



## Do sofrimento à alegria de viver: Michel Henry e o imaginário gnóstico de nossa época<sup>1</sup>

From suffering to the joy of living: Michel Henry and the gnostic imagery of our time

Marcelo Fabri<sup>2</sup>

**Resumo:** A fenomenologia de Michel Henry pode ser vista como um antídoto contra o imaginário gnóstico de nossa época. Certo, há uma “gnose” em sua fenomenologia, entendida como um “saber” que se dá pelo acesso a *si mesmo* sob a forma de um sentir originário. Mas esta “gnose” representa uma enfática recusa de qualquer visão pessimista da vida e da aventura humana. Remontar ao sentido originário de nossa ipseidade, à sua constituição mais íntima e imanente, não implica tomar a verdade da vida, nossa encarnação, nosso vínculo essencial ao sensível como algo a ser negado ou vencido. A “gnose” de Michel Henry não é aquela que se pergunta se vale mesmo a pena continuar a aventura humana, que põe em questão a importância de agirmos em benefício do mundo. Não! Ela manifesta o desejo de pensar nosso existir no mundo, com suas expressões e suas obras, com suas dores e seus sofrimentos, como representação, afirmação e, principalmente, fruição da vida. Nesse sentido, sua proposta pode ser vista como uma recusa explícita do gnosticismo, mesmo em suas versões secularizadas.

**Palavras-chave:** fenomenologia, vida, ipseidade, sofrimento, fruição.

**Abstract:** Michel Henry’s phenomenology can be seen as an antidote to the gnostic imagery of our time. Of course, there is a “gnosis” in his phenomenology, understood as a “knowledge” that occurs through access to oneself in the form of an original feeling. But this “gnosis” represents an emphatic rejection of any pessimistic view of life and human adventure. Going back to the original meaning of our ipseity, to its most intimate and immanent constitution, does not imply taking the truth of life, our incarnation, our essential link to the sensible as something to be denied or overcome. Michel Henry’s “gnosis” is not one that asks whether it is really worth continuing the human adventure, which calls into question the importance of acting for the benefit of the world. No! It manifests the desire to think about our existence in the world, with its expressions and works, with its pains and sufferings, as representation, affirmation and, above all, enjoyment of life. In this sense, his proposal can be seen as an explicit refusal of Gnosticism, even in its secularized versions.

**Keywords:** phenomenology, life, ipseity, suffering, fruition.

<sup>1</sup> Recebido em 16 de novembro. Aceito em 30 de novembro com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Professor aposentado do Departamento de Filosofia da UFSM (e-mail: fabri.ufsm@gmail.com). Orcid: 0000-0003-4712-8207



## Introdução

Motivos gnósticos habitam o imaginário contemporâneo. Dentre esses motivos, dois saltam à vista: a) o de considerar a continuidade da vida (a procriação) como algo eticamente condenável<sup>3</sup>. A aventura humana deve ser contida, a fim de evitar, como diria Machado de Assis, a transmissão do legado de nossa miséria a outro ser humano; b) a condição humana, no vale de lágrimas do sofrimento, pode ser ultrapassada, deixando para trás a sua precariedade. Exemplo notável desse segundo motivo é o chamado ciberespaço, através do qual se forjou a noção de um *si mesmo* que se liberta de seu apego ao corpo natural, tornando-se entidade virtual. Uma vez que a encarnação desse “eu” é contingente e temporária, ele pode libertar-se da fragilidade e da decadência da matéria. O *si mesmo* confunde-se com uma entidade flutuante, encarnada de modo contingente e passageiro. Entidade que pode se libertar, graças aos avanços da tecnologia, do mundo aprisionante e doloroso em que se encontra (cf. ZIZEK, 2013, p. 96).

Nosso objetivo é mostrar em que medida a fenomenologia de Michel Henry está distante dessa visão pessimista em relação à vida e à aventura humana. Para ele, é possível remontar ao sentido originário de nossa ipseidade, à sua constituição mais íntima e imanente. Tomar a verdade da vida, nossa encarnação, nosso vínculo essencial ao sensível como algo a ser negado ou ultrapassado é um contrassenso notável. A vida se revela a si mesma. Não se deve dizer que ela é absurda ou cega. Por quê? Porque a vida é revelação primordial, ela coincide com a própria Verdade. É ela que tira tudo do nada, que traz algo à fenomenalidade. O ser humano se define a partir da vida (HENRY, 2015, p. 75). Ora, o *si mesmo*, neste caso, remete à carne vivente. É a vida que nos dá a nós mesmos. O problema está, assim, no fato de que a nossa fragilidade pode se deixar dominar por um delírio de grandeza, que não é senão uma espécie de autodestruição da própria vida. Como assim?

