta é o *Tractatus* de Wittgenstein. Mas não é este o momento de clarificar essa insistência da memória. Anoto-na na esperança de a apaziguar, deixando-me prosseguir no meu intento.

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 51.

³ *O. c.*, 101.

⁴ *O. c.*, 103.

Negando qualquer realidade à exterioridade, – a sensação e o movimento são a essência do corpo – Michel Henry denomina-a de irreal, ilusória, horizonte, miragem... Tudo se passa na vida da “estátua”. E da análise dos poderes transcendentais do eu, nos quais se alteia o esforço, prova-se a passibilidade desse poder e com ela a sua incondicional generosidade: sou-me dado nele. Nele. Em cada um desses poderes do eu. Abrir os olhos, ver: ser afectada incondicionalmente pelo que me circunda, nessa generosa afecção de si da vida que habito, a mesma que me habita.

*Videre-videor – ipseidade*¹

O esforço do eu é tão-só o exercício dos seus poderes. Contudo, para Henry, “Todo o poder embate naquilo sobre o qual e contra o qual nada pode, um não-poder absoluto”² O poder não tem o poder de a si mesmo se dar.³ O esforço da visão, por si só não me dá a visão; o esforço a amar não me dá o amor! Na doação sou-me dada⁴. Ou sou-me dada nesse poder de a si mesmo se dar! Porém, e esta é a nota que mais nos interessa neste trabalho, o corpo próprio não está nesse poder como *in allio*, à maneira de um fundamento. O corpo próprio é esse poder. Pelo facto de me ser dado juntamente nesse poder de a mim mesma me dar, os poderes do corpo próprio não me são estranhos: eles são eu porquanto me sou dada neles. A impossibilidade de não me poder dar a mim os poderes do “eu” não me retira em nada as possibilidades desses poderes. Poder e a possibilidade do poder dão-se conjuntamente: “o poder não se reduz à soma das realizações potenciais. É uma possibilidade principal e *a priori* que domina todas as suas “actualizações”, que domina passado, presente...”⁵ E aqui se inverte todo o processo eidético da fenomenologia.

No contexto deste trabalho, é o conceito fenomenológico de receptividade que opera essa inversão: a receptividade de si e a receptividade do horizonte e conteúdos do mundo são propriedade de si, propriedade do eu que

¹ *Videre videor* = ver-se ver! Não basta o esforço para se ver! Se este não for acompanhado da doação da visão, não vejo! Essa passibilidade na qual se dá a mais simples sensação, acompanha toda a doação da vida em mim. A doação do outro como afecto. Para não deixar lugar a ambiguidades ao ser-com de Heidegger, M. Henry, na III parte de *Phénoménologie matérielle* (trad. Portuguesa para breve), chama-lhe *Pathos-avec*.

² *Encarnação*, p. 194.

³ Por mais tensas que tenham sido as relações de Lacan com a fenomenologia da vida, neste ponto não poderia estar mais de acordo. Prova-o a sua afirmação “Um louco que se toma por rei é um louco. Um rei que se tem por rei não é menos louco”.

⁴ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965. Sobretudo o capítulo VI, “Critique de la pensée de Maine de Biran: le problème de la passivité”.

⁵ Michel Henry, *Encarnação*, § 26. Página 160 (tradução portuguesa, Círculo de Leitores).

recebe. Em si se cruzam, na propriedade de si, a doação e receptividade de si; doação e receptividade do horizonte e seus conteúdos.

É isso que é negado a M. Henry, como mostra G. Dufour-Kowalska, em *L'immanence en question*. Socorrer-me-ei de duas expressões de Michel Henry que, quanto a mim desfazem qualquer equívoco. Refiro-me às expressões: “O sentimento jamais é ou pode ser sentido”¹ e “a afectividade é a essência da ipseidade.”² A diferença, já estabelecida, entre sensibilidade e afectividade transcendentais, ajuda-nos a compreender a receptividade em M. Henry. A sensibilidade é afectiva, isto é a receptividade do horizonte e conteúdos é imanente. Quanto à afectividade, não há dúvidas, é sempre e só imanente.

