Griot: Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.26, n.3, p.150-169, outubro, 2026 ISSN 2178-1036
https://doi.org/10.31977/grirfi.v26i3.5956
Recebido: 12/07/2026 | Aprovado: 13/10/2026
Received: 07/12/2026 | Approved: 10/13/2026

O FENÔMENO DO DESEJO: UM ESTUDO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA VIDA E DO AMOR

Stephan Malta Oliveira[1]
Universidade Fedearl Fluminense (UFF)
https://orcid.org/0000-0002-9806-9844
E-mail: stephanmoliveira@gmail.com

Janessa Pagnussat[2]
Universidade Franciscana (UFN)
https://orcid.org/0000-0001-9381-5097
E-mail: janessapagnussat@hotmail.com

RESUMO:
O presente artigo consiste em discutir o fenômeno do desejo a partir da fenomenologia da vida e do amor desenvolvidas por Michel Henry e Jean-Luc Marion, buscando explicitar suas implicações tanto para a clínica quanto para a prática do ensino. Metodologicamente, trata-se de uma revisão narrativa de caráter filosófico-hermenêutico-fenomenológico, centrada na análise de obras fundamentais dos referidos autores. A investigação evidencia, através da fenomenologia da vida, que o desejo erótico apenas se efetiva enquanto experiência interpatética e intercarnal, situando-se na invisibilidade da autoafecção. O desejo, compreendido como querer-viver, manifesta-se como expressão originária da vida em sua imanência radical, permanecendo irredutível à objetivação intencional. Por sua vez, na fenomenologia do amor, o desejo emerge da doação originária que advém de *alhures*, suscitando a abertura ao rosto, ao olhar e ao encontro com outrem. Nesse contexto, tanto a clínica quanto o ensino demandam relações fundadas em uma comunhão intersubjetiva patética, capazes de acolher a experiência afetiva em sua dimensão originária. No âmbito clínico, tal perspectiva possibilita a transformação do sofrer em fruir, a intensificação do querer-viver e o redirecionamento do desejo para aquilo que excede toda objetivação e posse. No ensino, evidencia-se a importância de práticas formativas que não reduzam o conhecimento à mera transmissão conceitual, mas que favoreçam experiências de encontro e abertura ao outro, compreendendo a educação como constituição ética, afetiva e existencial. Assim, clínica e ensino são modos nos quais o desejo pode reencontrar sua orientação originária: a abertura ao inapreensível, ao excesso da vida e ao amor incondicional.

PALAVRAS-CHAVE: Desejo; Michel Henry; Jean-Luc Marion; Clínica contemporânea; Ensino.

THE PHENOMENON OF DESIRE: A STUDY BASED ON THE PHENOMENOLOGY OF LIFE AND LOVE

ABSTRACT:
This article discusses the phenomenon of desire from the perspective of the phenomenology of life and love developed by Michel Henry and Jean-Luc Marion, seeking to elucidate its implications for both clinical practice and teaching. Methodologically, it is a narrative review of a philosophical-hermeneutical-phenomenological nature, centered on the analysis of fundamental works by these authors. The investigation reveals, through the phenomenology of life, that erotic desire is only realized as an interpathetic and intercarnal experience, situated in the invisibility of auto-affection. Desire, understood as the will-to-live, manifests itself as an originary expression of life in its radical immanence, remaining irreducible to intentional objectification. In turn, in the phenomenology of love, desire emerges from the originary donation that comes *from elsewhere*, arousing openness to the face, to the gaze, and to the encounter with the other. In this context, both clinical practice and education demand relationships founded on a pathetic intersubjective communion, capable of welcoming affective experience in its originary dimension. In the clinical context, this perspective enables the transformation of suffering into enjoyment, the intensification of the will-to-live, and the redirection of desire towards that which exceeds all objectification and possession. In teaching, the importance of formative practices that do not reduce knowledge to mere conceptual transmission, but that favor experiences of encounter and openness to the other, understanding education as an ethical, affective, and existential constitution, becomes evident. Thus, clinical practice and education are modes in which desire can rediscover its originary orientation: openness to the ungraspable, to the excess of life, and to unconditional love.

KEYWORDS: Desire; Michel Henry; Jean-Luc Marion; Contemporary Clinical Practice; Education.

[1] Doutor(a) em Saude Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ. Brasil. Professor(a) da Universidade Fedearl Fluminense (UFF), Niterói – RJ, Brasil.
[2] Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade Franciscana (UFN), Santa Maria – RS, Brasil.

Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International License

1. Introdução

A temática do desejo atravessa a história do pensamento ocidental como uma das questões fundamentais da experiência humana, se constituindo como objeto de investigação filosófica, teológica, psicológica, clínica e educacional. Desde o *Eros* (amor) platônico compreendido como movimento em direção ao mundo inteligível, às Formas e ao Belo, passando pelo pensamento filosófico-cristão de Santo Agostinho e Nicolau de Cusa, até alcançar a escola francesa de psicanálise e a fenomenologia francesa contemporânea, o desejo foi pensado como dimensão constitutiva da relação do ser humano consigo mesmo, com o outro, com o conhecimento e com o Absoluto. No âmbito do ensino, a questão do desejo adquire particular relevância ao interrogar os modos pelos quais os processos formativos podem ultrapassar a mera transmissão técnica de conteúdos, compreendendo a educação como experiência ética, afetiva e existencial de abertura ao mundo e à alteridade.

Nessa perspectiva, o presente artigo consiste em: a) discutir o fenômeno do desejo na fenomenologia da vida, de Michel Henry, e na fenomenologia do dom ou do amor, de Jean-Luc Marion; b) correlacionar as implicações da noção de desejo nesses autores com a compreensão de Santo Agostinho do desejo pelo Absoluto; c) explicitar as implicações dessa discussão para os campo da clínica (psiquiátrica e psicológica) e do ensino contemporâneo, compreendendo ambos como espaços de encontro intersubjetivo, formação afetiva e abertura ética ao outro.

A metodologia utilizada consiste em uma revisão narrativa não sistemática da literatura, de caráter filosófico-hermenêutico-fenomenológico, orientada pelo método da investigação conceitual. Para tanto, foram selecionadas as seguintes referências, as quais servem de base para as discussões desse estudo: as obras *Fenomenología material*, *Encarnação: uma filosofia da carne*, *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*, *A barbárie* e o texto "Sofrimento e vida" de Michel Henry; e as obras *Prolegômenos à caridade*, *O fenômeno erótico* e *O visível e o revelado*, assim como o texto "O Que Vê o Coração. Pascal e a distinção das ordens" de Jean-Luc Marion, além de referências de fontes secundárias. Ambos os filósofos se inserem no horizonte da chamada nova fenomenologia francesa, caracterizada pela radicalização da redução fenomenológica para além dos limites da intencionalidade formulada por Edmund Husserl, pai da fenomenologia. Esse deslocamento conduz à não-intencionalidade, ou seja, à tematização de uma dimensão originária da fenomenalidade situada *aquém* da consciência intencional husserliana, compreendida como condição de possibilidade da própria manifestação. Embora Renaud Barbaras (2016) também desenvolva uma fenomenologia do desejo no contexto francês contemporâneo, sua teoria não será abordada neste artigo, uma vez que privilegia a intencionalidade e a abertura ao mundo, inspirando-se em Martin Heidegger por conferir primazia à intencionalidade, afastando-se do aspecto conceitual que aproxima Henry e Marion.

Na primeira parte do artigo, será apresentada a fenomenologia da vida e como esta propõe a doação originária da fenomenalidade, que se dá na imanência radical da vida, e buscar-se-á discutir como o desejo se apresenta no pensamento henryano, tanto como querer-viver quanto como desejo erótico. Em seguida, será feita uma discussão da noção de desejo na fenomenologia do amor a partir de Jean-Luc Marion, evidenciando como a doação originária advinda de *alhures* interpela a subjetividade adonada em sua passividade, suscitando a resposta enquanto desejo. Ainda nessa seção, realizar-se-á uma breve interlocução com a ideia de desejo pela Verdade Absoluta em Santo Agostinho. Por fim, na terceira e última parte, serão extraídas implicações dessa discussão para o campo da clínica considerando tanto as diversas formas de psicopatologia quanto o trabalho clínico orientado pelo desejo, e para o campo do ensino na contemporaneidade compreendido a partir dos processos de formação, cuidado e constituição intersubjetiva mediados pela afetividade, pela alteridade e pelo amor.

