



SENTIR O INVISÍVEL: EM TORNO DA PRESENTIFICAÇÃO DA VIDA*

10.62506/phs.v6i2.254

Feeling the invisible: around the presentification of Life

JOSIANA HADLICH**

Sentir lo invisible: en torno a la presentificación de la Vida

Resumo: O artigo apresenta a pretensão de aprofundar a temática da invisibilidade e da afetividade trazendo o diálogo entre Merleau-Ponty e Michel Henry, na busca de compreender como a Vida henryana poderá se manifestar a partir de uma releitura do quiasma visível-invisível merleau-pontiano. Nossa leitura para essa tese se fará a partir do entendimento sobre a afetividade henryana e uma interpretação ontológica da sensibilidade no trabalho que Merleau-Ponty vinha construindo no O visível e o invisível, a fim de elencarmos pontos possíveis de continuidade à sua obra, e para questionar um invisível que pudesse ser compreendido como impulso afetivo que realiza uma atividade na passividade da consciência. Uma vez que a Vida é pura imanência em Michel Henry e o âmbito do Sensível em Merleau-Ponty, sugerimos uma alternativa que não custasse a relação originária com o mundo nem que falhasse na apreensão concreta do sujeito, mas que possibilite um movimento dialético entre imanência e transcendência, que impulsionado pelo invisível que nos afeta, dá sentido à Vida manifesta.

Palavras-chave: invisível; afetividade; sensibilidade; Vida.

Abstract: The article intends to deepen the theme of invisibility and affectivity by bringing the dialogue between Merleau-Ponty and Michel Henry, in the search to understand how Henry's Life can manifest itself through a reinterpretation of the Merleau-Ponty visible-invisible chiasm. Our reading for this thesis will be based on the understanding of Henry's affectivity and an ontological interpretation of sensitivity in the work that Merleau-Ponty was building in *The Visible and the Invisible*, in order to list possible points of continuity to his work, and to question an invisible that could be understood as an affective impulse that carries out an activity in the passivity of consciousness. Since Life is pure immanence in Michel Henry and the scope of the Sensible in Merleau-Ponty, it is suggested an alternative that would not cost the original relationship with the world nor would it fail in the concrete apprehension of the subject, but that enables a dialectical movement between immanence and transcendence, which, driven by the invisible that affects us, gives meaning to manifest Life.

Keywords: invisible; affectivity; sensitive; Life.

Resumen: El artículo pretende profundizar el tema de la invisibilidad y la afectividad trayendo el diálogo entre Merleau-Ponty y Michel Henry, en la búsqueda de comprender cómo la Vida de Henry puede manifestarse a través de una reinterpretación del quiasma visible-invisible de Merleau-Ponty. Nuestra lectura para esta tesis se basará en la comprensión de la afectividad de Henry y una interpretación ontológica de la sensibilidad en la obra que Merleau-Ponty había ido construyendo sobre *Lo visible y lo invisible*, para enumerar posibles puntos de continuidad en su obra, y cuestionar un invisible que podría entenderse como un impulso afectivo que realiza una actividad en la pasividad de la conciencia. Siendo la vida pura imanencia en Michel Henry y alcance de lo sensible en Merleau-Ponty, sugerimos una alternativa que no costaría la relación original con el mundo ni fracasaría en la aprehensión concreta del sujeto, pero que posibilita una dialéctica. movimiento entre imanencia y trascendencia, que, impulsado por lo invisible que nos afecta, da sentido a la Vida manifiesta.

Palabras-clave: invisible; afectividad; sensibilidad; Vida.

* Este trabalho é fruto da pesquisa de doutoramento financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

** Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Email: josianah.deoliveira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0471-963X>



Introdução

Existe para a Fenomenologia algo que está aquém dos limites do aparecer? O aparecer fenomenológico é entendido como o aparecimento de um objeto ou fenômeno à consciência e seria, então, limitado ao não adentrar por trás do fenômeno? Como poderíamos denominar aquilo que possibilita o próprio aparecer do fenômeno? Poderíamos denominar isso de “Vida”, o “algo” ou invisível em sentido ontológico? Tais questionamentos mostram o voo que essa pesquisa pretende arremeter, sem desviar-se das linhas da Fenomenologia, mas indo às suas raízes na tentativa de um encontro com o fundamento do próprio aparecer.

Em razão disso, investigaremos as nuances do invisível nos pensamentos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Michel Henry (1922-2002), apontando diferenciações e críticas às suas concepções, bem como buscaremos propor um caminho para que se possa pensar um diálogo entre ambos no qual o invisível henryano – a Vida que é pura imanência – teria melhor consistência se apresentasse um correlato transcendente no viés de um *chiasme* merleau-pontiano trazido no *Le visible et l'invisible*¹. Portanto, nossa leitura para essa tese se fará a partir do entendimento sobre a afetividade henryana e uma interpretação ontológica da sensibilidade no trabalho que Merleau-Ponty vinha construindo em seu inacabado livro, a fim de elencarmos pontos possíveis de continuidade à sua obra, e para questionar um invisível que pudesse ser compreendido como um alicerce para uma ontologia da vida.

Se “a radicalização da fenomenologia deve nos levar, necessariamente, a uma fenomenologia do invisível” (Zahavi, 1999, p. 223), a investigação dessa esfera da invisibilidade exige uma resposta acerca de como e se o invisível é vivenciado, e se poderíamos entendê-lo através de uma nova concepção de afetividade pré-intencional. Merleau-Ponty, em uma nota de trabalho de maio de 1960, escreve: “*Aquilo que ela [a consciência] não vê, é por razões de princípio que ela não o vê, é por ser consciência que ela não o vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 296). Ora, o não-visto considerado como o invisível é o negativo que torna possível o Ser de transcendência (*Idem*, p. 278). Embora, em Merleau-Ponty, o invisível não se desvincule de seu correlato visível, estamos de acordo de que ele não será visto enquanto objeto, bem como para Henry “nunca ninguém viu a vida e jamais a verá” (Henry, 2004, p. 192). Então, seria o *sentir* uma forma de presentificá-la?