Pela afectividade, a vida recebe-se a si mesma: os poderes que ela me confere são poderes da vida na afecção de si. Pura Ipseidade. Recebo-os no seu *pathos*, fora de qualquer registo de transcendência. Porém, eles são para mim pura possibilidade, possibilidade transcendental inscrita em todas as modalidades da vida intencional, na transcendência de si e na recepção dessa mesma transcendência. A essa forma de receptividade, o poder sentir alguma coisa, Michel Henry chama sensibilidade. Mas a sensibilidade requer a receptividade, não já do horizonte, do sentir alguma coisa, mas a receptividade de si. A esta Michel Henry chama afectividade. Esta torna possível a sensibilidade, que é sempre afectiva, mas a afectividade, enquanto sentido de si, jamais pode ser sensível, sentir-se a si como o oposto de si. A vida prova-se a si própria, em todas as tonalidades afectivas: a simples sensação da visão, do tacto, da dor tem uma tonalidade afectiva própria, na vida.

Essa foi a maior ousadia de Henry: incluir na esfera originária da vida a mais simples sensação. Nela há uma coloração afectiva própria que constitui a sua ipseidade, tal como no mais sublime sentimento de beleza ou de amor.

Ora essa possibilidade fenomenológica tinha já sido admitida explicitamente por Descartes, quando, no ver, admite, para lá de todas as suas considerações ópticas, o aspecto afectivo da visão. *Videre videor*,³ o sentimento de ver-se ver é um dado absoluto, na afectividade do qual não precisa de nada mais para ser, e a partir do qual Descartes poderia reformular o “*concursus Dei*” na existência da *res cogito* e das coisas. Não o fez e os princípios de Descartes desenvolveram-se noutra sentido.

O que torna deveras difícil compreender que a vida absoluta se revela na simplicidade de uma afecção é a impossibilidade da sua apreensão reflexiva. “O sentimento jamais pode ser sentido”. Mas isso não significa que não o conhecemos na imediatez da sua doação por mais que se negue a fenomenologia da receptividade, como faz Marion ao admitir que, em Henry, o

¹ E. M., 579.

² E. M., 581.

³ AT, VII, 29, 14-15; IX, 1-23.

cogito se desenvolve a partir de um sentir original, mas que a essência desse sentir, *l'essence sentante*, é previa à sua apropriação, à sua provação!¹ Ora toda a obra de Henry mostra precisamente que todas as provas da existência, toda a sensibilidade transcendental, só são possíveis na doação de si da vida: *pathos*. Nele se dão com propriedade. Nele são ipseidade. O sentimento é irreduzível e absoluto em cada afecção: ver, andar, odiar, amar e até mesmo essa “irreduzível transcendência do corpo/objecto” é vivida na imediatez dos sentimentos de solidez e resistência.

Henry estende os resultados fenomenológicos das análises das noções “sensação” e “sentimento” (Condillac e Biran) ao *pathos* da arqui-impressão, (Husserl), à receptividade transcendental (Heidegger) e ao quiasma do corpo tocante/tocado (Merleau-Ponty), inscrevendo-os nesta vida sem memória ou esquecimento que o “*videre videor*”² de Descartes tão claramente presentiu.

Assim, a crítica de Marion a Henry ao exigir-lhe a declinação da *res cogitans* a uma essência – o incondicionado corpo dotado de sentidos³ – deixa de ter qualquer consistência. A não ser, como é o caso de Marion, que a propriedade do *ego* esteja na apropriação desse sentir primordial pelo próprio *ego*. Isto é, que o corpo dotado de sentidos, seja um aí para mim, que só me é próprio se dele me apropriar. Ora o corpo inteiro é originariamente “meu corpo”, visto ser assim que originariamente me sou dado na vida. Sou o meu corpo.

Todo o esforço de Michel Henry se prende com essa questão: a vida, toda a vida, incluindo a vida do corpo dotado de sentidos, é originariamente doação de si, auto-afectividade, ipseidade, incluindo nessa experiência originária os próprios limites dos quais se deduz a exterioridade do corpo.

Mostrar que a sensação pode ser analisada fenomenologicamente em si mesma, sem referência a um possível objecto correlato da mesma, é perceber nela a tonalidade afectiva que dá a si própria. É passar do registo transcendental “visar” para o registo transcendental “sentir”. Pois apenas este possibilita aquele e não o oposto.