2. Michel Henry: Fenomenologia da vida

Michel Henry elaborou em sua trajetória uma teoria radical e com profunda originalidade chamada Fenomenologia material ou Fenomenologia da vida[3]. O fecundo pensamento do filósofo ultrapassa a consciência transcendental husserliana[4] e a própria intencionalidade, mostrando que há uma dupla manifestação da fenomenalidade[5]: visível e invisível. A primeira diz respeito justamente a tudo o que se apresenta à consciência à luz da visibilidade, aos objetos constituídos pelos atos da consciência, ao pensamento representativo. A segunda, por sua vez, corresponde à autodoação originária da vida que se manifesta enquanto afetividade, em sua imanência radical, sem nenhum distanciamento. Nesse sentido, é a vida que se prova, se experimenta e se afeta a si mesma por meio da autoafecção originária em sua carne patética enquanto *pathos* originário – sofrimento e fruição, que constitui a própria matéria fenomenológica da vida (Henry, 2014a; 2015).

A partir dessa concepção, as tonalidades afetivas não são compreendidas como simples estados psíquicos secundários ou reações subjetivas diante do mundo exterior. Em Michel Henry (2014a, p. 40) toda afetividade remete ao modo originário pelo qual a vida se revela a si mesma em sua autoafecção. As tonalidades afetivas constituem, portanto, modos pelos quais a vida se experimenta em sua imanência radical, antes de qualquer representação ou objetivação. Sofrimento e fruição não aparecem inicialmente como conteúdos tematizados pela consciência, mas como modos patéticos da própria vida sentir-se em sua interioridade. Nessa perspectiva, cada tonalidade afetiva expressa uma modulação da força de viver, revelando que o sujeito não é primeiramente um eu racional que interpreta afetos, mas uma vida encarnada que se experimenta afetivamente em sua vulnerabilidade e potência originárias.

A partir disso, a autoafecção originária que constitui o núcleo invisível e imanente da vida, o *pathos*[6], é a experiência pela qual todo vivente pode sentir-se e experimentar-se afetivamente. É precisamente essa autoafecção originária que funda a possibilidade de toda afecção e heteroafecção, isto é, da capacidade de ser tocado e afetado pelo mundo, pelos outros e pelas circunstâncias da existência. Somente porque a vida se sente originariamente a si mesma em sua interioridade radical é que ela pode abrir-se ao exterior e acolher as múltiplas tonalidades afetivas provenientes do mundo. Diferentemente dos objetos inanimados que apenas sofrem ações externas sem qualquer experiência de si, o vivente é atravessado pelo *pathos* da vida, experimentando internamente aquilo que o afeta. Nesse sentido, Henry (2015, p. 421) confere primazia à dimensão invisível da fenomenalidade, mostrando que ela constitui a condição de possibilidade para a própria visibilidade e para a constituição do mundo pelos atos da consciência. Portanto, a afetividade é a própria essência fenomenológica da vida, a "autoafecção da essência em sua imanência radical" (Henry, 2015, p. 445, tradução nossa).

Portanto, Henry (2014a) postula que sofrimento e fruição constituem as duas tonalidades afetivas básicas, a partir das quais todas as demais se originam. Segundo o pensador francês, ambos os fenômenos são constituídos pela mesma matéria fenomenológica, não correspondendo, portanto, a duas substâncias distintas. Toda fruição já contém em si a possibilidade intrínseca do

[3] HENRY, Michel. *Fenomenología material.* Trad. Javier Tieira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

[4] Na fenomenologia de Edmund Husserl, a consciência é sempre compreendida como consciência de algo, isto é, estruturada pela intencionalidade. A intencionalidade designa o movimento metodológico pelo qual toda vivência consciente se dirige a um objeto, seja ele real, imaginado, lembrado ou pensado. Assim, não existe consciência isolada ou fechada em si mesma, mas uma correlação originária entre sujeito e fenômeno, fundamento do método fenomenológico husserliano.

[5] Para Michel Henry, a fenomenalidade não se reduz ao aparecer do mundo objetivo na exterioridade da consciência intencional. Há uma duplicidade originária do aparecer: de um lado, a manifestação visível, própria do mundo, marcada pela representação e pela objetividade; de outro, uma manifestação invisível e imanente, na qual a própria vida se autoafeta e se revela a si mesma antes de qualquer relação intencional com objetos. Essa autoafecção da vida constitui a fenomenologia material henryana, pois o aparecer mais originário não é o da exterioridade do mundo, mas o *pathos* interior pelo qual a vida sente a si mesma.

[6] "Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se vê e não se pensa" (Praseres, 2015, p. 45).

sofrimento e todo sofrer, por sua vez, contém em si a possibilidade intrínseca do fruir (Henry, 2014a, p. 41). Ambos se originam do Sofrer e Fruir primitivos, da Arquipassibilidade e Arquirrevelação da Vida Absoluta[7]. No rico pensamento do autor, é a Vida Absoluta que se doa originariamente na geração de toda vida possível, num fluxo incessante de se afetar e se experimentar a si mesma, em sua pura imanência. A vida é gerada por "*efeito de um amor superabundante*" (2014b, p. 340). É na geração da vida de cada si vivente pela Vida Absoluta, que se manifesta enquanto afetividade, *pathos*, que o desejo é igualmente gerado, manifestado ininterruptamente, não se relacionando, neste caso específico, à falta, à negatividade, mas à positividade, numa autoprodução contínua, tal qual na filosofia da diferença deleuziana[8].

Além disso, Henry (2014a) ao tratar das duas tonalidades afetivas afirma que toda ação humana se volta para evitar o sofrimento e buscar a fruição. Portanto, também é possível inferir que o desejo mais fundamental no pensamento henryano consiste no desejo de viver, de gozar e fruir da vida, ou mais precisamente, de fruir da vida em si, o que é facilmente observável na alegria inocente da criança ou em qualquer ato genuíno do cotidiano, como acordar, comer, beber, caminhar, nadar, correr, etc. Isso ocorre desde que o desejo-vida não esteja bloqueado – como em determinadas formas de psicopatologia, a exemplo da depressão – ou adormecido, em virtude das vãs ocupações frenéticas do cotidiano, pelos entretenimentos incessantes, sobretudo tecnológicos, e pelo excesso de pensamentos reflexivos que, muitas vezes, distanciam o vivente da experiência imediata da própria vida.

Mais do que um simples desejo pela vida, Michel Henry, em sua obra *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*, desenvolve, em interlocução com Arthur Schopenhauer e sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*, a noção de querer-viver enquanto desejo-vida, expressão que indica a impossibilidade de dissociar a vida da própria dinâmica desejante. Nessa perspectiva, a vida não pode ser compreendida como objeto exterior ao desejo, mas como aquilo que se autoafecta e se experimenta imanentemente enquanto força de viver. Henry reconhece, inicialmente, a fecundidade da intuição schopenhaueriana ao situar a vontade na dimensão da invisibilidade, em oposição à representação, pertencente ao campo da exterioridade e da visibilidade. Assim, "vontade em Schopenhauer não designa de modo algum essa vontade pura, mas algo completamente distinto, a saber, a vida" (Henry, 2009a, p. 173), de modo que o querer-viver não significa um querer a vida como objeto, mas a própria vida desejando-se e fruindo de si mesma. Tal compreensão aproxima a metafísica da vontade de uma metafísica da afetividade, pois, conforme Henry (2009a, p. 219), "a metafísica de Schopenhauer é uma metafísica da vontade, mas esta vontade não é frequentemente senão um título para designar a própria afetividade".

Contudo, segundo a leitura henryana, Schopenhauer progressivamente se distancia dessa intuição originária ao tentar pensar a vontade a partir da representação. Embora reconheça a primazia da vontade, o filósofo alemão acaba por subordinar o acesso à vontade ao domínio da consciência representativa, instaurando a tensão entre representação e inconsciente. Nesse sentido, Henry (2009a, p. 187) identifica o dilema fundamental da tradição filosófica ocidental: "ou a representação ou o inconsciente". Ao deslocar a vontade para o horizonte da representação, Schopenhauer culmina numa solução ascética de negação do querer-viver. Em contrapartida, o mérito decisivo de Henry consiste em restituir ao querer-viver sua potência fenomenológica originária, compreendendo-o como manifestação invisível e autoafetiva da vida, enquanto força, desejo e afetividade imanente.