Quiasma Visível e Invisível

A Fenomenologia é colocada em outro patamar quando Merleau-Ponty expande a concepção fenomenológica tradicional de Husserl ao mostrar que a intencionalidade também ocorre de modo corporal. Desde *Phénoménologie de la perception*, o filósofo buscava apontar o porquê de se manter entre o objetivismo científico e o intelectualismo da filosofia. Nos fragmentos de *VI* ele tenta escapar desses dois extremos: do pensamento da ciência que sobrevoa os fenômenos do mundo e da filosofia subjetivista que encontra certezas apenas nas operações do Eu, fazendo do mundo mera soma de representações para o sujeito. Porém, Merleau-Ponty caminha em direção a um âmbito mais original em que os polos opostos da tradição ainda não tenham se consolidado, um lugar em que coisa e consciência ainda se apresentem entrelaçadas primariamente e possam ser filosoficamente pensadas em sua propriedade, mesmo que se apresentem de modo confuso. A partir da reabilitação ontológica do sensível poderá se atingir o “há” primordial, designado como Ser Bruto que é o ser da indivisão e do enlace não submetido às operações do *cogitare*.

Pensar um estofo comum entre o corpo e o mundo é isso o que o Ser Bruto permite. Essa elucidação do pacto corporal com o mundo é anterior a qualquer relação de consciência, é pré-tético, e revela a Carne (*chair*) como elemento de uma maneira de ser (Cf. Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 191), como *tecido* sensível que nos ata ao mundo. Para compreender a Carne é preciso vê-la “não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 191), como configuração da nervura do Ser, como condição de possibilidade das coisas na qual permite o envolvimento do ser humano com elas, em uma abertura para que o corpo e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são videntes. A Carne apresenta um paradoxo do corpo próprio como ser de duas faces: “coisa entre as coisas e, ademais, aquilo que vê e toca” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 178). Por isso, a vida sensível do corpo é um lugar de acontecimento do sentido. Mas é preciso compreender que “a carne não é matéria [...] não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ademais, ela é inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 182), ela é a espessura que constitui a visibilidade.

¹ Ao longo do texto usaremos abreviações para as obras de Merleau-Ponty, a saber: “*PhP*” para *Phénoménologie de la perception* e “*VI*” para *Le visible et l'invisible*.



O visível enquanto dimensão aberta é explicado a partir da topologia do Ser, ou seja, como um “espaço topológico” que permite a localização e o entendimento dos quiasmas, pois é onde se “circunscrevem relações de vizinhança, de envolvimento [...] é também constitutivo da vida” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 260) e do Ser bruto/selvagem. Visto como espécie de dobradiça entre o visível e o invisível, o quiasma permitirá levar o corpo a um outro status diferente daquele da *PhP*, pois o corpo que toca e olha pode sentir-se tocado e olhado já que está envolvido pela carnalidade do mundo enquanto Sensibilidade absoluta. Assim sendo, não é mais o corpo que se reconhece sensível, mas a sensibilidade antecessora o faz sentir-se imerso numa corporeidade latente que o habita. À vista disso, Merleau-Ponty “deixa para trás qualquer risco tanto de subjetivar o corpo como de reificar o mundo pelo fato de ambos estarem imersos na carnalidade que, por sua vez, é da ordem da invisibilidade daquilo que é visível no corpo e no mundo” (Júnior, 2017, p. 175), radicalizando o sentido do corpo próprio “de maneira a evitar qualquer possibilidade de atrelá-lo às malhas da intencionalidade” (Júnior, 2017, p. 174).

Em uma nota de maio de 1960, Merleau-Ponty (1964/2001, p. 306) afirma: “o sensível, o visível, deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – o nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível”. O invisível não é a negação do visível, como em Sartre, nem seu contraditório. A separação ou oposição entre Ser e Nada faz surgir uma filosofia da negatividade, uma negatividade radical que suprime o outro e torna o Ser em absoluta positividade. Mas Merleau-Ponty se opõe a tal posição, pois “o pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoos que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 97). A atitude da filosofia da negatividade pura impede pensar uma articulação entre o ser e o nada, ou entre o visível e o invisível.

Parece haver em Sartre uma ressignificação do Ser bruto no movimento da consciência que se direciona ao mundo na ânsia de poder-ser, mas ocorre um despojamento do contato pré-reflexivo do corpo para com o Ser. A facticidade em Sartre denuncia duas formas do existir, a saber: o caráter bruto da existência humana e a responsabilidade pela condição existencial. No primeiro caso, a facticidade mostra que não temos a liberdade de não estar no mundo, que a existência é um fato que independe da escolha e da vontade; já no segundo caso, se não tivemos a escolha de existir, caberia a nós a responsabilidade do que faremos na existência e nos projetos de vida que construiremos.

Se para Sartre a facticidade não pode constituir a consciência ou o Eu como *sendo*, mas “a facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo de ser que devo alcançar para ser o que sou” (Sartre, 1943/2011, p. 133), então, como interpreta Merleau-Ponty, a facticidade é caracterizada pela tese de que o Ser é absoluta positividade e o Nada é pura negatividade sem conteúdo ontológico. Portanto, no momento em que o Eu é puro negativo e o mundo é puro positivo, “não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 77).

À vista disso, não ocorre a identificação entre sujeito e corpo em Sartre. A premissa merleau-pontiana de que “eu sou o meu corpo” é impossibilitada em Sartre ao pensar a conjectura do ego sem a conjectura do mundo. Faz-se na filosofia da negatividade pura e da positividade pura, um “pensamento de sobrevoos, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 97). Todavia, por mais que Sartre reconhecesse, ao final de *L'être et le néant*, a necessidade de alargar o sentido do Ser, englobando o Em-si e o Para-si, não há indício da superação dessa oposição antes realizada.

Uma marca diferencial de Merleau-Ponty relativamente a Sartre se evidencia justamente pela noção de Carne. Em síntese,

a carne é princípio de diferenciação sensível entre o dentro e o fora, de um mesmo corpo ou de um corpo e outro: meu corpo (e o do outro) é um tocante-tocado, vidente-visível, sentiente-sensível, sem que esses dois lados possam se fundir um no outro, o que eliminaria sua manifestação, que se faz entre eles. Essa dimensão ontológica, inaugurada pela percepção, não é um nada ou um vazio, frisa Merleau-Ponty, para marcar sua diferença com Sartre. (Furlan, 2011, p. 102)

A invisibilidade ou negatividade, faz com que “o corpo não seja fato empírico”, mas que tenha “significação ontológica” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 303). Daí vem a radicalização do corpo na carnalidade enquanto imanência do ser, que é subjacente à reversibilidade entre visível e vidente, a qual se justifica pela “deiscência” da carne como um movimento de emergência e imergência (Chauí, 2002, p. 155), de quiasma entre o visível que oculta à visão a profundidade do invisível e este que torna possível a manifestação daquele. Pois, “o visível não é nada de objetivo, da ordem do em si, ele é transcendente, e isto significa dizer, na pena de Merleau-Ponty, que ele é carregado de um sentido invisível” (Moutinho, 2004, p. 16).

