# “Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os Outros?”, http://www.editoraescuta.com.br/

Anne Devarieux

▶ **To cite this version:**

Anne Devarieux. “Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os Outros?”, http://www.editoraescuta.com.br/. Fenomenologia Da Vida De Michel Henry., 2014. hal-02154435

**HAL Id: hal-02154435**
**https://hal.science/hal-02154435**

Submitted on 12 Jun 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?[1]

*Anne Devarieux*
(Tradução de Florinda Martins)

Desde o final da redação da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo* (*FFC*) — livre exegese do pensamento de Maine de Biran, e na verdade a primeira parte de *A essência da manifestação*, na qual Michel Henry considera ser Maine de Biran "o primeiro, e por assim dizer o único" filósofo que esclareceu o ser do ego ao compreender a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo enquanto corpo subjetivo — até mais de 50 anos depois, Michel Henry não deixou de dialogar com Biran, o "príncipe do pensamento", nem deixou de expressar a sua dívida para com ele, dele retirando conceitos-chave —não apenas o conceito de esforço ou de movimento subjetivo,[2] mas a sua matricial intuição, resumida na expressão "dualismo ontológico". Desde esse primeiro livro, o *volo* biraniano é declinado como um "eu posso" cujos poderes são entendidos como tantos outros modos fundamentais da vida.[3] O mundo apenas é humano por ser o do ego[4]

1. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional Michel Henry, Lisboa, 2012.
2. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, (*PPC*). Paris: PUF, 1965, Capítulo II. "A um só filósofo foi dado reunir estes dois ensinamentos fundamentais: o que nos revela a estrutura da subjetividade absoluta e o que determina uma tal estrutura como sendo também a do corpo" (*PPC*, p. 304).
3. *PPC*, p. 73.
4. "O mundo é um mundo vivido pelo ego e não separado dele, de modo que também ele não é um mundo morto, mas com vida, aquela que o ego lhe confere" (*PPC*, p. 43).

e a categoria força encontra o seu fundamento na apercepção interna imediata da força que eu exerço e que se prova na resistência, totalmente interior, do meu corpo próprio. Porque o ego a si mesmo é revelado antes do mundo como o "ser do movimento subjetivo", a certeza de si e a certeza do mundo dão-se conjuntamente. Mas Henry precisa, de imediato, que a grandeza de Biran não está em ter determinado o *cogito* como um "eu posso", mas em ter afirmado que "o ser desse movimento, dessa ação e desse poder, é justamente o de um *cogito*".[5] Assim o que ele retém não é tanto o movimento voluntário ou a determinação motora, enquanto tal, mas a revelação do ego como "ser originário do movimento" dado numa 'experiência transcendental'[6] e, nela, o que a caracteriza, a saber, o seu modo próprio de doação, o seu 'como' (seu *Wie*)[7] — coincidimos com os nossos movimentos, porque somos o ser do movimento. Conhecido sem nunca ter sido aprendido, o movimento não pressupõe a mediação do pensamento,[8] está em nossa posse sem ser um instrumento: não intencional, não ek-stático, dá-nos a nós mesmos.[9] Por conseguinte, "o ego é o corpo"[10] e o mundo é o correlato das nossas intencionalidades motrizes enquanto continuidade de resistência exterior:[11] "O nosso corpo apenas pode conhecer o mundo porque é um corpo subjetivo, um corpo transcendental e, reciprocamente, esse mundo do corpo é um mundo que só pelo corpo é originariamente conhecido, isto é, o mundo apenas é conhecido pelo nosso movimento".[12]

A intencionalidade "mais profunda" da vida do ego é o movimento, insiste Henry,[13] e o ser do mundo é o termo transcendental do

5. Ibid., p. 74. Grifo nosso.
6. Ibid., p. 74.
7. Esse "Wie" evidenciado pela introdução a *A essência da manifestação*.
8. *PPC*, p. 76.
9. Ibid., p. 76.
10. Ibid., p. 131.
11. "A determinação do ser do mundo enquanto termo transcendental do movimento, enquanto termo resistente ao esforço é uma determinação essencial […] Na sua determinação enquanto puro e simples correlato de uma intencionalidade de movimento, o real transcendente recebeu o nome de "contínuo resistente" (*PPC*, p. 101-102).
12. Ibid., p. 101.
13. Ibid., p. 101.

movimento como termo resistente ao esforço. Quer se trate do movimento propriamente falando enquanto determinação motriz quer do sentir, o 'esforço' é nele o princípio, isto é, esse movimento originário que somos, movimento imanente ao exercício de cada um dos nossos sentidos.[14] Porque o ser do movimento é um ser subjetivo, esse mesmo que é imanente a cada um dos nossos poderes de sentir, "a vida da nossa potência de sentir é uma vida individual, ela própria vida da individualidade".[15] Nesse primeiro livro, como se sabe, a análise prossegue com as três dimensões do nosso corpo[16] e conclui: "eu sou a vida do meu corpo, o ego é a substância do organismo, a matéria e o princípio dos seus movimentos".[17] Lembremos, porém, antes de entrarmos na análise levada a cabo pela *Encarnação*, que, desde *FFC*, Henry explica que por "experiência interna transcendental" ele entende a revelação originária a si mesma do vivido "tal como se cumpre na esfera da imanência radical, isto é, conforme o processo ontológico fundamental da autoafecção".[18] Ele reenvia, com justiça, à elucidação levada a cabo na sua obra fundamental: *A essência da manifestação* (publicada antes, mas escrita depois de *FFC*).

O que quer dizer que Henry reconduziu os poderes do corpo transcendental ou da carne à revelação imanente patética: a subjetividade é impressional. Não faremos aqui a crítica desta interpretação (nem do contrassenso da página 176), mas, após esta breve evocação, interrogar o regresso a ela, colocando uma questão aparentemente muito simples, porém bastante complexa: será o sentimento de esforço um sentimento como os outros?

## Encarnação

O "ser do movimento subjetivo", eis o que, 50 anos depois, é reinterrogado na *Encarnação* (sob o nome de a carne ou de o si carnal

14. Ibid., p. 114.
15. Ibid., p. 145.
16. Ibid., p. 159.
17. Ibid., p. 174.
18. Ibid., p. 121.

vivo), um livro que é verdadeiramente o lugar ou o momento da grande retomada explicativa com Biran, mas no interior não só de uma fenomenologia da carne, mas de uma fenomenologia da Encarnação.

Se Henry estabeleceu no § 9 que toda a impressão se não aporta a si mesma a si, mas que a sua origem é o aparecer da vida, o mesmo se dá com a força que, segundo o § 15, não pode existir em outro lugar a não ser "onde ela se prova a si mesma como força — onde, dada pateticamente a si na autodoação da Vida absoluta, nela, ressente o *pathos*".[19] É numa carne viva e 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.

## I. O "Eu posso"

É no § 34 da terceira parte que Henry retoma a questão, depois de ter detalhadamente discutido na "analítica de o Eu Posso" no § 26 do "poder-tocar" através do regresso à leitura de Condillac feita por Biran, e depois de ter mostrado que um tal poder, como todo o poder, supõe um "poder mover-se a si mesmo" definido como um movimento imanente: "o movimento que permanece em si no seu movimento e se transporta a si mesmo consigo, que se move ele mesmo em si, o automovimento que não se separa de si e nunca de si se ausenta, sem deixar que de si se despegue qualquer parcela, perdendo-se fora de si, numa qualquer exterioridade, na exterioridade do mundo".[20]

O corpo transcendental e as suas prestações foram reconduzidos (de acordo com as análises ontológicas sobre a estrutura da essência como imanência invisível e patética de *A essência da manifestação*) "à autoimpressionalidade destas na carne da vida" e foram a ela reconduzidas como a seu fundamento. Se a subjetividade é impressional, ela é também esforço. Será então preciso pensar que o esforço é um *pathos* como os outros? Se todo o poder é essencialmente, e não acidentalmente ou de modo contingente, patético[21] o risco seria, com efeito,

19. *Incarnation*. Paris: Seuil, 2000, p. 124. Edição Portuguesa, *Encarnação*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 100. (Doravante *I*, p. 124 // p. 100)
20. *I*, p. 203 // p. 159.
21. *I*, p. 204 // p. 160.

afogar nele o sentimento de liberdade ou o sentimento de esforço, ou, pior ainda, pô-lo em questão, o que, para Henry, é "absurdo".[22] A patética henriana é, com efeito, identicamente uma fenomenologia da liberdade. Henry, numa nota manuscrita, observa: "Liberdade. Intuição profunda da minha filosofia: a teoria da afetividade transcendental confunde-se com a teoria da liberdade".[23] Por conseguinte, é esta identificação ou confusão que desejamos interrogar.

