



Poder do corpo e filosofia de gênero na obra de Michel Henry*

*The power of the body and the possibility of working gender
in Michel Henry's thought*

ANA PAULA ROSENDO ^a

Resumo

Neste artigo irei mostrar como é que, na obra de Michel Henry, encontramos elementos que nos permitem articular a fenomenalidade do poder e filosofia de gênero. A intenção é a de mostrar a expressão da modalidade dos poderes transcendentais do eu como um corpo na sua fenomenalidade originária. Será neste chão fenomenológico que radica o estatuto e o papel e, por conseguinte, as relações humanas e, no nosso caso, homem/mulher. Concluímos mostrando que a fenomenologia da vida abre um vasto campo de investigação a questões atuais que não são exclusivas da psicologia, sociologia e biológicas – neurociências e afins – e por isso a fenomenologia em geral e a fenomenologia de Henry em particular tem nelas espaço próprio.

Palavras-chave: Fenomenologia. Poder. Corpo. Gênero.

Abstract

My aim is to show how, in Michel Henry's work, we find elements that allow us to articulate the phenomenality of power and philosophy of gender. The intention is to show the expression of the modality of the transcendental powers of the self as a body in its

* Rosendo, A.P., Corpo e Comunidade na Fenomenologia de Michel Henry, não publicado.

^a Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal. Mestra em Ciência Política, e-mail: ana.p.rosendo@sapo.pt

original phenomenality. It is on this phenomenological ground that status and role and, consequently, human relations and, in our case, man/woman, are rooted. We conclude by showing that the phenomenology of life opens up a vast field of investigation to current issues that are not exclusive to psychology, sociology and biology – neurosciences for example – and that is why phenomenology in general and Henry's phenomenology in particular has a space of their own.

Keywords: Phenomenology. Power. Body. Gender.

Introdução

No texto *Memórias em memória de Michel Henry* (MARTINS, 2018), que a professora Florinda Martins dedica a Michel Henry e onde relembra o lançamento da obra *C'est moi la Vérite* (HENRY, 1996) em língua portuguesa, encontramos uma brilhante sinopse das hipóteses abertas pela fenomenologia da vida às questões de género. Destas, iremos desenvolver a articulação entre fenomenalidade de poder e filosofia de género, seguindo o fio condutor expresso no texto. Ou seja, iremos ver como se articula fenomenalidade do poder e fenomenologia do estatuto e do papel na obra *Incarnation: une philosophie de la chair* (HENRY, 2000), mostrando, de seguida, que elas respondem ou desenvolvem teses de *C'est moi la Vérite* com implicações na filosofia de género, a saber: a maldição que acompanha a tomada de um poder — tocar — sem a modalidade do tocado (HENRY, 1996, p. 255-266), as maldições culturais homem e mulher.

A nossa leitura será fenomenológica, pois é no âmbito da fenomenalidade dos poderes do corpo que Florinda Martins considera que a igual dignidade ontológica do homem e da mulher decorre, em Henry, da fenomenalidade da vida. A novidade de Paulo em *C'est moi la Verité* — nem homem nem mulher, nem escravo nem senhor — é compreensível no interior da fenomenalidade da vida em João na *Encarnação*, visto que aqui um — homem — não é sem o outro — mulher: ambos são filhos, filhos da vida. Será a extensão da fenomenalidade da totalidade dos poderes do corpo à totalidade das relações. E será então na arquigénese do vivo que em Henry tal como em João se fará a leitura do Génesis (MARTINS, 2018, p. 2). As hermenêuticas do texto do Génesis, sem a fenomenalidade da vida dos vivos,

são insuficientes para a superação de mistificações culturais como aquela que conduziu à velha (mas ainda atual) e errada interpretação de que a mulher é “costela de Adão”. Veremos então que a fenomenalidade dos poderes transcendentais do corpo abrem caminho às questões de gênero que são bem mais que um “opinar” sobre (MARTINS, 2018, p.3), como ironicamente sugere o texto.