É que se pode confundir o que é mais próprio em nós com uma realidade exterior, a qual, em vez de se reconhecer como “representação” da vida, arroga-se o direito de dizer o que é a vida. Se for verdade que a simplicidade da vida escapa à inteligência conceitual, é porque a vida não pode

---

<sup>3</sup> Rémi Brague, numa série de conferências, apoia-se em autores clássicos e atuais para refletir sobre o niilismo e a crise do pensamento metafísico, mostrando em que medida a ideia de perpetuar a humanidade em sua aventura encontra resistência em vários filósofos modernos e contemporâneos. Para Brague, sem a aceitação da ideia de que a vida é um bem, não se pode enfrentar essa visão pessimista que percorre o imaginário cultural, político e filosófico da contemporaneidade (cf. BRAGUE, 2013, p. 84 e ss.).



ser objeto de conhecimento. A fenomenologia de Michel Henry não pergunta se vale mesmo a pena continuar a aventura humana. Ela não põe em questão a importância de agirmos em benefício do mundo. Manifesta, isto sim, o desejo de pensar nosso existir no mundo, com suas expressões e suas obras, com suas dores e seus sofrimentos, enquanto representação, afirmação e, principalmente, fruição da vida. Nesse sentido, sua proposta pode ser vista como um antídoto contra o imaginário gnóstico de nossos dias.

### O “sonho gnóstico” e o sentir originário

O antigo “sonho gnóstico” de se libertar dos males terrenos, ou do suposto vale de lágrimas em que estamos, está na ordem do dia. Sonho que motiva o esforço milionário para refazer nossa estrutura corporal tantas vezes quantas este mesmo sonho for capaz de alimentar e possibilitar tecnologicamente. O ser humano real, de carne e osso, estaria obsoleto (cf. DUPUY, 2009, p. 90). O paradoxo desse sonho salta à vista: o desejo de se libertar da prisão e da precariedade do mundo material para conquistar a imortalidade e a liberdade vai de par com a perda de nossa ipseidade, da possibilidade mesma de se dizer “eu”, de ser o núcleo de uma vida que se experimenta no mais íntimo de nós mesmos. As pesquisas em torno da inteligência artificial desejam construir máquinas inteligentes, não somente para nos servir, mas também e, sobretudo, para mostrar que pensar “é simular os fenômenos físicos que ocorrem no mundo”. A informática é o grande modelo, com todas as simulações de que ela é capaz. O pensamento é reduzido “a mecanismos de tratamento de informação” (ibid., p. 92). Trata-se de um dualismo extremamente pobre e reducionista. Pois se é verdade que se trabalha com a convicção de que o “espírito” (software) é independente do suporte material (hardware) em que ele se apoia (se encarna) para funcionar, o Self, ele mesmo, é totalmente descentrado, desconstruído, entendido como uma gama de identidades cambiantes.

O *si mesmo* seria um feixe de eventos mentais sem fundamento, equívocos e heterogêneos. A dessubjetivação é radical. No âmbito da vida humana, na era digital, esse, por assim dizer, funcionamento computacional da mente vai de par com uma “desconstrução” que se observa nas atividades mais corriqueiras dos indivíduos. O *si mesmo* seria uma espécie de ilusão. Nosso ego e nossa autopercepção seriam uma tela superficial, atrás da qual age um “cego” sistema neuronal. É assim que, pelo menos em tese, um cientista estaria em condições de “fazer a leitura” do que experimento em primeira pessoa, graças a um aparato tecnológico em que as imagens de minhas



vivências são projetadas diretamente. O *si mesmo* não permanece mais como algo pressuposto. Ele parece perder sua ancoragem na “vida real”, vida esta que pressupõe o corpo próprio, com seus prazeres e dores, com suas possibilidades e responsabilidades, com sua fragilidade e sua riqueza.

Ora, o desejo de existir num espaço virtual, com um corpo sutil, refere-se a um “outro corpo”, mais leve e mais tênue, é verdade, mas, ainda assim, um “corpo”. Corpo que não nos confine à finitude e à materialidade. O que se tem é um materialismo espiritualizado segundo o qual se pode falar de uma realidade corporal “mais elevada” (cf. ZIZEK, 2013, p. 118), e não de um espírito imaterial. Ou seja, para Zizek, a questão do corpo humano é ainda uma pedra de toque talvez inexplorada ou pouco investigada pela filosofia. Compreender que o corpo é um ator fundamental permite uma resistência fenomenológica à desconstrução do Self a que estamos assistindo hoje.