E Henry começa justamente pelo sensualismo de Condillac, na sua análise do corpo através do tacto, sentido que melhor nos conduz à noção de sentir imediato. Noção difícil, já que os sentidos são as mais das vezes analisados como “sentidos da distância”. Não estranhemos agora a simbologia de Condillac para expressar esta propriedade da vida dos sentidos: antes de serem sentidos da distância, os sentidos são sentidos de si, da vida subjectiva em si mesma, qual estátua sem sentidos de distância, que atende apenas aos

¹ Jean-Luc Marion, “Le corps sentant”, *Conferências de filosofia II*, Campo das Letras, 2000, pp. 147-174.

² Os seminários realizados em Osaca, Tóquio e Quioto, publicados em *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, desenvolvem-se a partir desta expressão de Descartes.

³ Jean-Luc Marion, “Le corps sentant”, *Conferências de filosofia II*, Campo das Letras, 2000, pp. 152-153.

movimentos nela, os únicos que a configuram. A estátua não tem sentidos de distância. Até a distância de mim ao corpo objectivo, meu ou de outrem, é, nela, sentido imediato, “solidez” sem mais além. Sem mais além é também o “sentimento de resistência”, essa vivência do sentimento de limite da actividade do eu, o contínuo resistente de Maine de Biran; limite que torna possível as “efectivações transcendentais” do corpo próprio.

Por isso, o corpo tocado, o meu ou o de outrem, só o é no corpo sensível, onde habita a sensação, onde ela é possível: na sensibilidade e afectividade transcendentais. E é assim que Henry reformula as teorias do corpo próprio, que se ficam, quanto a ele pelo corpo constituente e constituído, deixando de parte o corpo afectivo – *pathos*, vida, como podemos ver no primeiro capítulo da obra *Encarnação*. Não me cabe aqui fazer tal prova,¹ nem mesmo averiguar o confesso “insucesso”² da fenomenologia da reversibilidade constituente/constituído. Sublinho apenas alguns resultados da fenomenologia do corpo afectivo.

Do que acabamos de ver, no corpo afectivo, a exterioridade está desprovida da capacidade de ser tocada. A ser tocada teria de possuir a capacidade de tocar. Mas não possui. A “sensação de solidez” e o “sentimento de resistência” são dados subjectivos. Só a subjectividade toca e é tocada. Essa é a sua propriedade.

Mas a passibilidade do afecto, enquanto propriedade de tudo o que é e vive, é inapropriável. Esse é o seu limite.

Iipseidade e geração de limites

A inscrição do corpo – *Körper* – na subjectividade através da fenomenologia da sensação de solidez e sentimento de resistência deve-se a uma modalidade da vida subjectiva, a sensibilidade transcendental. É ela que nos possibilita a recepção de tudo o que se dá como horizonte, abrindo-se intencionalmente a ele para assim o receber. Contudo, vimos, não é a sensibilidade que nos dá a dimensão fenomenológica da receptividade em si; apenas o *pathos* a revela em seu devir: ipseidade que se de-limita, se auto-afecta. Os limites são limites da afecção. É curioso ver que também em Wittgenstein,

¹ Para este assunto ver Florinda Martins, “Amor e poder”, Congresso Internacional de Filosofia, Perspectiva para o Século XXI, Braga Novembro 2005.

² Remeto para as “Notes de travail – Mai, 1960” de Merleau-Ponty, analisadas por Yorihiro Yamagata, “l'immanence et le mouvement subjectif” in *Michel Henry: l'épreuve de la vie*, Cerf, 2001, p. 139 e ainda Florinda Martins, “O insucesso do sucesso na fenomenologia de Merleau-Ponty”, Universidade de Coimbra, 1999.

um autor ausente das referências henrianas, a noção de limite se dá num registo afectivo: “Místico é sentir o mundo como um todo limitado”.¹

Esta noção de sentimento do mundo – a noção de mundo aqui nada tem de espacial, como é sabido – como todo limitado está também presente na análise da sensação de Condillac, circunscrita aos movimentos do corpo ou à linguagem da “estátua”. Estátua significa bem essa de-limitação da vivência, algo que se passa nos limites do corpo, essa totalidade limitada cuja fenomenalidade atrai a atenção dos ideólogos.²

