

Religião, mídia e cultura

Iuri Andréas Reblin
Júlio César Adam
(Organizadores)



2015



© 2015 Faculdades EST
Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho
93010-050 São Leopoldo/RS – Brasil
Tel.: +55 51 2111 1400
Fax: +55 51 2111 1411
http://www.est.edu.br | est@est.edu.br

Produção editorial e gráfica:
Editora Sinodal
Caixa Postal 11
Tel.: (51) 3037-2366
93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil
editora@editorasinodal.com.br
www.editorasinodal.com.br

Capa: Ilustração de Dilceu Witzke

Apoio: A publicação deste livro recebeu o apoio do PROEX da CAPES, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica voltada à formação de recursos humanos.

Publicado sob a coordenação do Fundo de Publicações Teológicas/Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST.

Tel.: (51) 2111 1400 est@est.edu.br
Fax: (51) 2111 1411 www.est.edu.br

R382 Religião, mídia e cultura / [Organizado por] Iuri Andréas Reblin e Júlio César Adam. – São Leopoldo : EST, 2015.

16x23 cm. ; 461 p.
ISBN 978-85-8194-076-2

II Congresso Internacional da Faculdades EST.

I. Teologia cristã contemporânea. I. Reblin, Iuri Andréas. II. Adam, Júlio César.

CDU 266-056.26

Catálogo na publicação: Leandro Augusto dos Santos Lima – CRB 10/1273

Sumário

Apresentação	9
Comunicação, Fenomenologia, Arte e Cultura pop	
Preaching, culture, media: Some reflections on the culture of preaching and on preaching in cultural contexts <i>Alexander Deeg</i>	13
A misteriosa dança das palavras: os mecanismos de sedução do relato <i>Luiz Carlos Ramos</i>	35
A barbárie na cultura e na clínica <i>Carla Canullo</i>	43
Fenomenologia da vida: a cultura em contraposição à barbárie <i>Silvestre Grzibowski</i>	61
Princípios perceptivos em música <i>Laura Franch Schmidt da Silva</i>	71
O uso da linguagem musical para facilitar a cognição e desenvolver o aprendizado <i>Maryléa Elizabeth Ramos Vargas</i>	79
Religion and Comics: A Match Made in Heaven <i>Christine Atchison</i>	89
Configurações das religiosidades no quadrinho brasileiro <i>Amaro Xavier Braga Junior</i>	99
Hibridismo, Religiosidades e Espaço Público	
Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades <i>Leonildo Silveira Campos</i>	123
A busca de identidade em híbridas organizações religiosas: uma análise de caso com referência aos atores <i>Miriam Andrea Zimmer</i>	169
Teologia pública, mídia e cultura <i>Ronaldo Cavalcante</i>	183
Synkretismus, Translation, Hybridisierung & Co Eine kritische Durchsicht begrifflicher Alternativen zur Erfassung interreligiöser und inter-/transkultureller Beziehungsdynamiken <i>Andreas Grünschloß</i>	199

Religion, Popular Culture, and the Myths of Historical and Political Secularity <i>Christine Atchison</i>	227
Theology, Science of Religion, and the Quest for Rationality Contributions from a European Perspective <i>Martin Hailer</i>	245

Direitos Humanos, Ética e Religião

Pensar, ao mesmo tempo, a partir da diferença e da igualdade: um desafio epistemológico, teológico, ético e jurídico <i>Noli Bernardo Hahn</i>	265
Activist churches, activist media and the common good in South Africa <i>Nico Koopman</i>	281
Direitos Humanos, ditadura militar e igreja <i>Oneide Bobsin</i>	293
Diaconia: ampliação da democracia? O caso da missão urbana da igreja na Noruega e os imigrantes em situação irregular <i>Sturla J. Stålsett</i>	309

Gênero e Teologia

From Gutenberg to Google: Eros as creative, challenging force in society <i>Elisabeth Gerle</i>	333
Nem toda feiticeira é corcunda: mídia, gênero e violência <i>Nancy Cardoso Pereira</i>	353
Direitos humanos das mulheres e movimentos feministas nas sociedades multiculturais: uma leitura a partir da perspectiva teórica do reconhecimento e da redistribuição de gênero em Axel Honneth e Nancy Fraser <i>Rosângela Angelin</i>	371
Marriage as Matrix, Metaphor or Mysticism: The Heterogeneity of Love in Julia Kristeva's <i>Tales of Love</i> between Bernard and Bataille <i>Elsé Marie Wiberg Pedersen</i>	385

Entre o riso, o obsceno e a comensalidade: profanações e revelações teológicas <i>Kathlen Luana de Oliveira</i>	395
--	-----

Questões afro-latino-americanas

Uma história afro-americana: caminhos para uma reflexão teológica e epistemológica afro <i>Marcos Rodrigues da Silva</i>	417
Educação escolar quilombola e Lei 10639/03: cartografias territoriais e curriculares <i>Georgina Helena Lima Nunes</i>	449

Ressurge, aqui, o problema ético do pregador ou da pregadora. É digno de um homileta “disfarçar” sua ideologia com as mesmas embalagens dos “contos de fadas”? Novamente se deve recorrer a Aristóteles: a persuasão legítima é a que tem fundamento lógico na consistência das provas, estabelece vínculo afetivo pela interação emotiva com o interlocutor e é reforçada pelo caráter confiável do orador. A tarefa homilética implica o condicionamento de todo um significado discursivo em um significado ético-poético-narrativo consistente. Ao recorrer ao relato, o homileta aproxima-se do seu interlocutor, porque se aproxima de seu cotidiano. Entretanto, essa forma de aproximação não implica necessariamente a vulgarização ou banalização da mensagem. Ao contrário, é justamente essa sintonia com as aspirações mais profundas do indivíduo que torna possíveis a transcendência do discurso e o reencantamento do mundo.

Em suma, pela via imagética, o relato seduz por sua implicação emotiva; potencializa sua ideologia por seu caráter mítico; purifica o espectador mediante a liberação psíquica que produz nele; reencanta o universo simbólico do interlocutor pelo jogo dialético do ritual da repetição.