Essa compreensão do desejo-vida em Michel Henry desdobra-se igualmente na relação intersubjetiva, a qual o pensador francês descreve na dimensão da não intencionalidade[9],

[7] Esse tema é desenvolvido com mais ênfase nos últimos escritos henryanos, como ao final da sua obra *Encarnação: uma filosofia da carne*.
[8] DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de janeiro: Graal, 2018.
[9] HENRY, M. *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura*. Trad. José Rosa. Lusosofia: Press, 2006.

situando-se, portanto, *aquém* do mundo dos objetos. A relação intersubjetiva, nesse sentido, se dá a partir do Fundo comum a todos os viventes, por meio da afetividade ou do que o autor denomina intersubjetividade patética ou *pathos-con*[10] (Henry, 2009b). Desse modo, cada si vivente é afetado pelo outro em sua própria carne, da mesma forma que também o afeta, mediante a autoafecção originária da vida. Nesse contexto, a noção henryana de carne[11] se distingue radicalmente do corpo objetivo investigado pelas ciências empíricas, pois designa a matéria fenomenológica da vida que sente, sofre, padece e frui de si mesma em absoluta imanência. É precisamente essa carne patética, incapaz de distanciar-se de si ou objetivar-se plenamente que torna possível a ipseidade singular de cada vivente e, simultaneamente, a constituição de uma Comunidade de viventes fundada no compartilhamento originário do *pathos*.

> Como o que há em comum em toda comunidade é a Vida, a comunidade apresenta este outro traço essencial: ser uma comunidade de viventes no sentido de Sis transcendentais viventes, na medida em que é somente nela que tais Sis são possíveis e que, reciprocamente, ela não é possível sem eles, sem o Si primordial no qual ela vem a si e que contém a multiplicidade potencial e indefinida de todos os eus possíveis (Henry, 2014b, p. 356).

Nessa mesma perspectiva, Henry aborda o desejo enquanto erotismo, apresentando inicialmente uma possibilidade de degradação deste, na qual o desejo sempre fracassa, ao visar a sensualidade manifestada pelo corpo objetivo de outrem, enquanto fenomenalidade que se mostra no mundo (Henry, 2014b, p. 291-318). O filósofo aponta que tal situação de fracasso tem se constituído no *modus operandi* das sociedades modernas e contemporâneas. Posteriormente, na mesma obra, ele também descreve o desejo real, aquele que advém de uma carne patética visando outra carne sensível, numa relação carnal situada na invisibilidade (Henry, 2014b, p. 324).

Além disso, Henry (2014b, p. 286) também aborda a angústia, inerente a todo ser humano, a qual se relaciona ao poder-ser da vida: poder de uma carne tocar outra carne e, ao mesmo tempo, ser tocado por esta; relaciona-se igualmente à negatividade da falta e ao horizonte indefinido de possibilidades que se abre ao vivente em sua liberdade existencial, numa aproximação evidente à reflexão kierkegaardiana[12]. É precisamente na dimensão da angústia que se manifesta o fenômeno do desejo, enquanto desejo erótico, que se angustia com suas possibilidades e com seu inevitável fracasso quando se coloca na relação com um corpo objetivo ou coisificado. Nessa passagem este argumento fica mais claro:

> A angústia de poder ser tocado, de poder deixar-se tocar, de poder experimentar uma série de sensações potencialmente submetidas ao poder e ao querer de outro. O redobramento da angústia já não significa unicamente, então, que à angústia diante de sua liberdade se junte, para o espírito, a de ser também esse corpo que está aí no mundo [...] E essa possibilidade constitutiva da relação erótica encontra o lugar de seu cumprimento no mundo e lhe deve – aí está o que impede, ao que parece, que se circunscreva tal relação à esfera de imanência da vida (Henry, 2014b, p. 313-314).

[10] O conceito de *pathos-con*, presente na obra henryana *Fenomenología material*, designa a comunhão afetiva originária entre os viventes, fundada não em uma relação objetiva ou representacional, mas na participação comum na vida. Trata-se de uma relação na qual cada si vivente é afetado pelo outro em sua própria carne, antes de qualquer mediação intelectual, linguística ou intencional. Referindo-se em primeira pessoa: sou afetado pelo outro si vivente em minha própria carne da mesma forma que ele/a é afetado/a por mim também em sua carne, por meio da autoafecção originária.

[11] A designação da fenomenologia da carne em Michel Henry está presente em sua obra *Encarnação: uma filosofia da carne*. "A carne é justamente o modo como a vida se faz Vida. Não há Vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida" (Henry, 2014b, p. 178).

[12] Referindo-se precisamente ao conceito de angústia presente na teoria de Kierkegaard. Cf. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

Ao abordar a angústia própria da relação erótica, Henry evidencia que o desejo não se refere apenas ao poder de tocar o outro, mas igualmente à possibilidade radical de ser tocado, afetado e exposto ao outro. Nesse contexto, a relação erótica revela uma tensão fundamental: embora a carne pertença à esfera invisível da imanência, o encontro amoroso necessita realizar-se no mundo, mediante o corpo visível e sensível. Segundo Meana (2013), o desejo erótico, na fenomenologia henryana, encontra um limite inevitável, pois busca atingir a interioridade invisível da carne do outro por meio da exterioridade sensível do corpo visível. Desse modo, o erotismo tende constantemente ao fracasso, na medida em que aquilo que deseja – a autoafecção originária do outro – jamais pode ser plenamente alcançado através do mundo. Assim, Meana (2013) observa que o desejo, em Henry, permanece marcado por uma espécie de retenção do outro na própria imanência, mais do que por uma efetiva saída de si, o que tensiona a própria possibilidade de pensar plenamente a relação intersubjetiva e o *pathos-con*. A partir disso, se estabelece uma interlocução com Santo Agostinho para mostrar que suas concepções de desejo correspondem a diferentes compreensões da salvação. Enquanto, em Henry, o desejo permanece circunscrito na imanência da Vida, em Agostinho ele constitui um movimento que conduz o ser humano para Deus, preservando simultaneamente a singularidade da criatura e a transcendência divina.

> Portanto, as interpretações do desejo para Henry e Agostinho são tão distintas quanto à salvação, como a instância na qual o homem se reencontra de alguma forma com a Vida, e são apresentadas de maneiras completamente diferentes em um e em outro. Enquanto para Henry o desejo inevitavelmente fracassará, como no erotismo que objetiva e sempre reificará a outra subjetividade na vertigem do contato mundano e histórico, é precisamente neste devir histórico que para Agostinho o homem deve buscar a si mesmo e encontrar a Deus (e deixar-se, em definitivo, ser encontrado por Ele). Na verdade, para Michel Henry, o desejo traz sempre consigo o seu fracasso [...] Ainda mais no erotismo, que para Henry não pode e não será pensado como uma entrega de si, mas apenas como intenção da interioridade imanente de descobrir ao outro, mas esse descobrir ao outro será sempre, uma vez mais, apreendê-lo e tentar retê-lo na própria imanência (Meana, 2013, p. 48, tradução feita pelo autor).

Na interpretação do autor, Agostinho (2001) vê a Vida não apenas como imanência, mas também como abertura para o Absoluto. Para ele, o desejo é o "peso" (*pondus*) da alma que a move em direção ao seu lugar natural: a comunhão com o Absoluto. Ele só fracassa quando se desvia para si mesmo (*libido*), mas triunfa quando se torna uma entrega de si (*dilectio*) que reconhece Deus como a vida das almas. Assim, a salvação é entendida de formas opostas devido às diferentes visões sobre o desejo: enquanto em Henry (2014b, p. 337), a salvação está no reconhecimento por cada Si de sua própria impotência que recebe sua potência (poder-ser) na imanência radical de uma Força primordial (Vida Absoluta, Deus), em Agostinho (2001), a salvação é o encontro com uma Alteridade Radical que, embora habite o interior do homem, não se confunde com ele. O desejo permite ao homem deixar-se encontrar por Deus, mantendo sua individualidade singular mesmo na união com o Criador.

Nessa perspectiva, a filósofa portuguesa Florinda Martins (2017), comentando a primeira parte de *Encarnação* acerca do erotismo, na qual Henry aborda o desejo erótico enquanto relação sensual objetiva situada no mundo, afirma:

> Para Michel Henry, no contexto da vivência das qualidades objetivas do corpo, falar do desejo de se unir ao outro é falar da experiência de um fracasso [...] E é enquanto tal que a união erótica fracassa, porquanto falar de uma tal união é falar do absurdo da união do espírito com o corpo, agora marcado pela diferença sexual. Um absurdo que é vivido como angústia que, não podendo suportar-se, «mergulha» na vida, passando à ação e conhecendo o pecado (Martins, 2017, p. 149).

Tal angústia pode desembocar no desejo de não querer viver, o qual se opõe, portanto, ao genuíno e essencial desejo-vida. O sujeito pode, no caso do desejo enquanto fracasso, fixar-se no polo do sofrimento e querer de tal modo se desembaraçar de si, deixar de ser si mesmo, o que precisamente não se faz possível, resultando no desesperar de si, como Kierkegaard (2010a) mostra de maneira inestimável em sua obra *O desespero humano*. No entanto, Michel Henry, um pouco mais adiante em *Encarnação*, aponta para o caminho do desejo real, autêntico, que envolve uma relação com a carne sensível/patética do outro, situada, portanto, na vida e não na fenomenalidade do mundo e em suas aparências visíveis e objetivas.