A sensação de solidez, em Condillac, circunscreveu os movimentos do corpo a si mesmo e a haver referências à exterioridade seria apenas a partir dessa experiência de um corpo “estátua”, delimitado pela sua vida sensorial. Esta dava-se num registo imanente, explicitamente fora de qualquer registo da exterioridade, esta apenas deduzida da sensação. A sensação de solidez é a sensação do limite da actividade dos movimentos do corpo, jamais transcendendo os limites que a possibilitam. Ela é vivida como sensação de fronteira, mas fronteira cujos limites se processam do interior de si, tanto os limites do meu corpo, como os do corpo de outrem, embora se possam distinguir, nessa sensação, os limites do meu corpo, dos do corpo de outrem. Essa distinção é segundo Condillac sentida: no caso do meu corpo “o eu responde-se”, isto é o eu está presente nesse mesmo limite, nessa solidez, e no caso do corpo de outrem, “o eu se não responde”, o limite não é o do seu esforço mas do de outrem. Em qualquer dos casos, o corpo objectivo é-me dado na sensação de solidez, sensação cuja vida se dá a si mesma e não sobre qualquer coisa: sobre o corpo de outrem ou sobre o seu próprio.

O mesmo se passa, em Biran, com a noção de sentimento de resistência ao desenvolvimento dos poderes do meu corpo. Embora havendo resistências diferentes – o corpo orgânico cede ao meu esforço, o corpo objectivo resiste ao meu esforço – o importante é a análise deste conceito. No limite dos desenvolvimentos dos poderes do eu, há uma resistência a esse esforço que impede que a expansão das actividades do eu se prolonguem indefinidamente. Essa resistência, esse limite dos poderes do eu, é sentida como sucedânea do esforço, devolvendo-o à origem: à actividade sucede uma resistência, mas que torna possível a própria actividade, porque a completa ao conferir-lhe o limite. Assim, o sentimento de resistência, como o que completa a actividade, é também ele um sentimento de uma totalidade limitada. O sentimento que permite que as intencionalidades do corpo se efectivem e não resulta da acção do interior sobre o exterior – quer este seja o corpo de outrem ou o meu corpo – ou vice-versa. Ele caracteriza e possibilita o

¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.45 “Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische”. Ver ainda a propósito a obra de Paul Audi acima citada.

² Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, 1984, cap. I “Des premières connaissances de l’homme borné au sens de l’odorat”, “La statue bornée”.

movimento em si. A actividade, no limite do seu esforço, conhece a resistência a esse mesmo esforço que o delimita e completa. Isto é a sensação e o sentimento, como movimentos e actividades do corpo, são recebidas como esse corpo, tornando-o possível.

Porém, a sensação de solidez e o sentimento de resistência, embora descrevendo a vida do corpo próprio, fica-se apenas pelas relações entre sensibilidade constituinte e sensibilidade constituída. E é por aí que se fica também Wittgenstein, pelo sentimento de que “Místico é sentir o mundo como totalidade limitada”. Uma totalidade sobre a qual nada se pode, que o mesmo é dizer sobre a qual nada pode o pensamento, tal como em Henry, para quem a imanência do sentir, o seu *pathos*, se dá fora de qualquer registo transcendente, fora de qualquer apropriação reflexiva. É absoluto na revelação de si. Mas se não pode pensar nem agir sobre esse mundo, pode-se vivê-lo em seu permanente devir. De contrário como se alterariam os limites ou fronteiras, até mesmo em Wittgenstein?¹ Não se pode pensar nem agir sobre essa totalidade, mas isso não significa que ela não actue em si mesma, vivendo-se na passibilidade de si, como diz Henry. A vida é irreflexa. Como poderia a ipseidade ser reflexo seu sem se autodestruir?

Michel Henry avança nessas noções da vida interior da estátua, para o registo do *pathos*, para a passibilidade inerente à sensação e ao sentimento de esforço, para a afectividade transcendental. O conceito chave na fenomenologia da vida, em Henry, é auto-afecção. Nela se completam a fecundação dos limites iniciada com os ideólogos Condillac e Maine de Biran e, curiosamente, também com Wittgenstein: os limites apenas se alteram no movimento interno à sensação ou sentimento de esforço do eu – o eu é o limite.² O sentimento tem uma linguagem própria, e é *o que*³ se mostra como “totalidade limitada”. Sobre ele, na passibilidade de si, nada podemos: não podemos pensar nem agir sobre o sentimento. A prova do sentimento é a sua passibilidade.