Para início de resposta, afirmamos, de antemão, que tudo é impressão, tudo até ao sentimento de esforço. Este último, como todo o sentimento (quer se trate da tristeza, do temor, da alegria etc.) não revela, com efeito, nada mais que ele-mesmo: em cada um dos nossos sentimentos coincidem o ser e o aparecer, identificam-se o sentindo e o sentido, o provando e o provado, e não apenas nem só no sentimento de esforço, como pensava, erradamente, Biran. Então, se Henry mantém "em toda a força" o esforço biraniano e saúda Biran todas as vezes que pode como aquele que, primeiro e único, pôs a claro a esfera imanente da subjetividade, é porque o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros. Porque ele partilha com todos os outros o fato de se revelar sem mediação e pateticamente, é, então, o modo de doação do esforço biraniano e ele só que deu a Michel Henry as chaves da autoafecção própria do movimento da essência da revelação. Eu os reenvio para as páginas fundamentais da introdução de *A essência da manifestação*: a vinda em si (ou o advir

22. "O corpo vivo", em *Auto-donation*: entretiens et conférences. Paris: Beauchesne, 2004, p. 134: "este ego, enquanto corpo vivo, é livre. Toda a liberdade repousa em um poder e a liberdade de que falamos é a capacidade de exercer os poderes que encontramos fenomenologicamente em nós e porque estamos em seu poder, no fundo da autodoação da vida, do ego e de cada um dos poderes nele. Livres, não o somos nunca em relação ao que quer que seja exterior, mas apenas interior a este Eu fundamental que, ele mesmo, pressupõe o me e o Si. […] Preciso anotar, ainda que de passagem, que as teorias que criticam a liberdade ou que negam a liberdade deste Eu são completamente *absurdas*" [grifo nosso]. Biran escreve: "Pôr a liberdade como problema, é pôr a questão do sentimento de existência ou de mim, que em nada difere, e toda a questão acerca desse fato primitivo se torna frívola pelo fato mesmo de a fazermos questão" (*Ensaios sobre os fundamentos da psicologia*. Paris: Vrin, t. VII-1, 2001, p. 180).

23. *Revue internationale Michel Henry*, UCL, Presses Universitaires de Louvain, n. 3, p. 144, 2012.

a si) do ego não é diferente na sua essência — a do seu movimento e da sua afecção —, do movimento de advir em si da vida. Que a "autoafecção" seja a estrutura própria da receptividade originária, isso quer dizer que a essência se aparece a si mesma na sua própria aparição, sem mediação, sem distância fenomenológica, sem espaço, sem meio de realização, numa "revelação imanente", estranha à luz do mundo, patética, invisível.[24] Ao prolongar o gesto biraniano, Michel Henry recusa toda a distância de si a si, toda a forma de fuga de si. Este ponto é evidentemente crucial.

E, por outro lado, não menos fundamental e como seu prolongamento é o esforço que, ao permitir a ação da subjetividade e não apenas a sua paixão (para lá da falsa dicotomia atividade/passividade denunciada por Michel Henry em Biran), abre à exterioridade de um mundo como correlato transcendente do meu movimento e se encontra, por conseguinte, na charneira ou no limite (ainda imanente) — para retomar o termo henriano —, entre o ego e o mundo, e assim no coração (senão no cerne) da questão do dualismo ontológico. O corpo-sujeito ou ego-corpo é, assim, ao mesmo tempo, a prova e o efeito (e talvez o único argumento favorável) do dualismo ontológico que Michel Henry proclama dizendo tê-lo encontrado formulado em Biran. É de todo notável constatar que, apesar de todas as distorções a que Michel Henry submete o esforço biraniano, a sua patética subjetiva seja ao mesmo tempo e indissociavelmente uma teoria da ação subjetiva e por isso mesmo uma filosofia da liberdade. E isso, uma vez mais, porque o processo do ego não difere do processo da essência que é, ao mesmo tempo, sofrimento e ação. Por outras palavras, o Si

24. "Que a subjetividade seja a vida, isso é o sério da existência" dizia *PPC*, p. 274. Interrogar-se sobre o "como" desse fenômeno é, diz-nos Michel Henry em *A essência da manifestação*, interrogar-se sobre o que faz do ego "qualquer coisa que é suscetível de aparecer" p. 50. Dito de outro modo, o *fundamento* deve ser procurado do lado do *modo de fenomenalização do ego*: "o ser do ego é a verdade", p. 48, e isso em sentido originário (ibid.). De outro modo ainda, a ontologia fenomenológica reporta-se ao como de uma manifestação, e com ele, à possibilidade de um conhecimento absoluto: foi o que Michel Henry encontrou em Biran quando este último afirma a coincidência, no seio do fato primitivo do esforço, da *ratio essendi* com a *ratio cognoscendi*. Em termos henrianos, a revelação *apenas releva de si mesma*, e a esse título não há essência escondida.

henriano apenas é afetividade enquanto a afetividade for um ato do si.[25] O sofrer, em vez de ser antitético ao movimento, é o ato por excelência da essência e reciprocamente o ato (como a ação) é a paixão[26] do ato da essência. Ao reconduzir o sentimento de esforço à sua essencial afetividade,[27] Michel Henry reencontra a etimologia do afeto: um fazer não ekstático.

Enquanto ato, a autoafecção é mesmo esse excesso que é uma não superação, sem a qual o ego, enquanto a própria vida, não se afetaria: ela é o viver original, isto é, uma operação, a experiência de si da essência ou o sentimento originário que a essência tem de si mesma[28] e, por conseguinte, movimento de engendramento que gera a autoafecção (em sentido fraco)[29] que somos enquanto ego viventes. Enquanto Biran colocava em evidência um "agir sobre si", Michel Henry clama por um movimento imóvel,[30] um automovimento que é o da própria vida. O movimento prova-se (autoafeta-se), mas também se automove. A vida (e nela o ego) mover-se-á ao provar-se ou provar-se-á ao mover-se? O que é mais originário (poder-se-á perguntar): o automovimento — a presciência (diria Biran) pelo ser motor da sua energia — ou a autoafecção (o *pathos*) do movimento? Podemos sequer separá-los? A Vida absoluta é autogeração e autoafecção e à questão de saber se a vida se move por se autoafetar ou se autoafeta por se mover é preciso responder que a questão não faz sentido no interior do pensamento henriano: há apenas um e único movimento, o

25. Com efeito, o Si é *gerado* pela afetividade "que põe tudo em relação consigo e, desse modo, opõe-se a tudo, na suficiência da sua interioridade radical" (*EM*, p. 581).
26. "O ser da ação é a não ação, a sua passividade ontológica originária em relação a si. Toda a ação é sofrida, não por outra coisa… mas por si mesma. Ou, antes, é isso que significa ser sujeito de ação, ser a própria ação, porquanto ela se sofre originariamente, na sua passividade ontológica em relação a si […]. A essência da subjetividade é a afetividade […] o que […] coincide consigo […] é a vida…" (*EM*, p. 595).
27. "A afetividade é a essência da força" (*I*, p. 291).
28. M. Henry. *EM*, p. 577.
29. M. Henry. *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 135 (*CMV*).
30. Imóvel como o esforço dito imanente, para o qual reenvia Michel Henry na *PPC*.