Sigamos então o fio condutor do texto. Segundo Florinda Martins, a questão da filosofia de gênero foi posta a Henry aquando da apresentação da obra *Eu sou a Verdade: para uma filosofia do cristianismo* em versão portuguesa na Universidade Católica, onde alguém terá perguntado a Michel Henry sobre “quais os contributos filosóficos trazidos por esta obra às reivindicações feministas”. Ao que Henry teria respondido com o texto de Paulo “não haver homem nem mulher, nem escravo nem senhor na geração transcendental” (MARTINS, 2018, p. 4), citado em *C’est moi la Vérité*. É partindo da insuficiente resposta que Henry deu à sua interlocutora, do pressuposto de Paulo que nos diz “não haver homem nem mulher, nem escravo nem senhor na geração transcendental” que Florinda Martins apresenta a leitura da *Encarnação* como desenvolvimento daquilo que aí ficou por dizer. É neste sentido que a fenomenalidade dos filhos e os poderes do corpo, centrados na arquipassibilidade, que é constitutiva de ambos, quaisquer que sejam os poderes do corpo e quaisquer que sejam os sentidos fazem com que entre homem e mulher haja uma igualdade essencial.

1. O corpo como o centro afetivo e a principal modalidade da relação intersubjetiva

“Temos a ideia perversa de que o cérebro humano é um órgão para pensar.
Nada mais longe da verdade”
(Lin Yutang, escritor e filósofo chinês).

Independentemente do gênero a que pertença e à experiência comumente vivida, todos os seres encarnados possuem um corpo que ou é feminino ou masculino. Porque a razão não é uma entidade abstrata e desencarnada, muito pelo contrário, é subjetividade absoluta num presente vivo e coincide com o corpo como centro afetivo e todos os afetos têm a sua

origem no corpo onde não há, segundo Henry, nenhum órgão que desempenhe específica e isoladamente essa função. O corpo é, todo ele, um grande órgão uno do qual é impossível separar o todo das partes. O relevo que é dado a um ou outro órgão em particular depende mais das concepções antropológicas vividas nos diversos momentos históricos e ideológicos, veja-se o caso de Freud e da valorização do falo. Todavia, o órgão central dos séculos XX e XXI é o cérebro, não havendo dúvidas de que os avanços das ciências neurológicas comprovam bastante esta asserção de legado, claramente, grego. Será que o corpo e os órgãos funcionam de modo diferente no caso do homem ou da mulher? Sim, sem margem para dúvidas. Mas será que este acidente altera a substância, isto é, o sentimento? Será que o sentimento de paixão, simpatia ou ódio são modificados pela diferença dos corpos subjetivos a partir dos quais se manifestam? Estas são algumas questões que se colocam nos problemas de gênero.

O interessante conceito de corpropriação¹ de Michel Henry valoriza o lugar “onde pomos os pés”, independentemente das questões particulares do corpo no qual se manifestam. Henry também considera que o cérebro não é o órgão fundamental do corpo transcendental vivo podendo, inclusivamente, valorizar-se a importância determinante, por exemplo, do neurónio num tal processo.

Como a toda a antropologia corresponde, forçosamente, uma redução ou *epochê* que coloca o olhar num local a partir do qual se contempla tudo, cremos que a importância do método fenomenológico proposto pela fenomenologia da vida é o de possibilitar uma redução mais alargada do que a mera visão ou outro órgão, a partida de um ponto mais indeterminado que procura a abrangência do sentir transversal aos vários órgãos.

O trilhar do nosso percurso visa uma aproximação à experiência comumente vivida de homens e mulheres porque a razão, apesar de ser

¹ O conceito de corpropriação é desenvolvido na sua obra *La Barbarie* (1987), onde considera que a aprendizagem que o ser humano vai fazendo ao longo da sua vida corresponde a uma progressiva apropriação do espaço no qual vai habitando. Esta progressão no espaço que vai sendo corpropriado é uma evolução que se quer muito terrena, porque nada mais concreto e terreno do que “o local onde vamos pondo os pés”. Independentemente do funcionamento particular do lado subjetivo de um corpo.

unificadora, não é uma entidade abstrata e desencarnada, muito pelo contrário, é subjetividade absoluta num presente vivo e *coincide com o corpo como centro afetivo*. Todos os afetos têm a sua origem no corpo e, segundo Michel Henry, não há nenhum órgão que desempenhe específica e isoladamente essa função. O corpo é, todo ele um órgão.