Como afirmam os músicos a respeito da música, também a prédica, a rigor, “não existe”, pois ela é, em parte, expectativa e, em parte, memória. A prédica é, igualmente, acontecimento, é instante, é alocação, é *status predicandi*, é sedução em andamento, é silêncio em eloquência e som em persuasão, enfim, a prédica é (!), e para ser não pode nem precisa existir. Talvez nisso esteja o seu fascínio, talvez nisso esteja seu encanto. Por um pouco é palavra esperada, num átimo torna-se palavra encarnada, para logo a seguir submergir e ressurgir como memória sagrada pela magia da misteriosa dança das palavras.

A barbárie na cultura e na clínica¹

Carla Canullo

Filosofia invertida: em direção ao avesso esquecido

O que nós chamamos filosofia começa ou pelo menos toma seu nome na Grécia. É nesse “lugar do espírito” que a palavra *logos* assume seu valor e seu sentido. E é ainda na Grécia que uma outra palavra nasce, a saber, *barbaros*; daí a expressão barbárie. Essa palavra assinala, é sabido, aqueles que não falavam o grego, aqueles que não pertenciam à *koiné* cultural dominante. *Bárbaros*, tanto em Atenas como em Roma, não indicava outra coisa senão o estrangeiro que balbucia, pois não conhece (ou não domina) a língua que deve, todavia, falar para se fazer compreender. Retornando a Henry, se, de um lado, ele estigmatiza a barbárie da cultura moderna, por outro lado, não se poderia ignorar o fato de ele não falar a língua (filosófica) grega: aos olhos de um grego, ele teria sido, portanto, um bárbaro. Porém Michel Henry teria sido um bárbaro mesmo aos olhos da filosofia moderna, ou seja, da *koiné* filosófica que se impôs no Ocidente pela virada científica galileana.

Nosso filósofo nunca escondeu sua crítica frente à ideia grega de manifestação e de verdade, assim como frente à concepção galileana. Em meio aos diversos momentos nos quais ele explicita sua posição, basta ler *Eu sou a verdade*² e o § 4 de *Encarnação*³.

Na Grécia, as coisas dizem-se “fenômenos”. “Fenômeno”, “*phainomenon*”, tem origem no verbo “*phainesthai*”, que traz em si a raiz “*pha*”, “*phôs*”, que significa luz. [...] “Fenômeno” quer então dizer: o que se mostra advindo na luz. [...] O mundo não é o conjunto das coisas, dos entes, mas o horizonte de luz onde as coisas se mostram enquanto fenômenos. O mundo não designa o que é verdadeiro, mas a própria Verdade. Os fenômenos do mundo são as coisas enquanto estas se mostram no mundo, o qual é a sua “mostração”, a sua aparição, a sua manifestação, a sua revelação.⁴

¹ Conferência no II Congresso Internacional de Teologia da Faculdades EST em São Leopoldo, setembro 2014. Tradução de Alexei Indursky, revisão de Florinda Martins e Karin Wondracek. Apoio Proex-CAPEs.

² HENRY, Michel. *C'est moi la vérité*. Paris: Grasset, 1996. [*Eu sou a verdade*. Lisboa: Vega, 1998. Tradução de Florinda Martins. *A verdade do mundo*, p. 22-30.]

³ HENRY, 2000, p. 62-65.

⁴ HENRY, 1998, p. 24.

Agora, tendo visto que aquilo que aparece tem que ser compreendido bem como dito pela palavra *logos*, indica-se, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade do pensamento e da fala ao exprimir aquilo que aparece.

O *logos* “grego”, escreve Henry em *Encarnação*:

O Logos é a possibilidade última de toda linguagem, ele é a Palavra originária que fala em toda palavra. [...] Fenomenalidade e Logos são compreendidos no sentido grego, o aparecer que designam quer uma quer o outro é o do mundo⁵.

Henry não cessa jamais de denunciar esse preconceito sobre o qual a filosofia ocidental se funda, a saber, a ideia de que “o *logos* é a fenomenalidade do mundo e repousa sobre ela”⁶.

Então Henry recusa a linguagem grega, ele se faz deliberadamente *bárbaro* e decide não falar a língua filosófica grega. E, entretanto, ele tampouco fala a língua da modernidade filosófica, que se funda sobre o primado da representação. Com efeito, essa última dominou todo o conhecimento ao não reconhecer os diretos da cientificidade senão àquilo que é objetivável e matematizável, isso a partir de Galileu e, talvez, de Descartes.

No entanto, nós nos enganaríamos se crêssemos que a *barbárie* henryana se funda sobre a recusa de toda racionalidade; ao contrário, Henry deseja ir o mais longe possível na busca do *estofa*, por assim dizer, da razão assim como da racionalidade ela mesma. A esse *estofa* o filósofo nomeou “carne impressiva”, na qual se funda o primeiro momento de todo o conhecimento, de acordo com o que Descartes havia entrevisto quando, a fim de oferecer um último argumento a ratificar seu *cogito*, ele escrevia: *at certe videre videor*.

At certe videre videor, audire, calescere – “Ao menos parece-me que eu vejo, que eu ouço, que eu me aqueço.”⁷ Com efeito, como Descartes o escreve na *Segunda meditação*, se mesmo o “sentir” é “pensar”, esse “sentir” é a percepção de “alguma coisa”, dando-se através de uma condição de possibilidade que não é isso que é sentido. *Essa condição de possibilidade é o fato mesmo de poder experimentar e sentir*. Por consequência, “ao sentir que reina no ver, no ouvir, no tocar [...], opõem-se radicalmente o sentir primitivo do pensamento – o sentir do *sentimus nos videre* –, a saber, o

sentir a si mesmo que dá originariamente o pensamento a si mesmo e faz dele o que ele é, o originário aparecer a si do aparecer”⁸.

A questão não se joga no nível do que se vê ou do objeto visto; ela se joga no nível da condição de possibilidade dessa visão, condição de possibilidade que Henry nomeia “modo de doação”, a respeito do qual ele remarca que “é a fenomenalidade pura como tal que se traz a si mesma na aparência conforme o seu próprio poder”⁹. E, portanto, Descartes não será fiel à sua ideia inicial, pois ele não privilegiará a estrutura (ou o “como”) do pensamento; a despeito disso, seus esforços filosóficos se endereçarão ao entendimento que funda todo saber. O *ek-stasis* subjugará, portanto, a *afetividade*, ou seja, a possibilidade de receber impressões – inclusive a condição de possibilidade que precede todo conhecimento extático e que é a origem mesmo de todo saber. É a partir desse momento que o primado da representação da consciência subjugará a autoafecção da afetividade primordial. Por conseguinte, tudo o que retorna no domínio do *videor* será relegado ao lado do inconsciente, a saber, ao lado do que *não* representa.