Nosso corpo “real” e sua mortalidade são o horizonte último de nossa existência, a derradeira e mais íntima impossibilidade que bloqueia a imersão em quaisquer possíveis universos virtuais múltiplos (ZIZEK, 2013, p. 117).

Entrando, agora, na fenomenologia de Michel Henry, pode-se dizer que o risco de uma busca de salvar o Self dissolvendo-o como ipseidade encarnada, promovendo sua entrada no universo virtual, é contrassenso que se pode e deve contestar. É começar pelo posterior, pelo dependente e pelo derivado quando se quer, justamente, pensar o originário. Ora, o mundo não é a soma de todos os objetos, nem a multiplicidade dos entes. Sem a nossa vinculação ao mundo como horizonte de todas as nossas possibilidades, não haveria sentido em falar numa realidade objetiva, em que há coisas e acontecimentos fora de nós mesmos. Henry diria que tentar salvar o Self da precariedade ou prisão da matéria a partir da reconstrução ou refabricação de nosso corpo precário e material é um contrassenso, pelo simples fato de que o que se encontra “do lado de fora” não pode ser o modelo daquilo que é interno, vivido, sofrido por nós. O esforço para salvar-se seria, simplesmente, o aprofundamento de uma crise que só faz aumentar: a vida colocada na posição de inimiga da própria vida!

Para dizer de outro modo, o mito gnóstico<sup>4</sup>, reativado pelo pós-humanismo, busca a salvação numa espécie de perdição. Por quê? Porque nos transportar para um “espaço virtual” apenas

---

<sup>4</sup> Para uma compreensão do gnosticismo em sentido mítico-religioso, o leitor fará bem em consultar a obra de Mircea Eliade sobre história das religiões (cf. ELIADE, 1979, §§ 228-234). No maniqueísmo, uma das versões mais famosas do gnosticismo, é notável a seguinte proposição: “Não se pode, não se *deve* valorizar religiosamente o que



acentua um processo em que a vida se volta contra si mesma, destruindo-se a si mesma. O que há de mais “próprio” em nós (nossa fragilidade, nossa sensibilidade, nossa carne) é dissolvido, manipulado, profanado. O que se passa, hoje, é isto: ameaçados estão nossa vinculação ao mundo, nossa condição carnal, nosso existir em meio aos fenômenos mais variados, nosso convívio intersubjetivo. Qual o percurso que se pode fazer para reagir à perdição de nós mesmos enquanto Self?

Maine de Biran ensinara a Michel Henry o seguinte. Algo só pode existir como atividade consciente na medida em que se relaciona a um fato corpóreo. Assim, “o princípio que serve de base a todos os outros deve trazer sua prova em si mesmo [...]. Ele só pode ser um fato primitivo” (BIRAN, 1966, p. 15). Ou seja, no princípio está o “eu existo” e não o “eu penso”. Para Biran, os primeiros princípios, antes de serem intuídos ou pensados, são *sentidos*. É o corpo que nos distingue de outros seres humanos. A sequência exterior é concebida como consequência da extensão do corpo. Todas as ideias caras à metafísica tais como causa, unidade e substância são dependentes. Como assim? É que tais ideias dependem do sentimento de nosso próprio “eu” e, sendo assim, não devem ser buscadas em algo que está fora de nós (cf. *ibid.*, p. 28).

Michel Henry está em busca, assim como Maine de Biran, do fato primitivo ou experiência originária. Trata-se de uma experimentação de si mesmo, que não recorre a nenhuma representação, nem mesmo ao horizonte do mundo. Não podemos “ver” o fato primitivo. Nós o *sentimos*, o experimentamos, sem nunca poder traduzi-lo objetivamente, em proposições, em teorias, em verdades articuladas pela linguagem clara e distinta. O que não se mostra e se objetiva totalmente é o que vivemos. A vida não chega a si indiretamente. Quando lemos uma obra literária ou admiramos uma pintura, tais experiências podem nos transformar radicalmente. Elas nos fazem “entender” o que vivemos intimamente, não porque a vida só existe numa construção imaginária ou linguística, numa simbolização sem a qual nada faria sentido para nós. Não! É o contrário que se passa: os símbolos da cultura são, eles mesmos, uma manifestação da vida, vida essa que se experimenta diretamente, originariamente, sem mediações.

