

A alteridade através de Michel Henry

RENATO GARIBALDI MAURI*

ÉRICA DA SILVA MARTINS**

MATHEUS MARIANO DA SILVA**

Resumo: O artigo descreve o modo como Michel Henry percebe a relação entre a alteridade e o cristianismo. Começa por destacar a crítica advertência que Henry faz quanto às consequências do esquecimento do ser ontológico. O artigo relembra a noção de alteridade segundo Henry e, seguidamente, o olhar do autor sobre a relação da alteridade com o cristianismo. Dando destaque à relação com o outro, na transcendência do ser que solidifica a relação e estabelece a alteridade, o artigo evidencia o corpo e a alteridade no fluxo fenomenológico da vida. Assim ressalta a complexidade do visível e do invisível, da representação e da essência, próprias do ser humano que é Filho e sempre em lugar de igualdade.

Palavras-chave: alteridade; cristianismo; transcendência; essência; corpo; representação.

* Possui estágio de pós doutorado em Louvain La Neuve e na Universidade do Porto. Doutor em Atividade Física, adaptada e saúde (Ênfase em Filosofia do corpo – UNICAMP). Doutorando em filosofia Contemporânea pela Universidade Católica de Santa Fé – Argentina. Docente do UNASP – Engenheiro Coelho – nas áreas de filosofia, sociologia e antropologia. Autor contratado pela CPB – fascículos de sociologia. Coordenador do grupo de pesquisa “Fenomenologia da Vida – Unasp”.

** Formandos do curso de Licenciatura de História (UNASP – Engenheiro Coelho). Alunos participantes do programa PIBIC, de iniciação científica, e participantes do grupo de pesquisa “Fenomenologia da Vida – Unasp”.

Abstract: This article describes how Michel Henry conceives the relationship between alterity and Christianity. It begins by emphasizing the critical warning that Henry makes regarding the consequences of forgetting the ontological being. The article revisits the notion of alterity according to Henry as well as the author's look on the relationship of alterity with Christianity. By emphasizing the relationship with the other, in the transcendence of the being that solidifies the relation and establishes alterity, the article highlights the body and the otherness in the phenomenological flow of life. Thus, the complexity of the visible and the invisible, of the representation and the essence, natural to human beings who are Son and always in place of equality, stands out.

Keywords: alterity; otherness; Christianity; transcendence; essence; body; representation.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar a visão de Michel Henry sobre a relação da alteridade com o cristianismo. Henry faz uma crítica a situação a que a sociedade se submeteu, quando o ser ontológico é esquecido. Através de exemplos citados por ideias como as do cristianismo de Henry, a alteridade traduz o que seria a resposta para este problema; ou seja, para que o ego transcendental seja alcançado, o eu precisa estar ligado ao outro, refletindo através da realidade de quem está conectado com o mundo, com a vida. Assim, afirma de forma radical e inusitada Paulo aos Gálatas: "Não há judeus nem gregos, não há escravos nem homens livres, não há homem nem mulher"; de fato somos todos iguais¹. Sendo assim a realidade essencial do ser humano se encontra além da diferenciação, seja essa qual for.

Para a filosofia o significado de alteridade parte do conceito, "Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro"². Tal definição apresenta a alteridade no reconhecer-se no outro mesmo em meio as diferenças sociais, culturais, religiosas, físicas, entre outras. A alteridade é quando se estabelece uma relação interpessoal, e falar sobre ela nos obriga, antes de tudo, a repensar nossos valores através dos valores do outro; contudo, para Michel Henry o conceito de alteridade não baseia-se somente na exterioridade fugindo dos aspectos representativos.

A alteridade em Henry é um conceito que distancia-se da definição comumente utilizada na sociedade. Trata-se de uma análise mais aprofundada,

¹ Cf. HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade: por uma Filosofia do Cristianismo*, 1.ª ed. São Paulo: E Realizações, 2015, p. 348.

² ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 35.

onde o mesmo busca encontrar uma maneira de explicar como se dá a relação de alteridade entre egos. Para Henry a alteridade apresenta-se através de pressupostos da afetividade que geram a “possibilidade de relação com o outro a partir de si”³. A base para a alteridade é a afetividade. Para que a alteridade exista de fato, é necessário que compreenda-se o afeto, através da Fenomenologia da Vida.

No livro *Eu Sou a Verdade*, Henry afirma: “Sendo outro, ‘os outros’, ‘próximo’ outro eu, um alter-ego, sua essência não pode ser senão idêntica a minha”⁴. Dentro do meu ego há uma parte do outro que o afetou, havendo um afeto mútuo entre egos e esse outro possui uma essência que é comum tanto ao outro quanto a mim, um Fundo Comum.

Segundo Henry⁵, a partir do nascimento transcendental na Vida Absoluta, tanto o ego do outro quanto o meu são Filhos desta Vida, ou seja, são Filhos de Deus. Dessa forma quaisquer atribuições de gênero, classe social, etnia são, entre outras, que estão no âmbito representacional, passam para o segundo plano, a partir do momento em que o homem identifica-se como Filho de Deus, possuindo uma essência divina e invisível comum a todos.

1. A alteridade para Michel Henry

De acordo com Michel Henry⁶, a partir do século XX, a fenomenologia buscou estudar a intersubjetividade sob uma nova ótica, rompendo com a fenomenologia tradicional, não menosprezando seus pressupostos, mas indo além do fora de si e renovando essa compreensão valorizando não somente o visível, mas também o invisível no duplo aparecer. Henry, através da Fenomenologia da Vida, rompe com o caráter intencional e representacional da Fenomenologia clássica distanciando-se da exterioridade. De acordo com o mesmo, o exercício da alteridade não se dá somente em colocar-se no lugar do outro, pois isso acaba por anular o meu ego; como afirma Martins, “Com a perda de si, dá-se a perda do outro e da possibilidade da relação intersubjetiva”⁷. Assim fica evidente a importância da transcendência do ser que solidifica a base da relação com o outro estabelecendo assim a alteridade.

³ MARTINS, Florinda – *Recuperar o Humanismo: para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry*. Princípa: Cascais, 2002, p. 165.

⁴ HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade*, p. 347.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 347.

⁶ Cf. MARTINS, Florinda – *Recuperar o Humanismo*, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

A relação com o outro acontece a partir de um Fundo Comum, uma essência que é comum a todos através da doação da Vida; é através disso que se prova o outro, o que torna possível a relação de alteridade. Tal ligação ocorre a partir da afetividade: "é um lençol de água afetiva subterrânea, e cada um bebe aí a mesma água nessa fonte, nesse poço que é ele mesmo – mas sem o saber, sem se distinguir de si mesmo, nem do outro nem do Fundo"⁸.

A Fenomenologia da Vida, ao reconhecer-se através da Vida Absoluta, é o que define a origem do ser "essa auto revelação imanente de Si, gerando assim, nela, uma Ipseidade implicada em todo o viver possível"⁹. Portanto, é somente na autodoação da Vida Absoluta que a vida se dá, ou seja, é somente a Vida que é capaz de criar a própria vida. Nessa identificação da originariedade da vida, quando o eu transcende e experimenta-se a si mesmo, tomando conhecimento de sua própria essência que é comum a todos, o eu passa a relacionar-se mutuamente com o outro.

Martins afirma que em Henry a relação com o outro constitui-se na auto-afecção, na relação de passividade do si e na experiência afetiva em si: "a auto-afecção como acto de afecto de si implica a ipseidade da vida afectiva, mas a afecção de si é simultaneamente geradora de mim e geradora de alteridade"¹⁰. Eu estou no outro a partir do momento em que eu o afeto, e da mesma forma o outro está em mim por conta deste afeto mútuo.