Ora, esse inconsciente é o *avesso* que a filosofia moderna esqueceu ou perdeu; ainda, ele é a materialidade que as fenomenologias de Husserl e Heidegger recalaram. É por isso que se deve inverter novamente a fenomenologia a fim de retornar sobre esse *avesso* das coisas, ou seja, a isso que está atrás de seu “lado certo” e visível, atrás de sua superfície. Mas, dito isso, como se deve entender essa “reversão”?

A meu ver, existem ao menos duas formas possíveis de conceber a reversão bem como o *avesso*: uma reversão temática, a saber, uma reversão da ordem das questões, assim como dos motivos que se deseja tratar, e uma reversão filosófico/fenomenológica. Assim é, a meu ver, a reversão henryana, essa reversão que autoriza e legitima a expressão “filosofar ao *avesso*”¹⁰, ou melhor: *ao inverso* –, revertendo os motivos fenomenológicos; em direção ao inverso – a fim de alcançar isso que se esqueceu ou se perdeu. E isso que se perdeu, segundo Michel Henry, é a vida cuja autoafecção somente nos permitiria redescobrir e que se furta a todo *ek-stasis* do pensamento. É somente para alcançar essa vida – começo perdido da

⁵ HENRY, M. *Incarnation*, p. 63. [*Encarnação*. Tradução de Florinda Martins, p. 46.]

⁶ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*, p. 130.

⁷ HENRY, 1985/2009, p. 54.

⁸ HENRY, 1985/2009, p. 59.

⁹ HENRY, 1985/2009, p. 35/63.

¹⁰ N. Trad.: Optamos por traduzir alternadamente por “avesso” – para combinar com a noção de “direito” – e também por “inverso” – para combinar com a noção de “verso”, pois ambas são trabalhadas pela autora.

filosofia – que nosso autor se faz *bárbaro* ao recusar a linguagem grega da filosofia que havia apreendido.

O inverso da linguagem

Se o “bárbaro” é aquele que não fala a linguagem que a *koiné* compartilha, Henry – que recusa tanto a linguagem grega como a moderna – é um bárbaro. No entanto, ele se faz bárbaro porque seu objetivo é a instauração de uma forma nova de linguagem, inclusive de uma linguagem que, longe de ser pura abstração, é a linguagem do inverso, que se manifesta independentemente de toda representação; tratar-se-ia de uma linguagem da materialidade exprimindo “como” alguma coisa pode aparecer prescindindo de todo *ek-stasis*. Em resumo, uma linguagem filosófica mais grega que o grego e, portanto, autenticamente grega, ou seja, o inverso da linguagem.

Porém, para que essa linguagem seja autenticamente grega e autenticamente filosófica, deve-se empregar a mesma forma linguística que ela recusa, e isso a fim de alcançar seu objeto, a saber, a renovação radical da filosofia. Pois, mesmo que o bárbaro não fale a língua da *koiné*, ele, mesmo assim, fala uma linguagem, uma linguagem da materialidade afetiva e não extática, a linguagem disso que em grego se nomeia *pathos*. Esse *pathos* é o inverso da linguagem, seu estofo, sua estrutura, sua carne; em resumo, o que constitui a condição de possibilidade de uma linguagem filosófica radicalmente diferente.

Pathos designa o modo de fenomenalização, segundo o qual a vida se fenomenaliza em sua autorrevelação originária; a matéria fenomenológica da qual consiste essa autoadoção, sua carne: uma afetividade transcendental e pura, na qual todo experimentar a si mesmo encontra sua efetuação fenomenológica concreta.¹¹

Essa linguagem mais grega que o grego não é nem alógica nem ilógica, mas inaugura uma forma diferente de conceber o *logos*, desvelando sua potência de “gerar a realidade da qual fala”¹²; dito de outra forma: “A

¹¹ HENRY, M. Phénoménologie et langage (ou: pathos et langage). In: DAVID, A.; GREISCH, J. (édd.). *Michel Henry. L'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001. p. 25.

¹² HENRY, 2001, p. 26.

fala da vida gera sua própria realidade experimentando-se a si mesma no Si mesmo, no qual ela se autorrevela”¹³.

No entanto, essas linhas tiradas de *Filosofia e linguagem (ou pathos e linguagem)* não chegam a justificar a leitura que proponho, a saber, que o *pathos* é o inverso da linguagem, pois o lado “certo” da linguagem coincide com a expressão (tanto fonética como escrita) das coisas, seu lado inverso reside na possibilidade de trazer à manifestação isso que, *de outra forma que a do pathos*, não se manifestaria. Mas a palavra do *pathos* não é a palavra que alguém pronuncia; ela é a palavra que se pronuncia, de acordo com o que o sofrimento nos ensina:

Consideremos o sofrimento que experimento. Ele não diz, por exemplo: “Eu sofro, alguém é culpável”. Isso que ele diz, em sua nudez, em sua ingenuidade, em seu total desprendimento, em sua pura aflição de si, é ele mesmo e nada além¹⁴.

Então “ser bárbaro” significa também falar uma língua que diz o que se dissimula e se esconde à língua “elevada”. No entanto, Henry não se limita a ganhar esse ponto decisivo: ele nos mostra também que o bárbaro nos reensina os traços que nossa linguagem havia esquecido ou perdido. É por isso que o inverso da linguagem – longe de ser “silêncio” – é *uma outra linguagem destinada a descobrir na língua mesma seus recursos que até então ela ignorava*.

