

# ‘NO PRINCÍPIO ERA O ACTO’

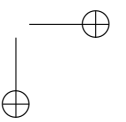
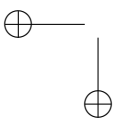
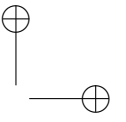
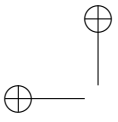
Ecos do excerto de um parágrafo de  
Wittgenstein no pensamento de M. Henry



Ana Paula Rosendo

2013

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2013

FICHA TÉCNICA

Título: *'No Princípio era o Acto'.* Ecos do excerto de um parágrafo de Wittgenstein no pensamento de M. Henry

Autor: Ana Paula Rosendo

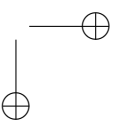
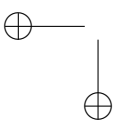
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

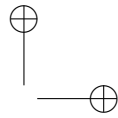
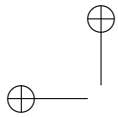
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2013





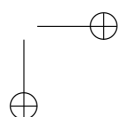
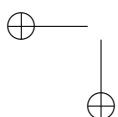
# ‘NO PRINCÍPIO ERA O ACTO’

## Ecoss do excerto de um parágrafo de Wittgenstein no pensamento de M. Henry

Ana Paula Rosendo

### Índice

Introdução	4
1. A <i>Praxis</i> como Revelação	7
1.1 A <i>Praxis</i> como essência da Vida . . . . .	7
1.2 A ideia de trabalho objectivo: uma crítica ao modelo social racionalista . . . . .	11
2. A acção como <i>corpópriação</i> : O «Eu Posso»	13
2.1. A <i>corpópriação</i> como produtora de cultura presente na obra <i>La barbárie</i> . . . . .	13
2.2 A <i>praxis</i> como movimento de <i>corpópriação</i> . . . . .	17



## Introdução

402. «(...) und schreib getrost “Im Anfang war die Tat.”»

*In: L. Wittgenstein, Da Certeza*<sup>1</sup>

Ludwig Wittgenstein utiliza uma expressão da obra *Fausto* de Goethe, “No princípio era o acto”, por ser ilustradora de uma das suas ideias mais caras, a importância da acção. Este mote inspirou-nos à consideração do papel da acção no pensamento de Michel Henry. Pode, à primeira vista, parecer desconcertante que uma fenomenologia da imanência se preocupe com questões aparentemente objectivas, porque a *praxis* é vista, na generalidade dos casos, como uma objectivação. Ora, é justamente por ligar a *praxis* ou produção à subjetividade viva que esta se torna numa fenomenalidade do real, porque a realidade são os sujeitos vivos e não outra coisa. À idealidade teórica e objectivadora, uma constante da tradição ocidental que, na óptica deste autor, é construtora de mundos virtuais e alienadores, como leitor e intérprete de Marx, considerou que este pensamento propõe «inverter o sentido da relação fundadora que se instituiu entre o real e o ideal»,<sup>2</sup> porque a realidade deve ser compreendida como «acção e produção».<sup>3</sup>

Artigo bicéfalo propõe-se a analisar a acção sob duas vertentes, numa primeira parte pondo o enfoque na *praxis* social e cultural através do *Marx*, numa segunda procurando a génese transcendental da acção através de uma fenomenologia da carne.

Como o Homem produz, desde sempre, tudo aquilo que faz parte da sua vida, tudo aquilo de que necessita, o trabalho transforma-se em revelação do sujeito, materializando-o e dando-lhe si-

<sup>1</sup>Wittgenstein, L. *Da Certeza*, trad. M<sup>a</sup> Elisa Costa, Lisboa, ed 70, 2012.

<sup>2</sup>Henry, M., Marx I, *Une Philosophie de la Réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p.81.

<sup>3</sup>Idem, *ibidem*, p. 82.



multaneamente um sentido, a par de uma consciência de si próprio. É pelo trabalho que nos conhecemos como sujeitos e como Povo.<sup>4</sup> Assim, o Homem real e carnal é subjetividade auto-impressional que se revela e se desvela na acção. A *praxis* como acção real não é somente a do artesão, a do operário ou a de outra qualquer profissão, mas encontra-se presente em todo o tipo de actividade humana, desde o cuidar dos filhos, até ao cultivo da amizade, porque o Homem não está, em momento algum, destituído da afetividade que é a sua essência, porque o Homem é sempre um ser de relação. Convém sublinhar que a *praxis* não é um processo que deriva de uma interioridade “cega” que precisa de grandes representações teóricas que a orientem ou dirijam. É um processo que é subjetivo e deriva da experiência interior, é «tensão viva de uma existência que se prova no seu acto e que com ele coincide».<sup>5</sup> Mais do que uma atividade que deriva de uma necessidade, a *praxis* ou produção encontra as suas determinações nas estruturas internas do indivíduo atualizando-as permanentemente. Portanto, não devemos fazer corresponder o trabalho que é *praxis* subjetiva a algo que é objetivo “porque a essência do trabalho é subjetiva, subjetivas também devem ser as suas leis.”<sup>6</sup>

Toda a *praxis* radica no sujeito individual e a ideia de *praxis* social como um todo só adquire sentido se reportar ao indivíduo, ao sujeito encarnado e impressivo. A ideia de que possa existir uma *praxis* social desligada dos sujeitos é perigosa, pois corre o risco de se transformar numa hipóstase esmagadora dos mesmos.<sup>7</sup> Na primeira parte referiremos a importância dos sujeitos vivos salientando que o fazer tem poder de revelação e de desvelação.<sup>8</sup> Também mostraremos os perigos de uma racionalização da

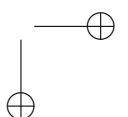
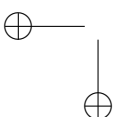
<sup>4</sup>Henry, M., *Phénoménologie de la vie, Le concept de l'être comme production*, tomo III, Paris, P.U.F., 2004, p.23.