> Só há desejo se o que ele deseja não é dado em sua realidade, mas se encontra para além do dado – *se o corpo "côisico" ex-posto no mundo não entrega, nessa ex-posição e por ela, a realidade de sua carne*. É esta que é desejada. É precisamente porque ela não se mostra no estar-aí do corpo "côisico" que é e pode-ser desejada. Ora, a angústia ligada ao desejo tampouco procede do estar-aí objetivo de um corpo reduzido à sua objetividade. É de um corpo atravessado por uma sensualidade e, assim, por uma pecabilidade primordiais, habitado por uma carne, que a angústia se eleva, a mesmo título que o desejo [...] Só uma carne real, uma carne vivente, é suscetível de fazer nascer um desejo real, uma angústia real. Uma carne real e vivente que se revela na autoimpressionalidade da vida, jamais no fora de si de um mundo. Confiar a este a relação erótica, buscar nele a vida, não é superar o fracasso que o desejo conheceu na noite dos amantes, mas redobrá-lo (Henry, 2014b, p. 317).

Nesse sentido, pode-se inferir mais uma vez que o desejo real, essencial e último em Henry, é o desejo-vida, que nasce de uma carne vivente e encontra outra carne vivente (Pagnussat, 2021), independentemente de se dar em uma relação erótica ou não; pode se dar da mesma maneira em qualquer relação amorosa, desde que esta seja necessariamente carnal, no sentido de uma comunhão intersubjetiva patética. Assim, ele sustenta que o desejo pela carne vivente, ao tentar realizar-se na exterioridade do mundo, está fadado ao fracasso inevitável, pois a realidade da carne permanece invisível e encerrada na imanência absoluta da vida. Portanto, conforme sustentado por Meana (2013), existe uma divergência inconciliável entre Michel Henry e Santo Agostinho no que diz respeito à natureza do desejo. Enquanto para Henry o desejo está fadado ao fracasso inevitável por permanecer encerrado na imanência radical, para Agostinho o desejo (*appetitus*) é compreendido como saída de si, constituindo-se como o caminho fundamental pelo qual o homem, inserido no devir histórico, pode efetivamente encontrar o Absoluto. Por outro lado, diferentemente do que fora proposto por Meana (2013), há a possibilidade de uma análise da compreensão do desejo enquanto movimento originário da Vida em direção ao Absoluto.

A partir disso, para finalizar esta primeira seção do artigo, faz-se necessário uma abordagem acerca da noção de barbárie em Henry, uma vez que esta traz importantes implicações para o campo de uma clínica e para o campo do ensino. Michel Henry (2012), em seu livro *A barbárie*, mostra que, embora a dimensão invisível da fenomenalidade subjetiva seja o aspecto essencial da realidade como condição de possibilidade para a própria objetividade mundana, ele pode ser negado num movimento inerente à própria vida. É o que, segundo o filósofo, tem acontecido com a cultura moderna fundada a partir da ciência galileana.

Essa análise crítica henryana mostra que a ciência moderna, de base galileana[13], a despeito de todo o progresso que propiciou, pela primeira vez na história produziu uma ruptura entre saber e cultura. Esta, ao enfatizar a dimensão da objetividade – como a realidade essencial – e

[13] Conforme Henry (2012, p. 118), "o projeto galileano, todavia, é o da cultura moderna em seu conjunto, enquanto cultura científica – o que faz dela, na verdade, não uma cultura, se esta for sempre a cultura da vida, mas propriamente sua negação: a nova barbárie, cujo saber científico e triunfante é pago pelo preço mais elevado, a ocultação pelo homem de seu ser próprio".

subordinar toda a dimensão subjetiva àquela e ao se colocar como a única fonte de conhecimento legítimo, de acesso ao saber verdadeiro, aplaca outras formas de saberes estreitamente vinculados à cultura, como aqueles da arte, da ética e da religião, deslegitimando-os. A ciência também nasce da cultura e, em última instância, da vida, mas ao negar toda a subjetividade e todos estes saberes, nega a própria vida, no que o filósofo denomina autonegação da vida. Segundo Henry (2012, p. 105), esta negação da vida como o modo de ser da ciência moderna, que está na base de toda a cultura moderna-contemporânea, consiste em um processo que surge, defensivamente, da tentativa de apagamento das tonalidades afetivas como o sofrimento, que tem por consequência o apagamento de todo o sentir. A manifestação da vida é o que transforma a cultura, a arte, a ciência e todas as formas de saber. Na medida, em que há um afastamento da vida, ela adoece, e esse adoecimento é propriamente da subjetividade humana. Sem a manifestação da vida, o saber se fragiliza, o sofrimento surge, paradoxalmente, como tonalidade que permanece. Nesse sentido, o ser fenomenológico é compreendido somente a partir do mundo objetivo, esquecendo a perspectiva subjetiva da vida autoafectiva. Assim, o filósofo francês denomina a barbárie como a doença da vida (Henry, 2012, p. 95).

Tal fenômeno, por estar na base da cultura moderna, também pode ser observado na própria psiquiatria e em outros campos da saúde mental, nos quais desde a virada do século XX/XXI tem havido uma ênfase excessiva aos comportamentos observáveis considerados "desviantes" bem como à abstração das nomenclaturas diagnósticas – as quais têm assumido o caráter de "verdadeiras" identidades -, ou seja, uma ênfase sem precedentes à objetividade, ao mesmo tempo em que tem havido uma desconsideração igualmente sem precedentes de toda a afetividade/subjetividade, incluindo os afetos e desejos, do *pathos* originário, da história de vida e da singularidade de cada pessoa, ou seja, daquilo que, efetivamente faz do indivíduo, *humano* (Oliveira, 2023a).

Tal barbárie também tem sido percebida na educação quando o processo formativo é reduzido à operacionalização de competências técnicas que ignoram a primordialidade da vida, resultando em uma prática pedagógica que, ao invés de potencializar a ipseidade, promove o distanciamento do si e a consequente eclosão da violência no ambiente escolar (Grzibowski *et al*, 2022). Nesse contexto, a violência escolar não deve ser lida meramente como um desvio comportamental, mas como o sintoma de uma energia vital que, privada de expressão sensível, se volta contra si mesma e contra o outro em movimentos destrutivos. Assim, a superação dessa barbárie educativa exige uma sensibilização para a vida que reintegre a afetividade e a singularidade do vivente no centro do debate pedagógico.

3. Jean-Luc Marion: Fenomenologia do amor

Jean-Luc Marion teve o privilégio de conviver com Emmanuel Lévinas e Michel Henry, e desta maneira de poder beber da fonte de ambas as filosofias, além de também ter sido influenciado por Santo Agostinho, Blaise Pascal, Hans Balthasar, dentre outros. É um filósofo contemporâneo que substituiu a cadeira de Emmanuel Lévinas na Sorbonne e Paul Ricoeur na Universidade de Chicago (Huguenin, 2021).

Sua teoria tem sido designada por fenomenologia do dom ou do amor. Segundo o pensador francês, a doação originária vem de *alhures*, ou seja, de outro lugar como pura gratuidade, interpelando e convocando a subjetividade adonada, que recebe a doação em sua própria carne, sendo esta perturbada, inquietada pela doação recebida (Fabri; Grzibowski, 2022, p. 71); o adonado a recebe passivamente. Segundo Marion (2005), é a passividade radical da carne sensível que possibilita a ação da doação originária. Assim, sem a passividade, não haveria receptividade para a doação. A interpelação, o chamamento à responsabilidade, suscita de tal forma a resposta

enquanto desejo, somente sendo possível reconhecer a doação a partir da resposta (Fabri; Grzibowski, 2022).

No pensamento do filósofo, o dom por excelência é o amor, sendo este o fenômeno originário; vivemos, caminhamos e respiramos no amor (Marion, 1993; Coutinho, 2014); se está desde sempre no amor, embora, ninguém pare para pensar sobre isto e embora a própria filosofia ocidental tenha negligenciado em sua história esse fenômeno essencial. Segundo Marion (1993), é o amor – ou, ao menos, a possibilidade de amar e ser amado – que resguarda o ser humano do caráter vão da existência, isto é, da experiência de uma vida destituída de sentido. O filósofo propõe um exercício de pensamento em que retirando-se o amor ou simplesmente a mera possibilidade do amor, não haveria mais razão de ser. Nesse sentido, é o amor que possibilita o ser e não o contrário, sendo a fenomenologia (do amor) anterior à própria ontologia.