Uma questão resta, todavia: a linguagem extática e objetivante é também a linguagem do saber universal que faz com que a comunidade se entenda. Sem dúvida, Henry visa a uma manifestação nova das palavras, uma manifestação fundada sobre a autoafecção da vida em cada um desprovida de toda pretensão de universalidade. Por conseguinte, o risco de chegar-se à impossibilidade da comunicação é patente. A partir disso, de que nos serve esse percurso em direção ao inverso da linguagem? Ora, é face a esse risco que o tema que Karin Wondracek me confiou mostra sua potência heurística, mostrando que o “se manifestar” do *pathos* (inverso da linguagem) não se exerce de forma autorreferencial e que ele visa à raiz mesma do “dar-se a dizer” de toda manifestação e, portanto, da possibilidade de cada um “comunicar” com o outro. É por isso que o *pathos* – inverso da linguagem – *pode* revelar um novo sentido de *clínica*, assim como de

¹³ HENRY, 2001, p. 26.

¹⁴ HENRY, 2001, p. 27.

cultura (ou seja, um novo sentido de duas modalidades de *comunicações*), assim como ele tornou possível a manifestação de um sentido diferente de barbárie. É no intuito de que outros e novos sentidos se manifestem que a reversão se realiza; e é em referência à manifestação desse inverso que as oposições estritas que Henry propõe (tal como a oposição mundo/vida) se esclarecem.

Dito isso, a tese que gostaria de submeter à discussão é a seguinte: sem nenhuma dúvida, mundo e Vida são diferentes, e mesmo suas verdades o são, mas eles permanecem juntos como fazem o “verso e o inverso” de um tapete ou um bordado; dito de outra forma: eles são diferentes, distintos e, ao mesmo tempo, contíguos. Tomemos o exemplo do tapete. Um tapete não é nada. Ele é a trama de rendas e fios. Assim como um bordado, quando revertido, esse perfaz o mesmo desenho do verso, e poder-se-ia mesmo afirmar que o avesso “traz”, “carrega” consigo o mesmo desenho do verso *sem, no entanto, identificar-se com ele*. Ora, no bordado, no tapete – como, aliás, em todo tipo de entrelaçado – não existe uma continuidade “entre” o verso e o inverso: o que se realiza é uma *contiguidade*. Pois para que o entrelaçado se realize, deve-se formar uma tela que se tornará assim o interstício pelo qual o “verso” é trazido à manifestação; reciprocamente, o inverso (não visto que só a reversão traz à visibilidade) é “separado” da superfície do entrelaçado por um interstício *mínimo* “entre” o desenho e a estrutura que permite assim a tessitura. Objetar-se-ia que isso é verdadeiro para o bordado, que supõe um interstício (ou seja, a tela), mas não para o tapete, no qual o momento da tessitura e do desenho é exatamente o mesmo. No entanto, mesmo a simplicidade aparente dessa manufatura é atingida, aberta, exposta *nela mesma*, pois o entrelaçado dos fios não se limita a ordenar “um desenho”, mas ela dispõe também a estrutura do tapete, a qual vem atrapalhar a continuidade dos lados, fazendo-os *contíguos*.

Ora, “clínica” e “cultura” preservam seus dois lados, o visível e o invisível, que, no entanto, por assim dizer, “trazem a manifestação do *lado ‘direito’*”. Elas preservam um lado que se manifesta e o lado que ainda não se manifestou, assim como o preserva a barbárie, pois essa representa a destruição da cultura. Deve-se, entretanto, ser bárbaro para que a superfície lisa daquilo que se manifestou se destrua e que a verdade não vista se manifeste.

O que não se manifesta e o que se manifesta: a psicanálise e a vida

Mesmo se a manifestação da *psychê* do ser humano difere daquela de qualquer outro objeto, a filosofia – ao menos no que concerne à sua genealogia transcendental (sobretudo Descartes e Kant) – objetivou-a submetendo o espírito/a alma humana às condições da representação (Descartes) e do tempo (Kant). O último capítulo de *A barbárie*, consagrado à destruição da universidade¹⁵, aborda essa questão sob o ponto de vista da sistematização das ciências no ensino acadêmico, no qual mesmo uma psicologia científica e positiva encontrou seu lugar. Ora, “ser uma psicologia, a filosofia clássica se encarregava disso, uma vez que *psychê* significa alma, subjetividade, e *logos* constituía um saber a ela relacionado. Psico-logia é a definição da filosofia”¹⁶. É por isso que, quando se desconhece a subjetividade a partir de sua objetivação, desconhece-se também a verdadeira psicologia, e a respeito disso Henry escreve: “A psicologia científica e materialista aparece então como a verdade do projeto galileano aplicado ao homem, consistindo na eliminação de sua própria essência”¹⁷.

A vida que a psicologia científica rejeita

acarreta seu recalque no inconsciente, sob o título daquilo que se encontra recuperado pela psicanálise. A psicanálise é o substituto inconsciente da vida da qual ela retoma a grande tarefa: a delimitação da *humanidade* do homem¹⁸.

Em 1985, em *Genealogia da psicanálise*, Henry escrevia de forma bem explícita que “a psicanálise é a alma de um mundo sem alma, é o espírito de um mundo sem espírito”¹⁹.

“A alma de um mundo sem alma”: difícil encontrar uma fórmula tão eficaz quanto essa para exprimir a ruína da onipotência científica. O freudismo contribui para esquecer essa alma, ele contribuiu para recalá-la, e *isso que não se manifestava* a partir da “ciência da alma” é – paradoxalmente – a alma ela mesma.

¹⁵ HENRY, 1987/2012, Cap. VII: *La destruction de l’université* [A destruição da universidade].

¹⁶ HENRY, 1987, p. 203; HENRY, 2012, p. 198.

¹⁷ HENRY, 1987, p. 203.

¹⁸ HENRY, 1987, p. 205.

¹⁹ HENRY, 1985/2009, p. 27/43.

Ora, mesmo que essas observações henryanas face ao lado científico da psicanálise sejam incontestavelmente críticas, uma outra interpretação dessas mesmas afirmações resta possível. É isso que Florinda Martins percebeu com elegância quando ela observa que se deve ir além da letra dos textos henryanos para alcançar o espírito autêntico, a saber, a possibilidade de pensar novamente – ou seja, de forma não galileana – o encontro de ciência, filosofia e cultura.²⁰ Com efeito, a leitura henryana de Freud, assim como da psicanálise, traz à manifestação o inverso de um inconsciente que, quando compreendido somente “sob o sol” da representação, se furta ao conhecimento. Uma outra via permanece aberta, e nada impede que se descubra a essência afetiva do inconsciente, pois esse – inicialmente e radicalmente – é afeto se autodoando pelo *pathos* da vida. Isso que no domínio da ciência *não se manifesta, manifesta-se*, então, pela autoafecção patética da vida, pelo *pathos* vívido.