Em vez de projetar a vida fora de si mesma, por constructos teóricos e tecnológicos que a violentam e oprimem, a cultura pode surgir como modo privilegiado de fazer que a vida possa

---

pertence ao adversário de Deus: a Natureza, a Vida, a existência humana. A ‘verdadeira religião’ consiste em fugir do cárcere construído pelas forças demoníacas e em contribuir para o aniquilamento definitivo do mundo, da vida e do homem” (*ibid.*, § 234, p. 163).



encontrar-se consigo mesma. A vida é representada por nós de diferentes modos. A arte, por exemplo, é um modo privilegiado dessa representação. Pelas imagens que criamos, tornamo-nos poderosos. A arte é privilegiada na medida em que nos liga diretamente ao mundo da sensibilidade. Só a arte pode representar a vida sem objetivá-la, sem torná-la algo distante de si mesma. Mais ainda, a arte pode conferir uma visibilidade àquilo que, por essência, não é visível. O artista possui este dom: descobrir a vida interior em tudo. Como não relacionar essa tese ao modelo de Plotino, para o qual sons, ações e obras surpreendem a alma exatamente porque tais “objetos” fazem que ela possa retornar a si mesma? A alma se deleita com a beleza, pensa Plotino, porque aquilo que ela vê está estreitamente ligado a ela. Ela se reconhece. Ela vê o que se encontra nela mesma (PLOTINO, 2000, p. 26).

Guardadas as diferenças, Michel Henry se aproxima de um tratamento clássico que fora reconhecido por tantos artistas contemporâneos. A arte nos conduz inevitavelmente a nós mesmos, pois ela representa aquilo que está em nós. É na alma (ipseidade) de um indivíduo que experimentamos a nós mesmos afetivamente, sensivelmente, amorosamente, humanamente. Somos um “sofrer” que, paradoxalmente, está diretamente ligado à alegria de viver. A arte “sabe” que sofreremos na própria alegria, que estamos desesperados na própria felicidade. Graças à arte, compreendemos que jamais podemos ser apenas uma parte de um mundo objetivo, que, enquanto viventes, somos porque podemos sentir e sentir-nos (cf. HENRY, 2012, p. 69).

## As tentações do mundo e a ética cristã

Seria Michel Henry, ele próprio, um filósofo avesso ao gnosticismo<sup>5</sup>? Se a vida se experimenta a si mesma diretamente, sem mediações, não estaríamos diante daquilo que Papa Francisco chama de ideologia gnóstica, que valoriza o fechamento em si mesmo, uma subjetividade que se torna elitista e autoritária, reclusa numa espécie de experiência ou conhecimento que só ela poderia fazer? Ora, uma das principais características da referida “ideologia” é o fato de pretender

---

<sup>5</sup> Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, afirma que o gnosticismo é uma das heresias mais perigosas do mundo atual. Um inimigo sutil da vida cristã e, conseqüentemente, da vida humana em geral. Embora seja uma heresia muito antiga, continua atuante na atualidade. Trata-se de um imanentismo antropocêntrico que seduz muita gente, inclusive dentro da Igreja. Ela dá origem a uma visão elitista e autoritária, capaz de classificar os indivíduos, mais do que praticar a caridade. “O gnosticismo”, afirma o Papa Francisco, “supõe uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência de sua própria razão ou dos seus sentimentos” (PAPA FRANCISCO, 2018, § 36).



domesticar o mistério, seja ele o de Deus, seja das pessoas. O gnóstico pretende ter respostas para tudo, nada lhe escapa. Ele pretende, no fundo, dominar a própria transcendência de Deus (cf. PAPA FRANCISCO, 2018, § 41). Segundo o Papa Francisco, Deus está na vida das pessoas, mesmo naquelas vidas que são marcadas pelo fracasso. A vida cristã deve afastar tudo o que tenha sabor de arrogância, de suposto saber, de algo que despreza a misericórdia, que dispensa a humildade e a simplicidade concreta do Evangelho.