Em sua imersão na carnalidade anônima e originária, ausente de representação do mundo vivido, o corpo perde a condição de sujeito para receber um estatuto “ontológico enquanto ser encarnado” (Júnior, 2017, p. 178). Partindo da premissa que a carne é movimento – deiscência – que atravessa toda a realidade, podemos encontrar em Merleau-Ponty o esboço de uma *vida* aberta que não é apenas oferecida à visão, mas de uma vida irrefletida como espaço no qual o corpo próprio, enquanto corpo vivido, apercebe-se na passividade.

Há lugar para a experiência dessa vida em Merleau-Ponty. Vida que, embora irrefletida, poderá ser sentida na sua invisibilidade através do corpo que vivencia o mundo de possibilidades e afecções. Merleau-Ponty apro-



funda a investigação do invisível e de como ele estabelece nosso ambiente vivido por meio do quiasma com o visível na co-doação de ambos na dinâmica da experiência humana.

Chegando nessa discussão é preciso ressaltar alguns pontos que nos parecem importantes para a nossa tese. Primeiro, aparentemente, a visão no sentido adotado por Merleau-Ponty, a saber, como movimento que releva as coisas ao nelas penetrar ou como movimento entre o corpo e o olho que desvela o invisível através da arte – no caso da pintura –, não promete uma genuína compreensão do invisível como aqui pretendemos, pois ele é compreendido apenas direcionado à transcendência, à sua manifestação no mundo. Um segundo ponto é que a forma como a visão trabalha, isto é, intencionando também o perfil ausente no processo perceptivo, traz uma ocultação, um invisível que virá a aparecer, e não o invisível como correlato imanente do visível, por isso sua abordagem acerca da visão pode ser transformada em uma filosofia da sensibilidade que seja mera sensação epistêmica, não conduzindo para uma sensibilidade ontológica que permite o quiasma entre o interno-externo. Quando se trata de invisibilidade, procuramos uma outra noção de invisível que não seja o oculto ou o ausente, mas uma invisibilidade pensada de forma mais complexa que “significa investigar se o aparecer é a situação fenomenológica prevalente em que vivenciamos o invisível” (Nitsche, 2020, p. 550).

Não obstante, Merleau-Ponty não nos dá esperança de que haveria em seu último livro uma reflexão voltada diretamente à imanência. Mesmo fazendo uma leitura da carnalidade do corpo enquanto passividade, o filósofo não busca perfazer, nem em suas notas de trabalho, o percurso de uma imanência absoluta que levaria a questionar a radicalização do sentido do corpo imanente e vivido abordado por Henry. Ora, isso não impede de que possamos articular um sentir imanente e pressentido da consciência que possibilitaria retirar a Vida da pura imanência henryana para consolidar as bases argumentativas desta presentificando-a. Lançar luz sobre a metamorfose entre o visível e o invisível é elucidar sobre o gesto ou a expressão mais originária do enigma da estrutura da consciência e da própria intencionalidade. Nesta perspectiva, Michel Henry refere-se ao invisível como essência da Vida automanifesta se manifesta sem se oferecer à visão, aquém da encenação do palco do mundo, como uma revelação infinita que é identificada com a afetividade que reina na intimidade da Vida. Talvez, o erro de Merleau-Ponty foi não dar-se conta dessa afetividade originária.

O Invisível e a Autoafecção

Por sua vez, Michel Henry apresentará uma carnalidade independente do Sensível, já que “nosso corpo é ele mesmo poder absoluto da vida sem porque” (Henry, 2003, p. 32). O corpo teria como característica a capacidade de se autoafectar, sentindo-se a si mesmo, sendo originariamente corpo impressivo. Tal corpo é corpo vivido não ligado à estesia ou ao mundo, mas à própria Vida. Dessa maneira,

Há uma quebra no modo de fazer fenomenologia do corpo, pois, a tarefa não parte da soberania do cogito para pensar sobre o corpo. Agora, o corpo não será mais lido e nem visto como um puro pensamento ou extensão. Henry drasticamente e ousadamente, inverte esse modo de pensar. Ao interpretar o pensamento de Biran, afirma que o ser encarnado não constitui primeiramente o ego para depois instituir seu corpo. Pois, se assim procedesse, o corpo seria apenas um meio para o ego agir. (Grzibowski, 2019, p. 56)

Não é possível, nesse sentido, distanciar-se do autoafectar do corpo imanente para poder sentir a partir da relação intencional com o mundo do sensível. O autoafecto em Henry está ligado a uma forma de passividade e sofrimento originários (*souffrir originaire*), ou seja, a um *páthos* que caracteriza a subjetividade e sem o qual ela não estaria viva. O *páthos* refere-se à uma natureza fechada em si mesma, por isso autoafectiva, e que caracteriza a subjetividade concebida como Vida, como essência marcada pelas tonalidades fundamentais do fruir e do sofrer.

Isso implica que a Vida é “afetividade originária” (Henry, 2014, p. 92) por proporcionar ao vivente (*vivant*) a experiência de si mesmo. Sendo assim, o corpo na autoafecção, segundo a ideia de uma vida que é pura imanência, caracteriza-se pela *impressividade* originária. Associá-lo à expressão através do sensível nega sua condição de vivente, e esse é o problema para Henry: “as teorias não percebem o que se passa no ser subjetivo, ou o percebem longinquamente [...] o ser-em-situação constitui-se a partir da sua imanência pura e não o contrário” (Grzibowski, 2019, p. 56) e quando “idealizado pelo pensamento não há vida própria, subjetiva, mas constituída, pensada” (Grzibowski, 2019, p. 57). Diferentemente de Merleau-Ponty para quem o corpo envolve a relação sensível-senciente, visível-vidente, o corpo em Michel Henry “se inscreve na ‘afetividade’ absoluta contra qualquer referência ao mundo e ao sensível que o afeta” (Júnior, 2017, p. 171).