Entretanto, enganar-se-ia aquele que opusesse essas duas concepções do inconsciente ao fazer de uma a contradição – e não somente o contrário – da outra. Elas constituem o verso e o inverso de um mesmo inconsciente, dois lados contíguos que se opõem, pois o interstício mínimo, ou o degrau mínimo, que as diferencia faz com que elas se mostrem, num olhar ingênuo, enquanto opostas.

É dessa forma que proponho ler este texto célebre retirado do capítulo que, em *Genealogia da psicanálise*, Henry consagra ao inconsciente:

O inconsciente não existe – caso se descarte o fato, neste caso a lei apriorística de toda fenomenalidade extática, de que quase todo o representado se encontra excluído da representação. Fora da representação, o representado não subsiste por isso sob a forma de “representações inconscientes”, essas entidades para as quais o freudismo imaginou destinos fantásticos. Quanto ao inconsciente que designa a vida, não se poderia reduzi-lo à negação vazia do conceito formal de fenomenalidade, se a vida é o inicial chegar em si do ser sob a forma de afeto, seu *acrescentamento* de si – se,

²⁰ Estou totalmente de acordo com o que Florinda Martins escreveu em *L'autre: le corps vivant*, dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Beauchesne, Paris, 2006, p. 67-79. Em outro lugar, ela observa de maneira muito refinada: “Henry é o primeiro na história do pensamento e da ciência a dar ao afecto a sua dimensão principal, fenomenológica, em que aparecer e ser coincidem; o afecto é compreendido em si e não por referência. Esse aspecto autoafectivo do afecto ninguém explicitara antes dele” (e-mail de 27.1.10 citado por WONDRAČEK, Karin. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. Nota de rodapé 872).

no final das contas, as quantidades “de excitações”, seu aumento e diminuição, não fossem mais que a expressão na imagética energética do *pathos* fundamental desta vida.²¹

O inconsciente *não se manifesta* se o horizonte da manifestação é a representação extática: *ele se manifesta* quando aparece pela autoafecção da vida, e portanto graças ao *pathos*. É por isso que a linguagem bárbara de Henry torna possível a manifestação disso que através da linguagem grega da *koiné* não se manifesta. Essa linguagem torna possível a manifestação da vida assim como do *pathos*, ou seja, a manifestação disso que o freudismo ignorava uma vez que traía a subjetividade.²² E, no entanto, poderia esse lado inverso se manifestar se o lado “direito” não se expusesse ao risco dessa traição? Deve-se ser bárbaro, deve-se atravessar o fracasso da não manifestação para que “outro” se anuncie pela insatisfação e pelo inacabamento que o aparecer no fora do mundo acarreta consigo.

Esses dois lados da manifestação devem ser, contudo, contíguos e não contínuos, pois, em caso de continuidade, a reversão do verso em direção ao inverso seria um movimento *automático*. Mas tudo o que é “automatismo” é exatamente o contrário da vida, segundo o que Michel Henry nos ensina na conclusão de *Eu sou a verdade*, onde escreve que o autômato é a destruição da vida, eliminando-a e negando-a ao denegar a possibilidade da pessoa ser incessantemente engendrada.²³ Da mesma forma, uma terapia clínica fundada sobre o puro e simples automatismo seria somente uma técnica impedindo toda a manifestação da vida, eliminando a vida ela mesma. Não obstante, uma terapia que se realiza graças e através da manifestação da vida e do vivente²⁴ é uma *práxis* inaugurando uma terapia clínica diferente a respeito das “técnicas médicas” fundadas sobre o primado da representação do inconsciente, assim como da pessoa.

²¹ HENRY, 1985/2010, p. 384/352.

²² HENRY, 1987/2011, p. 164/165.

²³ Ver HENRY, 1996/1998, p. 336/269.

²⁴ Florinda Martins e Rolf Kühn consagraram a esse tema páginas muito belas. De Kühn, ver *Radicalité et passibilité*, cit., p. 165 ss, mas também *Individu vivant et réalité ou le renard transcendantal*. In: HATEM, J. (éd.). *Michel Henry. La parole de la vie*. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 97-115; e *Regard transcendantale et communauté intropathique. Phénoménologie radicale de la praxis thérapeutique*. In: HENRY, Michel. *Pensée de la vie et culture contemporaine*. p. 119-130. Karin Wondracek, no seu trabalho *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*, consagrou a parte conclusiva às pesquisas das novas chances que a fenomenologia da vida abre à prática terapêutica (2010, p. 213-236).

Não se trataria de uma *práxis* concebida aos moldes de uma metodologia terapêutica, na qual paciente e médico estariam um frente ao outro, o que replicaria tão somente, na terapia, a relação gnoseológica “objeto-sujeito”. Henry bem o explicou em *Sufrimento e vida*, onde constata que o sofrimento não deve ser concebido como um “dado de fato”, do qual o paciente se deveria livrar: o sofrimento é uma entre as *manifestações* da vida. A objetivação do sofrimento *dissimula sua manifestação autêntica* na medida em que ela ignora que a essência do sofrer é a vida.²⁵

Mas se, ao trair a vida, essa objetivação não se desse, não se poderia perceber o fato de que o sofrimento é autoadoção da autoafecção da vida. Todo sintoma, mesmo quando concebido objetivamente, representa o *lado “direito”* que nos coloca face a uma alternativa: ou bem permanece no lado visível, ou bem se reconhece que não se pode limitar a essa primeira aparição do fora e que o sintoma se manifesta por uma “essência” outra que ele. Desde então, frente a uma terapêutica que concebe o sintoma como isso a ser representado (isso que deve permanecer sempre possível, pois, se esse não fosse o caso, nenhum cuidado seria possível), a *prática/práxis* clínica concebida a partir da fenomenologia da vida retira seus recursos do inverso/avesso pático²⁶ da vida. É por isso que Henry salienta que, mesmo frente às doenças mais graves, “uma terapia é sempre possível, a que de uma forma ou de outra, instintiva ou de forma deliberada, procura apoio no movimento incansável no qual a vida não cessa de se dar dando-se a nós”²⁷. E isso só é possível pela coexistência contígua do verso e do inverso, caracterizando tanto o inconsciente como a clínica e a medicina. A propósito dessa, em *Sufrimento e vida* e em *Encarnação*²⁸, Henry salienta que ela não é uma ciência, pois é pelo conhecimento que ela permite adquirir

²⁵ HENRY, M. *Sufrimento e vida*. In: ANTÚNEZ, Andrés E. A.; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela V. (Orgs.). *Fenomenologia da Vida em Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014. Tradução de Florinda Martins.