Como a toda a antropologia corresponde, forçosamente, uma redução ou *epochê* que coloca o olhar num local a partir do qual se contempla tudo, cremos que a importância do método fenomenológico proposto pela fenomenologia material coage a uma mudança na topologia geográfica do “olhar”. Neste caso concreto não se localiza numa visão extática, mas na dinâmica do sentimento, numa imanência radical que visa acompanhar o tempo intemporal do vivido enquanto sentimento de si.

A obra *Encarnação: uma filosofia da carne* é central no desenvolvimento dos nossos pressupostos porque o seu ponto é, precisamente, a questão do corpo. Esta obra de maturidade do autor carece de um estudo aprofundado e em língua portuguesa, sobre os vários temas que se propõe refletir.

Antes de entrarmos no tema propriamente dito, notamos que este é, claramente, um 2º Michel Henry, não só por ser a sua penúltima obra, mas também porque nela é evidente a mudança de registo no seu discurso, isto é, no seu modo de expor. O seu pensamento perde a característica “enovelada”, repetitiva, ritmada e com frases longas que o caracteriza nas primeiras obras, passando a recorrer a frases mais curtas, diretas e sintéticas. Atingiu, a nosso ver, a meta do seu percurso intelectual. Daí considerarmos que o problema da “[...] Encarnação se situa no centro de uma constelação de vários problemas anteriormente levantados [...]” (HENRY, 2000, p. 9). O Homem é um ser encarnado e é esta a singularidade da nossa condição porque ser encarnado não é apenas redutível a ter um corpo material objetivo. “[...] A encarnação consiste no facto de se ter uma carne — mais ainda: de se ser carne [...]” (HENRY, 2000, p. 9) os seres encarnados que se sentem a partir de si mesmos, sem consciência de si ou das outras coisas. Os seres encarnados são seres que sofrem de si, de uma vida que lhes foi outorgada sem escolha, sofrem da mais profunda carência proveniente dos limites inerentes à sua condição (HENRY, 2018, p. 224). O sofrimento originado por esta pobreza originária, que supõe a condição humana como a de uma mendicância errática, é a originadora da

angústia ou sofrimento de si mesmo análogo à insaciável sede de Tântalo porque originador do querer; a infinitude da capacidade desejante do ser vivo e, particularmente, do Homem.

A propósito do sofrimento ocorre-nos partilhar as considerações que Michel Henry fez à apresentação de Logstrup num colóquio em 1966. O tema: *A negatividade em Kierkegaard*² e em Heidegger³ (HENRY, 2018, p. 224) enunciando o tratado do Desespero de Kierkegaard como “[...] como teoria pura, *a priori*, apodítica e eidética [...]” (HENRY, 2018, p. 224) porque este tratado é essência da ipseidade humana. Na existência monádica e individual em que todos somos iguais enraíza-se esta possibilidade do desespero, a par da sua atualização, sendo que, segundo Kierkegaard, o contrário do desespero é a fé, também ela uma possibilidade *a priori* e apodítica. Henry discorda da consideração de Kierkegaard como de um filósofo do Eu porque o seu pensamento é portador de uma ontologia fundamental que o ultrapassa. A proposta de Kierkegaard é a de uma ontologia existencial e da ipseidade, contrariamente a um Heidegger que, nesta óptica, apresenta uma ontologia do advir impessoal do Ser, em Kierkegaard o nada é possibilidade de ação porque radicada na impotência da angústia e do desespero, o desespero de ser eu mesmo, um ser encarnado neste corpo do qual não consigo escapar. Em última análise, do sofrimento de ser eu mesmo. O problema do desespero é que este não consegue sequer destruir-se ou superar-se e é a experiência do Nada que origina todo o processo de sofrimento e por consequência, todo o processo transcendental do ser humano. Em Kierkegaard como em Henry a relação com o Absoluto é capaz de abrir a possibilidade de escapar à angústia pela via da fé.