A “fenomenologia material” de Henry pode ser caracterizada como *hylética* na medida em que faz referência ao conceito de *hylé* husserliano com uma diferença importante: Henry inverte a relação entre *hylé* – dados sensíveis brutos – e *morphè* – forma intencional que molda a *hylé* – de tal modo que a *hylé* terá sua própria forma de (auto)aparecer como afetividade independente da intencionalidade, e esta será fundamentada naquela. Henry, em sua obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, inspirou-se em Maine de Biran (1766-1824) para conectar o tema da essência original da manifestação ao do corpo subjetivo² como núcleo de afetividade imanente. Por isso, 2 Os principais conceitos da fenomenologia do corpo de Michel Henry estão em sua obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, de 1965. Neste trabalho, Henry se utiliza de termos e argumentos de Maine de Biran para conceber um corpo subjetivo como revelação do próprio ser e do próprio ego na imanência pura. Assim, Henry reivindica a necessidade de uma ontologia da subjetividade ou ainda uma ontologia fenomenológica do corpo, onde o corpo subjetivo se constitui de manifestações originárias imanentes que se dão no corpo objetivo, possibilitando o verdadeiro conhecimento de si mesmo.



“vida” não terá um significado biológico, senão fenomenológico em seu modo de autoaparecer, encerrada em si mesma, como condição de possibilidade de experiência do outro, de uma *heteroafecção*.

Ao elaborar a “fenomenologia da vida”, o filósofo parte da crítica à intencionalidade e da ênfase à imanência. A crítica à fenomenologia husserliana é construída por meio da argumentação de que a fenomenologia se preocupa com a forma como os objetos aparecem e não com o próprio aparecimento do aparecer. Se as coisas aparecem e visto que não se tornam fenômenos por si mesmas, há algo que as faz aparecer. A intencionalidade como “consciência de algo” e único modo de aparecer segue a tendência de um monismo ontológico que atravessou a história da filosofia, reduzindo a subjetividade humana ao ser que se dirige para fora, igualando-se à exterioridade ou à “transcendência do mundo” (Henry, 2003, p. 109). Como escreve Henry (2008, p. 81):

Essa entrega de si [...] é estruturalmente diferente de “relacionar-se com”. Não é em si um “relacionar-se com”, mas o exclui insuperavelmente de si mesmo. Não está fora de si, mas em si mesmo, não é transcendência, mas imanência radical. E é somente com base nessa imanência radical que algo como a transcendência é possível.

Henry elucida os motivos que o levaram a questionar a fenomenalidade da vida a partir de uma manifestação imediata e não *ek-stática*. A essência da manifestação é uma afetividade ontológica pura, uma imanência que lança luz ao mundo no qual se mostra o *phainomenon*. Assim, o pensamento henryano nos conduz ao reconhecimento de um âmbito invisível da fenomenalidade que sustenta a possibilidade do aparecer, pois a essência da manifestação, o Ser do ego – subjetividade absoluta – não se manifesta na visibilidade do mundo exterior. Dita como “obscura e invisível, e é exatamente neste ponto que a radicalidade do pensamento de Henry é revelada [...] a automanifestação da subjetividade absoluta deve ser caracterizada exatamente como uma *revelação invisível*” (Zahavi, 1999, p. 230). A invisibilidade não deve ser interpretada, em Henry, como um modo de não manifestação, pois sendo invisível não se revela à luz do mundo nem nega a fenomenalidade, mas se constitui como um tipo de “manifestação primária e mais fundamental” (Zahavi, 1999, p. 231).

O interessante no conceito fenomenológico de invisível em Michel Henry é que, para ele, o invisível não está escondido atrás dos fenômenos, nem é algo que está prestes a se tornar visível; ele aparece junto com o aparente como sua essência determinante e oculta. Essa “revelação original da essência a si mesma, que é constitutiva de sua realidade, é o invisível. [...] o invisível não é o conceito antitético da fenomenalidade, é antes, sua determinação primeira e fundamental.” (Henry, 2003, p. 550). Por conseguinte, a automanifestação tende a sua imanência, a saber: invisibilidade, imediatismo do Ser e sua própria autoafecção.

Analisando toda essa conjectura formulada por Henry, parece-nos haver uma crítica contundente por ele dirigida à chamada “fenomenologia histórica”. Uma nova condição do aparecer é elaborada pelo viés da vida imanente, um outro conceito de corpo e de vivência surgem destacados do mundo. No entanto, há incômodos latentes em alguns fenomenólogos acerca de tais concepções. Dominique Janicaud, referindo-se à última fase da obra de Henry, à qual este desenvolve uma filosofia do cristianismo³, criticou-o polemicamente ao chamar a filosofia henryana de “virada teológica” (Janicaud, 2009, p. 42) na fenomenologia francesa. A crítica de Janicaud não se refere à teologia na fenomenologia de forma explícita, mas é contra a tentativa de radicalização fenomenológica que a leva além do seu escopo de aparição do objeto e da intencionalidade. Por isso, ele comenta acerca da

estranha obstinação de querer instalar esta investigação (essencialmente frágil, secreta, senão esotérica) no centro de um dispositivo disciplinar cujos princípios são formulados precisamente nos mesmos termos racionais, unificadores e ocidentais que se pretendem rejeitar. (Janicaud, 2009, p. 62)

Enquanto Janicaud questiona se isso que Henry apresenta pode ser incluído no escopo da fenomenologia, ou se deveria ser chamado de metafísica ou teologia, Dan Zahavi argumentou que “não há qualquer razão para negar que o movimento em direção ao invisível seja fenomenologicamente motivado” (Zahavi, 1999, p. 236). Porém, juntamente com Zahavi, também sustentamos que é necessária uma consistência argumentativa para legitimar a vida imanente e autoafectada. Henry, diz Zahavi (1999, p. 232-233),

opera com a noção de automanifestação absolutamente autossuficiente, não extática e irrelacional, mas ele *nunca* nos apresenta uma explicação convincente de como uma subjetividade essencialmente caracterizada por tal completa autopresença pode estar simultaneamente na posse de um elemento de articulação temporal interno; como pode ser capaz de reconhecer outros assuntos; [...] como pode estar na posse de uma exterioridade corporal.