Compreende-se então toda a fecundidade da *res cogitans*, como sentir primordial. Em Descartes, a possibilidade de igualar a fenomenologia do cogito ao “sentir-se andar” (Resposta a Gassendi) ou ao sentir-se ver (equivalente de ver-se ver “*videre videor*”), ou ainda ao sentimento inerente ao sonho ou à imaginação,⁴ não se encontra num registo de sensação empírica, nem mesmo de sensibilidade transcendental, mas no seu devir em cada um de nós, na afecção de si.

É do interior do meu corpo que toco, vejo e conheço os limites. É ilusório querer posicionar-se fora-de-si para observar dois lados da fronteira. Isso

¹ *Tractatus*, 6.43

² Wittgenstein, *Tractatus*, 5. 641.

³ *O. c.* 5.552.

⁴ Descartes, *Paixões da alma*, § 26.

seria pensar o impensável. Ou antes representar o irrepresentável. Mas o que não se pode representar, pode sentir-se, viver-se. A fenomenologia da passibilidade não permite apenas retirar o outro do registo especulativo, como viu Ricoeur, mas alterar os seus próprios limites. A imanência é fecunda. Exuberante. A cultura, nas suas múltiplas vertentes, é testemunha dessa vitalidade.

O outro e o limite na propriedade de si

Como vimos, o outro e o limite são vividos como afecto, num registo de doação e não de apropriação. Dão-se com a propriedade de si, no interior dos seus limites.

E foi isso que vimos até mesmo no sensualismo de Condillac. Para ele, o humano é sensação; os primeiros conhecimentos de si são sensações; no interior da estátua tudo é exuberância, movimento, vida, sensação. Diz ele a respeito de uma dessas sensações: “a estátua limitada ao olfacto conhece apenas odores [...] Em relação a si é tão-só os odores que sente [...] Ela será então odor de rosa, de cravo, de jasmim, de violeta...”¹. Porém, vimo-lo, não é o ser transcendente da sensação que nos dá esse conhecimento imediato de sermos, sermos odor de rosa..., mas o puro acto de sentir, inerente a qualquer um dos sentidos de que o corpo é dotado.²

Mas a vida da sensação prende-se com *o esforço* que a efectiva, esforço esse que, segundo Maine de Biran, tem a ver com o exercício dos poderes de que o eu está investido: sentir, mover-se, orientar-se para, pensar, duvidar, imaginar, querer, odiar, amar. A sensação remete ao poder que a efectiva e este remete ao poder originário que o dá a si mesmo ou, segundo Henry, ao *pathos*, às condições transcendentais do “eu posso”. Sou-me dado como possibilidade de acréscimo de vida. A cultura, na multiplicidade das suas expressões, testemunha essa possibilidade que sou.

Ora, se tudo no interior da estátua é poder, exuberância, possibilidade, como explicar os sentimentos de tédio, angústia, desespero, desafecto, tudo o que é o oposto do acréscimo de si, na vida?

Para Michel Henry, com o sentimento originário do eu posso, surge um outro sentimento, a angústia, a angústia do puro possível.³ A angústia sofre a lei do *pathos* a fruição da vertigem da liberdade na pura possibilidade de si.¹

¹ Condillac, *Traité des sensations*, Fayard, 1984, cap. I “Des premières connaissances de l’homme borné au sens de l’odorat” *La statue bornée à l’odorat ne peut connaître que des odeurs [...] Elle n’est par rapport à elle que les odeurs qu’elle sent [...] Elle sera donc odeur de rose, d’œillet, de jasmin, de violette,...*”

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Cap III “Le mouvement et le sentir”.

³ A este propósito ver Michel Henry, “L’ontologie de Kierkegaard”, *Annales de Philosophie*, Beirute, 1996, vol. 17.

Nessa pura possibilidade,² desistir ou fugir de si apenas redobra a angústia,³ não a anula. O sentimento de angústia está ligado à passibilidade da vida, à sua vinda a nós, nesta forma de vida que é o corpo *dotado* de sentidos e do qual é impossível desistir. E porque a angústia é sentimento de pura possibilidade, está absolvida de qualquer mediação, não apenas face ao mundo de causas e efeitos, mas também face à ética⁴ e às suas determinações de bem e de mal. A angústia é inocente – privada de discernimento e de cálculo,⁵ mas o universo das possibilidades em aberto.