² Søren Kierkegaard (1813-1855): filósofo, teólogo e poeta dinamarquês, considerado o primeiro filósofo existencialista. O seu trabalho filosófico centra-se nas questões da individualidade e na vida concreta de cada sujeito em detrimento do pensamento conceptual e abstracto. Dá importância à escolha individual e ao compromisso contrariamente ao idealismo vigente, sobretudo o de Hegel, considerados como intelectuais sem ligação à existência concreta do sujeito vivo. Este autor influenciou muito todo o pensamento e obra de Michel Henry.

³ Martin Heidegger (1889-1976): filósofo alemão considerado como um dos marcos do século XX. Conhecido pelas suas contribuições na fenomenologia e hermenêutica. Michel Henry estabeleceu um diálogo importante com o pensamento deste autor, sobretudo na primeira fase da sua obra.

É assim que o desejo, um desejo do outro como de mim mesmo, se manifesta sentindo toda uma série de impressões ligadas à carne, uma carne viva e carente porque a pobreza e a impotência originadoras do sofrimento são constitutivas da sua substância. “[...] a carne, uma substância impressionante portanto, começa e acaba naquilo que prova [...]” (HENRY, 2000, p. 9). A temporalidade presente na auto-prova é a imediatez do instante e as categorias utilizadas por Henry são as ideias de *força* e de *resistência* (HENRY, 2000, p. 120).

Assim, o desejo incorpora a ideia de força que encontra sempre uma resistência que se lhe tende a opor, uma resistência imaterial contra a qual a força tende a opor-se à provável resistência que contraria a força afetiva da pulsão. A probabilidade da diferente manifestação de poderes entre homem e mulher talvez residam no modo como esta força vence a sua resistência.

Michel Henry também afirma que, num certo sentido, a carne e o corpo se opõem porque a carne é uma carne senciente e o corpo é uma perspectiva objetivada, impessoal e, por isso, desencarnada da carne. *O corpo não é a carne porque se tornou objeto, fruto de uma redução ou epochê que resulta da aplicação das leis da matemática, física e tecnologias, sendo que a análise do corpo deixou de ser feita a partir do pressuposto de uma carne senciente, para passar a ser encarada como algo de abstrato e de objetivo, conduzindo à desumanização e ao tratamento das pessoas como uma coisa, um objeto entre outros “[...] só a nossa carne nos permite conhecer nos limites prescritos por esta pressuposição incontornável, qualquer coisa como um ‘corpo’ [...]”* (HENRY, 2000, p. 9).

Este tratamento do corpo como se de um objeto se tratasse, encontra-se presente em muitos modos de ver e interpretar as questões de gênero, pelo que é importante largar este modo de nos relacionarmos com ele. Antes de tudo o mais, somos uma carne transcendental viva que comunga de uma arquipassibilidade comum, a de nos sentirmos a nós mesmos, a inevitabilidade de nos auto-affectarmos e de sentirmos o desespero de estarmos irremediavelmente colados a nós, patente em Kierkegaard e Henry. Contudo, uma redução à maneira de Henry obriga à consideração da subjetividade absoluta patente em cada um de nós.

Michel Henry considera que o cristianismo é revolucionário nos seus pressupostos filosóficos porque estabelece uma rutura com o legado grego e com o judaico a partir desta conceção da encarnação do Cristo. A ideia do Cristo como encarnação do Verbo (*Logos*) é algo que é estranho e inadmissível quer para os gregos, quer para os judeus. Mas a encarnação do Cristo e a realidade do seu corpo são condições fundamentais para a identificação do Homem com Deus: “[...] a realidade do corpo do Cristo na encarnação é condição necessária para a identificação do Homem com Deus [...]” (HENRY, 2000, p. 15). A unidade do Verbo com a carne só se realiza plenamente em Cristo e o Verbo torna-se carne para se revelar aos homens e, portanto, a revelação torna-se obra da carne.