Ora, a fenomenologia de Michel Henry não é, por sua vez, a defesa de uma espiritualidade desencarnada, para usar a expressão do Papa Francisco, mas um esforço notável para pensar a verdade do cristianismo como algo que só pode ser concreto, vivido, ligado ao sentir e ao sofrer, em total consonância com a vida corporal e plena do ser humano. Mais do que domesticação do mistério da vida, procura-se descrever o sentido do que seja viver, de ser um eu, melhor dizendo, procura-se refletir sobre uma forma de ipseidade inalienável. Paradoxal fenomenologia, pois, em vez de mostrar, trazer à luz, fazer aparecer, descreve justamente aquilo que, para o mundo, é invisível. Fenomenologia do invisível, uma vez que o que se descreve é o que não pode se manifestar no mundo. Trata-se de uma fenomenologia do cristianismo. Fenomenologia que faz ver que não somos do mundo! O que isso quer dizer? Pensamos que Kierkegaard indica a resposta, iluminando a proposta de Michel Henry.

O mundo exterior nos tenta, nos seduz, nos faz esquecer de nós mesmos, ou do que é mais próprio em nós mesmos. Para Kierkegaard, o mais grave, nessa perda de si, é o desejo de fazer o papel de Deus. Como? Buscando adquirir importância para o mundo, inclusive, e sobretudo, em sentido filosófico (como no caso de Hegel). Ou seja, o indivíduo se esquece de si mesmo, acreditando que possui importância para o mundo, para a história e para os outros. Corremos o risco de nos extraviar voltando-nos para a exterioridade (cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 145). Pensar a partir de uma racionalidade totalizante, afirmar que se pode compreender a realidade racionalmente, eis o que justificaria tantos sofrimentos e crimes em nome do “saber”, dos progressos do “espírito”, do crescimento econômico de uma nação. Se o indivíduo deixa de ter importância enquanto tal, fora do Todo, a ipseidade se perde. A resistência aos apelos do que vem do exterior é o que há de mais nobre em nós.

Numa atitude que lembra muito a de Kierkegaard, Michel Henry denuncia a ambição de um “saber” que pretende compreender tudo a partir de um “fora”, de uma realidade que nos aliena de



nós mesmos, que nos faz ser cúmplices de tantas violências e injustiças. Tudo o que se torna cúmplice das verdades do mundo contribui para dissolver o valor das coisas e de nós mesmos.

A verdade do mundo é indiferente ao que ela ilumina: nuvens, rostos, sorrisos, manuscritos, acontecimentos de uma história [...]. O aparecer no mundo confere a tudo o que desse modo aparece o ser lançado fora de si, esvaziado de sua realidade, reduzido a uma imagem – uma vez que é este modo de ser lançado fora de si que constitui o aparecimento como tal (HENRY, 2014, p. 32).

Fenomenologicamente, pode-se dizer que as coisas se mostram a nós, se manifestam, são fenômenos. Para Henry, o conhecer da inteligência nada mais é do que um esforço que vai na contramão do que somos efetivamente, verdadeiramente, interiormente. Tudo o que se mostra, ou vem à luz no aparecer, em nada nos consola das dores causadas pelas astúcias da própria razão. O ato mais odioso e injusto é tão verdadeiro quanto o ato mais nobre e generoso. Estar diante do mundo em seu aparecer significa poder se chocar com a indiferença diante do desvelado no aparecer e no conhecer do mundo.

Assim como Kierkegaard, Michel Henry explora o fundo de ipseidade capaz de resistir aos apelos do exterior. Somos conduzidos a uma singularidade que faz de nós seres humanos em sentido autêntico. Singularidade afetada para realizar o que não se conforma à verdade do mundo, a seus interesses, à sua indiferença para com a vida. O “eu” não está mais no comando, em estado nominativo, no controle de suas valorações e ações. Ele foi capturado (afetado) por aquilo que constituirá o segredo mais íntimo de sua singularidade. Para Kierkegaard, é isso que nos faz sair do vazio, do instável, das ilusões do mundo. Para Michel Henry, a afecção, mesmo sendo minha, não é o resultado de um poder que está em minhas mãos. Portanto, mesmo ao ser chamada de minha passividade, da identidade que possuo, deve-se entender que não foi posta por mim mesmo. A vida me põe no acusativo, faz de mim um *si*. Não podemos nos desfazer de nós mesmos (cf. HENRY, 2015, p. 155).