<sup>5</sup>Idem, *ibidem*, p.33.

<sup>6</sup>Idem, *ibidem*, p. 35.

<sup>7</sup>Henry, M., *Marx I*, p.358.

<sup>8</sup>Idem, *ibidem*, p.364.





*praxis* individual criadora de hipóstases que esmagam os sujeitos vivos porque no pensamento de Henry encontramos sempre uma crítica aos aspectos culturais, políticos e sociais da contemporaneidade. Nesta primeira parte recorreremos à obra *Marx*, “o filósofo da realidade”.

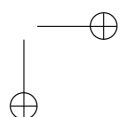
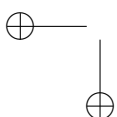
Num segundo momento desenvolve-se a ideia da acção e do conhecimento como uma *corporeização*, génese transcendental de toda a acção. Também tentaremos demonstrar o paralelismo entre a *praxis* e o conhecimento, porque um e outro são indistintos, o que faz com que a ideia de conhecimento ganhe os contornos de um poder. Nesta acepção, o proverbial pensamento de Francis Bacon “Saber é poder” inverte-se e transforma-se em “Poder é saber”. Consideramos que o conceito de *corporeização* é original de Michel Henry e que inclusivamente é um neo-logismo. A *praxis* como determinadora do modo como o corpo se vai apropriando do mundo e, conseqüentemente, conhecendo-o. Pela *corporeização* o corpo apropria-se da terra e do mundo. Esta condição não é socialmente aprendida, nem deriva de uma decisão da nossa parte, constituindo-se como um *a priori*. No desenvolvimento deste tema, centrar-nos-emos nas obras *La Barbarie*<sup>9</sup> e *Incarnation: une philosophie de la chair*.<sup>10</sup>

Pretendemos centrar-nos na elucidação dos dois pontos supracitados (a *praxis* como a essência da realidade e a sua origem transcendental como *corporeização*) considerados importantes para o esclarecimento dos nossos objectivos.

---

<sup>9</sup>Henry, M., *La Barbarie*, Paris, P.U.F., 2008.

<sup>10</sup>Henry, M., *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, SEUIL., 2000.







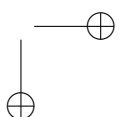
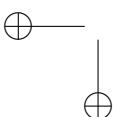
## 1. A *Praxis* como Revelação

### 1.1 A *Praxis* como essência da Vida

O conceito clássico de manifestação na fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida de Henry é substituído pelo de revelação porque a Vida é doação e graça originárias, não dependendo da nossa vontade e conseqüentemente, da nossa atividade. Encontramos neste autor um pensamento em que as questões filosóficas se cruzam permanentemente com as questões teológicas porque as filosóficas têm como pano de fundo a ideia matricial da Vida como um dom. A teologia é a cristã e desenvolve a importância da religiosidade como fundamento primordial do humano, porque o sujeito vivo se encontra cindido pela duplicidade do aparecer e pela dicotomia que este estabelece entre a interioridade e a exterioridade. Assim, o re-ligare transforma-se na questão de fundo mais premente para a resolução dos problemas quer teóricos quer práticos da realidade cindida no seu aparecer traduzida sob a forma de dualismo.

Convém referir que o filósofo judeu de origem portuguesa Espinosa também exerceu muita influência no seu pensamento enquanto jovem intelectual. A sua tese de licenciatura tratava o conceito de Felicidade<sup>11</sup> no pensamento deste autor do século XVII. Estamos em crer que esta influência espinosista quer da adopção de um ponto de vista monista e imanentista, quer de um panteísmo também se manifestou na opção que fez pelo Evangelho de S. João; o pensamento henriano é, claramente, um pensamento de inspiração joanica. No Evangelho de João encontramos Deus como um *logos* presente em tudo (Verbo). Talvez por tudo isto o parágrafo 402 da obra *Da Certeza* de L. Wittgenstein tenha ecoado no nosso

<sup>11</sup>Idem, *A Felicidade de Espinosa*, trad. Florinda Martins, Lisboa, Mathesis U.L. s.d.



espírito, pois na linha do primeiro versículo de João (No princípio era o Verbo), diz-nos que “no princípio é o acto”. As fontes de Wittgenstein, como já tinha sido anteriormente referido, são a obra *Fausto* de Goethe, mas estamos em crer que S. João lhe terá assoado à consciência de um ou outro modo, porque este versículo marca profundamente todos os trilhos do pensamento ocidental.