²⁶ Pático, adjetivo de *pathos*.

²⁷ HENRY, M. *Sufrimento e vida*. In: ANTÚNEZ; MARTINS; VENDRAMEL, 2014. Tradução de Florinda Martins e Karin Wondracek.

²⁸ Cf. ANTÚNEZ; MARTINS; VENDRAMEL, 2014, p. 155; HENRY, *Incarnation*, p. 317; HENRY, M. *Eux en moi: une phénoménologie*. In: HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Paris: Puf, 2004. p. 208-209. D’habitude on parle de la dette de Henry vis-à-vis de Maine de Biran pour ce qui concerne la conception du corps subjectif (voir à ce propos HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*. Paris: Puf, 1965. 2. ed. 1997). Il faudrait aussi se rappeler du fait que Maine de Biran était un médecin et que sa conception de la médecine était tout à fait proche à ce que Henry écrit dans ces pages.

que se descobre que, além disso, o paciente e o terapeuta compartilham de uma mesma vida; uma mesma vida é o estofamento de seu “ser conjunto” assim como o ser junto característico de toda comunidade – esse estofamento que em grego nomeia-se *pathos* e que Henry nomeia *pathos da vida*.

Com efeito, o inconsciente original, a saber, a vida, é o afeto irrepresentável frente ao qual “o trabalho curativo subordina constantemente o progresso cognitivo”²⁹. Essa subordinação faz com que a verdadeira e autêntica natureza de toda intersubjetividade se manifeste, e é por isso que “a relação do analista e do analisando situa-se, ou melhor, se joga como um afrontamento de forças imersas nelas mesmas e, cada uma, presa de seu próprio *pathos*”³⁰. E rapidamente Henry escreve: “É por isso que a psicanálise se dissocia das ciências humanas e resiste à redução galileana, à sua redução linguística sobretudo, ainda que, no coração mesmo da devastação da humanidade pelo saber objetivante e suas pretensões exorbitantes, ela afirme e mantenha [...] o direito invencível da vida”³¹.

A psicanálise manifesta o que na vida não cessa jamais, ou seja, repetição na imanência da vida³², e é por isso que “ela deve buscar esse inconsciente lá onde ele é como tal, como essa força bruta e como esse afeto puro”³³. Esse afeto é uma Força, ou ainda, ele é a mesma força pela qual se percebe que “a natureza das relações (dos vivos) é idêntica à sua própria natureza”³⁴. Chegamos, então, ao ponto decisivo de nossa questão: a psicanálise pode manifestar a verdade da relação, pois nela essa relação se autoadoa a partir da vida; e tudo isso na contramão de uma terapia que procura somente a objetivação de uma doença. O que não implica dizer que a terapia é o paradigma de toda relação e que somente existem relações se elas são terapêuticas; ao contrário, o que Henry tem em mente é que a essência (ou a “alma”) *de toda relação possível* é “uma” e “idêntica” e que ela se manifesta somente pela autoafecção pela qual a vida põe-se à prova de si mesma.

Uma vida – *avesso pático* do vivo – seria somente uma abstração se ela não adviesse pela prova, na qual *cada vivente* (se) sente não somente *com*, mas ainda *por* ou *graças ao outro*. Pois a transferência, característica

²⁹ HENRY, 1987/2012, p. 145.

³⁰ HENRY, 1987/2012, p. 145.

³¹ HENRY, 1987/2012, p. 145-146.

³² Ver HENRY, 1987/2012, p. 173ss.

³³ HENRY, 1987/2012, p. 174.

³⁴ HENRY, 1987/2012, p. 175.

da terapia psicanalítica, ensina-nos que a repetição da transferência é “especial” porque sua essência não é nada menos do que a vida.³⁵ A partir disso, a relação terapêutica *manifesta* isso que é no fundo de toda a relação e que permanece, todavia, irrepresentável, a saber, esse afeto que é, ao mesmo tempo, Força.

O que não se manifesta e o que se manifesta: a barbárie e a cultura

Cultura e barbárie possuem também um *lado “direito”* e um *lado avesso*: o *lado “direito”* da cultura são as manifestações da vida, como a religião e a arte, cujo *avesso* invisível é precisamente a Força; na contramão, a barbárie é a manifestação da parada dessa Força (que permanece, assim mesmo, seu *avesso*), uma parada cuja expressão mais bárbara é a técnica que, unindo-se à ciência, tenta objetivar a vida, rebaixando-a ao nível de “coisa ou objeto representável”, e naturaliza a pessoa, concebendo-a como “objeto entre objetos”³⁶.

Se a cultura é energia e práxis enraizadas na vida, a barbárie é a experiência da parada dessa mesma vida, a saber, o fracasso dessa energia. Ainda, visto que a cultura é um saber prático que “sabe-se”, a barbárie é uma espécie de doença da vida que, para adquirir um conhecimento de

³⁵ Em um texto pronunciado no Porto por ocasião de um colóquio de psiquiatria, Henry repetiu esta gênese da comunidade: “É na autoadoação da Vida que cada Si é doado a si-mesmo [...] Mas o outro – o outro Si – está na mesma situação, é pela autorrevelação da vida que ele é revelado a si mesmo [...] assim nasce e é colocada em sua possibilidade fenomenológica toda comunidade concebível [C’est dans l’autodotation de la Vie que chaque Soi est donné à lui-même [...]. Mais l’autre – l’autre Soi – est dans la même situation, c’est dans l’autorévélacion de la vie qu’il est révéle de la vie qu’il est révéle à lui-même. [...] C’est ainsi que prend naissance et se forme en sa possibilité phénoménologique toute communauté concevable”] (HENRY, M. *Eux en moi: une phénoménologie*, p. 205).