O objetivo do nosso trabalho não é, no momento atual, o de enveredar pelos caminhos da Teologia, mas centrar-nos numa Antropologia cristã a partir da categoria da “carne senciente”, ou carne transcendental que compõe o Homem à luz da fenomenologia, tentando perceber qual a sua relevância na compreensão da intersubjetividade e dos mecanismos da relação do eu com o outro, neste caso do homem com a mulher.

Mulher e homem são iguais enquanto seres encarnados, enquanto carne transcendental viva. Porém os poderes que advêm dos seus diferentes corpos fenomenalizam a diversidade de poderes que também lhes é inerente.

2. Sofrimento de si como processo de unidade transcendental da pluralidade dos corpos; temporalidade e intemporalidade

A questão do sofrimento não só é determinante no pensamento de Michel Henry porque nos leva a pensar o tema de modo aprofundado inaugurando novos campos para a Psicologia e para a Sociologia, como também nos parece originar quer a impressão quer a consciência como processos que, apesar de subjetivos e enraizados na ipseidade, não deixam de ser processos universais independentemente do género e é por isso que

tratamos o problema da impressão presente nos §7⁴, §8⁵, §9⁶ e §10⁷ da obra *Encarnação: uma filosofia da carne*. Aqui, Michel Henry procura perceber as diferenças, a par do “como” da impressão relativamente à consciência independentemente de qualquer questão de gênero porque, nesta ótica, os processos de funcionamento da consciência possuem alguma universalidade independentemente das questões particulares do corpo e das manifestações de poder a ele associadas. Neste sentido, a consciência teria um pendor mais universalizante e unificante das questões de gênero porque a base afetiva da consciência é comum aos dois gêneros. O ciúme, a inveja ou a alegria fenomenizam-se do mesmo modo num corpo feminino ou masculino, divergindo apenas em termos de resultados da ação, isto é, nas manifestações de poder dos mesmos.

Michel Henry considera que a impressão já é consciência que se transmuta em consciência reflexa depois de passar pela peneira da memória, porque estamos em crer que a reflexividade é, em grande parte, fruto de uma construção afetiva “[...] a impressão originária, o elemento sensual puro é, em si mesmo, estranho à intencionalidade [...]” (HENRY, 2000, p. 70).

Fica claro que Henry, contrariamente a Husserl, tende a retirar a consciência de si ou auto-afeção do seio da intencionalidade, o que nos leva a questionar que, se assim é, como é que se dá a união entre impressão e o sujeito propriamente dito na sua ipseidade ou singularidade viva? Na ótica da fenomenologia material, a auto-afeção primordial não se revela a si mesma, é a escuridão, o informe; em suma a noite invisível. Porém, a impressão de segundo nível, se é que assim se pode designar, tende a pôr fora de si as qualidades sensíveis que se tornam qualidades dos objetos através da sua projeção num tempo cronológico. É assim que surge a grande ilusão do mundo sensível, a construção dos horizontes de um mundo de representações externo e independente do sujeito. O objeto tornado objeto externo tornado

⁴ §7 *La question devenue cruciale de l'impression comprise comme fondatrice de la réalité. Le problème de son statut phénoménologique. Intentionnalité et impression.*

⁵ §8 *La venue hors de soi de l'impression dans le flux temporel et sa destruction.*

⁶ §9 *L'origine de l'impression originaire. Inévitable renvoi d'une phénoménologie de l'impression à la phénoménologie de la vie.*