automovimento da vida, a sua autoafecção; em nós só há autoafecção em sentido fraco e quanto ao movimento voluntário é preciso dizer a mesma coisa: uma "instalação primitiva" precede-o e torna-o possível. É no movimento da vida que o meu próprio movimento (assim como os meus afetos) é gerado ao mesmo tempo como intencionalidade motriz específica e no seu modo de doação específica. Segundo Michel Henry, o fazer da vida é *pathos* e esse *pathos* é o seu fazer. A energia primitiva, a "Potencialidade"[31] é patética em nós como ela o é em si, mas o ego não gerou o movimento que o faz ser o que é: ele tem necessidade da vida, enquanto o inverso não é verdadeiro.[32]

Mas se o sentimento de esforço, de liberdade ou de ação, é *pathos* (para além de uma falsa determinação do conceito de liberdade, tributário do monismo ontológico, que faria dela um livre arbítrio) este *pathos* é ou não específico? Este ponto é abordado desde o § 26 quando Michel Henry notifica a "conexão decisiva entre a Afetividade e o Poder" e subordina, conforme a sua ontologia, o Poder a uma Afetividade prévia ou, mais precisamente, ao "poder prévio de uma Afetividade transcendental" sem a qual ele não poderia exercer-se. Evocar o "poder da afetividade é, para Michel Henry, não jogar com as palavras, mas considerar que apenas a afetividade 'instala o poder em si mesmo'" e, revelando a si mesmo, permite ao ego, nessa condição, desenvolvê-lo efetivamente. Porque a Afetividade é a essência da vida — aquela que *A essência da manifestação* definiu como "o que se sente sem que isso seja por intermédio de um sentido",[33] porque ela é o que faz que a vida se prove a si mesma, a prova ou a experiência que ela tem de si mesma, um automovimento, todo o poder é assim reconduzido à afetividade da vida: "Toda a força é ela mesma patética" afirma fortemente Michel Henry.[34] Nestas condições, como explicar o privilégio do esforço? Há apenas um? Será como dizer que é preciso distinguir o automovimento (do ego e da essência) e a mobilização pelo ego de um movimento que apenas é primeiro na vida, e que suporia então que o ego "arranca" de algum modo esses poderes à sua

31. M. Henry. *Généalogie de la psychanalyse*. 2. ed. Paris: PUF, 2003, p. 396.
32. "O si da vida é a possibilidade interior permanente do meu si" (*Phénoménologie de la vie*, T. IV. Paris: PUF, p. 224) *PV*.
33. *EM*, p. 577.
34. *I*, p. 204.

essencial afetividade? A patética da força parece, em qualquer caso, dobrar o poder da afetividade e é a sua confusão que é preciso então interrogar: o "sentir-se a si mesmo" da nossa carne existirá independentemente do "poder mover-se a si mesmo" da nossa carne?

## II. Afetividade e poder

Se, com efeito, interrogarmos a relação entre a autoimpressão e o poder, só a primeira faz de cada um dos nossos sentidos um poder,[35]ou seja, uma capacidade de se exercer, um poder de cumprir. Nisto, fiel a Biran que sublinha o exercício ativo dos sentidos pelo esforço, isto é, fora de todo o alcance ekstático, Michel Henry afirma que a subjetividade é dada a si mesma imediatamente, independentemente de todo o movimento intencional ainda que todo o movimento tenha um correlato transcendente: o ego é primeiro dado a si mesmo, sem mundo.[36] É a Biran que Michel Henry deve a inversão da fenomenologia intencional, a afirmação de que toda a intencionalidade repousa na "não intencionalidade", isto é, na revelação da subjetividade a si mesma. Biran chama esforço "imanente" ou "inintencional" ao nosso estado de vigília. Abrir os olhos, escutar ou agarrar (são

35. *I*, p. 247.

36. Podemos comparar esta afirmação com a definição do eu dada por Biran no Memorando de Berlim. O ego biraniano é um *volo*, dado no sentimento ativo de ser o autor dos atos que ele determina como motor e cujo estado de vigília releva de uma tensão geral do seu corpo resistente: "Para conceber esse *eu* fenomenal no sentido único e individual da sua apercepção imediata, separada de tudo o que não é ela, suponhamos todos os músculos voluntários contraídos na imobilidade do corpo, os olhos abertos nas trevas, o ouvido atento (*acuta*) no silêncio da natureza, o ar ambiente em repouso e a temperatura exterior em equilíbrio com a da superfície do corpo, todas as impressões internas reduzidas ao tom natural da vida orgânica, insensíveis na sua contínua uniformidade […] o esforço permanece só, e com ele, o *eu* fenomenal puro ou reduzido à sua apercepção imediata interna; enquanto esse modo invariável persistir, isto é, enquanto durar a vigília do *eu*, as impressões sensíveis e acidentais, coincidindo com ele, podem participar consoante diversas leis ou condições na sua atividade reprodutiva e à luz da consciência que brota dessa fonte" (*De l'aperception immédiate*. Paris: Le Livre de poche, 2005, p. 194).

exemplos henrianos), esse "exercício imediato e contínuo" supõe ou repousa num "pôr à disposição" dos nossos poderes, por assim dizer uma vez por todas, que funda o que Michel Henry chama "memória imemorial", que é a da própria vida.[37] Todos os nossos poderes nos são então dados sem qualquer descontinuidade, sempre suscetíveis de serem atualizados: estamos em sua posse tal como na posse de nós, na autodoação patética da nossa "carne".

À "durabilidade do eu" do esforço biraniano fundada no movimento voluntário, Michel Henry substitui a continuidade de uma carne originária, sempre dada a si, sem interrupção nem mesmo a do sono: tal é o Presente do nosso ser, presença de uma prova. Precisamente aí compreendido no sentimento de esforço, o ego é um "sentir-se a si mesmo", isto é, uma prova passiva de si: "Há, segundo a genial intuição de Maine de Biran, um 'sentimento do esforço' de modo que é apenas na dificuldade desse esforço ou na sua satisfação que toda a forma de ação é possível, não como uma deslocação objetiva ela mesma inconsciente, mas como um 'Eu posso' provando-se a si mesmo, na sua afetividade e por ela".[38] O poder do "eu posso" diz respeito a um movimento ou a um "mover-se a si mesmo" que é radicalmente imanente, reconduz à vida absoluta e divina, à "Ipseidade do Primeiro Si".

Como sempre, remontando a montante de um exercício ativo dos nossos poderes — movimento a que, como Michel Henry, apelidaremos de "retrorreferência"[39] — o exegeta de Biran penetra até ao dom dos poderes dados pela própria vida e funda o exercício efetivo (do poder) na capacidade sempre dada de se exercer. E assim como toda a sensibilidade repousa na afetividade, também todo o exercício do poder repousa "num poder mais antigo", "o poder de se pôr em jogo e de poder fazê-lo constantemente". Numa palavra, o poder autoatesta-se no "eu posso" original e o exercício do poder supõe o seu estar à disposição: todo o poder se exerce na vida da nossa carne, nela, a partir dela. Numa entrevista, Michel Henry sublinha que um

37. Remetemos aqui para o nosso artigo "Michel Henry et Maine de Biran, phénoménologie de la mémoire et réminiscence personnelle". *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Michel Henry une phénoménologie radicale, 30, segundo semestre 2011, p. 121.
38. *PV*, T. I. Paris: PUF, p. 69-70.
39. *I*, p. 248.

só filósofo viu o "problema original do corpo" e do ego como ser do movimento: "foi Maine de Biran. Há nele uma extrema atenção ao movimento, é o coração da teoria do corpo que nenhuma filosofia do corpo elucidou antes. O corpo é um movimento, mas o movimento vai mover qualquer coisa. Ora, é preciso primeiro que o poder que toma ou que move esteja *na posse* de si mesmo".[40]

A iteração encontra o seu fundamento nessa "passibilidade principial" que é o próprio si, a subjetividade concreta. O Ego-corpo só desenvolve os seus poderes no mundo enquanto for ele mesmo poder e, mais precisamente, saber[41] desse poder: na posse deles porque na posse de si.