Henry pretende aproximar-se do vivo e da Vida, explicá-los como fenómeno. Na sua atenção à subjectividade viva não poderia deixar de considerar o pensamento de Marx, o filósofo da *praxis* que, segundo Henry, é também o grande filósofo da Vida porque a Vida se revela na acção. Na obra *Marx*<sup>12</sup> Henry considera que o pensamento deste autor é simultaneamente uma superação e uma crítica quer ao idealismo hegeliano, quer ao materialismo de Feuerbach. Marx é considerado por Henry como um dos autores maiores do pensamento ocidental, senão vejamos :

« Si Marx est un des plus grands philosophes de l’occident, ce n’est pas parce qu’il a proposé des phénomènes économiques, sociaux et politiques dont le pouvoir d’explication demeure inégalé, c’est parce qu’il a su reconnaître le principe meta-economique, meta-social, meta-politique qui ne les explique théoriquement que parce que d’abord il les engendre dans la réalité.»<sup>13</sup>

A relevância dada ao pensamento de Marx assenta na importância dada à dimensão prática em detrimento da dimensão teórica, cujo fundamento é a subjectividade originária que nos define e que a seus olhos é a única realidade capaz de suportar todos os fenómenos de ordem económica, social e política. Portanto, a subjectividade como Vida presente em Marx opõe-se à concepção clás-

<sup>12</sup>Henry, M, *Marx I Une Philosophie de la réalité, Marx II Une philosophie de l’économie*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>13</sup>Idem, *Sur la crise du marxisme : la mort à deux visages in Phenomenologie de la vie*, tomo III, Paris, P.U.F., 2004, P. 124.

sica de subjectividade como consciência, no seu sentido de consciência de alguma coisa. Esta realidade da subjectividade viva é a *praxis*, força subjectiva de trabalho, «trabalho subjectivo», «trabalho vivo», «presente vivo», «corpo do trabalhador».<sup>14</sup>

Considera que a releitura feita por Marx ao pensamento hegeliano consiste, sobretudo, na valorização que este faz da *praxis* em detrimento da *teoria*. A redução do particular ao universal presente no pensamento de Hegel significa que todos os indivíduos ficam reduzidos a um princípio universal que os organiza e que se constitui como a sua substância e essência. Segundo Henry, Marx distancia-se do seu mestre quando considera que a *praxis* é mais do que a simples objectivação da ideia.<sup>15</sup>

No entanto e contrariamente às tradições hegeliana e marxista, Henry tende a considerar que Marx afirma que a realização da vontade é particular e individual e que apesar da actividade concreta da sociedade civil se desvelar a uma luz de objectividade, a sua origem é estranha a esta luz universal e ideal porque reside na subjectividade dos corpos e nas determinações imanentes à vida em si mesma.<sup>16</sup>

A subjectividade presente em Marx é, nesta óptica, acção, pura *praxis* que não passa pela relação extática sujeito objecto e pela criação de representações ou de conceitos também eles extáticos. A acção é anterior ao processo de consciencialização da mesma, constituindo-se como um *a priori* para o aparecimento do pensamento racional. Nós não pensamos, agora vou pegar na caneta, agora vou sorrir, agora vou descer as escadas, etc. sendo tudo isto revelador de uma anterioridade do acto relativamente ao pensamento.

A acção ou *praxis* são também produção e/ou trabalho. Toda a produção humana é trabalho e este conceito é muito abrangente

<sup>14</sup>Todas estas expressões são utilizadas por Marx na sua obra *O Capital* e citadas por Henry de modo a ilustrar o seu pensamento.

<sup>15</sup>Henry, M. *La rationalité selon Marx, Phénoménologie de la vie*, tome III, Paris, P.U.F. p.76.

<sup>16</sup>Idem, *ibidem*, p.79.



quer no pensamento de Marx, quer no de Henry. O trabalho subjectivo cuja origem se encontra na nossa corporeidade também ela subjectiva e imanente permite-nos entrarmos na posse de nós mesmos, visto realizar-se a partir de uma corporeidade viva que se reconhece através daquilo que produz, é imanente e é detentora dos “Poderes” que radicam nos sentidos e que são postos em prática através da acção. Assim, o trabalho transforma-se na condição fenomenológica e ontológica de todo o Homem constituindo-se como a revelação da sua natureza que também é histórica e socialmente efectiva.

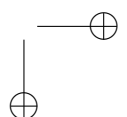
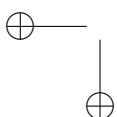
É o trabalho vivo e essencialmente individual que irá permitir a emergência da ipseidade de um si que na experiência patética de si mesmo se transforma num si particular e determinado, isto é, num ego.

É importante referir que Michel Henry está consciente de que Marx nunca se preocupou com a génese transcendental dos indivíduos na vida, o que não impede que tenha interpretado a espontaneidade da vida na sua multiplicidade essencial através da qual se revela. Marx é, segundo Henry, um filósofo da vida que pensa todos os vivos. O objecto da sua reflexão é a força viva do trabalho, constituindo-se como um pensamento extremamente positivo que concebe a vida como uma «*praxis*». Também critica o conceito tradicional de indivíduo definido a partir da sua consciência, do pensamento, da razão e ao qual podemos juntar uma “réstia de animalidade”.<sup>17</sup> Em Marx assim como em Henry, o conceito de consciência é equivalente ao de produção, porque são os sujeitos vivos que são detentores de todo o poder efectivo e é através desta força subjectiva, no seu sofrimento e na sua necessidade que os indivíduos transformam o mundo tornando-o adequado às suas vidas.

Portanto, o universo não é mais do que *praxis*, a sua marca, o seu esforço e o seu efeito. A *praxis* produz valor e o valor é um

---

<sup>17</sup>Henry, M., *Sur la crise du marxisme : la mort à deux visages*, op. cit. p. 127.

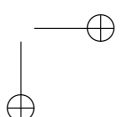
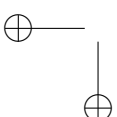




valor que provém da vida. O conjunto dos valores de uso e dos valores de troca emergem da essência da vida que é produção e reprodução indefinidas. São a produção e reprodução indefinidas que constituem a história dos indivíduos e das sociedades humanas constituindo-se como a sua manifestação ou revelação.