A temporalidade, reflexividade, corporeidade e intersubjetividade são atributos importantes da nossa subjetividade, e não deixar espaço para isso na análise da automanifestação a torna insatisfatória (Cf. Zahavi, 1999, p. 232-233). Na última fase de sua obra, Henry desenvolveu uma filosofia da religião e do cristianismo baseada em sua fenomenologia. Essa foi a “virada” explícita de Henry em direção a uma filosofia do Cristianismo como sua reafirmação da possibilidade de uma fenomenologia radicalizada na qual tal filosofia está fundamentada. Com a publicação de *C'est moi la Vérité: Pour une philosophie du christianisme* em 1996, a fenomenologia da vida foi estendida a uma leitura filosófica do cristianismo. O desenvolvimento de sua fenomenologia o levou a descobrir nas Escrituras – e não o contrário – uma intuição de vida que corresponde ao seu próprio conceito fenomenológico de afetividade imanente. De uma perspectiva filosófica, o ponto de inflexão que leva Henry a sua interpretação do Cristianismo é a necessidade de dar conta da subjetividade individual como enraizada na vida, uma vida que é comum a todos os vivos e, portanto, transcende os vivos enquanto permanece ao mesmo tempo imanente.



p. 233). Seguindo nessa perspectiva, Nilo Ribeiro Júnior (2017) pergunta se não há um esquecimento da cultura e da história, daquilo que Henry admite ser o regramento da autorrevelação, nessa teoria de um corpo imanente que não se distancia de si graças à autoafecção. E, corroborando com Janicaud, “parece não haver propriamente espaço para a linguagem ‘ontológica’ do corpo” (Júnior, 2017, p. 185), pois a maneira em que a vida imanente é descrita parece inadequada “porque faz uso das categorias da ‘transcendência’” (Júnior, 2017, p. 186).

Pensamos que Merleau-Ponty pode ser restituído aqui em alguns aspectos: 1) visto que há uma acusação à filosofia henryana acerca de como haveria a correlação entre a história da Vida e a história do mundo, o pensamento merleau-pontiano permite que a Vida se manifeste na história, pensada na carnalidade e na sensibilidade; 2) é possível pensar numa relação interior-exterior, imanência-transcendência sem que precisemos refutar a afetividade henryana. Ora, se há pretensão de se escrever acerca da Vida como manifestação da relação entre imanência e transcendência, sobre o invisível enquanto condição do visível, precisamos de um corpo que não seja apenas impressividade, mas expressividade. Uma vez que não negamos que se *é* no mundo e que a vida não se reduz a ele, faz-se necessário esboçar uma nova noção de afetividade que seja uma simultaneidade entre a afecção e o sentir de tal maneira que a vida seja presença e presente.

A Vida Presentificada: Sentir o Invisível

Michel Henry desfaz os laços entre o aparecer e o que aparece trabalhando com o conceito de *manifestação* concebido de uma maneira totalmente nova, sem os laços limitantes da aparência dos objetos e voltado ao fenômeno em si ou sua própria fenomenalidade. Ao contrário disso, Merleau-Ponty não adota essa perspectiva nem quando formula sua ontologia da Carne e fala sobre a essência ou Ser Bruto, permanecendo fiel à sensibilidade mesmo naquelas anotações de trabalho anexadas ao final de *VI*. No entanto, é fato que para ambos o invisível aprofunda a dimensão de toda visibilidade, o que nos permite entendê-la mais do que uma esfera de possibilidades da aparência. Esses fenomenólogos pensam o invisível sem se concentrarem no que aparece para descreverem o visível como ambiente de manifestação. Em Merleau-Ponty, o invisível “é o ponto ou grau zero de visibilidade, a abertura de uma dimensão do visível” (Merleau-Ponty, 1960/1991, p. 21), podendo ser entendido como uma “latência” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 299) ou brotamento. Henry afirma que “esse invisível, não é o inconsciente. Não é a negação da fenomenalidade, mas sua primeira fenomenalização. Não é um pressuposto, mas sim a nossa vida em seu *páthos* não estático, mas inegável” (Henry, 1990/2008, p. 81).

Desde a publicação de *L'essence de la manifestation*, em 1963, Henry se dedicou ao desenvolvimento de uma fenomenologia chamada de “fenomenologia da vida”⁴, “fenomenologia material” ou ainda “fenomenologia radical”. O filósofo argumenta que a maneira como os fenômenos aparecem não podem se restringir à “ter consciência de”, mas que a consciência intencional deve ser fundada em algo mais fundamental que é precisamente não intencional ou pré-intencional, pois seria preciso analisar a condição do próprio aparecer, a saber: a afetividade imanente ou a “Vida”. Como já dito, a Vida interpretada como anterior à *ek-stasis* seria a manifestação do ser e do corpo subjetivo em sentido mais originário, revelando-se como imanência absoluta, em uma automanifestação ou autoafecção, “vívida a partir da interioridade e não da exterioridade” (Grzibowski, 2019, p. 56).

Ao abordar a Vida via afetividade, há uma busca por uma verdade primeira da Vida de maneira acósmica e sem exterioridade de si, pois a Vida não reside em um fora de si nem pode ser considerada um objeto no horizonte de transcendência. A afetividade imanente ou a Vida designa uma primordial forma de aparecer, sendo a condição de possibilidade do mundo e da consciência. Assim, “a vida não é nada do que se experimenta a si mesmo sem diferir de si, de modo que essa experiência é uma experiência de si e não de outra coisa [...] é uma afetividade originária e pura” (Henry, 2014, p. 92). Por esse caminho, não é o que nos chega que determina a afetividade, mas a afetividade é que torna possível a determinação daquilo que vem até nós.

Embora Henry coloque em diálogo a subjetividade, o movimento, o sentir, etc., partindo de uma reflexão acerca do corpo, inscrevendo tal diálogo na imanência da vida, não obstante tal corporeidade se apresenta fora do horizonte da carnalidade ontológica, numa esfera “de revelação da presença do corpo próprio presente nessa esfera da subjetividade” (Praseres, 2017, p. 94). Ora,

Henry insiste sobre o suceder-se da vida e do corpo entre o fruir e padecer alegando uma descontinuidade na continuidade da vida enquanto ipseidade. Isso, porém, parece conduzir a uma evidente oposição entre o transcendental e o transcendente na maneira de abordar a vida em sua imanência resvalando num dualismo corpo/alma ao qual se contrapõe veemente em seus escritos. (Júnior, 2017, p. 185)

Diferentemente de quando Merleau-Ponty apresenta o exemplo das mãos que se tocam reciprocamente, em que propõe a Natureza como o solo sensível primordial de todo entrelaçamento quiasmático. Inclusive, se toda reflexão

tem por modelo a mão palpante através da mão palpada, é porque precisamente aí já nos encontramos circunscritos num novo domínio; aquele de uma generalidade aberta, prolongamento do volante do corpo,

⁴ Um contraponto a Michel Henry, seria a fenomenologia da vida de Renaud Barbaras que traz a tentativa de explicitação concreta da correlação fenomenológica entre a imanência e a transcendência. Tentativas anteriores fracassaram seja não superando a abstração do polo subjetivo – Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty priorizaram a abertura de mundo na percepção e falham na apreensão da concretude do sujeito da percepção –, seja em prejuízo do polo transcendente – como na fenomenologia de Henry que apreende o lado concreto do polo subjetivo à custa da relação originária com o mundo.