> Na redução erótica, não sou o ente que eu finjo ser pelo pensamento, senão que sou ali onde me encontro, ali onde me afeta outro lugar possível (...) um ali onde se possa amar-me ou não amar-me [...] 'ser ou não ser', esta não é a questão, senão de um possível amor ('me amam ou não?', esta é a questão). (Marion, 2005, p. 50, tradução nossa).

A relação com a alteridade está dada desde sempre, uma vez que o amor necessariamente vem de outro lugar. Pode-se inferir que a possibilidade do amor, dada de antemão, suscita o desejo pelo próprio amor, ou seja, o desejo de ser amado e de amar. Marion (2005) inicia, pois, sua redução erótica com a pergunta originária da subjetividade humana: me amam ou não de outro lugar? Como pôde ser visto na citação anterior, é tal pergunta que funda o ser e que o possibilita e não o contrário: sou porque me amam ou, ao menos, porque possam me amar. O filósofo segue adiante em sua redução erótica, uma vez que a pergunta *amam-me ou não de outro lugar?* não confere segurança ao amante, visto que pode ser que não o amem, até que no termo da redução, faz-se a pergunta: "*posso amar eu primeiro*", sem exigência de reciprocidade? (Marion, 2005, p. 250). E esta pergunta faz com que finalmente o amante tenha segurança, uma vez que mesmo que não haja reciprocidade, ainda assim, estará no amor.

Desta forma, o termo da redução erótica rompe definitivamente com a lógica da reciprocidade, considerando que não se ama em troca do amor de outrem ou exigindo que outrem responda com o amor, mas se ama sem exigência de reciprocidade, o que caracteriza o próprio amor incondicional. Nessa possibilidade, tem sentido a perspectiva própria do amor, ou como em Pascal (2019), a lógica do coração, que tem razões que a própria razão desconhece.

Segundo Coutinho (2014), vale ressaltar que o conceito de amor em Marion é unívoco, ou seja, o fenômeno erótico pode ser nomeado também como fenômeno amoroso. O autor não faz distinção entre as diferentes qualidades do amor, sendo todas elas indissociáveis. Portanto, a redução erótica vale para o amor *Eros*, próprio das relações erótico-amorosas, o amor *Philia*, das relações de amizade, *Storgè*, o amor parental-filial ou entre irmãos, e *Ágape*, que consiste no amor desinteressado ao próximo, como o primeiro que aparece à minha frente, marcado por atos de bondade. Ainda, como afirma a pesquisadora Carolina Coutinho (2014), comentando o próprio Marion, que em toda doação e entrega a outrem, há inevitavelmente, gozo, da mesma forma que em todo gozo e prazer, há entrega.

Outra característica do amor em Marion, inspirada tanto em Michel Henry quanto em Emmanuel Lévinas, é o fato de o amor ser da ordem da não intencionalidade e não da visada intencional da consciência constituidora de objetos. Ao voltar-se para outrem, o ser humano não está lidando nem com entes nem com objetos, mas com outra visada intencional, ou seja, com outra consciência constituidora de objetos, o que Marion (1993) denomina contraintencionalidade ou contrafenomenalidade. A relação amorosa é a relação intersubjetiva por excelência em Marion

e a troca de olhares invisíveis entre duas pessoas é a expressão máxima desta relação, significação que excede o conceito. Falando em primeira pessoa, isto se dá porque posso objetificar qualquer parte do corpo da outra pessoa, mas quando olho pela primeira vez para outro olhar (*visage*) vejo um olhar que também me olha. É esta troca de olhares invisíveis que caracteriza, portanto, o autêntico encontro amoroso (Marion, 1993).

Assim, a possibilidade do amor que vem de *alhures* e que perturba a carne patética, convocando-a a uma resposta é o que suscita o desejo; poder-se-ia complementar, o desejo pelo encontro com outrem, pelo rosto – inobjetivável, no sentido levinasiano[14] – pelo olhar e pelo mistério que outrem representa. É o desejo por outrem que me individualiza, me singulariza e me torna insubstituível:

> O amante se individualiza em primeiro lugar pelo desejo, ou melhor por seu próprio desejo e nada mais. De fato, a menos que obedeça a necessidades naturais e fisiológicas (pois então se trataria de uma mera necessidade), o desejo não pode universalizar-se para aplicar-se a mim e a qualquer outro; nada me pertence mais que aquilo que desejo, porque isso me falta; e o que me falta me define mais intimamente que tudo o que possuo, pois o que possuo segue sendo exterior a mim e o que me falta me habita (Marion, 2005, p. 127, tradução nossa).

Em outra passagem de *El fenómeno erótico*, Marion (2005, p. 128) sustenta que o amante se individualiza também pela eternidade, ou, no mínimo, pelo desejo de eternidade. Segundo o autor, o ato de declarar "eu te amo" ocorre sob um "certo aspecto de eternidade", exigindo do amante e do amado a convicção de que esse sentimento se dá irreversivelmente para sempre. Assim, o amor exige, por definição, a sua própria irreversibilidade. Por isso, qualquer tentativa de impor um prazo de validade à declaração resultaria em uma certa contradição. Para o autor, dizer "amo-te por um instante, provisoriamente" equivale, na realidade, a dizer "não te amo em absoluto", pois o amor que não visa o eterno desmente a si mesmo no momento em que nasce (Marion, 2005, p. 128-129). Assim, a promessa de eternidade adquire o sentido de uma garantia que protege os amantes da vaidade e do caráter efêmero do mundo, consolidando a identidade singular de quem ama através desse compromisso com o "para sempre". Além disso, o amor também modifica a lógica do tempo e do espaço, visto que se relaciona com o eterno e que é sem fronteiras, não havendo a necessidade da presença do/a amado/a no mesmo espaço físico.

> O amante se individualiza também pela eternidade, ou ao menos pelo desejo de eternidade. Consideremos um fato da experiência. No momento de intencionar proferir um quase indizível "te amo" [...] faz falta ao amante tanto quanto ao amado, ainda que somente por um instante e depois de uma volumosa série de "outros tempos", a convicção ou ao menos a aparência, e até a ilusão voluntária da convicção de que, esta vez se é boa, de que esta estará bem e para sempre. No momento de amar, o amante não pode crer o que diz e o que faz senão sob um certo aspecto de eternidade. Ou estritamente falando, uma eternidade instantânea, sem promessa de durar, mas de todo modo, uma eternidade de intenção (Marion, 2005, p. 128-129, tradução nossa).

A partir dessas considerações, é possível explicitar outros aspectos do fenômeno do desejo no pensamento de Marion. Além de sua vinculação com a eternidade, o desejo também mantém uma relação constitutiva com a falta. O amante deseja precisamente aquilo que lhe falta, sendo essa falta mais determinante para sua condição do que aquilo que efetivamente possui. Embora

[14] Em Emmanuel Levinas, o *rosto* não se reduz à aparência física ou a um objeto da percepção, mas manifesta a alteridade absoluta do outro, apresentando-se como uma epifania que resiste à objetivação e interpela eticamente o sujeito. O rosto é expressão da vulnerabilidade e da infinita transcendência do outro, convocando o eu à responsabilidade, anterior a qualquer conhecimento ou relação de reciprocidade. Nesse sentido, o encontro com o rosto constitui a experiência originária da ética, na qual o desejo se orienta para uma alteridade que jamais pode ser plenamente apropriada ou totalizada (Levinas, 1980).

habite desde sempre a possibilidade do amor, o amante é movido pelo desejo de atualizá-la, isto é, de concretizar essa possibilidade na relação com o(a) amado(a).

Outra categoria trabalhada por Marion (2005) que também remete à negatividade do desejo é a categoria do instante. Se amo, amo por toda eternidade, para sempre, mas o próprio amor é da ordem do instante. Nesse sentido, pode ser que no instante seguinte, já não se esteja mais amando. No entanto, como este instante é bom ou poder-se-ia mesmo dizer, em certo aspecto "perfeito", haverá o desejo de repeti-lo permanecendo no amor. Portanto, a relação entre o instante e a duração remete à experiência da falta. Isso porque a duração se inscreve no horizonte da temporalidade, marcado pelo escoamento irreversível do tempo e pela impossibilidade de uma repetição indefinida do instante, ao passo que este último se vincula à eternidade, constituindo a intersecção entre o temporal e o eterno (Kierkegaard, 2010b).