Ora, é precisamente a partir dessa ligação consigo mesmo, dessa impossibilidade de se romper o laço que nos liga ao sofrimento inerente ao viver, que a vida que se vive tentará transformar o sofrimento em alegria. Eis aí o início de toda ação concebível (cf. HENRY, 2015, p. 155), mas agir não como algo subordinado às expectativas do mundo, que só pode valorizar a intervenção causal, empírica, real sobre a realidade, e não a ação que coloca o ser humano diante de Deus, como propõe Kierkegaard. Agir para a vida e na vida significa, assim, concretizar a vida “diante de Deus”, isto é, compreender-se como agente a partir do mais íntimo de si, agir que se





subtrai à objetividade. Agir em nome da vida, isto é, do amor. Esta é, com efeito, a ética cristã em sua essência. Cristo colocou o mandamento na vida. Ele renovou radicalmente o conceito de ação. Como? Deslocando o sentido do agir do exterior para a interioridade, do resultado no mundo para a relação do agente com a vida, sob o olhar de Deus, longe de toda hipocrisia (cf. *ibid.*, p. 251).

Em Kierkegaard, temos: os bens do “espírito” só existem na “interioridade”. O cristianismo não é um produto de nossa preocupação com o exterior, com as aparências, com os interesses do mundo. O que nos faz agir? O que move nossas entranhas, pergunta o dinamarquês? Algo que só poderia vir da vida, como acontecimento fundamental. O “ético” é o cumprimento das exigências do amor sem que se esteja voltado para fora, para o exterior e, neste caso, é ser capaz de doar os bens recebidos.

Feliz de quem pode cumprir as exigências de Deus sorrindo das exigências de seu tempo. Feliz de quem pode desesperar por não ser capaz de atender essas últimas. Só uma tal individualidade é ética (KIERKEGAARD, 2013, p. 143).

Eis, na terminologia de Michel Henry, o “eu” entrando na posse de si sob o pano de fundo de sua passividade, de sua ipseidade. O “eu” descobre suas possibilidades, seu querer, seu valorar, seu fazer. De passivo, o “eu” se torna ativo, tornando-se o centro de uma multiplicidade de poderes. Se ele não esquecer que tal poder não vem dele mesmo, que lhe foi concedido pela vida, talvez se possa agir para que a vacuidade do mundo seja desfeita, para que a indiferença da verdade do mundo seja rompida, pois nossas ações não serão mais “dissociadas de nossa vida” (HENRY, 2015, p. 249).

## **Do sofrimento à alegria: a fruição da vida**

Se é verdade que o corpo próprio é o ponto zero de toda orientação no mundo, bem como o órgão do querer humano, não é menos verdade que o sofrimento sempre será a provação que faz da vontade algo não heroico. A prova suprema da liberdade, afirmou Levinas, não é a morte, mas o sofrimento (cf. LEVINAS, 1974, p. 216). Sofrimento que, em Michel Henry, é a forma privilegiada de acessarmos a vida, entendida como revelação da vida a si mesma. A vida vem a si mesma. Como? Eis o ponto. Não como objeto observável em laboratório, nem mesmo como o que aparece no mundo, como algo exterior a si mesmo. Não! O poder pelo qual a vida se conhece vem dela, está nela, graças à mais originária das impressões, a saber, o “doloroso como tal”. Eis o



que a redução fenomenológica praticada por Henry nos faz sondar e aprofundar. Trata-se do sofrimento puro, aquele que se revela a si mesmo sem nenhuma mediação. Modalidade de nossa vida em que o “estar fora de si” é suspenso. O sofrimento é a marca de um recolhimento em si mesmo, de uma impossibilidade de sair de si mesmo. A proposição de Henry é notável: “Ninguém viu jamais a dor ou seu sofrimento. O sofrimento é, assim como a vida, invisível” (HENRY, 2003, p. 146).

Daí poder-se dizer que todo esforço para pensar a dor e o sofrimento objetivamente, com medidas vindas da ciência, ou compreensivamente, com os recursos da análise intencional, é insuficiente. A “intencionalidade” da dor, se é que se pode falar assim, é algo que contrasta com toda forma de consciência doando sentido, bem como de todo existente às voltas com a compreensão de ser. Há algo de positivo no sofrimento, apesar da impossibilidade de apaziguá-lo e justificá-lo por razões exteriores? Por que privilegiar a dor e o sofrimento? Porque é graças a eles que as modalidades diversas de nosso existir são possíveis, tais como o prazer, a alegria e o sentimento de plenitude. Nada de fora seria capaz de nos fazer mal se não tivéssemos estruturalmente a capacidade de sentir, de sofrer, de padecer, de conhecer a vida por aquilo que ela traz de mais notável, a possibilidade de se experimentar a si mesma e, assim fazendo, de nos dar a nós mesmos como Ipseidade.