## **1.2 A ideia de trabalho objectivo: uma crítica ao modelo social racionalista**

Achámos importante inserir um apontamento crítico à contemporaneidade nesta primeira parte do trabalho que retrata a ideia de acção a partir do *Marx*, porque Henry o faz permanentemente em quase todas as suas obras e assim mantemo-nos fiéis na ilustração do autor. Considera que, em oposição ao racionalismo tradicional do pensamento do Ocidente, pode encontrar-se no pensamento de Marx e na sua crítica à economia política, uma inversão dos pressupostos a partir dos quais a tradição considera o trabalho. A tradição tende a considerar o trabalho como uma realidade objectiva. Nesta acepção que segue o modelo racionalista de organização, o trabalho só é considerado como tal se tiver uma medida racionalmente estabelecida, um denominador comum que permita que o mercado económico estabeleça as suas leis de troca. Henry considera que com Marx o trabalho é visto de forma heterogénea e qualitativa, havendo uma diversidade visível de modos de produção e de produtos no mercado que nos dão conta de que efectivamente as coisas funcionam assim. Os modos de produção são plurais, diversos e incomensuráveis e esta incomensurabilidade tem a sua origem nas experiências próprias e imanentes de cada sujeito. O trabalho do ponto de vista económico constitui-se como uma abstracção do trabalho real, uma hipóstase do mesmo. É uma irrealidade pura porque tende, nesta óptica, a excluir a incomensurabilidade e irre-



utilidade da pluralidade dos sujeitos vivos e das suas experiências próprias.

Outro aspecto que releva desta análise é que a economia política tradicional abstrai do trabalho real e tende a transformá-lo em algo de abstracto. Este fetichismo e esta ilusão dos economistas, segundo Henry, retiram o trabalho da sua realidade que é o sujeito vivo, desumanizando aquilo que constitui a sua essência. A hipótese do trabalho também passa por uma medição do seu tempo e das suas qualidades. É evidente que os sujeitos são todos diferentes e portanto o trabalho que cada um produz tende a ser diferente do dos restantes. Há pessoas mais espertas, mais trabalhadoras, mais criativas, e pessoas menos tudo isto. Contudo, o perigo da objetivação do trabalho reside na criação de abstrações qualitativas que homogeneizam aquilo que é variado, aquilo que é próprio. Estas abstrações qualitativas transformam-se em valores objetivos, em verdadeiras hipóteses ao serviço do interesse de alguns. Estas hipóteses tenderão a esmagar a originalidade subjectiva e conduzem, a seu ver, a uma progressiva desumanização e à possibilidade de entrarmos no estágio de barbárie que é o da destruição dos valores fundamentais da civilização. Entre outras coisas, também considera que uma das maiores abstrações feitas ao trabalho subjectivo é a sua sujeição a um tempo e esse tempo tornar-se equivalente a um salário. Portanto, o trabalho do ponto de vista económico é, segundo Henry, uma esfera de irrealidade pura.<sup>18</sup> Quando o produto se transforma em mercadoria tende a perder toda a originalidade que o caracteriza, perde a sua substância que lhe é dada na relação com o sujeito que o produziu. A realidade económica é puramente formal, assim como o valor de troca. O facto de um produto ser considerado como não sendo passível de troca é, nos moldes do racionalismo económico, algo de impensável. A impossibilidade de um produto ter valor de troca pode, inclusivamente, originar uma crise em todo o processo do racionalismo económico. Há sem

<sup>18</sup>Idem, *La rationalité selon Marx*, op. cit., p.81.



sombra de dúvidas, uma estreita relação entre o económico e o ético, porque ambos assentam na ideia de valor. Contudo, se os valores se transformarem em realidade objectivas e abstratas totalmente desligadas dos sujeitos vivos, tenderão a esmagá-los porque o valor só existe quando enraizado na sua essência que é o sujeito vivo. A substituição do trabalho real pelo trabalho abstracto que a economia política operou é considerada por Henry, na sua interpretação de Marx, como «uma prática de todos os dias em todos os cantos do mundo».<sup>19</sup> Esta prática desumanizante pode conduzir a uma catástrofe civilizacional, pode conduzir-nos à barbárie que, nesta acepção, é a destruição da cultura.

## **2. A acção como *corporeização*: O «Eu Posso»**

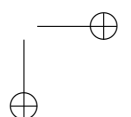
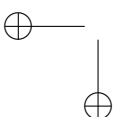
### **2.1. A *corporeização* como produtora de cultura presente na obra *La barbárie***

*La barbárie* é uma das obras de Henry que teve maior divulgação. Nela encontramos uma análise e uma crítica ao *status quo* à qual o leitor não fica indiferente. Mas, aquilo que consideramos mais digno de nota e que mais serve os actuais propósitos é o facto de ser o local onde Michel Henry desenvolve a ideia de *corporeização* considerando a cultura como sendo o seu resultado.

A Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida faz uma clara opção pelo invisível da manifestação, por aquilo que não se mostra na luz; é uma opção pelo sujeito imanente, pela imanência da sua vida no seu corpo vivo e subjectivo. O afecto tem a sua origem no corpo subjectivo e é gerador dos sentimentos que

---

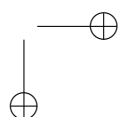
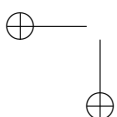
<sup>19</sup>Idem, *ibidem*, p.83.





coloram a vida dos sujeitos e que o permitem tornar-se como tal. Os afectos têm uma lógica própria que escapa à fenomenologia intencional, sempre presa à consciência e aos seus objectos. Contudo, esta opção pelo subjectivo, imanente e invisível é, segundo Henry, sempre geradora de polémica na tradição ocidental de influência grega sempre focada no fenómeno como algo que aparece e que se mostra portanto, relevando a exterioridade e a objectividade. A dualidade interior, exterior, alma, corpo, estiveram sempre presentes no pensamento ocidental, pois quase sempre se considerou a mente em contraste e, mesmo em oposição, com a ideia de corpo. Este dualismo encontra-se presente no senso comum, quase todas as pessoas tendem, de um ou outro modo, a fazerem considerações de tipo dualista, como se o corpo e a mente fossem realidades distintas. O problema, segundo Henry, é que a filosofia ocidental contribuiu muito para o reforço deste dualismo. Na Grécia encontramos Platão e na modernidade encontramos Descartes que foi talvez aquele que mais drasticamente estabeleceu fronteiras entre corpo e alma, interioridade e exterioridade. O único filósofo que podemos considerar como desviante desta tradição foi Espinosa, cuja influência no pensamento de Michel Henry se fez sentir desde cedo. Assim, a filosofia espinosista que tende a identificar, na sua *Ética*, a alma com o corpo (a alma como a ideia de corpo), influencia a concepção henriana de corpo como a de um transcendental concreto. Toda a acção enraíza no corpo imanente, subjectivo e patético. A comunidade em Henry é sempre uma comunidade patética de corpos imanentes e subjectivos anteriores a todo o mundo porque o *pathos* se constitui como um *a priori*.

Percebemos que todas as manifestações culturais e sociais derivam de uma *praxis* subjectiva e que a cultura e a sociedade se constituem como os locais privilegiados para o invisível se tornar visível. A *praxis* em si mesma é imaterial e invisível. É engendrada na imanência do sujeito vivo, também ela imaterial e invisível. O mundo económico, cultural e social constitui uma materialização







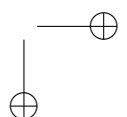
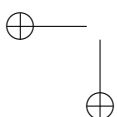
da *praxis* levada a cabo pelos sujeitos que sofrem e que gozam vivendo a Vida. Percebe-se que a cultura no seu todo é uma manifestação essencial e incontornável que reveste todas as formas nas quais a *praxis* subjectiva se manifesta e também é o local onde o imemorial e o eterno se temporalizam.<sup>20</sup>

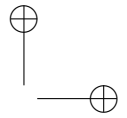
Na sua crítica à modernidade Henry considera que quando Galileu afirmou que as qualidades sensíveis não poderiam mais ser consideradas saber, reafirmou as singularidades implícitas na herança grega. O racionalismo moderno considera que todo o saber que radica na experiência subjectiva deverá ter o estatuto de algo falso e ilusório. Contudo, a principal fonte de alimentação da cultura é a Vida no seu concreto, isto é, o sujeito vivo, porque a cultura é o resultado da *praxis* humana nos seus vários domínios e sob as mais variadas formas, enraizando no movimento incessante da Vida e na sua auto-prova, assim como no conjunto de respostas patéticas que a Vida dá a si mesma.<sup>21</sup> Toda a cultura é, para Henry, auto-revelação da Vida Absoluta e encontra-se presente em todos os modos de *praxis* subjectiva embora as formas superiores sob as quais se manifesta sejam a Estética, a Ética e a Religião.

Nesta óptica, a ilusão de Galileu conduz a um estado de barbárie porque reside na consideração da ciência como um saber absoluto sobre o “mundo real”, uma tentativa de ultrapassagem da particularidade e da relatividade do saber subjectivo. Constrói-se negando o sensível, negando o particular, negando os sentimentos. Nega os sujeitos e esvazia-os da sua singularidade infável livrando-se deles na sua procura de objectividade. A realidade passa a ser considerada como algo de objectivo e de externo, estabelecendo-se uma cisão entre interioridade exterioridade, corpo e alma. Tudo passa a ter o estatuto de fenómeno que se manifesta na luz do visível. O desenvolvimento tecnológico torna-se na auto-realização do real e não mais o sujeito. As propriedades

<sup>20</sup>Henry, M., *La barbarie*, Paris, P.U.F., 2008, p. 37.

<sup>21</sup>Henry, M., *La barbarie*, Paris, P.U.F., 2008, p. 45.

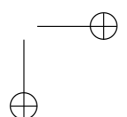
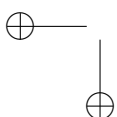




subjectivas são esvaziadas, não apenas dos sujeitos, mas também da Natureza. Esta ilusão de Galileu tem, segundo Henry, as suas raízes numa angústia, que é a angústia gerada pela auto-afecção originária e patética na Vida e que faz com que haja uma necessidade de procurar “certezas palpáveis, visíveis”. Esta ilusão produziu uma inversão radical no conceito de humanidade ao considerar que o mais importante é a consciência do objecto, a par de também ter produzido um desenraizamento da acção que deixou de radicar no sujeito vivo para passar a ser considerada como uma *têchne* abstracta e objectiva. A consideração da acção como *têchne* abstracta e objectiva faz com que esta deixe de derivar da imanência do corpo subjectivo impondo-se-lhe do exterior. A exterioridade passa a dirigir a interioridade, as entidades noemáticas ganham vida própria. A ciência ou a ilusão de Galileu desenvolve-se considerando as entidades noemáticas objectivas e, por esse motivo, conseguiu operar uma inversão na *corpópriação* originária do conhecimento e conduziu à “naturalização”<sup>22</sup> do corpo e da alma como afecto. A técnica deixa de ser um prolongamento da acção natural de *corpópriação* para se tornar num complemento da natureza constituindo-se como uma teleologia para onde tudo deve tender. A natureza deixou de ser *corpópriada* para passar a ser um objecto material fundado em idealidades matemáticas.