Por outro lado, é possível pensar o desejo em Marion também como positividade, não relacionado à falta, mas ao excesso. Isto porque o desejo deseja o amor, o encontro, a vida, o rosto, o olhar, sendo todos estes fenômenos da ordem do excesso – inobjetiváveis – significação que excede o conceito. Marion (2010) caracteriza tais manifestações como fenômenos saturados, isto é, aqueles em que o fluxo da intuição supera e desborda permanentemente o conceito, excedendo o horizonte da fenomenalidade clássica. Trata-se de uma manifestação que se revela e ultrapassa a capacidade de apreensão da inteligibilidade humana, tornando impossível capturá-los ou encerrá-los em sua totalidade por meio de representações ou significações prévias. Por isso, são fenômenos que escapam à visibilidade do olhar, mas que ao mesmo tempo, se mostram e se manifestam e, segundo Marion (2010), a fenomenologia não pode se calar diante deles pelo simples fato de não se apresentarem como entes ou como objetos. O próprio desejo é um fenômeno saturado.

Tal compreensão pode ser igualmente elucidada a partir da noção de Desejo metafísico em Lévinas (1980), que se distingue radicalmente da necessidade, entendida como carência ou falta. No Desejo metafísico é o Desejável que inaugura e suscita o próprio desejo, excedendo irredutivelmente a capacidade de apropriação do desejante. Por essa razão, o sujeito não permanece na lógica da privação, mas encontra-se positivamente preenchido pela alteridade que o convoca e o excede; o Desejado, embora alcançável, não pode ser integralmente apreendido ou assimilado. Assim, o desejo se configura como um movimento incessante de abertura ao encontro, ao outro, afirmando-se como positividade e não como expressão de uma ausência constitutiva.
Essa formulação se aproxima da perspectiva desenvolvida por Barbaras (2016), para quem o desejo consiste, fundamentalmente, em desejo de relação com o outro. Todavia, sua proposta introduz uma inflexão significativa: a finalidade última do desejo não reside propriamente no outro enquanto termo da relação, mas no mundo que nele e por meio dele se manifesta. O outro apresenta-se, portanto, como mediação privilegiada de uma abertura originária ao mundo, configurando o desejo como dinamismo constitutivo da existência e da experiência.

Por fim, será realizada uma articulação da noção de desejo com as ideias de ordem da Caridade em Blaise Pascal e desejo pelo Absoluto em Santo Agostinho. No artigo *O Que Vê o Coração. Pascal e a distinção das ordens*, Jean-Luc Marion (2023) aborda a distinção das três ordens existentes em Pascal: do corpo ou extensão; da mente ou pensamento; e da Caridade. Pascal se apropria de Descartes para definir as duas primeiras ordens e para estabelecer uma superioridade hierárquica da segunda sobre a primeira. Seguindo sua distinção, o filósofo francês do século XVII afirma que a ordem da Caridade é infinitamente superior às demais (Marion, 2023). Desse modo, à semelhança da distinção das ordens em Pascal, é possível conceber, a partir de Michel Henry e Jean-Luc Marion, uma ordenação hierárquica dos desejos. Tal ordenação aponta para um desejo fundamental que orienta todos os demais: o desejo da Vida de acrescer a si mesma e o desejo do Amor. Como se buscou evidenciar ao longo deste estudo, é no amor que a vida encontra sua

máxima intensificação e realização, uma vez que nada a potencializa de modo mais radical do que a experiência amorosa (Stein, 2007; Oliveira, 2021; Oliveira, 2022). Logo em seguida deste desejo mais essencial pode-se dizer que se situam os desejos pela arte, pela natureza e pelo conhecimento (que origina, inclusive, a própria filosofia, no amor à sabedoria); e no nível mais inferior da ordem hierárquica, localizam-se os desejos mais egoístas, autocentrados, como os desejos pelo poder, pelo sucesso e pelo capital. Sem dúvida, uma das características que melhor representa a degradação das sociedades modernas – da cultura moderna, a qual Henry designa por barbárie – é justamente a inversão desta ordem hierárquica.

Com relação à articulação com Santo Agostinho, há uma relação entre a ideia de desejo último enquanto desejo-vida e desejo pelo amor, inferida tanto a partir de Michel Henry quanto de Jean-Luc Marion, e a ênfase do Bispo de Hipona sobre o desejo pelo Absoluto ou pela Verdade. Para que tal correlação fique mais clara, utiliza-se como referência a obra *Comentários à Primeira Epístola de São João*, na qual Santo Agostinho tece comentários riquíssimos sobre a Primeira Carta do Apóstolo. Para os propósitos desta articulação, segue a citação abaixo:

> [...] porque "se alguém disser: 'Amo a Deus', mas odeia o seu irmão é mentiroso". Como provar que ele é mentiroso? Escuta: "Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus que não vê, não poderá amar" (1Jo. 4,20). Como assim? Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama a seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o Amor? É necessariamente que ama o Amor. Mas será que pelo fato de alguém amar o amor, ame a Deus? Sim! Amando o amor, ama a Deus. Está esquecido do que já foi dito: "Deus é Amor"? (1Jo. 4, 8-16) (Santo Agostinho, 1989, *Tratado IX*, p. 194).

A passagem de Agostinho anula a dicotomia entre o sagrado e o profano no campo da afetividade. Se "amando o amor, ama a Deus", então a ética (amor ao irmão) e a teologia (amor a Deus) são uma única e mesma disciplina da alma. Como sintetiza Marion ao final de sua obra, aprendemos a amar a partir de Deus, que "pratica o amor como amor" e nos torna amantes no sentido pleno, independentemente de sermos correspondidos, validando o devir histórico como lugar de encontro real (Marion, 2005, p. 253-254).

Em síntese, o desejo último revela-se como uma articulação profunda entre o desejo-vida (enquanto querer-viver que, paradoxalmente, também é o ponto de partida) e o desejo pelo amor. Para além da imanência, esse movimento se constitui primordialmente como um desejo de eternidade. Conforme sustenta Marion (2005, p. 128-129), o amante se individualiza precisamente ao proferir o "eu te amo" sob o signo da irreversibilidade, pois um amor que aceitasse a finitude do tempo desmentiria a si próprio no instante de sua gênese. Trata-se, simultaneamente, de um desejo de transcendência que encontra sua ressonância na Caridade agostiniana: um amor incondicional que, ao radicalizar a redução erótica e amar primeiro sem a exigência de reciprocidade, acaba por amar o próprio Amor. Deseja-se, portanto, aquilo que ultrapassa o eu e que não se pode conter, constituir, representar; deseja-se os fins mais elevados.

4 Implicações para a clínica e para o ensino contemporâneo

4.1 Clínica, sofrimento e redirecionamento do desejo

No âmbito da psicopatologia – entendida não como patologia do psíquico, mas como psicologia do *pathos* (Minkowski, s.d.), ou ainda como estudo do sofrimento psíquico – as formas páticas de existência caracterizam-se frequentemente por uma fixação em tonalidades afetivas de angústia e sofrimento. Tal fixação compromete o dinamismo próprio da vida, que consiste na oscilação contínua entre gozo e sofrimento, sofrimento e gozo. Em razão disso, o desejo passa a

manifestar-se segundo modalidades diversas na subjetividade de cada si vivente, expressando tanto as possibilidades quanto os entraves da vida em seu processo de autoafecção.

Há, por exemplo, em alguns casos, uma desvitalização da pessoa, no sentido de uma diminuição da intensidade do querer-viver, em que o(a) paciente vivencia sentimentos de vazio existencial e falta de propósito na vida, o que pode culminar em comportamentos de autolesão ou tentativas de suicídio, sendo estes, fenômenos cada vez mais comuns na atualidade. Nesses casos, há em geral uma perda do desejo genuíno pelo viver, pelo fruir da vida, ou melhor, do desejo-vida, um decréscimo da própria vida que pulsa em Si e, ao mesmo tempo, um desejo de não querer mais viver que consiste em um desejo de parar de sofrer, de deixar de ser si mesmo, de querer se desembaraçar de si, o que justamente não é possível e resulta no desesperar de si. Em outras situações, em virtude da fixação no polo da tonalidade afetiva da angústia, o sujeito lança mão de defesas contra a própria dor, contra a subjetividade como um todo, contra o próprio sentir, seja por meio de racionalizações excessivas, seja por meio de entretenimentos, sobretudo, o entretenimento tecnológico na atualidade. Nesses casos, há uma desvinculação do indivíduo com relação à sua própria afetividade, gerando certo distanciamento com consequente esvaimento do desejo (genuíno), da vontade.