⁷ §10 *La passivité originaire de l'impression et sa «passion» dans l'affectivité transcendante de la vie. Le Présent vivant.*

horizonte de mundo, não se sente a si mesmo, porque não é como objeto externo, isto é, enquanto representação ou ideia que contém as qualidades sensíveis: “[...] o objeto do mundo ao qual reportamos as impressões sob a forma de qualidades sensíveis, nunca é capaz de as apoiar. Porque é incapaz de sentir seja lá o que for, incapaz de se sentir a si mesmo [...]” (HENRY, 2000, p. 74). A primeira faceta da grande ilusão é a de que a verdade impressiva e sensual se encontra num “fora”, isto é, no mundo e que a qualidade sensível do objeto é propriedade do objeto. A segunda faceta desta grande ilusão é o crer que a intencionalidade que, tudo põe fora de si, se constitui como a revelação final e última da impressão. É o pôr fora de si da impressão, colocando os objetos num horizonte temporal e no seu fluxo, que conduz à sua destruição, à sua hipóstase e conseqüente transformação em fantasmagoria “[...] não é mais uma impressão atualmente vivida, presente, nenhuma parcela de realidade subsistirá nela [...]” (HENRY, 2000, p. 76). Esta grande ilusão conduz-nos à ideia de que os estabelecimentos de dicotomias conceptuais masculino/feminino são superficiais, extáticas e externas porque partem da consideração do corpo e não da carne como fundamento da sua arquitetura conceptual. No que concerne à carne, isto é, enquanto seres transcendentais não há distinção «de homem e mulher, escravo e senhor» (Gl 3, 28).

É assim que, na ótica de Henry, o Afeto que move todo o afeto subjetivo e que é indistinto da auto-afeção na carne que é passibilidade absoluta e tem a sua origem no sofrimento que desempenha um papel fundamental neste processo. É nele que tudo se origina a par da impressão na sua dinâmica de ultrapassagem — a auto-afeção — é destruída constantemente, porque é retirada pelo tempo cronológico de dentro de si, ficando separada de si mesmo, incapaz de sentir-se⁸. Nós somos carne impressiva e a impressão tem a sua origem no aparecer da vida, num eterno presente e não no tempo cronológico que é o tempo deste mundo, um tempo extático, um tempo do existente. O sofrimento é um absoluto e não “há portas pelas quais possamos escapar”. Quando sinto dor, por exemplo, vivo-a tão intensamente que esta

⁸ Pensar a fenomenologia de Henry é indissociável da questão do sofrimento que nela desempenha a função da origem de toda a transcendentalidade do vivo na Vida.

encarna todo o meu ser. A dor torna-se num absoluto quando por mim é sentida. Neste instante de dor, dá-se uma distensão da minha consciência a partir da sua dor que é um *kairos*, um eterno presente, para o passado e o futuro. O sofrimento não sente nada ao abrir-se sistematicamente a qualquer coisa de outro. O sofrimento só se sofre a si mesmo, em si mesmo (HENRY, 2000, p. 87).

Se o sofrimento se abrir permanentemente ao exterior, isto é, ao mundo, deixa de se sentir a si mesmo. É neste sentido que o sofrimento de si, por estar irremediavelmente colado a si mesmo, é um processo afetivo e transcendental comum ao ser humano independentemente das questões de gênero. Se o sofrimento for reduzido a objeto do pensamento, se o colocarmos no exterior, no mundo, o sofrimento deixará de ser sofrimento, para se tornar num sentimento vivo. É a partir do sentimento vivo que subjaz a todo o ser humano que podemos falar de compaixão real. Por compaixão real entendemos um contágio de sentimentos que origina toda a intersubjetividade na sua relação modal e é este o sentimento que preside à constituição de toda a vida comunitária. O sofrimento enquanto objeto de pensamento deixa de existir como tal quando emoldura o amor? Sim, claro, o Amor só faz sentido quando é sentido por alguém. Quando o Amor é tematizado torna-se horizonte de um mundo, perdendo a dinâmica que lhe é inerente; mais uma vez o exemplo de Cristo como de um Amor contrário a todas estas tematizações e que se pode constituir como exemplar por isso mesmo. O mesmo sucede com as questões de gênero. Nesta óptica, a excessiva tematização de que são objeto distanciam-no da dinâmica do sentimento que torna vivas as relações homem/mulher. O sofrimento é, assim, o sentimento de si ou auto-afeção passiva que se encontra na origem dos nossos processos transcendentais, independentemente das características particulares.