2. A relação da alteridade com o cristianismo em Michel Henry

Henry¹¹ cita que Paulo aos Gálatas afirma: "Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher" (*Gal.* 3, 28). Tal afirmação de Paulo tende a causar uma certa estranheza, pois implica a rejeição do que é visível. De acordo com Henry, temos uma ideia ética de um homem que não pode ser limitado a atributos relacionados a sua etnia, gênero ou classe social. Esse pensamento é apresentado principalmente pelo cristianismo, e pelo pensamento filosófico que observa o homem a partir de sua essência invisível, onde sua verdadeira realidade vem da Vida absoluta. Dessa forma na condição de Filho deixa-se de lado qualquer determinação exterior do homem justificando a declaração de Paulo aos Gálatas, já que o mesmo em nenhum momento quis reduzir as singularidades do ser humano, mas sim demonstrar

⁸ HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade*, p. 145.

⁹ MARTINS, Florinda – *Recuperar o Humanismo*, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ Cf. HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade*, p. 348.

que através da essência comum que existe entre todos deixa-se em segundo plano qualquer ato de exterioridade.

Segundo Wondracek, a condição humana é de filho gerado a partir do Primeiro Filho e é através dele que o eu e o outro tocam-se, pois ambos são provenientes de uma mesma origem que é Cristo: "Esta é uma das instituições cruciais do cristianismo: a relação com o outro só é possível em Deus"¹².

Henry¹³ afirma que é impossível ter acesso a alguém, tocá-lo, sem ser através de Cristo, através da Ipseidade originária que o entrega a si mesmo, fazendo-o Si – este alguém, este "eu" que ele é. É impossível tocar alguém sem tocar Cristo. E é Cristo quem o afirma: "Sempre que fizestes isto a um desses irmãos mais pequenos, foi a mim que o fizestes" (Mt. 25,35).

Dessa maneira, como afirma Henry, quando o homem deixa de relacionar-se consigo na Vida, ele não se preocupa mais com o outro; tomando-se egoísta "ele só se preocupa consigo, de tal modo, que sua relação consigo já não é sua relação consigo na Vida – em Cristo e em Deus –, mas sua relação consigo na preocupação consigo: através do espaço de um mundo"¹⁴.

De tal forma que, quando o eu ignora o outro, esquecendo-se da condição de Filho dessa Vida, e fugindo da responsabilidade que nos pertence como gerados nessa Vida Absoluta, estamos não somente aflagindo o outro, mas também à própria Vida, como afirma Henry:

"E, assim era impossível atingir um vivente sem atingir a Vida, golpear um homem sem golpear nele a Cristo e, assim, a Deus, assim também é impossível negar o segundo sem preceder ao mesmo tempo à negação do primeiro, cuspir em Deus sem cuspir no homem. E aí está porque, ao eliminar-se o cristianismo sob o efeito conjugado das crenças galileanas e de seu ensinamento quase exclusivo em todas as partes onde este ensinamento se pratica, se segue inexoravelmente a debacle do humanismo em todas as suas formas"¹⁵.

3. O corpo e a alteridade na fenomenológica da vida

A questão principal é a relação com o outro, na transcendência na alteridade. Esse reconhecimento está na originalidade de uma proposta fenomenológica, a especificidade da temática da vida, na auto-revelação

¹² *Ibidem*, p. 355.

¹³ *Cf. ibidem*, p. 121-122.

¹⁴ *Ibidem*, p. 356.

¹⁵ *Ibidem*, p. 369.

imanente de Si. A fenomenologia do afeto no fluxo da vida subjetiva conduz o corpo a uma potência que implica no ato. Aspecto esse que vai conceder ao corpo a "facticidade originária, à ipseidade do eu, e principalmente da alteridade.