A Vida é invisível não porque nos conduz a um mundo sem realidade palpável, experimentável e ontologicamente real. Ela nos conduz a nós mesmos, nos faz acessar o que nenhum olhar exterior poderia alcançar. Invisível, aqui, aponta para aquilo que há de mais denso e incontestável em nós, o sofrer constituinte de nossa existência (cf. HENRY, 2003, p. 148).

Daí poder-se perguntar: a visão pessimista do mundo, própria da ideologia gnóstica, não é então inevitável? Pensar na realidade do mundo como algo positivo e bom, como fazem o judaísmo e o cristianismo, não seria uma insanidade? A miséria do mundo se torna uma acusação amarga contra a ideia de bondade de seu possível criador. Não seria melhor, como faz Schopenhauer, constatar que, na vida, cada um padece a seu modo e que somos, no fundo, e mais do que tudo, companheiros de sofrimento e de miséria? Talvez fosse melhor que, contrariando Leibniz, o mundo e o ser humano não existissem. O sofrimento como impressão originária revelaria, ao final das contas, isso: o núcleo de nossa existência é a dor. Só a dor permite compreender o mundo, em última instância. É absurdo pensar que a dor seja apenas um acidente, algo negativo, uma etapa do



ser. Ao contrário, para Schopenhauer, o bem-estar, o prazer e a felicidade é que são negativos, pois, ao menor sinal da dor, tudo o que é pleno se desfaz e desmorona (cf. SCHOPENHAUER, 2014, p. 1 e ss.).

A perspectiva de Schopenhauer é claramente “gnóstica” e parece, de algum modo, repercutir na reflexão fenomenológica de Michel Henry. Mas temos, aqui, de pensar até que ponto vai essa influência. O sofrer, como tonalidade afetiva originária da vida, é necessário para que se possa falar em sofrimento. Dito de outro modo, o sofrer originário faz que todo sofrimento relativo ao existir humano no mundo seja possível. É como se este elemento originário fosse a condição sem a qual não se poderia advir a si mesmo. Mas é também graças a essa passividade radical, que nos prende a nós mesmos de modo inexorável, que podemos saborear a vida naquilo que ela tem de mais doce, prazeroso, reconfortante, dignificante e belo. Amamos a vida porque fruímos de nós mesmos!<sup>6</sup> No núcleo dessa experimentação de si que é a vida está também, e positivamente, a possibilidade de fruir. Fruição que não emerge do encontro do que está diante de nós, no mundo, mas da passividade originária ela própria. É a Vida, em sua invisibilidade, que torna possível a inseparabilidade de dor e fruição, sofrimento e alegria. Assim:

O sofrer é fruir porque no sofrer e através dele se concretiza (*s’accomplir*) o ser-dado-a-si da vida, seu fruir de si, porque a efetivação fenomenológica desse sofrer é essa fruição. Do mesmo modo, o fruir carrega nele esse sofrer tanto quanto a fruição do fruir se realiza no experimentar a si mesmo do sofrer, e somente nele (HENRY, 2003, p. 150-151).

Há, por assim dizer, uma afinidade e uma contemporaneidade entre essas duas realidades: o fruir e o sofrer, mas o que os une não é outra coisa senão a essência da vida. No fruir primitivo da vida encontram sua possibilidade tanto as tonalidades negativas do desprazer, do desagradável, do mal-estar, do penoso quanto aquelas positivas do prazeroso, do agradável, do alívio, do prazer, da alegria, da felicidade e da beatitude. Tudo isso depende do fundo primitivo do experimentar-se a si mesmo da vida, graças ao qual essas tonalidades supostamente separadas umas das outras encontram uma origem comum e se explicam. A reflexão de Michel Henry nos parece, aqui, decisiva. O importante será saber como é possível que o sofrimento possa se transformar em alegria

---

<sup>6</sup> A proximidade em relação a Levinas é, a nosso ver, notável aqui. A esse respeito, o leitor fará bem em consultar a segunda Seção de *Totalidade e Infinito*, de Levinas, sobretudo o item 5 intitulado “Afetividade como ipseidade do eu”. O que está em jogo é a assim chamada unicidade do eu, ou seja, sua separação em relação à Totalidade. A separação é uma espécie de solidão radical (corporal), entendida como fruição. Mas é este isolamento que contém em si tanto a felicidade (*bonheur*) quanto a infelicidade (*malheur*). Cf. LEVINAS, 1974, p. 90.



ou, ao contrário, como um sentimento de felicidade pode se transmutar numa tristeza inestancável. Há como que uma conexão originária entre o fruir e o sofrer, de tal modo que tudo aquilo que, em nós, evoca o sentimento de felicidade e infelicidade encontra nessa conexão a sua condição de possibilidade. Como pensar esse enigmático encontro de afetos contrastantes e opostos?