Mas o que compreender por "poder"? Ao fazer do *volo* biraniano um "eu posso", Michel Henry entende por "poder" tudo o que somos capazes e não apenas os nossos movimentos voluntários: o temor está em meu poder do mesmo modo que os movimentos ditos voluntários. Trata-se de dizer que para se exercer todo o poder deve primeiro estar em posse de si. Michel Henry afirma: "está na posse de si mesmo impressionalmente, isto é, que eu sou um 'eu posso' e que esse 'eu posso' é dado a si mesmo afetivamente. A definição do ser humano dada por Biran é esta: o meu corpo é um 'eu posso'. Para se exercer, é preciso então que esse poder esteja na posse de si mesmo do mesmo modo que a intencionalidade, que só pode formar imagem se estiver na posse de si enquanto intencionalidade. Para Maine de Biran o movimento se autoafeta. Ele é uno consigo, nessa prova imediata que faz de si. Só porque o poder agarrar está na posse de si é que eu posso agarrar. Dito de outro modo, o estatuto do poder e do movimento é o mesmo: é uma *cogitatio* no sentido de Descartes. O poder está em relação consigo, prova-se imediatamente, exatamente do mesmo modo que o temor está em relação consigo e se prova imediatamente.[42] A afetividade é a essência da Ipseidade.[43] Aí onde, em Biran, um *volo* é dado a si mesmo numa relação interior primitiva, na atualização

40. *Auto-donation*: Entretiens et conférences. Paris: Beauchesne, 2004, p. 217. Grifo nosso.
41. "Saber imediato de si" (*PPC*, p. 128).
42. *Auto-donation*: entretiens et conférences, p. 217.
43. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963, p. 581.

de uma força que encontra, sem a procurar, a resistência interior do corpo próprio, num movimento imediato, "sem objeto",[44] em Michel Henry, é a vida que, "advindo a si" me faz ser no e por esse advir, o poder (vivo) que eu sou. O "eu posso" designa, a montante da corporeidade intencional, uma corporeidade patética dada na prova passiva que é movimento de autoafecção.

Michel Henry não remonta apenas do *volo* ao "Si carnal" e vivo, mas, antes, do poder (Biran diria vontade) ao "poder-poder": apenas na vida o ego pode advir nela e, em si, por ela. Assim, se elucida o "movimento imanente" da nossa carne[45] que define a relação a si do poder: "trata-se da distinção entre o corpo intencional, a superação ekstática de cada um dos nossos sentidos […] e, por outro lado, o movimento imanente que os habita e torna possível o seu funcionamento. Porque é apenas na sua imanência radical a si que cada um dos movimentos da nossa carne, compreendendo, nela, a dos nossos sentidos, entra na posse de si de modo a poder ser esse 'poder-poder' que faz da nossa carne o 'Eu Posso' primordial, porquanto, na verdade, a nossa carne é dada a si no processo da vinda em si da Vida absoluta na sua Arquipassibilidade".[46] É a fenomenologia da vida que vem elucidar, como diz Michel Henry, o "duplo pressuposto" deixado impensado pela análise de Condillac.[47] Com efeito, tudo se joga na leitura crítica feita por Biran a Condillac: é sempre ela que Michel Henry lembra, a justo título, para redizer o caráter inaudito da descoberta biraniana. Com efeito, porque Biran põe a Condillac a questão essencial: como é que a mão da estátua poderia movimentar-se no corpo (e assim saber que ela é um corpo) se não estivesse primeiro na posse do seu poder mover-se? O saber de si da mão, que é o saber de nós mesmos, não se

44. "Não há outra interioridade senão a da consciência ou do sentido íntimo e o sentido íntimo não tem qualquer objeto", *Commentaires marginalia*, *XVIII*$^{eme}$ *siècle*. Paris: Vrin, 1993, p. 240.
45. Outro nome, na *Encarnação*, do "ser do movimento subjetivo" de *PPC*.
46. P. Capelle. *Philosophie et christianisme chez Michel Henry*. Paris: Cerf, 2004, p. 179. *PhC*.
47. *I*, p. 202. O duplo pressuposto designa a relação do movimento subjetivo pela deslocação objetiva da mão e a relação que liga esse movimento subjetivo a nós mesmos.

deve a nenhuma aprendizagem: o eu é dado a si mesmo, na imediatidade de um sentimento *sui generis*.

Ora, que o esforço não seja para Biran uma "autoafecção" é óbvio.[48] Mas Biran legou a Michel Henry caraterísticas próprias e essenciais do esforço (não distância, imediatidade, imanência, douta ignorância de si, revelação sem distância ou diferença, exclusão de toda a exterioridade e enquanto tal invisível) e este último atribuiu-os ao movimento imanente da vida enquanto do ego. Se Michel Henry conserva, no decurso da sua obra, as biranianas expressões-chave tais como "movimento", "esforço", "continuidade de resistência" etc., é porque retém primeiro a imediação de um movimento que nunca sai de si, nem a si escapa: tal é o modo de doação própria ao ego, chamada por isso "revelação", que supõe a identificação entre o ser dado a si e a própria autodoação. Ora, a vida é essa revelação.[49] O que é que "nunca fora pensado filosoficamente antes de Maine de Biran nem depois dele"? O "eu posso", o movimento imanente movendo-se em si mesmo sem nunca sair de si alcança, então imediatamente, o conteúdo que não cede nunca ao seu esforço ainda que apenas nele e por ele dado. Esse contínuo é o corpo real do universo, invisível do mesmo modo que a autodoação patética do "Eu Posso", que é precisamente o "como" da sua revelação, o seu único modo de doação.[50]

Mas poderá Michel Henry sustentar ao mesmo tempo que a impressão originária se enraíza na mobilidade originária e que é um *pathos*? Avançando a montante do esforço biraniano, do ego ao "Antes do ego", Michel Henry transforma uma experiência interior ativa numa prova passiva de si. *Pathos*, ela o é, com efeito, duplamente: não apenas que todo o poder do ego provém de uma autoafecção, mas ainda que o movimento que torna esta última possível é o movimento da afetividade da própria vida, a única verdadeira afecção em sentido forte.[51]

48. Apenas o esforço *vocal* é um "querer sensibilizado" ou afecção voluntária de si para si.
49. *PPC*, p. 97. "Como poderia eu viver se a minha própria vida não me fosse dada a mim, se eu não sou a minha própria vida?" Esta é desde *PPC* a interpretação do *cogito* biraniano como ego vivo.
50. *Ph.C*., p. 179.
51. Para o sentido fraco e forte de autoafecção: *CMV*, p. 135.