Em outros casos, diferentemente das situações mencionadas anteriormente, o desejo não se encontra bloqueado, mas se manifesta de acordo com o que Passos *et al* (2018) denominam destinos funestos da pulsão ou destinos páticos (Oliveira, 2023b). Tais condições também dizem respeito ao fato de o sujeito não conseguir lidar com suas angústias que, muitas vezes, parecem insuportáveis, resultando em diversos comportamentos defensivos que visam a supressão do sofrer, o que não se faz possível, visto ser este constitutivo do vivente. Alguns exemplos correspondem às diversas formas de compulsão, como compulsão alimentar, por jogos, etc; outros exemplos se referem à busca por prazeres imediatos e fugazes, seja no uso abusivo de substâncias psicoativas, seja na busca defensiva e compulsiva por relações sexuais completamente desvinculadas de um envolvimento afetivo, em que o desejo erótico inevitavelmente fracassará, uma vez que a dimensão erótica será vivenciada de modo objetificado e não no encontro entre duas carnes patéticas (invisíveis). Nestas situações, o desejo se manifestará enquanto força desenfreada, disruptiva e destrutiva, tal qual na compulsão à repetição e pulsão de morte freudianas (Freud, 1920/2007; Oliveira, 2023b). Há ainda outra situação, bastante estimulada pela cultura individualista e competitiva das sociedades ocidentais contemporâneas que não corresponde propriamente à psicopatologia e não costuma levar os indivíduos ao tratamento, que se dá justamente quando o sujeito passa a desejar objetos que se apresentam à exterioridade – sucesso, poder, dinheiro – e não mais os fins mais elevados e inobjetiváveis, numa inversão da ordem pascaliana.

No que se refere ao âmbito clínico propriamente dito, trata-se de uma clínica psiquiátrica, psicológica e da saúde mental que privilegia a subjetividade, a singularidade e a dimensão intersubjetiva do encontro terapêutico. Tal perspectiva contrapõe-se ao modelo hegemônico contemporâneo, frequentemente marcado por tendências objetivantes e alienantes, herdadas de uma racionalidade cientificista que reduz a experiência humana a categorias abstratas. Nessa lógica, a compreensão do sofrimento tende a ser subordinada à classificação diagnóstica, à mensuração psicométrica e ao uso indiscriminado de psicotrópicos. Em contraste, a clínica inspirada na fenomenologia da vida e do amor busca reconduzir a atenção à experiência vivida em sua singularidade, compreendendo o sofrimento a partir da própria vida que o padece. Sob essa ótica, a redução da subjetividade a protocolos diagnósticos e intervenções padronizadas pode ser entendida como uma expressão da barbárie da cultura moderna, na medida em que se distancia da Vida concreta e de suas formas de manifestação (Oliveira, 2023a; Oliveira, 2025).

Como afirmam Colombo e Antúnez (2022), em relações comunitárias intersubjetivas, como as que se dão na clínica é possível a transubstanciação do sofrer em fruir. Portanto, a clínica aqui

proposta parte do reconhecimento de que o sofrimento constitui uma dimensão inerente à condição humana e, como tal, não pode ser simplesmente eliminado. Sua tarefa fundamental consiste em favorecer condições para que os(as) pacientes desenvolvam modos cada vez mais autênticos de relacionar-se com suas dores e angústias, aprendendo a acolhê-las e elaborá-las, em vez de buscar constantemente sua evitação ou supressão. E a melhor maneira de fazê-lo é por meio da construção de encontros significativos entre profissional de saúde/terapeuta e paciente. É por meio de relações empáticas e de confiança, baseadas sobretudo na interafetividade-intercarnalidade, ou seja, por meio da intersubjetividade patética do *pathos-con* que é possível que o(a) profissional se conecte com o sofrimento de seu(sua) paciente, reconhecendo que ambos partilham o Sofrer primitivo, o qual se manifestará de diferentes maneiras em cada Si. Ou seja, que ambos partilham a mesma origem na Vida, uma vulnerabilidade e potência originárias. A partir desse reconhecimento, torna-se possível, conforme Stolorow (2011), acolher, reconhecer e validar a experiência emocional dolorosa do(a) paciente em um contexto relacional de amparo. Tal acolhimento favorece, gradualmente, o enfraquecimento das defesas erigidas diante de angústias inicialmente vividas como intoleráveis e insuportáveis, permitindo que estas se tornem progressivamente mais manejáveis e toleráveis. Desse modo, o(a) paciente pode, em um segundo momento, reconectar-se com a própria vida e com o *pathos* originário que o(a) constitui. Essa reconexão possibilita a recuperação do dinamismo próprio da existência, caracterizado pelo movimento incessante de transformação da fruição em sofrimento e do sofrimento em nova fruição, em um processo contínuo de autoafecção da vida (Oliveira, 2025).

Deste modo, o(a) paciente voltará a se reconectar com seu próprio desejo, acrescendo e potencializando a vida que pulsa em si, sua vitalidade, seu querer-viver. O(A) paciente poderá redirecionar seu desejo de maneira criativa e não pática (Passos *et al*, 2018; Oliveira, 2023b; Oliveira, 2025). Em alguns casos, o processo clínico poderá favorecer o desbloqueio do desejo, incluindo sua dimensão sexual, permitindo que ele volte a circular de modo mais livre e espontâneo. Em outras situações, poder-se-á criar condições para que as forças desejantes deixem de se orientar defensivamente para objetos situados na exterioridade e possam reencontrar sua orientação mais originária e fundamental. Nessa perspectiva, a clínica não apenas contribui para o alívio do sofrimento psíquico, mas também pode constituir uma forma de resistência à barbárie, entendida como negação da vida por determinados modos de viver que dela se afastam. Ao reconduzir o sujeito à sua experiência afetiva originária, torna-se possível favorecer uma reapropriação da própria vida e de seu dinamismo desejante, em sua íntima vinculação com a vida e o amor.

O desejo, então, voltará a se manifestar enquanto desejo pela arte, pela música, pela pintura, pela beleza da natureza, dos outros seres vivos, pelo conhecimento, mas sobretudo, como desejo-vida, no gozo e fruição da vida, resgatando o sentido henryano de que a vida é boa e sem porquês (Henry, 2014b, p. 325). Em suma, voltará a se manifestar enquanto desejo pelo encontro com outrem, pelo rosto, pelo olhar e pelo mistério de outrem: desejo pelo viver e por amar incondicionalmente, por amar o amor; desejo pelos fins mais elevados, inobjetiváveis, que alimentam continuamente o próprio desejo.

4.2 Ensino, formação e desejo de conhecimento

As discussões realizadas ao longo deste artigo permitem estender as ideias também para o campo do ensino na medida em que é possível pensá-lo para além de uma compreensão técnico-instrumental da educação, recolocando a formação humana como manifestação da vida, da afetividade, da alteridade e do desejo. Nessa perspectiva, o ensino não pode ser reduzido à mera transmissão de conteúdos, competências e habilidades voltadas exclusivamente ao desempenho, à produtividade, mas deve ser compreendido como experiência formativa integral, ética, afetiva

e fenomenológica. Tal compreensão se aproxima das discussões contemporâneas desenvolvidas na área de Ensino, sobretudo daquelas que enfatizam os processos educativos em sua multidimensionalidade, envolvendo não apenas aspectos cognitivos, mas também subjetivos, culturais, relacionais e humanizadores.

A crise da educação contemporânea pode ser analisada, sob o prisma henryano, como um desdobramento da redução galileana, que ao privilegiar a objetividade técnica e a performatividade, opera uma fratura entre o saber e a cultura. Ao transpor o método das ciências naturais para o campo pedagógico, o ensino é reduzido a uma transmissão de conteúdos ideais e competências funcionais, negligenciando a subjetividade radical e o *pathos* que constituem a manifestação da vida (Grzibowski *et al*, 2022). Nessa perspectiva, culmina no que Henry denomina autonegação da vida, onde o conhecimento, desvinculado da afetividade, torna-se uma abstração desvitalizada, produzindo apatia e o esvaziamento existencial do aprendente.

Por isso, o grande problema em questão está no debate sobre a educação contemporânea que, por vezes, acaba reduzindo o conhecimento à objetividade técnica, privilegiando o desempenho e acaba por produzir um afastamento da vida. A partir da crítica henryana da barbárie, o ensino contemporâneo se torna um dos espaços para debate sobre as relações entre a vida, a aprendizagem e a dimensão afetiva e intersubjetiva da formação humana, considerando que "quanto mais estamos conectados com nossa essência, mais nos tornamos seres sensíveis à aprendizagem, mais próximos à educação e mais distantes da violência" (Grzibowski *et al*, 2022, p. 69). Conforme Henry (2012), quando o saber se desvincula da vida e da cultura, o conhecimento perde sua dimensão originariamente formativa e passa a operar como abstração desvitalizada. Nesse sentido, uma educação fundada apenas na lógica da informação[15] e da avaliação quantitativa tende a enfraquecer o desejo pelo conhecimento, produzindo frequentemente mal-estar psíquico, esvaziamento existencial e distanciamento da própria experiência de si.