Além de ter inscrito o corpo objectivo na subjectividade, Henry repensa toda a vida a partir dela. Na sensação de solidez, no sentimento de esforço e de resistência, na passibilidade de si, o limite é possibilidade, vertigem, liberdade, acréscimo de si.⁶ O regresso à vida afectiva antecede a vida sensível; esta sim, pode ou não responder às solicitações do mundo, mas o apelo da vida não pode ser recusado. Seria recusar-se a vida na qual somos afectos, mas isso é impossível, impossível é a impropriedade. Daí o desespero que Kierkegaard conhece e que Henry corrobora: o desespero de não poder ser outro. Mas esse impossível é todo o meu possível. Da simples afecção da visão, da audição ou dos tradicionais sentidos, ao sentimento alegria, de tristeza, tédio, ansiedade, desespero, angústia, beleza, tudo tem uma coloração afectiva própria. Nesta ipseidade originária tudo fala com propriedade.

A fenomenologia da vida, em Henry, vê-se pelo avesso de *Fausto*: em vez de ser “do céu para a Terra e desta para o Inferno” a fenomenologia enquanto movimento de volta à vida, já regressou do Inferno da neutralidade do horizonte de ser à Terra do corpo próprio para agora regressar deste ao

¹ Florinda Martins, “O impossível no sofrimento – indecisões fenomenológicas no romance *Le fils du roi*”, *Revista da Faculdade de Letras*, II Série, Volume XIX, Porto 2002.

² Remeto para “Quatre principes de la phénoménologie”, *Phénoménologie*, I, onde Henry fala desta pura possibilidade da vida como apelo.

³ O interesse da psiquiatria pela fenomenologia da vida, em Henry, foi manifesto aquando do colóquio internacional “Philosophie et Psychiatrie”, Paris 2001. A conferência de Henry *Souffrance et vie* pode ler-se em “De la phénoménologie” Tome I, PUF, 2003, pp. 143-156.

⁴ Aqui Henry distancia-se verdadeiramente de Espinosa (*Ética*) e de Wittgenstein (*Tractatus* 6.43) para quem o “acréscimo de vida” está ligado à Ética.

⁵ Daí o grande interesse da psiquiatria por estas questões. Os trabalhos nesta área desenvolvidos nos dois centros de fenomenologia da vida, Berlim e Viena, sob a direcção de Rolf Kühn são já bastante conhecidos. Ver a respeito da inocência da angústia, Michel Henry, *Encarnação*, §§ 37 e 38.

Entre nós, a fenomenologia da vida também mereceu a atenção da medicina: as noções de passibilidade e corpo subjectivo estiveram na origem dos trabalhos já editados.

⁶ Curiosamente, Wittgenstein usa em sentido idêntico a mesma palavra «crescente», Cf *Tractatus* 6.43. Mas há possibilidade, em Wittgenstein, para decréscimo. Esta nota ética – da elevação da ética (6.42 Sätze können nichts Höheres ausdrücken – não aparece, em Henry. Para ele a vida acresce de si até na angústia e no mal: Caim não pode esconder de Deus, porque não pode esconder de si, o mal que fez.

céu da afeição à vida, nessa conaturalidade cuja filosofia de Espinosa fora promessa.

Em promessa, como pura possibilidade, a educação, a cultura, a ética e a política que nos cabe, como pura possibilidade que somos, efectivar.

ABSTRACT

The passivity is for many the key of Michel Henry's phenomenology. Ricoeur, 'Soi-même comme un autre', recognizes that, in Henry's work, passivity is a witness to alterity taking this concept out of ties of the speculative speech. On the other side, Marion being, however, aware of it, as stated in his essay 'La chair ou la donation de soi' argues that essence 'sentante' is prior to 'l'épreuve de soi'.

I'll try to disclose further in this work that essence 'sentante' is the passivity itself. Thus more than witnessing (Ricoeur) or appropriating (Marion), the others and the limits are data of affective life in three passivity levels, ranging from sensations, feelings and affections.