## III. Potência e impotência

Se nenhuma impressão vivida, nem mesmo a do esforço, se traz a si, logo que apoiada a um não poder absoluto, o meu poder é também um não poder,[52] isto é, ele fica sem poder em relação à doação do poder: ele traz em si "o estigma da impotência radical".[53] O "hiperpoder" é apenas o da vida que, não possuindo nenhum dos nossos poderes, nos permite, porém, exercê-los. Nesse sentido, o ego nada pode, nada faz. Ou, melhor dizendo, é conforme ao processo da própria essência da vida, o seu processo ontológico, que apenas somos e fazemos o que a vida é e faz.[54]

A doação, feita pela vida ao ego, dos seus poderes é tal que lhe é impossível separar-se dela assim como de si e essa "dupla impossibilidade" está fundada sobre a primeira: "essa dupla impotência confere a todo o poder o que faz dele um poder".[55] Em suma, o poder do ego releva, em termos henrianos, de uma "ilusão transcendental": a vida possui o poder verdadeiro e não o ego. Quererá dizer que a subjetividade não possui qualquer existência efetiva ou autônoma? A questão

52. "… engendrado na autoafecção da vida absoluta, o Si prova-se a si mesmo passivamente e como um eu, então esse eu não é apenas um eu: […] ele toma posse de si ao mesmo tempo que de cada um dos poderes que o atravessam, ele pode exercê-los. Uma nova capacidade lhe é conferida, tão extraordinária como a de ser um eu, mesmo quando é uma simples consequência. É a capacidade do eu estar na posse de si, de ser uno com ele, com tudo o que traz em si e que lhe pertence como as múltiplas componentes reais do seu próprio ser. […] Porquanto avança armado com todos esses poderes que tem à disposição, esse eu apoderou-se de si e de tudo o que nele vive, é um eu. Eu escreve-se: Eu Posso. […] É por ser um me que o ego é um ego. 'Me, ego…' marca o acabamento do processo do meu nascimento transcendental". *PV*, T. I. Paris: PUF, 2003, p. 135-136.
53. *PV*, T. I, p. 139.
54. "Livre, no fim das contas o ego só o é sobre o fundo nele de um eu que o precede necessariamente, isto é, ultimamente desse Si engendrado no auto-engendramento da vida absoluta. Mas é o ego que traz isso tudo em si e que daí resulta, este ego que, com efeito, vive como esse eu Posso fundamental descrito de forma genial por Maine de Biran e ao mesmo tempo sobre o fundo dessa essência da sua egoidade, como um querer livre […]". *PV*, T. I, p. 135-136.
55. *I*, p. 252.

que aqui se põe — a de uma vida finita própria, livre ou independente, de uma vida que seja minha e não a de outro — só é resolvida no termo de um longo desvio que é uma crítica do princípio de individuação pelo mundo (e não pela vida), que vem concluir o *leitmotiv* henriano: a vida é subjetividade ou interioridade, sempre individual, gerando indivíduos múltiplos.[56] Em vez de a vida ser uma força anônima, cega, e o indivíduo uma ficção, a vinda em si da vida é a de uma ipseidade: é o processo da vida que gera a ipseidade de um si originário, e a "morada" do ego é essa provação de si que paradoxalmente garante a liberdade do ego. Michel Henry sublinha expressamente que aqui se atesta fenomenologicamente o retorno da impotência à potência: só a doação (esquecida de um esquecimento radical) pela vida dos meus poderes permite o desenvolvimento dos meus poderes, faz do meu poder um poder ao mesmo tempo verdadeiro, indubitável e, sobretudo, meu. A questão está, portanto, em saber se esse meu poder pode ser concebido independentemente do meu corpo resistente interior que apenas ele revela o corpo como meu.[57]

## IV. O esforço "na intercepção" da Afetividade e da Força

Depois de ter evocado o à vontade dos nossos movimentos na vida quotidiana, e depois de tê-la referido ao silêncio do *pathos* da vida imanente radical, Michel Henry prossegue: "Mesmo quando a nossa atividade quotidiana se liga ao prazer, esse à vontade feliz que habitualmente caracteriza toda a forma de espontaneidade, jamais convirá ser descrito sob o título de atividade, de espontaneidade, de liberdade, de 'ato'".[58] Gostaria de comentar o princípio desta decisiva passagem. Tal silêncio é "difícil de suportar, porque se trata do peso da nossa afetividade, do sofrer de toda a vida, e isso apesar do quotidianamente feliz à vontade dos nossos movimentos: porque o silêncio é o do *pathos*, ele

56. *I*, p. 259. Daí a crítica da vontade anônima, impessoal a Schopenhauer ou do "rio sem limites do poder" e da força cega.
57. *I*, p. 213: "É nessa submissão aos poderes que compõem juntos o nosso 'eu posso' carnal que o corpo orgânico se designa como nosso".
58. *I*, 268.

não pode ser, por conseguinte, descrito de forma ingênua (ingenuidade própria do monismo ontológico) como espontaneidade, atividade ou liberdade. Mas por que ao certo? Não se trata da nossa liberdade? Porquanto toda a ação humana traz em si, como sua possibilidade mais interior, um 'eu posso' a si dado passivamente na autodoação patética da vida, é de um sentimento de ação que, de cada vez, se trata".[59] Porque até mesmo o "eu posso" da ação é dado passivamente é que a ação é sempre um sentimento de ação. O termo "sentimento" aqui significa a passividade. Mas o que vem a ser reconduzir a liberdade ou o esforço ou a ação ao sentimento de si mesmo? Antes de mais nada, em vez da análise biraniana que distingue o sentimento ativo do esforço e a sensação passiva do movimento, afirmar ainda e sempre o primado da afetividade e reafirmar que toda a ação é uma paixão, como a própria vida. Contudo, Michel Henry precisa de imediato o seu intento. Evidenciando o exemplo (aristotélico, retomado à frente de forma explícita, p. 270) do "prazer dos nossos movimentos", ele afirma não só que todo o prazer tem — aliás, como todo o pensamento — uma tonalidade afetiva constituída ou naturada e que assim o esforço seria por vezes feliz outras vezes penoso, fácil ou incômodo. "Mas seria uma visão superficial interpretar o *prazer* que nos proporciona, não raro, o simples fato de agir como uma modalidade do sentimento entre outras, tal como a *dor* ou o *sofrimento*".[60] Dito de outro modo, o sentimento de prazer não pode nem deve ser posto no mesmo plano que o da dor ou o do sofrimento porque se tratando do à vontade feliz dos nossos movimentos (esses mesmos de que nos esquecemos porque os somos e porque estamos na posse deles) é ao ser ontológico do nosso corpo subjetivo que ela nos reconduz: o sentimento de ação é, "segundo a incrível intuição de Maine de Biran" um sentimento de esforço. Há, por conseguinte, uma relação essencial entre tal sentimento de esforço e o prazer nos nossos movimentos. Mas, então, como compreender a recusa em assimilar o esforço sentido à atividade? O seu essencial — e não acidental — prazer, só se compreende se se reconduzir a ação ao sentimento da ação, e este último ao sentimento do esforço, ou seja, ao *pathos* da sua doação. Mas se o termo sentimento não designa aqui nem a consciência feliz

59. Ibid., p. 268 // p. 208. Grifos de Michel Henry.
60. Ibid. Grifo nosso.

nem a consciência infeliz dos meus movimentos, não deveria, porém o ego, para agir, "fazer esforço", arrancar-se sempre, de forma mais ou menos penosa, à passividade originária radical? É o que parece sugerir o seguimento do texto: "porque a ação de um poder qualquer pressupõe em si o de um 'eu posso', então é esta capacidade originária de poder que deve primeiro pôr-se em ação a partir de si, debruçada sobre si como sobre o seu próprio solo, *arrancar-se a essa passividade radical* na qual ela é dada na autodoação da vida absoluta".[61] Como compreender o final desta notável passagem? Que o ego deva arrancar-se ou subtrair-se à passividade ontológica originária, só pode significar que o esforço é um doloroso "fazer esforço", visto que ele é, ao contrário, o exercício de um poder dado na imediação radical, quase hipnótica.[62]

Pensamos que é preciso aproximar esta passagem de uma página anterior do § 28 em que, ao analisar o contínuo resistente do corpo orgânico, Henry faz deste último um corpo tão invisível quanto a nossa carne originária sobre a qual o automovimento do esforço vem embater, "um corpo invisível, do mesmo modo que a nossa corporeidade originária cujo movimento vem desfazer-se sobre si, sobre esse *continuum* que resiste continuamente ao nosso esforço mesmo quando este, apoiando-se e, por assim dizer, alteando-se sobre si mesmo procura e encontra a sua maior força".[63] Nela se reencontra este mesmo verbo: "altear-se" que significa "distender-se" ou, ainda, "envolver-se com". "Não será esse o prazer dos nossos movimentos, prazer de procurar e de encontrar imediatamente a nossa maior força?".[64] Isso quer dizer que o automovimento do ego, enquanto conjunto de poderes, "se põe primeiro em ação a partir de si"[65] alteado "no seu próprio solo". Quer dizer que esse "primeiro" é um "antes"? Que antes, se assim ousamos dizer, de se "arrancar" à sua passividade radical, é sobre si mesmo é sobre o nosso corpo que ele "se dobra"?