à medida que a experiência do corpo testemunha o caráter de unidade de nós mesmos. (Silva, 2016, p. 109)

Na sua *nouvelle ontologie*, Merleau-Ponty propõe compreender a imbricação na qual o corpo vivido qualifica-se como capaz de sentir-se a si mesmo em um movimento de distância e aproximação. Em seus últimos cursos intitulado *La Nature*, Merleau-Ponty pretende compreender o corpo como “folha ontológica” (1995, p. 269) a partir de sua inerência de si ao mundo e vice-versa. Tal inerência é expressa no termo *Ineinander* – tomado de Husserl – que traduz uma pertença comum do corpo e da consciência.

Se, por exemplo, refletirmos acerca da experiência que entrelaça a consciência ao corpo e consequentemente ao mundo, notaremos que é possível a sua compreensão a partir da revelação do seu próprio conteúdo afetivo (Cf. Furtado, 2008, p. 243). O campo afetivo diz respeito a toda experiência do sentir, e este encontro visceral do corpo com o mundo que compõe o movimento da existência em sua totalidade. Sendo o corpo o local primordial pelo qual perpassa a existência, ele funda também a realização da dialética, pois

no próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela (PhP, 1945/1972, p. 192).

Elaborando a noção de Carne, Merleau-Ponty preferiu compará-la à ideia de elemento, em um retorno claro aos pré-socráticos que buscavam nos elementos da natureza (*physis*) o princípio ordenador do universo (*arché*). Nesse sentido, a Carne parece ser uma *arché* da existência em geral, do Ser. Se assim for, a Carne é elemento do Ser, é o princípio de encarnação do Ser no tempo e no espaço que permite a afetividade mútua entre as coisas, o corpo e o mundo. Disto, infere-se que a reversibilidade da Carne tem como produto a própria facticidade, ou seja, o movimento de aparição de todo fenômeno a partir do entrelaçamento entre o visível e o invisível. Por esse viés, se a Vida for automanifestação e o constante afetar-se a si mesma, ficaremos apenas pensando na ideia de uma Vida originária, e se for algo referente à representação, seremos meros espectadores da Vida. Porém, se for tomada como abertura, movimento e relações quiasmáticas, a sensibilidade aloja-a no mesmo tecido comum da carne.

No entanto, nasce um desconforto quando tentamos apreender a Vida em sentido henryano ou a Natureza primordial merleau-pontiana como “nossa vida” e esse pertencimento parece não se concretizar. Uma vez que a Vida é pura imanência, como chegamos até ela sem um processo de redução ou sem o custo da relação originária com o mundo? Precisaríamos de uma *fé autoafectiva* em oposição à *fé perceptiva* merleau-pontiana? Se, por outro lado, a apreensão da Natureza privilegia a transcendência (heteroafecção) sem se voltar à imanência (autoafecção), falhando na assimilação concreta do sujeito, não seria a sensibilidade enquanto movimento e elo do quiasma aquilo que revelaria ou tornaria possível falar em uma afetividade imanente do sujeito? Provavelmente não conseguiremos dar todas as respostas sobre essas questões em um único trabalho, por isso daremos ênfase a essa última questão e evidenciaremos que o debate com Merleau-Ponty coloca, implicitamente, o pensamento do corpo, da carne e da afetividade diante de um extremo e externo oposto que em Henry “podem se tornar reféns da univocidade de sentido, o que de *per si* compromete a própria novidade da vida que, em sua imanência, se esconde da categorização e da visibilidade do discurso ontológico” (Júnior, 2017, p. 187).

Parece-nos oportuno pensar na distinção e na ideia que estamos propondo de afetividade e sensibilidade. A afetividade não pertence ao âmbito do sensível, mas ela torna a sensibilidade um elemento seu, como se a sensibilidade se fundasse imanentemente na afetividade. Pois, ao entendermos a sensibilidade como aquilo que nos coloca em relação com a possibilidade de transcendência, é necessário algo que desperta a consciência para fora de si mesma. Então, temos o papel fundamental da afetividade num processo mais imanente e interno da consciência, onde a afetividade seria aquilo que realiza o movimento da passividade para atividade da consciência.

Isso se dá na medida em que mesmo estando em contato com o mundo pela corporeidade, não é qualquer coisa do mundo que nos desperta a atenção, ativando nossa consciência e nos conduzindo ao ato intencional. Evidencia-se tal proposta quando percebemos que não amamos qualquer pessoa, que não temos sentimentos ou emoções em qualquer situação, que não desejamos ser engenheiros mas filósofos, que não é tudo no mundo que nos atormenta ou agrada. Assim, a heteroafecção só adquire sentido quando o “algo”, aquilo que é invisível, aquele “não sei o porquê”, aquele “apenas é”, afeta-nos e envolve de tal maneira que a consciência passiva realiza uma atividade, impulsionando-nos à transcendência. Acreditamos que a Vida possa ser presentificada dessa forma, num movimento dialético entre transcendência e imanência, entre heteroafecção e autoafecção, onde o invisível é o impulso que desabrocha a afetividade, possibilitando a passagem da passividade à atividade da consciência.

À vista disso, o pensamento de Merleau-Ponty permite a elaboração de um sentir do invisível já que não podemos “considerar o invisível como *outro visível* ‘possível’” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 278). Queremos e precisamos pensar além do invisível de *VI*, além do invisível que perderá seu sentido quando o visível sobrevém. Defendemos que a relação do visível com o invisível mostra que o invisível reside nessa situação relacional sem ser objeto, pois o invisível não está por detrás do visível; ele é o sentido da visibilidade iminente, ou seja, ele se



apresenta no despertar intencional da consciência quando o visível carece de sentido.