O corpo se torna o campo da relação, a encarnação afetiva da vida, como no sofrer. Logo da vida intencional passamos à vida afetiva, onde o corpo, agora afetivo, é um lugar da relação com o outro e possui categorias tanto do sofrer, quanto do fruir, se constitui na angústia uma possível relação. A fenomenologia do corpo não aparece na relação tocante para o tocado de Merleau-Ponty.

A fenomenologia da vida destaca uma síntese, entre o sensível, e a capacidade senciente, o corpo objeto e o corpo subjetivo. As duas tonalidades da vida, a angústia do poder e do possível, perpassam pela vida, diferente de Sartre e Heidegger que ligam as angústias ao anonimato e a solidão. A angústia, portanto, se faz pela fenomenalidade própria na tonalidade afetiva da vida. Logo as diferentes formas de passividade se referem à diversidade na doação da vida. E assim "na angústia, no erotismo, no amor, na comunhão dos corpos, no arqui-corpo, na doação das criações do eu, e nas atividades sócio-políticas [...]. O corpo como doação afetiva é a concreção dessa vivência singular, não de uma vida sensível anônima, mas sob esse amparo de si na vida como forma passível de si"¹⁶. Assim, a imanência de Si na vida abre a dimensão de uma transcendência real.

Sofrimento e alegria não são duas modalidades da afetividade, mas constituem o aspecto da essência enquanto vida. O que é isto que chamamos de vida? O filósofo responde: Viver significa ser... para ele a vida se encontra constituída, em seu mais íntimo, em sua essência, na interioridade radical¹⁷. Diz o filósofo francês que o que caracteriza a vida é a "impossibilidade de escapar de si", de "dispor atrás de si uma posição de dobra na qual seria permitido se retirar, subtrair se a seu ser próprio e ao que pode ser opressivo". A vida está "acuada em si na passividade insuperável desta experimentação de si que não pode se interromper; ela é um sofrer, o "sofrer de si... para ser o que ela é". "Na experimentação do 'sofrer de si mesma' a vida si experimenta. Por isso, mesmo diante do racionalismo de mudar a consciência, ou um progresso do conhecimento, um ganho de objetividade, a vida das pessoas e sua própria história", é preciso sorrir...¹⁸.

¹⁶ MARTINS, Florinda – *Recuperar o Humanismo*, p. 167, 173.

¹⁷ Cf. HENRY, Michel – O que é isto a que chamamos vida? In MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo, org. – *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 200.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 208.

Henry cita que “todo afetante no mundo e tudo o que nos toca, tudo o que vem a nós não pode fazê-lo senão porquanto esta vinda é, em primeiro lugar, a vinda da vida em si mesma, sua experiência sem limites de sentimento. Eis por que nada de visível nos advém que não seja também um invisível”¹⁹.

4. O visível e o invisível: o caso da burca

Nantes, Oeste da França, em 2 de abril de 2010, um guarda no exercício da sua função vigia a estrada. Uma condutora velada integralmente, a bordo de uma Mercedes preta, com os vidros *fumés*, é parada pelo guarda. O encontro destes dois anônimos lhes arranca do seu automatismo banal cotidiano e marca uma transformação de envergadura social e política. A condutora, que recebeu uma multa de 22 euros por “circulação em condições não propícias”, contesta esta com o objetivo de saber: “É permitido dirigir com um niqab na França?”. De uma legitimidade provocadora, a questão ecoou como um grito em meio ao barulho do debate parlamentar já em curso sobre a pertinência de fazer uma lei contra o porte do véu integral. Foi assim que esta notícia local (“fato diverso”) chamada “Niqab ao volante” inaugurava a polêmica nacional batizada pelos jornalistas como o “Caso da burca”²⁰.

Através desse exemplo exposto por Arêas, pode-se perceber um caso em que a representação fixou-se no primeiro plano e toda a subjetividade da condutora foi deixada no segundo plano. A partir do momento em que o policial foi afetado pela burca da mulher considerando somente aspectos religiosos ligados a conflitos ideológicos, e ignorando a vida por detrás da burca, uma vida que não se resume somente à aspectos representacionais, a essência do ser foi ignorada esquecendo-se que todo ser humano encontra-se na condição de Filho gerado na Vida, ou seja, todos estão em posição de igualdade.