61. Ibid. Grifo nosso.
62. Sobre o caráter hipnótico da nossa "situação singular", ver, por exemplo, M. Henry, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, p. 172.
63. *I*, p. 212.
64. Este ponto é confirmado no fim do §: "Efetivar um movimento qualquer como fazemos constantemente no exercício quotidiano com o sentimento de podermos cumpri-lo, eis o que é tranquilizador".
65. *I*, p. 212.

Esta passagem está no direto prolongamento da análise antes feita, a que trata da resistência absoluta ou continuada dos corpos exteriores antes da do contínuo resistente[66] na qual Michel Henry mostra, de acordo com as análises biranianas que, no primeiro caso, é a realidade do mundo que se me oferece[67] e, no segundo, a do meu corpo resistente como meu,[68] corpo "antes da sensação e antes do mundo". No termo da análise, Michel Henry afirma que não há provação do automovimento sem esta provação do contínuo resistente.[69] O mesmo é dizer que não há qualquer possibilidade de agir sem essa resistência do corpo próprio, da nossa carne: se a afetividade é o seu fundamento, o é enquanto revela o automovimento. Mas a questão consiste em saber se, na ausência da resistência dócil, na ausência dessa tensão interior o que quer que seja seria revelado se a revelação teria tido lugar? Por outras palavras, o que é, então, primeiro: o peso afetivo ou a tensão?[70] Será a afetividade ou o "*continuum* interno prático"? Com efeito, é legítimo distingui-los e até separá-los, porque antes de agir sobre o mundo, e para fazê-lo, a nossa ação ou os nossos movimentos agem sobre si mesmos.[71] A resistência continuada dos corpos encontra o seu fundamento na resistência contínua do corpo próprio. Por conseguinte, dizer que o esforço é um sentimento de esforço que

66. Ibid., p. 212-213.
67. Michel Henry pode sublinhar que nenhuma ação opera, *primeiro*, sobre um corpo do mundo; "*a nossa ação sobre o mundo produz-se no termo desse desenvolvimento orgânico, aí onde, diretamente atingido por este como seu próprio fundo, o mundo lhe opõe uma resistência absoluta. Porque aí se encerra a realidade do seu conteúdo, não no seu aparecer, mas no limite do meu esforço, dado dessa forma ao movimento da minha vida*". Grifo nosso.
68. Ibid., p. 213.
69. *I*, p. 212.
70. Apoiando-se numa citação de Kandinsky que assimila o peso à expressão de uma "força interior" ou "tensão interior", Michel Henry, para comentá-la, reenvia o peso à experiência que dele tenho, assimilada ao "esforço que faço para erguê-lo", "à dificuldade inerente a esse esforço", para em *definitivo* afirmar que "ultimamente, o peso é peso da vida", isto é, provação que ela faz de si "no padecer mais forte do que toda a liberdade" (*Voir l'invisible. Sur Kandinsky.* Paris: PUF, 2004, p. 106-107).
71. *I*, p. 213-214. Tal é o "poder movendo-se" — expressão de Biran colhida de Mérian — idêntica à vontade. *Essais sur les fondements de la psychologie*. Paris: Vrin, t. VII – 1, 2001, p. 181.

consiste em se arrancar à dita passividade não quer evidentemente dizer que o esforço seja um penoso "fazer esforço", porque longe de nós, e que teríamos de alcançar não se sabe em que exterioridade. Muito pelo contrário, se Michel Henry conservou sempre o termo biraniano de esforço, é porque ele é muito próximo da imediação descrita pela esfera da imanência.

Compreende-se então melhor a seguinte afirmação de Michel Henry, segundo a qual um tal sentimento "*não é uma modalidade qualquer da nossa afetividade*".[72] Porque essa é, com efeito, a resposta de Michel Henry quando, ao dar um lugar à parte ao esforço, afirma o caráter específico do seu *pathos*, irredutível, por conseguinte, às duas tonalidades fundamentais da nossa vida ou Padecer originário que são o sofrimento e a fruição: "No seu *pathos* específico, o esforço mostra que a sua capacidade originária de agir reconduz à fonte, ao lugar da sua geração na vida absoluta, o 'eu posso' — dado pateticamente a si nesta, se encontra, nesse *pathos* e por ele, capaz de desenvolver livremente — ele mesmo a partir de si mesmo, pela sua própria força, a seu cargo, em todo o caso — o poder e a força de que acaba de ser investido".[73] Estas últimas expressões — "a partir de si mesmo" e "a seu cargo" — põem ambas primeiro o ponto de partida absoluto que é o esforço do ego enquanto tal, o qual, se, na verdade, encontra o seu fundamento na afetividade que o revela a si mesmo[74] é, contudo, incapaz de escapar ao *pathos* (escapar-lhe seria escapar a si mesmo, o que é absurdo), mas de se exercer a partir desse Fundo, ser a força provando-se na sua atualização e não simplesmente o sentimento provando-se. Apenas nesta condição o "eu posso" não é uma ilusão transcendental mas, antes, uma realidade. Por outras palavras, a minha capacidade original de agir é dada pateticamente e, nessa condição, capaz de se exercer, a partir da sua autorrevelação. Mas o sentimento da força supõe, por outro lado, o retomar individual de uma capacidade permanente, a sua efetiva atualização: sou não só investido de uma

72. *I*, p. 268. Grifo nosso.
73. Ibid., p. 268.
74. "O ser do esforço, ao realizar-se no sentimento, é a sua passividade original em relação a si, o seu ser dado a si mesmo no sofrer como sofrer-se a si mesmo" (*EM*, 595).

força mas posso mobilizá-la, a meu gosto, usá-la, e isso até ao limite do meu esforço, até reencontrar o que lhe resiste em absoluto, até ao pecado, até ao desespero.[75] Se a afetividade tem esse poder de me dar a mim mesmo os meus poderes, isso não impede que eu e apenas eu possa exercê-los e não apenas sofrer o seu *pathos*: tal é o *pathos* específico do esforço. Ora, não será isso o que distingue o meu poder agir de todo o poder compreendido como capacidade e, por conseguinte, de todo o outro sentimento? Eu não exerço no sentido próprio o meu sofrimento ou o meu temor, ainda que o prove: estou preso a eles e é antes o peso de tais tonalidades sobre as quais nada posso que, segundo Henry, me empurra a agir: "Que o sentimento não possa depender do querer ou da ação, que ele não se produza como sua consequência ou como seu efeito, que ele não possa também ser modificado pelo seu exercício, isso resulta justamente de precedê-los, não apenas, por assim dizer, como um antecedente ou como um móbil, mas como o que lhes confere precisamente o ser, como sua possibilidade mais interior e como seu fundamento".[76] O sentimento, acrescenta Michel Henry, "já aí está quando a nossa ação se produz e precisamente para que possa produzir-se".[77] Vemos então que se a afetividade constitui o ser do querer e da ação, o sentimento não pode ser o correlato de um querer e não poderia ser produzido porque ele não é o termo de uma ação. Que a afetividade seja a essência da não liberdade, eis o que não impede mas torna possível toda a ação.