A objectivação do corpo que é um transcendental concreto conduz-nos directamente à objectivação da vida transcendental dos seres humanos que, transformados em representação ideal, passam a ser fenómenos humanos. Consideramos ser necessário repensar o corpo como o centro da vida transcendental dos seres humanos a partir da concepção henriana de *corpópriação*, porque esta se encontra na origem e no final de todo o conhecimento e sem *corpópriação* deixa de haver um mundo. Citaremos uma definição de

<sup>22</sup>Naturalização em Henry tem o sentido marxista de alienação, de ideia exterior inculcada no espírito. Os racionalismos científicos de várias ordens naturalizam o corpo subjectivo.





*corpropriação* presente na obra *La barbárie* e que serve os nossos propósitos de conclusão deste tema:

«Nous appellerons corpspropriation cette corpspropriation originelle-si originelle qu'elle fait de nous les propriétaires du monde, non après coup, en raison d'une décision de notre part ou de l'adoption par une société donnée d'un comportement déterminé à condition corporelle de l'être en tant que corpsproprié. Nous transformons le monde et l'histoire de l'humanité n'est que l'histoire de cette transformation(...) Toutes les difficultés relatives à l'intelligence de la *praxis* proviennent de la pensée : dès que au lieu de vivre le déploiement intérieur du corps organique dans la tension du corps Originel on s'est avisé de le représenter».

## 2.2 A *praxis* como movimento de *corpopiação*

A definição de corpo como um transcendental concreto, assim como o desenvolvimento da ideia de *corpropriação* a partir dele encerra múltiplas dificuldades, pelo que fizemos a opção pelo comentário de três parágrafos da obra *Incarnation: une philosophie de la chair*.<sup>23</sup> Pareceu-nos que os parágrafos 28<sup>24</sup>, 34<sup>25</sup> e 35<sup>26</sup> servem os objectivos propostos e que a partir deles poderemos aproximar-nos mais da ideia de *corpopiação*, de uma fenomenologia da carne.

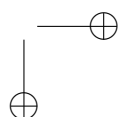
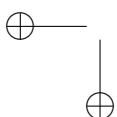
Partimos do princípio que todo o Poder radica numa afectividade patética e transcendental que origina a acção e que toda a

<sup>23</sup>Henry, M., *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>24</sup>§28 *La chair lieu de donation d'un corps inconnu donné avant la sensation et avant le monde*.

<sup>25</sup>§34 *La question du «je peux» dans une philosophie de l'incarnation*.

<sup>26</sup>§35 *Illusion et réalité du «je peux»*.

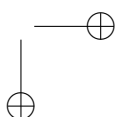
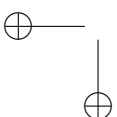




acção radica na imanência patética da carne. Dos gestos mais simples como correr ou comer até aos mais complexos como educar ou produzir uma obra, todos têm a sua origem na carne, lugar de doação de um corpo anterior à sensação e ao mundo e no qual se originam os poderes. Toda a acção provém da imanência patética da carne e, por este motivo, é subjectiva na sua essência. O mundo tem a sua origem na imanência e é sempre um mundo subjectivo, é sempre o meu mundo, um mundo de origem imanente e assente no pano de fundo da Vida. Henry considera que há uma memória imemorial na carne subjectiva e patética que origina todos os poderes. Esta memória imemorial permite-nos utilizar os olhos ou as mãos sem termos tido uma aprendizagem prévia; os olhos e as mãos são subjectivos e transcendentais, assim como todo o nosso corpo que em Henry assume a forma de um transcendental concreto. Michel Henry considera que há uma memória imemorial que é anterior à acção, à sensação assim como a todos os poderes. Esta memória imemorial é o *pathos* através do qual se dá o surgimento de um si transcendental.

Como é que uma instância subjectiva consegue agir sobre a extensão? O corpo subjectivo é anterior à sensação e é anterior ao mundo e o movimento de acção sobre o mundo é designado por Henry, na linha de Maine de Biran, como *resistência*. Os nossos poderes deparam-se com um *contínuo resistente*. Este contínuo resistente é o modo a partir do qual ganhamos consciência. Portanto, a fenomenologia da Vida parte da imanência do nosso corpo vivo e considera que a passividade se constitui como o seu momento originário.