¹⁹ *Ibidem*, p. 209.

²⁰ ARÊAS, Camila Cabral – *A imagem midiática do véu integral no “Caso da burca” na França: estratégias de visibilidade, rostidade e crise icônica*. Trabalho apresentado na XI Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, Cátedra Unesco de Comunicação e Desenvolvimento/ Universidade Metodista de São Paulo. Centro Universitário Adventista de São Paulo. <https://portal.metodista.br/eclésiocom/2016/arquivos/a-imagem-midiatica-do-veu-integral-no-201ccaso-da-burca201d-na-franca-estrategias-de-visibilidade-rostidade-e-cri-se-icônica> .

Considerações finais

"O senso comum vê o ser humano como habitante do mundo [...] que vê o ser humano como animal dotado de razão, capaz de produzir e articular significações"²¹, que acabam por desvencilhar o homem da condição de Filho. E tal concepção herdada a partir da Idade Moderna com base no pensamento galileano reduzem o homem ao visível e material deixando de atribuir importância a aspectos primordiais do ser, como a intersubjetividade, o invisível e o sensível.

A insensibilidade do eu para com o outro acaba por cegar o homem que nega sua própria originariedade e a verdade sobre a Vida. Nesse reducionismo o invisível não é mais levado em consideração, já que o homem perde a noção de sua condição e de sua ligação com o Absoluto, e por conseguinte com o outro. Isso acaba por transformar o homem em um ser alienado de si, superficial e irresponsável, como afirma Henry:

"Os homens desviados da Verdade da Vida, lançando-se a todos os engodos, a todos os prodígios em que esta vida é negada, escarnecida, imitada, simulada – ausente. Os homens entregues ao insensível, tomados eles próprios insensíveis [...]. Os homens cuja responsabilidade e dignidade já não têm nenhum lugar assinalado"²².

Através da Fenomenologia da Vida, tal denúncia é realizada a essa objetivação que causa o esvaziamento do ser, bem como também o desligamento do outro e da Vida. Michel Henry aborda esse problema indo no cerne da questão, que vai além da representação, apresentando o homem como um ser subjetivo, que não pode ser reduzido, pois afeta e é afetado constantemente pelo outro através dessa ligação com a Vida Absoluta. Henry rompe com esse pensamento que baseia-se no visível e evidencia as diferenças, ao abordar essa essência comum que nos coloca na posição de Filhos e consequentemente de irmãos.

²¹ WONDRACEK, Karin H. K. – *Ser Nascido na Vida: A fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. São Leopoldo: EST, 2010, p. 100.

²² HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade*, p. 382.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola – *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARÊAS, Camila Cabral – *A imagem midiática do véu integral no “Caso da burca” na França: estratégias de visibilidade, rostidade e crise icônica*. Trabalho apresentado na XI Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, Cátedra Unesco de Comunicação e Desenvolvimento/Universidade Metodista de São Paulo. Centro Universitário Adventista de São Paulo. <https://portal.metodista.br/eclesiocom/2016/arquivos/a-imagem-midiatica-do-veu-integral-no-201ccaso-da-burca201d-na-franca-estrategias-de-visibilidade-rostidade-e-crise-iconeica>.
- HENRY, Michel – *Eu sou a Verdade: por uma Filosofia do Cristianismo*, 1.^a ed. São Paulo: E Realizações, 2015.
- O que é isto a que chamamos vida?. In MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (org.) – *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- MARTINS, Florinda – *Recuperar o Humanismo: para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry*. Principia: Cascais, 2002.
- WONDRACEK, Karin H. K. – *Ser Nascido na Vida: A fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. São Leopoldo: EST, 2010.