Mas então não será dizer que este sentimento de esforço é como qualquer outro? Não, porque o *pathos* originário não só nos entrega

75. Com efeito, é em torno de Kierkegaard e da "angustiante possibilidade de poder" que prossegue a análise henriana. O telos do livro (*Encarnação*) é em definitivo denunciar a adoração do homem ao seu próprio poder, porque a Força é "a da vida, ela é força do ser, junção unificadora que dá cada coisa a si" e mostrar que uma "tal força […] não é ato de vontade, […] não é uma ação mas antes é paixão do ser, o sofrer primitivo em virtude do qual a essência do ser é a mesma que a da vida". *Généalogie de la psychanalyse*, p. 217.
76. *EM*, p. 814. O sentimento "já aí está quando a nossa ação se produz e justamente para que possa efetivar-se" (Ibid).
77. *EM*, p. 595. "O ser do esforço, ao realizar-se no sentimento, é a passividade originária em relação a si, o seu ser dado a si mesmo no sofrer como sofrer-se a si mesmo".

uma força como, ao dar-no-la, nos dá a livre possibilidade de exercê-la. Então não se pode dizer que a afetividade do esforço é um *pathos* como qualquer outro porque ela "se edifica na *intercepção* da Afetividade transcendental e da Força, aí onde, unindo-a consigo, a primeira confere à segunda a capacidade de se exercer a partir de si que é a única que faz dela uma força verdadeira, imanente a si na sua Afetividade e por ela".[78] Não só a Afetividade gera a força – toda a ação, toda a práxis é reconduzida à pulsão[79] e a um desejo que não traduz qualquer falta, mas uma necessidade "de si" da própria vida[80] —; mas ela funda a multiplicidade dos nossos sentimentos. A afetividade *sui generis* do esforço vem do fato de estar na encruzilhada, no cruzamento da afetividade com a força, "a primeira dá à segunda a possibilidade de se exercer". O esforço, afetivo em seu fundo, exerce-se, em nós, à nossa custa, ou, melhor dizendo, a partir do contínuo resistente. Aí está o nó e, sem dúvida também, a ambivalência senão a divergência profunda de Michel Henry com Biran. Não apenas porque Michel Henry afirma a essencial afetividade do esforço, mas porque acima de tudo hesita em conceder ao contínuo resistente o papel essencial que ele continua a ter. A ambivalência de tal análise, visível particularmente na questão não resolvida, mas que o próprio Michel Henry se põe,[81] consiste em fazer ao mesmo tempo do esforço um *pathos* específico e fundador[82] e afirmar que as tonalidades afetivas da nossa vida são

78. *I*, p. 268. Grifo nosso.
79. O que Michel Henry designa várias vezes aqui e além na sua obra pelo termo "pulsão" não será o que Biran chamava "força hiperorgânica" (e não ação enquanto tal) aquela que na pulsão do seu movimento imóvel embate o contínuo resistente interno? Que a força seja patética "é o que expressa, sem saber, o conceito pulsão" (*I*, p. 204). Acerca do tema da pulsão ver o § 29: "A possibilidade originária da ação enquanto pulsão carnal do corpo originário".
80. Encontramos esse *leimotiv* — em particular — nas obras *La barbarie* e *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*.
81. *I*, p. 212: "É um problema saber se a relação do 'eu posso' com o termo que lhe resiste continuamente pode ainda ser descrita em termos de intencionalidade, por exemplo, de intencionalidade motriz. E isso porque toda a intencionalidade no sentido da fenomenologia é uma *Sinngebung*, uma doação de sentido, enquanto nesta pura provação do *continuum* resistente no automovimento imanente do 'eu posso', nenhuma significação, nenhum ideal intervém".
82. E isso desde *PPC* e evidentemente na *EM* até ao fim da sua obra.

igualmente aptas, enquanto sentimentos, a revelar o ego a si mesmo.[83] Resta o seguinte: o sentimento de esforço, enquanto se edifica na intercepção da afetividade e da força não é um banal sentimento de si, mas é paradigma de todo o "sentir-se a si mesmo" porquanto é, também indissoluvelmente, um "mover-se a si mesmo" porque reúne, no dizer de Michel Henry, as determinações da essência da revelação: afetividade e força, cuja revelação do ego a si, na sua "interioridade" ou "vida interior" é o modelo.[84] Nestas condições compreende-se a seguinte nota manuscrita: "Em vez de o sentimento da liberdade se opor aos outros sentimentos, a liberdade é, antes, a essência do sentimento enquanto tal".[85] Toda a potência, toda a força é uma prova que tem o seu fundamento na hiperpotência da vida ou no seu hiperpoder que "possibilita ser o que é e fazer o que faz".[86]

## V. Conclusão

Em que consiste, para concluir, a especificidade do esforço? Não no fato de o esforço ser dado numa essencial autoafecção. Se o seu *pathos* é *sui generis*, o é porque a atualização efetiva dos meus poderes na ação abre a um mundo, tão invisível quanto a esfera propriamente subjetiva: a liberdade é tão só "*o fato de um mundo me ser dado*".[87]

Nenhuma tonalidade da vida enquanto tal é capaz de fazê-lo e, deste ponto de vista, o *continuum* interno prático do corpo agente desempenha aqui um papel decisivo porque está no cruzamento da afetividade e da força e, por conseguinte, é o lugar onde se enlaça a esfera

83. Um exemplo entre outros, em *Entretiens*: "O como da fenomenalização na qual consiste a vida é uma afetividade transcendental que habita tudo o que se autoafeta e que é por isso e por isso apenas, *ser vivo. Por exemplo toda a impressão, todo o sentimento, todo o desejo, todo o querer, toda a ação, mas também todo o ver, todo o pensamento e a própria intencionalidade*" (p. 129). Grifo nosso.
84. *EM*, Introdução.
85. *Revue Internationale Michel Henry*, p. 144.
86. *Phénoménologie de la vie*, T. II, p. 141.
87. *Revue Internationale Michel Henry*, n. 3, p. 152. Grifo nosso.

imanente subjetiva com a transcendência do mundo: "Corporeidade viva, corpo objetivo mundano são *a priori*(s). Esses dois *a priori* da experiência do nosso corpo são apenas a expressão da duplicidade do aparecer que é um Arquifato que nada explica, mas que se compreende a partir de si consoante a regra a que se impõe a fenomenologia da vida".[88] O que é válido para o meu corpo objetivo é também válido para os corpos reais mundanos.