Michel Henry também considera que o sofrimento não é nem pode ser a propriedade de uma impressão particular, uma modalidade da existência que aparece quando surgem situações adversas, um fardo como em Schopenhauer, porque o sofrimento é algo que precede a própria impressão:

A paixão do sofrimento é a sua saída em si mesmo. O seu estar agarrado por si, a sua adesão a si, a força na qual é coerente consigo, na força invencível desta coerência, desta identidade absoluta consigo na qual se prova e se revela a si mesmo - é *Parusia* (HENRY, 2000, p. 89).

A Vida é aquilo que dinamiza a impressão. É uma prova de si que não difere de si, uma afetividade originária e pura, é Vida transcendental na sua essência. A Vida prova-se na passividade originária de uma paixão, uma auto-impressão viva “[...] Esta auto-impressionalidade viva é uma carne [...]” (HENRY, 2000, p. 90), um sujeito, portanto.

A projeção no espaço exterior do mundo e a conseqüente alienação que a origina deve-se ao facto de haver uma irrealidade no tempo cronológico que não permite que a realidade da essência nele se edifique. O tempo cronológico tende a tornar extático aquilo que não o é, cristalizando e tornando objeto museológico exposto à tirania do olhar contemplativo aquilo que é automático, imediato e dinâmico. É por isso que Eckhart considera que aquilo que aconteceu ontem é tão remoto como aquilo que aconteceu há milhares de anos. Porque, acima de tudo, a Vida é um presente vivo na qual tudo está imerso e nada se passa fora dela. A proximidade e a distância são categorias do mundo e o mundo é irrealidade pura, porque o fluxo temporal não comporta nenhum fragmento que se encontre fora de si. A Vida é um fluxo unitário de uma constante prova de si mesmo e é isto que subsiste, apesar da mudança permanente da impressão:

A referência da impressão ao presente vivo da vida, de onde ela retira a auto-impressividade constitutiva da realidade carnal, em que as diversas impressões não são mais do que modalidades que asseguram o seu continuum real - o de uma carne viva e não o de um fluxo irreal (HENRY, 2000, p. 93).

Esta ideia de igualdade essencial presente no pensamento de Michel Henry, pois mulher e homem partilham da mesma essência que é uma carne transcendental viva é muito flexível. Tanto que até em termos de papéis sociais possibilitaria uma troca dos mesmos como por exemplo, a possibilidade da mulher ser uma executiva de sucesso e o homem ficar em casa a tomar conta das crianças. Facto é que a fenomenologia da vida de Michel Henry abre portas para uma infinidade de leituras sociológicas, psicológicas ou outras a partir de

si, porque é no presente vivo que a vida se auto-impressiona numa carne viva e não num fluxo cronológico irreal, apesar desta carne viva que é essência da manifestação nunca aparecer na vida. A carne viva é invisível mas, apesar deste facto, é essência do corpo transcendental e também do orgânico, porque os corpos são corpos “animados”, porque os corpos são corpos transcendentais. Os corpos transcendentais encontram-se muito para além das categorizações conceptuais que tudo tendem a cristalizar num espaço e num tempo. Razão para fazermos nossas as palavras de Espinosa e nos perguntarmos: *Ainda ninguém determinou até agora o que pode um corpo*. Afinal, o que pode um corpo? (ESPINOSA, 1992, p. 380). Corpo de mulher, de homem, um corpo independente de determinações que permite interrogar sobre quais as suas efetivas e reais possibilidades.

Bibliografia

ESPINOSA, B. *Ética*. Intro. e Trad. CARVALHO, J. et al. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

HENRY, M. A propósito de Kierkegaard e Heidegger. In: ANTÚNEZ, A. E. A. *Cadernos I: círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo: IPUSP, 2018. p. 223-226.

HENRY, M. *C'est Moi La Verité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

MARTINS, F. Memórias em memória de Michel Henry. In: ANTÚNEZ, A. E. A. *Cadernos I: círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo: IPUSP, 2018. p. 244-247.

RECEBIDO: 02/11/2020
APROVADO: 11/02/2021

RECEIVED: 11/02/2020
APPROVED: 02/11/2021