Ao colocarmos o mundo visível de um lado e o mundo invisível de outro, não é possível falarmos em relação de entrelaçamento. Uma Natureza comum ou uma mesma carne permite o corpo como ser-em-situação e a sensibilidade como ponte entre o visível e a profundidade do invisível. E a Vida não é assim invisível de fato, mas pela sensibilidade ela se conecta ao próprio visível que sustenta. No entanto, “não é que a vida seja uma potência do ser ou um espírito. É que nos instalamos no ser percebido, no ser bruto, no sensível, na carne onde não há mais alternativa em-si – para-si, onde o ser percebido está eminentemente no ser” (Merleau-Ponty, 1995, p. 272). A Vida se exprime na visibilidade e carrega o sentido dado por aquilo que é invisível, por isso o olhar que interroga as coisas não o faz distanciado.

Posto que para Merleau-Ponty a Carne é relação e movimento que atravessa a realidade, é possível fazer o processo oposto de Henry ao ir do corpo próprio à carne para perceber sua imersão na Natureza originária. Este pressuposto parece nos garantir mais uma filosofia da vida ou do invisível do que o seu inverso, pois seguindo Henry acabamos caindo no debate crucial a respeito do modo como o corpo próprio se ata a essa Vida imanente à corporeidade.

Ao falarmos de Vida falamos de movimento. Essa perspectiva advinda de Aristóteles compreende o corpo como o quiasma do afetar-se e ser afetado, transformando o corpo em um sistema de potências, de brotamento de sentido, da linguagem como expressão silenciosa que constituirá o discurso e a comunicação. Tudo isso se realiza na movimentação afetiva entre a passividade e a atividade da consciência impulsionada pelo invisível que nos afeta e, por fim, projeta-nos da autoafecção de volta à heteroafecção, realizando uma *afetividade dialética* em meio a qual a Vida se manifesta e é sentida.

Para uma melhor compreensão disso, é preciso pensar a relação entre autoafecção e heteroafecção dialeticamente. Mas por que pensar a afetividade envolvida nessa relação de forma dialética? Ao longo do nosso estudo tomamos consciência de que Merleau-Ponty, de uma forma ou de outra, sempre trouxe a ideia de dialética em suas principais obras. Em *La structure du comportement*, o filósofo nos apresenta reflexões onde a noção de estrutura proporciona uma dialética entre o vital, o físico e o psíquico (Cf. Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 199). Em sua obra doutoral *Phénoménologie de la perception*, a dialética é apresentada enquanto dialética existencial entre subjetividades que não se caracteriza como uma relação entre contradições, mas é a “tensão de uma existência em direção a uma outra existência” (Merleau-Ponty, 1945/1972, p. 195) que se sustentam na afirmação pela familiaridade ou na negação pela estranheza. Por fim, em sua obra final *Le visible et l'invisible*, emerge a noção de “hiperdialética” enquanto uma dialética que não comporta síntese por ser abertura radical às possibilidades, “é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 127).

No entanto, defendemos que falta na ontologia de Merleau-Ponty uma afetividade que sustente ou fundamente todas as relações quiasmáticas, uma afetividade que confirme o movimento entre autoafecção e heteroafecção, cujo surgimento advém da ideia de que o sujeito é, simultaneamente, uma entidade que se experimenta de dentro e que é continuamente tocado por um mundo que o envolve e o excede. Essa dialética se produz numa afetividade entre os opostos do quiasma que estão envolvidos numa conexão entre imanência e transcendência, autoafecção e heteroafecção, consciência e mundo, invisível e visível, possibilitando que o invisível não se esgote no âmbito da imanência nem se reduza ao que é visível, pois é ele faz o sujeito voltar-se para a transcendência e que possibilita o entendimento da consciência como intencional.

O que denominamos como *afetividade dialética* é um processo dinâmico, onde a autoafecção mantém a vivacidade e a unidade do sujeito enquanto a heteroafecção permite que ele se constitua em relação ao outro. Para tal definição, seguimos o viés barbarasiano e sua abordagem que não separa de forma rígida o sujeito do mundo, mas propõe uma integração dinâmica, onde a afetividade se desdobra tanto internamente quanto externamente, sendo a autoafecção, portanto, o modo como o ser humano se sente a si mesmo, em um nível pré-reflexivo e pré-intencional. Em nossa metodologia “dialético-fenomenológica” está pressuposta tanto a relação entre passividade e atividade, quanto a relação imanência e transcendência, mas essencialmente a ideia de que há movimento em todas essas relações. Pois, o invisível possibilita a atividade na passividade a partir da heteroafecção entendida como abertura constante e dirigida à autoafecção, e por conseguinte, a autoafecção já em atividade se volta à heteroafecção, originando a intencionalidade. Isso é dialético, não é estático. Por isso, a afetividade é dialética, é movimento que não cessa. A própria intencionalidade só marca presença nesse movimento, uma vez que não há ato intencionalmente dirigido sem essa movimentação afetiva.

Os fenomenólogos cujas teorias foram aqui expostas dão ênfase em um dos lados da mesma moeda, ora na autoafecção, ora na heteroafecção. Contudo, no nosso entendimento acreditamos em uma combinação desses dois aspectos, onde um necessita do outro para adquirir sentido fenomenológico. Daí a dialética entre autoafecção e heteroafecção. Como estamos em constante abertura ao mundo, o tempo todo estamos receptivos e apreendendo entes pela sensibilidade, mas somente quando o invisível nos afeta, a autoafecção obtém seu sentido na medida em que a consciência busca compreender o porquê se afeta, entrando em atividade. Então, o fato de termos sido afetados por algo, leva nossa consciência a se voltar para a busca do sentido da heteroafecção ao arremessar sua intencionalidade para algo mais determinado e presente no mundo. Na *afetividade dialética*, a autoafecção depende da heteroafecção para entrar no jogo e a heteroafecção depende da autoafecção para seguir jogando.



Em suma, sendo o invisível aquilo que desperta a autoafecção, a afetividade é justamente a chave da dialética entre a passividade e atividade da consciência, e a sensibilidade é o elemento relacional entre o invisível e o visível, ou seja, entre a imanência e a transcendência, é aquilo que faz lançarmos nossos fios intencionais ao mundo, uma vez que a sensibilidade “não é outra coisa senão a união do ‘dentro’ e do ‘fora’, o contato em espessura de si consigo” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 315-316).