No §28 da obra *Encarnação*, inspirado em Maine de Biran, Michel Henry descreve-nos de que modo a acção humana, como instância subjectiva que é, consegue agir sobre os corpos extensos pondo-os em movimento. Como é que a interioridade ou imanência consegue afectar os outros corpos diferentes do seu através do seu permanente movimento de auto-afecção? Os nossos poderes

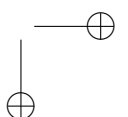
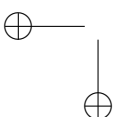




imanes e subjectivos deparam-se constantemente com um *contínuo resistente* e é deste modo que o *corpo orgânico* se descobre. Portanto, a resistência que é o limite que é imposto ao nosso corpo orgânico é a carne como lugar de doação, é anterior à sensação e anterior ao mundo.<sup>27</sup> Este lugar onde tudo se origina é composto por um conjunto de órgãos e a cada órgão corresponde um poder, os órgãos coincidem com os sentidos, embora não se limitem aos mesmos. Assim, temos o poder de ver, ou de ouvir porque os órgãos são encarados do ponto de vista transcendental como centros no qual a acção tem a sua origem e os corpos estranhos a estes órgãos são o *contínuo resistente* que se opõe aos nossos poderes como resistência absoluta. Contudo, o mundo que opõe resistência ao meu Eu Posso é um mundo vivido por mim: «Parce que, en ma chair, je suis la vie de mon corps organique, je suis aussi celle du monde. C'est en ce sens originel, radical, que le monde est le monde- de- la- vie, une *Lebenswelt*».<sup>28</sup> A concepção de acção ou de movimento aqui patente é a de uma acção totalmente imanente, com origem na nossa corporeidade carnal que se constitui como o seu *a priori*. É, contudo, o nosso corpo que propicia a dualidade do aparecer, pois portador de duas componentes, uma visível e uma invisível. Esta dualidade propicia a ilusão e a vivência excêntrica, pois situa-se permanentemente num fora de si que nos esvazia. Apesar de todas as sensações específicas do mundo terem origem no nosso corpo e tornarem-se nas representações subjectivas que fazemos dele, tendemos a identificar as sensações e as representações com as qualidades objectivas dos corpos estranhos e extensos, diferentes do nosso. Apesar da nossa carne impressional sensível nos possibilitar uma abertura ao mundo constituindo-se como o princípio de individuação e como um corpo objectivo, ela esconde a sua substância invisível.

<sup>27</sup>Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2010, p. 209.

<sup>28</sup>Michel Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2010, p. 216.

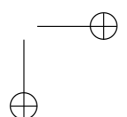
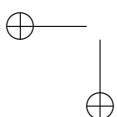




Esta dualidade do aparecer que radica na nossa corporeidade viva torna-se um dos principais problemas do Eu posso porque como nos diz Henry no §35 da *Encarnação*, «este torna-se ambivalente e mergulha-nos numa incerteza»<sup>29</sup>, pois possui uma realidade a par de um carácter ilusório. Todos os poderes da carne são portadores de um Eu posso originário que é doado na vida e os poderes, em si mesmos, não são nada porque a carne é incapaz de ter uma existência autónoma. A dualidade inerente ao Eu posso consiste no facto de por um lado termos o sentimento de possuímos uma vida própria e de sermos os principais responsáveis por ela. Por outro, dependemos totalmente da Vida na qual estamos imersos e sem a qual nada podemos porque o indivíduo é limitado. O princípio de individuação acontece no espaço e no tempo, é concreto e quando surge parece excluir todas as restantes coisas. Portanto, toda a possibilidade de um indivíduo baseia-se num aparecer mundano. Consideramos que o principal problema desta concepção é a de que, muitas vezes, a vida absoluta que nos serve de suporte, aparece-nos como algo de estranho ao mundo e às suas categorias fenomenológicas. A Vida absoluta parece-nos ser indiferente ao indivíduo, pois nela tudo se homogeneíza e nela não há princípio de individuação. A experiência do absoluto assemelha-se a algo impessoal que não pertence a ninguém e corresponde a um esvaziamento. O que é, então, a fenomenalidade da vida, a sua individuação? É que ao tornar-se impessoal e anónima a vida realiza-se na inconsciência transformando-se numa força cega, como nos diz Henry, «Échappant a une représentation individualisante, devenue impersonnelle et anonyme, la vie se trouve privée du même coup de la phénoménalité, elle s'accomplit dans l'inconscience».<sup>30</sup> A proposta henriana para sairmos da concepção da Vida como um movimento cego e pulsional é através de Cristo, ipseidade transcendental originária a partir da qual todos os egos se originam. A

<sup>29</sup>Idem, ibidem, p.255.

<sup>30</sup>Idem, ibidem, p.259.



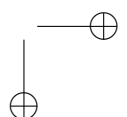
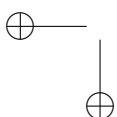


origem do si transcendental radica na carne e é a partir desta que todo o poder doado é tornado efectivo, transformando-se num Eu posso real. O Eu posso é a nossa liberdade primordial, pois esta é a essência e a possibilidade de todos os poderes, como nos diz Henry, «La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en oeuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair».<sup>31</sup> Portanto, a liberdade é vista por Henry como a essência de todos os poderes e consubstancial à nossa carne viva.

A fenomenologia da carne tem como finalidade perceber aquilo que possibilita a nossa abertura ao mundo e às nossas prestações transcendentais. As nossas prestações transcendentais são os nossos sentidos em exercício na nossa carne viva. É apenas porque há uma doação patética do nosso corpo na Vida e porque os nossos sentidos fazem parte dela, que tudo é dado neles e através deles. O conteúdo sensível da nossa experiência das coisas e as qualidades das mesmas encontram-se originariamente no nosso corpo que é composto de impressões. Desta auto-doação patética na Vida em que os nossos sentidos se encontram imersos e da actividade que daí deriva, podemos concluir que os nossos sentidos revestem o modo de um poder. Este poder originário que os nossos sentidos detêm não consiste apenas de uma produção extática de impressões e de representações relativas às coisas. É, sobretudo, uma capacidade de sentir em exercício. Eu posso abrir os olhos, passar a mão sobre uma superfície lisa ou rugosa, ouvir um ruído ao longe. Posso fazer tudo isto e muitas coisas mais porque os meus sentidos são poderes diferenciados e específicos que me permitem, na sua incessante acção, no seu incessante movimento, ter poder. Este poder é um poder de acção sobre o mundo, que é para Henry um *Lebenswelt*, um mundo vivo, o meu mundo.