³⁶ Henry volta de novo com esse fundamento. Sua tese é que “a cultura é a cultura da vida, em ambos os sentidos, onde a vida é, ao mesmo tempo, o sujeito dessa cultura e sua finalidade [...]. A ‘cultura’ refere-se à autotransformação da vida, o movimento pelo qual ela continua a mudar a si mesma, a fim de alcançar realizações e conquistas maiores para crescer” [“Henry revient maintes fois sur ce motif. Sa thèse est que la culture est la culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet [...]. ‘Culture’ désigne l’auto-transformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d’accomplissement plus hautes, afin de s’accroître.”] (HENRY, M. *La question de la vie et la culture*. In: HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. T. IV, *Sur l’éthique et la religion*. Paris: Puf, 2004. p. 19-20). No mesmo texto, Henry fala da barbárie (p. 23ss). Sobre a naturalização do humano, ver p. 24-25.

si, apoia-se sobre a técnica e sobre a ciência. Visto que a cultura é a práxis exprimindo-se pela religião e arte, a barbárie funda-se sobre a supremacia da ciência, cujo único objetivo é a objetivação da vida.

No entanto, se essa fosse a única trama de Henry, não sairíamos de uma oposição tão estéril quanto anacrônica. Podem-se negar os benefícios que a técnica traz à vida? Benefícios esses aos quais ninguém conseguiria renunciar. Deve-se confessar que a barbárie tecnológica fez progredir a vida, e as ressalvas que Henry propõe seriam muito ingênuas se seu propósito fosse a renúncia a toda forma de técnica. No entanto, elas se demonstram menos ingênuas se a questão concerne à forma de conceber a condição de possibilidade da técnica ela mesma.

Para autoafirmar-se, a técnica afasta-se da dimensão sobre a qual a arte – tradução da palavra grega *techné* – se funda, a saber, a sensibilidade. Ademais, o ser humano vive no mundo porque ele é de parte a parte um ser que sente e porque a sensibilidade caracteriza-o radicalmente – essa sensibilidade na qual todo *pathos* se enraíza. É por isso que o *pathos* enquanto *avesso* demanda essa sensibilidade, cuja condição de possibilidade é a carne patética. Ora, esse será o *leitmotiv* de *Encarnação*, visto que em *A barbárie* Henry fala de corpropriação original do corpo e da terra.³⁷

É graças a essa copertença original que a técnica é uma práxis original, pois ela não é nada menos do que um “saber-fazer [...] que traz consigo seu próprio saber e o constitui”³⁸, saber fazer original que, reciprocamente, é exatamente a práxis e, portanto, a vida, pois “é na vida que a práxis se conhece, é nela que a vida é o saber-fazer original que constitui a essência original da técnica”³⁹. Ora, tendo em vista que o corpo é essa práxis determinada, pois todo agir é possível pelo corpo graças ao qual toda autoexperimentação individual se dá, mesmo a condição de possibilidade da técnica (ciência única da barbárie) permanecerá na dimensão corporal. Não se deve estigmatizar ou culpar essa técnica que pertence à essência corporal. Ademais, dado que o laço entre o corpo e a terra é tão estrito – graças ao qual toda práxis se pode exercer –, que “mesmo após tanto tempo em que ela se recupere com a prática individual espontânea, a

³⁷ HENRY, 1987/2012, p. 73ss. Mesmo argumento em HENRY, M. *L’éthique et la crise de la culture contemporaine*. In: HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. T. IV, *Sur l’éthique et la religion*. Paris: Puf, 2004. p. 37.

³⁸ HENRY, 1987/2012, p. 70/71.

³⁹ HENRY, 1987/2012, p. 71/72.

técnica é a expressão da vida, a realização dos poderes do corpo subjetivo e, assim, uma das formas primeiras da cultura”⁴⁰.

Dito isso, nada impede que a pessoa destrua esse laço de corpo/terra, rebaixando também um e outro ao nível de objeto: é nesse momento que a técnica se torna “saber da barbárie”, suprimindo toda outra forma de cultura. Se a cultura é “saber da vida”, a técnica se faz “saber da ciência”, cujo único objetivo é a “objetivação do vivente, finalizada a sua manipulação”⁴¹.

É por isso que Henry não critica a ciência, pois essa, “enquanto *pathos*, obedece à lei da cultura”⁴². Na contramão, o que ele contesta é quando se decide recusar o *pathos* e a vida que através desse se autoefetua; a ciência decide-se por sua própria destruição e contradiz a si mesma à medida que ela contradiz seu *pathos*. A cultura da barbárie diminui e para o elã da vida. Essa parada, no entanto, não é definitiva e só se torna quando a ciência galileiana subjuga toda outra expressão cultural, essa ciência que quantifica o que se furta a toda quantificação, a saber, a Força da vida.

Essa força, a mesma que constitui o afeto puro, *não se manifesta* na barbárie e *manifesta-se* na cultura. No entanto, a condição de possibilidade desses dois movimentos (não manifestação/manifestação) é o mesmo *avesso*, a saber, o *pathos vivente* pelo qual a vida se pode exercer incessantemente ou bem pode estacionar. O *avesso* da barbárie permanece impossível, e a vida, que a técnica busca objetivar, por assim dizer, “não pode morrer”: ela resiste e opõe-se a todas as suas negações. Henry diz de forma bem clara: mesmo a técnica que busca objetivar tudo o que é vivente não pode destruir seu laço com a vida, e “querer romper esse vínculo é, de certo modo, aumentar sua infrangibilidade: experimentar mais fortemente”⁴³.

Mesmo a fraqueza da vida atesta, então, seu poder, pois ela é “a impossibilidade, na qual ela se encontra a empreender (seu) projeto, o fracasso irreversível ao qual se entrega o querer se desfazer de si na vida”⁴⁴. A vida não pode distanciar-se de si mesma, assim que o lado “direito” não pode afastar-se do lado *avesso*. Que a vida “não saiba jamais se desfazer

⁴⁰ HENRY, 1987/2012, p. 75/76.