Ora, é no momento mesmo em que pensamos que o “eu” desapareceu, que a subjetividade é apenas um epifenômeno de realidades físico-químicas ou processos objetivos, que cometemos o maior engano. Como dizia Kierkegaard, não podemos nos desembaraçar do próprio “eu”. Tanto o desespero de não querer ser si mesmo quanto o de querer ser si mesmo têm uma mesma fonte, que é a subjetividade inalienável que cada um de nós carrega, sem poder dela se desembaraçar<sup>7</sup>. É, portanto, da realidade do *si mesmo* como relação a si que se trata. Relação em que o “eu” se mantém numa radical passividade, na conexão originária do fruir e do sofrer. Vale ressaltar que não se pode ultrapassar a passividade, uma vez que ela é constituinte do *Si mesmo*. Eis por que o desespero, considerado em seu auge, nos conduz ao sofrer originário graças ao qual a vida se experimenta a si mesma. O viver se concretiza neste sofrer, pelo qual ocorre a revelação da vida a ela mesma. Ora, é preciso passar por esta provação. Por quê?

Porque o desespero nos dá a nós mesmos. Ele nos faz sentir o que há de vivo em nós e, por isso mesmo, nos abre a possibilidade de algo que ultrapassa o depressivo, o peso do existir, a dimensão sufocante que é a de se possuir um “eu”. Não passar pelo desespero seria a pior das infelicidades. Eis a possibilidade de uma terapia, de um tratamento, de uma saída do que nos paralisa, numa palavra, daquilo que nos faz recuar diante de nossos possíveis. Passar pelo desespero é condição para amar e afirmar a vida, para nos reencontrar a nós mesmos como existentes capazes de viver com os outros, e mesmo para os outros. Eis que a intersubjetividade assenta não num suposto diálogo entre seres dotados de razão, mas na Vida que está presente em todos nós, na multiplicidade dos viventes. A Vida me põe no acusativo (em minha ipseidade). Ela faz de mim um *me*, isto é, faz que eu não possa me desfazer de mim mesmo, romper o laço que me liga ao sofrimento e à fruição inerentes ao viver. Pode-se mesmo dizer que toda ação possível depende da

---

<sup>7</sup> O diagnóstico de Kierkegaard é precioso, aqui. “O eu não é dessas coisas que o mundo dê muita importância, é com efeito que menos curiosidade desperta e que é mais arriscado mostrar que se tem. O maior dos perigos, a perda desse eu, pode passar tão despercebido dos homens como se nada tivesse acontecido” (KIERKEGAARD, 2010, p. 49). Nas palavras de Michel Henry, que recebe aqui nítido influxo de Kierkegaard: “No desespero, na depressão, o eu está ali mais do que nunca. Uma vez que o desespero tem sua localização na vida e diz respeito a ela, ele é sempre um desespero do eu com respeito a ele mesmo” (HENRY, 2003, p. 153).



transformação do sofrimento em alegria (cf. HENRY, 2003, p. 53 e ss.). Uma comunidade que se constitui como recusa à verdade do mundo não é uma abstração, uma recusa do convívio real como encontro dos corpos e das fragilidades, mas a defesa de uma ética fundada na fragilidade da vida.

## Referências

- BRAGUE, R. *Âncoras no céu: A infraestrutura metafísica*. São Paulo: Loyola, 2013.
- BIRAN, M. *De l'existence: Textes inédits*. Paris: Vrin, 1966.
- DUPUY, J.-P. O transumanismo e a obsolescência do homem. In: NOVAES, A. (org.). *A condição humana: As aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009. p. 375-394.
- ELIADE, M. *História das crenças e ideias religiosas* (Tomo II, vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- HENRY, M. *Phénoménologie de la vie I: De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, M. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, M. *Encarnação: Uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, M. *Eu sou a verdade: Por uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- KIERKEGAARD, S. *O desespero humano*. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.
- KIERKEGAARD, S. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol. I. Trad. Álvaro M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Evangélica Gaudete et exsultate*. 2018. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2000.
- SCHOPENHAUER, A. *As dores do mundo*. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- ZIZEK, S. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.