Consequentemente, a *afetividade dialética* que aqui esboçamos, ao possibilitar o sentir do invisível abre espaço para o sentimento de pertencimento ao mundo e à própria presentificação da Vida. Em Renaud Barbaras, a Vida é associada à ideia de pertencimento na medida em que a carne é presença em sentido ontológico. Diz Barbaras (2011, p. 78-79):

Uma vez que a carne própria é o lugar da experiência do mundo, a reversibilidade do tocar significa que a experiência do mundo envolve, por essência, um pertencimento a esse mundo. [...] Esse sentido ôntico desemboca num sentido ontológico. Como a passagem efetua-se na obra do último Merleau-Ponty? Por uma extensão do modo de ser da minha carne com base no pertencimento do meu corpo ao mundo.

Barbaras, na tentativa de ir além de Merleau-Ponty, trabalha em torno da ideia de desejo e pertencimento. O foco desse atual filósofo francês é entender o modo de existir do corpo enquanto ente que é, além da experiência fundamental a que remete esse ente. Em seu artigo *O pertencimento: em direção a uma fenomenologia da carne*, Barbaras explana que o pertencimento é uma experiência fundamental, pois

ter um corpo significa exatamente pertencer ao mundo. É de se notar que o recurso à encarnação para pensar o corpo tem esse sentido: encarnar-se é vir ao mundo – só que, no mundo, já estamos. Se se desiste de empregar categorias ontológicas não interrogadas, cabe reconhecer que o corpo não é senão aquilo “em” e “porquê” pertence ao mundo, de tal modo que a experiência do corpo nos leva à do pertencimento (Barbaras, 2019, p. 118).

Somos capazes de vislumbrar um pouco disso em Henry na afirmação de que

seres encarnados não são, pois, corpo inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si mesmos e das coisas. [...] são atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne. (Henry, 2014, p. 13)

Ora, “nunca temos diante de nós puros indivíduos [...] nem essência sem lugar e sem data” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 152), por isso a Vida se presentifica na carne através do movimento de buscar na existência a essência, direcionando o imanente ao transcendente numa dialética constante.

Pertencendo à Vida e ao mundo, pertencemos também à sua história. O modo como a Vida é construída no cotidiano, nos gestos e nas relações, essa é a vida que vai tomando espaço pela sensibilidade, é essa vida “que tece inelutavelmente a trama da história; e que pertence a nós, os vivos, para construir paisagens futuras” (Revel, 2015, p. 143), “donde possibilidades de uma aventura comum e de uma história como consciência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 45) formam o vínculo carnal que une os seres humanos uns aos outros, ou seja, o quiasma enquanto possibilidade de compreensão das relações intrínsecas entre determinação e invenção concernente à história, que correspondem aos valores, à cultura e aos princípios partilhados. Assim sendo, como bem analisa Barbaras (1998, p. 85), “a carne não caracteriza um modo de doação; ela é, antes, a presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada”; ela é o campo onde o sentido invisível da Vida consegue se presentificar corporalmente enquanto sentimento e afecção. A priori, a Carne não seria somente autoafecção pura uma vez que “o autoconhecimento do sentir e o conhecimento do corpo pelo sentir são indistinguíveis [...] a autoafecção é heteroafecção” (Barbaras, 1998, p. 143).

Embora não seja qualquer coisa que nos afeta e em um primeiro instante não saibamos o porquê de algo estar nos afetando, pois este porquê seria invisível, é pela heteroafecção que a autoafecção se torna movimento de atividade na passividade, assim como é pela autoafecção que a heteroafecção adquire sentido. Nota-se que há dois movimentos presentes que estão em quiasma: primeiro, o momento em que a invisibilidade impulsiona a autoafecção; segundo, aquele momento em que a atividade da consciência encarna a sensibilidade no sensível e acaba se descobrindo feito da mesma carne. Assim, “o movimento pelo qual o sentir se faz mundo só tem sentido na medida em que ele é identicamente movimento pelo qual o mundo advém ao sentir” (Barbaras, 2001, p. 186).

Uma *afetividade dialética* seria assim pensada enquanto o sentido do sentir de uma carnalidade na qual a Vida aparece, como o fenomênico desembocando no ontológico. Então, o invisível não precisa ser pensado como essencialmente oculto ou absolutamente puro como faz Henry, pois estando em “harmonia fenomenal com o visível”, a ordem do invisível “significa ser capaz de localizar nossas próprias experiências dentro da dimensão desta harmonia” (Nitsche, 2020, p. 555), isto é, de sentir o invisível e vivenciar corporal e carnalmente a Vida como manifestação da transcendência na imanência e da imanência na transcendência.

Referências



- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba, PR: UFPR.
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2019). *O pertencimento: em direção a uma fenomenologia da carne*. Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica - XXV (2) - 117-123.
- Furlan, R. (2011) *Carne ou Afecto: fronteiras entre Merleau-Ponty e Deleuze-Guattari*. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p. 99-130.
- Furtado, J. L. (2008). *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249.
- Grzibowski, S. (2017) *Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva*. Voluntas – Revista Internacional de Filosofia: Santa Maria, v.10, n.1, p. 53-61.
- Henry, M. (2004) *Auto-donation*. Entretiens et conférences: Paris Beauchesne.
- Henry, M. (2003). *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2000/2014). *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora.
- Henry, M. (1975/2012). *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. São Paulo: É realizações.
- Henry, M. (1963/2003). *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Henry, M. (1990/2008). *Material Phenomenology*. Nova York: Fordham University Press.
- Janicaud, D. (2009) *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, Paris, p. 41-66.
- Júnior, N. R. (2017) *Sensibilidade e Carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty*. In: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Editora, p. 164-188.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature: Notes de cours du Collège de France, 1956-1960*. Editions du Seuil: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1942/1967) *La structure du comportement*. 6ª ed. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1964/2001). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1972). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960/1991) *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvao Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- Moutinho, L. D. S. (2004). *O invisível como negativo do visível: A grandeza negativa em Merleau-Ponty*. Trans/Form/Ação: São Paulo, p. 7-18.
- Nitsche, M. (2020). *The Invisible and the Hidden within the Phenomenological Situation of Appearing*. Open Theology, p. 547–556.
- Praseres, J. S. (2017) *Filosofia do corpo e fenomenologia da carne em Michel Henry*. Intuito: Porto Alegre, v.10, n.2, p. 86-95.
- Revel, J. (2015) *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (1943/2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes.
- Silva, C. A. F. (2016). *Do cogito tácito à carne: Merleau-Ponty e a "sucessão" do "sujeito"*. Educação e Filosofia, v. 30, n. Especial, p. 87-114.
- Zahavi, D. (1999). *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*. Continental Philosophy Review, p. 223–240.

Recebido em 27.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 13.2.2024 – Aceito em 11.03.2025