⁴¹ HENRY, 1987/2012, p. 84/85. Henry revient sur ce sujet dans *Incarnation*, p. 278 ss.

⁴² HENRY, 1987/2012, p. 113/115.

⁴³ HENRY, 1987/2012, p. 114/116. Infrangibilidade = é uma fraqueza quase absoluta ou uma delicadeza. É tão frágil que beira o etéreo. (Agradecemos à colega Maria Aparecida por essa informação.)

⁴⁴ HENRY, 1987/2012, p. 114/115.

de si” e que essa “impossibilidade” não é uma necessidade é, a meu ver, o coração do percurso manifesto da vida, pois se a vida se manifesta por ela mesma, deve-se mesmo assim explicar não somente “como” isso advém, mas também “por que”. Ora, esse “por que” reside no fato de que a vida não está destinada a se desfazer de si, pois ela é irreduzível; são precisamente a barbárie e a cultura que nos mostram essa irreduzibilidade – atestando a impossibilidade da vida afastar-se de si.

Irreduzível, em minha compreensão, é isso cuja falta impede a qualquer discurso (filosófico ou não) de se desenvolver; em nosso caso, que um discurso sobre a cultura, a barbárie e a clínica se dê. Ora, a barbárie, mesmo quando ela nega a vida, é incapaz de levar a cabo sua destruição. No momento em que ela fracassa, ela atesta a irreduzibilidade da vida, pois ela mostra que essa *não se pode afastar de si mesma*. É por essa impossibilidade que a irreduzibilidade da vida se mostra e que o traço *irrenunciável* da irreduzibilidade faz sua aparição. Pois para que “qualquer coisa” seja tomada em sua irreduzibilidade, ela deve ser irrenunciável, pois se se renuncia, renuncia-se ao mesmo tempo à possibilidade de que, primeiro, ela se dê. A vida é irrenunciável porque, se renunciarmos a ela, não poderíamos mais falar de cultura, de clínica etc.

Dito de outra forma, se a vida não se dá, nenhum outro discurso seria possível, e mesmo o discurso da barbárie não se daria, pois esse, para se dar, necessita da vida que ela rebaixa ao nível de objeto. Irrenunciável, no entanto, não quer dizer *irrecusável*, pois se pode muito bem recusar o irreduzível, segundo o que a barbárie assim como a técnica nos mostram. O irreduzível demanda uma opção de fundo, sem a qual a vida mesmo seria um automatismo necessitando de algo, ou seja, como já falamos aqui, ela não seria vida, mas morte. A vida, porém, não morre; somente os humanos o fazem (ou o escolhem).⁴⁵

Meu interesse era ler Michel Henry para além das oposições que, todavia, ele propõe, portanto para além das oposições entre corpo fenomenalizando-se no fora do mundo e carne automanifestando-se pelo *pathos* da vida; e ainda, para além da oposição entre verdade do mundo (extática) e verdade da vida (imaneente). No lugar de falar de oposições,

⁴⁵ Ver HENRY, *C'est moi la vérité / Eu sou a verdade*. 1996/1998, p. 345/ 277.

almejei uma espécie de “relação dinâmica” entre um “lado direito” e um “lado avesso”, pois toda “objetivação” (*lado ‘direito’*) é efetivamente o manifestar-se de uma vida que – longe de ser “alguma coisa” – é *pathos* original (*avesso ou inverso*)

É para exprimir o que é inobjetivável que a linguagem de Henry se faz bárbara, afastando-se da linguagem da ciência sem cair em um sonho anacrônico de uma certa idade de ouro. Não obstante, ele nos convida a tornar-nos bárbaros a fim de alcançar o que *não se manifesta*, se a *koiné* é outra que essa da vida ou se a *koiné* é a da ciência galileana. Deve fazer-se bárbaro para falar um outro grego, o grego do *pathos que humaniza o homem pois ele manifesta sua vida*. Nosso mundo, todavia, tornou-se “inumano”, designando “desorganização ontológica por efeito da qual o princípio diretor e organizador de uma sociedade, que encontrando sua substância na vida não é mais o que era, mas sim uma soma de conhecimentos, de processos e de procedimentos para o estabelecimento e a disposição dos quais a vida foi [...] colocada à parte”⁴⁶.

Ser bárbaro para retornar ao *pathos* vivente da vida irreduzível impõe uma renúncia à linguagem da ciência a fim de alcançar o avesso/inverso da cultura e da clínica, portanto a fim de sentir o *pathos* (palavra grega) da vida. Esse *pathos* que se furta a toda análise científica e que demanda uma nova linguagem não se furta, porém, à pintura e à literatura, as quais não explorarei. O *pathos*, como dito, não pode “ser conhecido”, pois ele se manifesta (e se autodoa) pela autoafecção, da qual ele é condição de possibilidade. No entanto, ele pode (1.) ser compartilhado, ou melhor – participar com, através e na relação terapêutica, e (2.) engendrar toda comunidade (mesmo a sociedade) através de si. Consequentemente, ele é *comunicável* mesmo se sua comunicação é diferente face à comunicação da ciência universal galileana. A comunicação “patética” se autodá através da narração da literatura, na qual o que se narra não é nada menos do que a “*unidade patética*”⁴⁷ que realiza a escritura. A mobilidade do *pathos*, que se doa e se comunica pela arte e pelo romance, não é nada além do que a narração da existência humana, ou seja, dessa onda “que se sente ela mesma”⁴⁸, a saber, a vida.

Face à oposição arte-filosofia, a nova linguagem henryana narra *a todo o mundo* o que cada um vive em primeira pessoa. Pela narração, o *pathos* comunica-se de forma objetiva e se manifesta repetindo a mesma narrativa para sempre. *De começo em começo, segundo os começos que não terão jamais fim*, pois é somente pela vida que eles se dão e advêm.

⁴⁶ HENRY, *La barbarie*, p. 186. Même motif dans Henry, *Incarnation*, p. 146-147.

⁴⁷ HENRY, M. Narrer le pathos. In: HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. T. III, De l'art et du politique. Paris: Puf, 2004. p. 315.

⁴⁸ HENRY, 2004, p. 321.