Todavia, é necessário reconhecer que em cada um dos sentidos que se exercita há um poder ainda mais antigo e originário do que o deles por si mesmos. Portanto, independentemente da es-

<sup>31</sup>Idem, *ibidem*, p. 262.



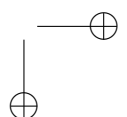
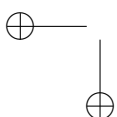


pecificidade de cada um dos poderes (poder ver, ouvir, falar, etc.), reina sobre eles um "Eu Posso" originário e mais antigo que os faz serem constantemente aquilo que são e sem o qual esses mesmos poderes seriam impossíveis. Para além dos múltiplos "Eu posso" específicos existe um "Eu Posso" originário, absoluto e único que possibilita que os poderes dos nossos sentidos em geral possam ser vividos como um "Eu posso". É este "Eu Posso" originário, absoluto e único que me permite ter o poder de ver, de ouvir ou de agarrar. Importa considerar que há um «antes da carne» que precede e gera todas as determinações fenomenológicas essenciais que nela se geram e que nela têm origem. Os vários "Eu posso" específicos dos sentidos tornam-se um poder na carne e através dela, mas a carne impressional e viva dos sujeitos é sempre uma natureza naturada e nunca uma natureza naturante.

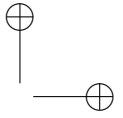
Outro aspecto muito importante é que para cada poder há um contra-poder, isto é, nós podemos ver ou não ver, ouvir ou não ouvir, falar ou não falar. Este “não poder” que radica em todos os poderes é «um não poder absoluto», uma impotência radical. O não poder absoluto ainda é mais originário, mais antigo do que todo o poder a ele inerente. É este não poder que é passividade que se encontra na origem de todo o poder transcendental da carne e que possibilita uma filosofia da Encarnação.

Para ilustrar esta questão Henry opta por uma cena descrita no evangelho de João, mostrando-nos que não foi por acaso que Cristo respondeu a Pilatos quando este lhe anunciou que tinha poder para o libertar ou para o matar «tu não tens nenhum poder sobre mim, tu não tens poder sobre nada porque todo o poder te é dado do Alto».<sup>32</sup> Todo o poder "real" dos sujeitos particulares fica esvaziado com esta resposta do Cristo. Na mesma linha de pensamento exemplifica com a célebre frase de Jacques Lacan «um louco que se tome por um rei é louco, mas um rei que se tome por um rei não é menos louco». Portanto, todos os poderes elementares do

<sup>32</sup>Idem, *ibidem*, João 19, 10-11.





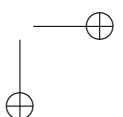
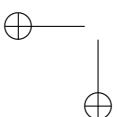


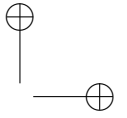
sujeito vivo que se prendem com uma fenomenologia da carne e que são constitutivos da nossa corporeidade originária e cujo exercício reitera e mantém o desenvolvimento da vida humana, não retiram o seu poder de si mesmos. Os poderes são o resultado de uma auto-doação originária na vida e podemos sempre aceitá-los ou recusá-los e é aqui que reside a nossa liberdade. A liberdade é essência de todos os poderes, mas a origem do sujeito livre, corpo vivo e transcendental não depende desta liberdade que lhe é outorgada por algo maior, pela Vida absoluta e pela auto-doação patética nessa mesma Vida.

O que é esta doação? Pergunta Michel Henry e responde com a frase de Cristo a Pilatos «vem do Alto». Portanto, nenhum poder que se exerça neste mundo é plenipotenciário e absolutamente dele mesmo. Por um lado, porque para cada poder há sempre um contrapoder, por outro, porque "posto fora de si" na luz do mundo, o poder fica sempre separado da sua origem, fica separado de si, separa-se do seu corpo e transforma-se num objecto. Todos os poderes imanescentes à carne só são passíveis de exercício se estiverem "postos em si", isto é, se radicarem na imanência profunda da Ipseidade viva.

A afirmação do Cristo de que todo o poder reside «no Alto» não é meramente uma proposição ética, constituindo-se, sobretudo, como uma proposição ontológica e metafísica. Todos os poderes desde os mais banais até aos mais sofisticados são nos dados pelo facto de estarmos imersos na Vida Absoluta e não devem ser confundidos com os poderes deste mundo, ou com os poderes dos grandes deste mundo. Talvez até, segundo Henry, sejam aqueles que estão mais destituídos de poder como os animais ou as plantas ou então apenas reduzidos às poucas possibilidades do seu corpo que sentem melhor qual o verdadeiro significado da impotência que é a impotência dos nossos poderes como tal e mais do que tudo, a impotência de todos os poderes face ao Absoluto.

Assim, o "Eu posso" estabelece uma relação paradoxal consigo





que se caracteriza por um lado em ser poder e por outro em ser impotência, porque para todos os poderes há sempre um contrapoder.

Terminamos com uma expressão de S. Paulo que cremos que descreve bem o paradoxo inerente ao "Eu posso" «cum impotens tunc potens sum»<sup>33</sup>, isto é, «é por ser impotente que me torno potente».

---

<sup>33</sup>Idem, ibidem, *Coríntios 2*, 12-10.