Nestas condições, arrancar-se à fonte da afetividade é, no caso da ação, brotar a partir dela, do seu fundo. Tal brotar, decerto que não é de modo algum "pôr fora de si o que constitui a sua essência"[89] (a saber, o seu *pathos*), não é a sua exteriorização ou objetivação real, mas, antes, o jorrar da energia da vida.[90]

Ao identificar o "fardo da existência" com a "essência da subjetividade", Michel Henry identifica-a com o padecer irredutível ao sofrimento e à dor: a ela reenviam também as "noções de leveza, ascensão, flexibilidade, felicidade, liberdade" assim como as de "peso, densidade, opressão, fadiga".[91] Nada impede que seja nesse padecer que se origine o que o nosso "ser tem de opressivo".[92] Podemos, assim, avaliar o desvio na apropriação do esforço. Com efeito, Michel Henry apenas critica o conatus enquanto ele é mal interpretado, isto é, tributário de um monismo ontológico (sendo esse o fundo da crítica ao "querer viver" de Schopenhauer): não há desejo de ser da vida se por um tal desejo se entender uma falta de si incompatível com as determinações da essência da vida. Michel Henry restabelece, em todos os sentidos, o conatus enquanto desejo de acréscimo de si, que persiste em considerar sem afastamento e sem distância: a energia é a "necessidade de si" da vida que não é uma falta.[93] Aí está, segundo nós, a ambivalência das suas análises, assim como dos conceitos que mobiliza.[94] Por conseguinte, afirmaríamos, de bom grado, antes de voltarmos a

88. *I*, p. 217.
89. *La barbarie*, p. 173.
90. Ibid., p. 184.
91. M. Henry. *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, p. 107.
92. Ibid.
93. *La barbarie*, p. 176.
94. Vemos aqui a incompatibilidade de tais afirmações com a análise biraniana que opõe sempre, de forma inflexível, o desejo à vontade.

este ponto, a tripla significação do termo de "movimento" em Michel Henry e a dupla significação de esforço:

1. O movimento principal comum ao advir a si da essência e ao do ego que é automovimento, imóvel: é o esforço biraniano que lhe dá a estrutura, estrutura da subjetividade e da imanência visto que a vida é subjetiva e, ao dá-la, funda o dualismo ontológico. O nosso sofrimento e a nossa ação, o nosso padecer e agir encontram o seu fundamento na essência da vida: energia e *pathos* são as determinações da essência do automovimento ou de um "esforço sem esforço". Deste primeiro sentido decorrem o segundo e o terceiro sentido do termo.
2. O movimento em participação ou movimento que Michel Henry chama de "interioridade recíproca" que designa a imanência da vida em todo o vivo e, assim, "desse esforço sem esforço" da vida e do meu próprio querer. Ao que sabemos, Michel Henry em dois lugares sublinha que são dois conceitos diferentes do movimento e da imanência, que Espinosa, num plano especulativo e o cristianismo num plano fenomenológico apreenderam.[95]

O terceiro movimento é o da nossa práxis em sentido lato, um movimento que, como os dois primeiros, não sai de si (pois tem o seu fundamento no automovimento), mas que abre à transcendência do mundo, e só pode fazê-lo a partir do corpo resistente. Sinônimo de desejo e perseverança, ele é o da vida e do ego. Ele é, parece-nos, de inspiração nitzscheana e espinosista: é o movimento da vida ou a sua teleologia imanente, movimento de atualização de si[96] e da sua

95. O primeiro texto está em *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris: Cerf, 2004, p. 174-175. A segunda ocorrência encontra-se no Apêndice de *Phénoménologie de la vie*, T. IV, Paris: PUF, 2004, p. 224. Remetemos o leitor ao nosso artigo "O que Michel Henry deve a Maine de Biran", nas *Actes du Congrès international Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, 2010 (Jean, G., Leclercq, J. & Monseu, N. (éds). *La vie et les vivants. Re-lire Michel Henry*. Louvain: Presses universitaires, coll. Empreintes philosophiques, 658 p.). A significação radical da imanência no cristianismo (a imanência do verbo de Deus em todo o si) é desenvolvida nas obras *Incarnation* e *C'est moi la Vérité*: a Vida prova-se no seu Verbo e este último nela, a carne apenas vem a si na Vida e o seu "Espírito comum" é a sua "interioridade fenomenológica recíproca" (*I*, p. 245).

96. *La barbarie*, p. 126 e 40.

transformação interior; Michel Henry o chama de esforço, mas designa o movimento do autoacréscimo das potencialidades fenomenológicas da vida, a sua teleologia imanente que é o movimento da cultura ou de atualização de si,[97] transformação interior que Michel Henry chama conatus, e que o nosso esforço singular prolonga, porque nele participa: "Nesse acréscimo tem lugar um esforço em que, na medida em que com ele coincidimos, nada há nele que nos possa ser exterior nem se produza exteriormente a nós. A vinda em si da vida na qual somos e na qual advimos, porque ela assim se processa, é de modo idêntico ao movimento pelo qual nos efetivamos, o que somos, por consequência, e o que fazemos. O que somos visto que esse movimento constitui a nossa ipseidade. O que fazemos porque trazidos por ele e advindo a nós mesmos porquanto ele advém a si, o nosso ser nele é também o nosso fazer com ele — o que jamais sendo fruto do nosso agir nem por ele criado, lhe confere, todavia, tudo o que é e tudo o que faz, tornando-se assim o nosso próprio agir […] A energia está assim em nós como está em si, esse Sofrer primitivo que é a nossa relação patética com o ser assim como ela é a relação do ser consigo mesmo. Dispor da nossa energia, esta energia que recebemos como o que nos transporta no acréscimo do nosso ser, é necessariamente atravessar esse sofrer, essa travessia é o nosso esforço que, auferido enquanto efetivação do ser, também nós efetivamos".[98]

Esta longa passagem diz o essencial: a vida como a subjetividade finita apenas se move e age por estar grudada a si. O advir em si da vida é uma operação dada num sofrer e a vida apenas acresce por estar a seu cargo, o cargo de acréscimo na abundância.[99] O esquema é o de um desejo que nada mais tem de biraniano porque ele é acréscimo de si, porém o resto é essencialmente biraniano, porque nenhum destes três movimentos sai de si. Deixemos a última palavra a esta nota manuscrita inspirada pela leitura de Kierkegaard:

97. *La barbarie*, p. 126. Ver também p. 40.
98. Ibid, p. 126 e 40.
99. Ibid, p. 126: "Assim há um peso da existência que por princípio lhe pertence […] e que resulta da operação da vida como efeito seu, um efeito transcendental como o seu operar".

A Liberdade coincide com a autoprodução do absoluto em nós e somos nós que, coincidindo com esse movimento, fazemos com que ele seja o que é — este ou aquele — somos nós que escolhemos o *Wie* particular = "'em amor, em desespero' — do *Wie* eterno".[100] "Escolher o *Wie* particular do *Wie* eterno": essa é responsabilidade nossa, estar "à altura"[101] desse *pathos* da vida, porque a liberdade é "o fazer com que um mundo me seja dado.[102] O sentimento do esforço é assim o ponto de junção entre afetividade e poder e, por conseguinte, o ponto de junção entre a esfera da imanência subjetiva e a esfera transcendente do mundo. Porque o mundo, efeito e exercício da nossa práxis subjetiva na qual ele colhe a sua vida, mas também o seu poder mortífero[103] — "em amor, em desespero" — ele é isso de que "o Ato é o corpo".[104]

100. *RIMC*, p. 146.
101. Por conseguinte, a ação jamais "joga fora de si o que constitui a sua essência" (*La barbarie*, p. 173) a saber o seu *pathos*: "é à altura desse *pathos* que ela se traz, o seu operar não tem outro fim ou, melhor dizendo, outra realidade que ser cumprimento e realização desse *pathos*, o seu historial: em vez de pôr de lado a nossa relação ao ser na afetividade, ela atualiza-a. Quanto mais se intensifica mais se intensifica a vida a própria ação, visto que ela está à sua altura. *As formas de ação à medida da noção relação patética com o ser, capazes de o expressar, de acrescer com ele e assim acrescer por sua vez, tais são as relações da cultura em todos os domínios*".
102. *RIMH*, n. 3, p. 152.
103. O historial da vida como autogeração da vida que traz a vida mesma é uma possibilidade interna do terceiro sentido do termo movimento, de inspiração nitzcheana-schopenhaueriana-freudiana: o querer desfazer-se de si próprio ao desejo que anima o ego como vida ou o retorno da sua potência em impotência. Se a vida em sentido estrito não se pode negar, pois não pode deixar de ser o que é, Vida, a "barbárie" é o que ela contém e que ela volta contra si. (*La barbarie*, p. 177)
104. *La barbarie*, p. 87. O Ato não como produto mas como Ação (daí a maiúscula). O nosso corpo subjetivo gera o mundo da nossa práxis ou *Lebenswelt*.