A educação contemporânea, ao curvar-se à redução galileana, passa a tratar o conhecimento como um objeto mundano a ser acumulado, negligenciando que o verdadeiro aprender é uma experiência de autoafecção e crescimento da vida em si mesma. Quando o ensino desconsidera o *pathos* originário e os "fios invisíveis" que tecem a existência humana, ele deixa de ser um instrumento de cultura para tornar-se um agente de barbárie, operando o que se pode chamar de obscurantismo da razão técnica, "já que os fios invisíveis da educação são os fios constitutivos da vida" (Grzibowski *et al*, 2022, p. 69).

Em contraposição a tal movimento, a fenomenologia da vida permite pensar o ensino como espaço de manifestação do desejo-vida, no qual o aprender emerge da própria afetividade e da relação intersubjetiva entre os viventes. Afinal, como afirma Henry, "a vida é tributária da educação" (Henry, 2012, p. 206), não porque a educação produza a vida, mas porque a formação pode favorecer ou bloquear o movimento originário pelo qual a vida deseja expandir-se, fruir e realizar suas potencialidades. Assim, o processo formativo tem por finalidade última o desenvolvimento de suas próprias potencialidades. O desejo de conhecimento não se reduz à curiosidade intelectual abstrata e o aprender não é a recepção passiva de informações, mas deve manifestar-se como expressão do próprio desejo de viver, compreender, encontrar sentido e abrir-se ao mundo e aos outros em um movimento de autorrealização e crescimento da vida em si mesma (Reimão, 2015). Portanto, o desejo de conhecimento se torna uma modulação do querer-viver – uma força imanente que mobiliza o sujeito em direção à compreensão e ao sentido, nascendo de uma autofecção originária que toca a carne patética daquele vivente que aprende. Nessa perspectiva, o conhecimento que nasce de uma potência patética mobiliza o sujeito em direção ao

[15] Michel Henry dirige uma crítica contundente ao saber científico quando este se distancia do saber da vida, isto é, da experiência originária pela qual a própria vida se revela e se afeta. Nesse contexto, insere-se sua provocativa afirmação de que "a era da informática será a era dos cretinos" (Henry, 2012, p. 89), por meio da qual denuncia o risco de uma cultura excessivamente orientada pela técnica, pela informação e pela objetivação, em detrimento da formação sensível, afetiva e ética dos indivíduos.

saber, considerando a "educação que potencializa a vida ao colocar o homem em contato com sua própria interioridade" (Oliveira, 2018, p. 36).

Tal compreensão se aproxima também da fenomenologia do amor desenvolvida por Jean-Luc Marion, especialmente quando o autor mostra que a subjetividade se constitui a partir da interpelação advinda de *alhures*. Do mesmo modo, no campo educacional, o conhecimento se efetiva como resposta a um chamamento que inquieta, mobiliza e convoca o estudante. Aprende-se verdadeiramente quando o objeto de estudo deixa de ser um item do mundo para se tornar um fenômeno saturado (Marion, 2005), cuja intuição excede o conceito e atinge o sujeito em sua própria carne, despertando o desejo pelo inapreensível e pela verdade. Nessa direção, o ensino deixa de ser mera operacionalização metodológica e passa a constituir-se como experiência de encontro, acolhimento e abertura ao outro. Ele se transmuta de operacionalização metodológica em uma experiência de acolhimento e abertura à alteridade.

Nessa perspectiva, o processo formativo exige relações pedagógicas fundadas na intersubjetividade, na escuta e na sensibilidade, aproximando-se daquilo que Henry (2009b) denomina comunidade de viventes ou *pathos-con*. Assim, o espaço educativo pode se tornar um lugar privilegiado de *pathos-con* no qual docentes e discentes se relacionam por meio de uma comunhão afetiva que possibilita a circulação do desejo de conhecer. Como afirma Reimão (2015, p. 16) "educar é permitir àquele que é educado refazer o caminho, reabrir em si os poderes pelos quais um saber foi adquirido" e ainda reconhecer que "a educação visa desenvolver novas competências no ser humano como forma de superar a violência e não permitir que a barbárie se repita" (Grzibowski *et al*, 2022, p. 69). Por isso, a educação atua como uma resistência ética à desumanização.

Dessa maneira, pensar o ensino a partir das fenomenologias da vida e do amor implica reconhecer que toda formação humana envolve necessariamente uma dimensão afetiva e desejante. Ensinar não consiste apenas em informar ou instruir, mas em criar condições para que o desejo pelo conhecimento possa emergir, circular e se manter vivo. Além disso, implica reconhecer que a formação humana é um processo de subjetivação para a sensibilização da vida (Oliveira, 2018). O verdadeiro processo educativo talvez se realize precisamente quando o conhecimento deixa de ser mera representação objetiva e passa a tornar-se experiência significativa de transformação de si, abertura à alteridade e intensificação da própria vida.

5. Considerações finais

Buscou-se neste artigo discutir o fenômeno do desejo segundo as fenomenologias da vida e do amor. Pôde-se constatar uma complementariedade entre ambas as abordagens, tanto de Michel Henry quanto de Jean-Luc Marion. De acordo com a fenomenologia da vida, o desejo originário se manifesta nas relações intersubjetivas patéticas, isto é, nas relações fundadas no Fundo Comum que une todos os viventes. Essas relações se dão de carne a carne, na imanência da vida que se autoafecta, e não na exterioridade do mundo. Por isso, pertencem à ordem da invisibilidade, excedendo o horizonte da fenomenalidade mundana e das objetivações que nela se constituem. Além disso, o desejo na filosofia henryana é gerado continuamente a partir da autodoação originária da Vida Absoluta, enquanto imanência radical, vontade, na forma do querer-viver, na vida que frui de si mesma.

Por outro lado, na fenomenologia do dom ou do amor elaborada por Marion, o amor precede o próprio ser e é justamente o amor ou sua mera possibilidade que protege o ser humano contra o caráter vão da existência. Ou seja, que confere o próprio sentido à existência. Além disso, a doação originária da fenomenalidade vem de *alhures*, inquietando, perturbando e convocando a subjetividade adonada que a recebe passivamente em sua própria carne. Tal doação originária

suscita o desejo pelo outro, pelo encontro, pelo rosto e olhar – inobjetiváveis – e pelo mistério que o outro representa.

No que se refere às implicações clínicas, procurou-se demonstrar que uma clínica não objetivista, fundada na afirmação da vida e não em sua autonegação, deve privilegiar a subjetividade, a singularidade, os sentimentos, os afetos e os desejos do(a) paciente. Tal perspectiva reconhece, ainda, a comunhão intersubjetiva patética como um dos elementos centrais do encontro clínico, bem como a importância do acolhimento sensível e da disponibilidade afetiva do profissional de saúde ou terapeuta, o *pathos-con*. Nessa perspectiva, a relação terapêutica pode criar condições para que o(a) paciente, gradualmente, flexibilize suas defesas e desenvolva uma maior capacidade de sustentar e elaborar sua própria afetividade e sofrimento. Esse processo favorece a reconexão com a vida e a recuperação de seu dinamismo originário, marcado pela contínua passagem da fruição ao sofrimento e deste novamente à fruição. Ao mesmo tempo, possibilita um redirecionamento do desejo em sentido criativo, afastando-o de configurações páticas e reconduzindo-o à sua finalidade mais originária. Conforme a hierarquia do desejo delineada ao longo deste estudo, tal finalidade se manifesta tanto no querer-viver, na vitalidade e no gozo da vida quanto no desejo de ser amado(a) e, sobretudo, de amar incondicionalmente, e desta maneira, permanecer no amor.

Com relação às implicações na perspectiva do ensino, tal perspectiva se mostrou particularmente fecunda para os debates contemporâneos desenvolvidos no âmbito do Ensino de Humanidades e Linguagens, cuja proposta formativa enfatiza a educação enquanto prática ética, crítica, interdisciplinar e humanizadora, comprometida com os processos de subjetivação, produção de sentido e constituição de relações mais sensíveis e solidárias. A vida não possui distância com o saber e a potência originária que permite que a educação possa transformar não somente o sujeito e as relações intersubjetivas, mas nossa sociedade e nossa cultura. Já dizia Michel Henry (2012, p. 206) que "a vida é tributária da educação". Onde há manifestação da vida, também a cultura é sustentada numa perspectiva humanizadora contra a própria barbárie. Assim, o ensino somente se constitui como experiência verdadeiramente formativa quando deixa de reduzir o conhecimento à objetividade técnico-instrumental e passa a compreender o aprender como experiência afetiva, intersubjetiva e ética, fundada no desejo pelo conhecimento, pela verdade e pelo encontro com o outro, estabelecendo-se como uma ética da vida que resiste à barbárie do mundo contemporâneo.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo/ João Beato / Maria Cristina Pimentel. Edição da Lusosofia. Lisboa, 2001.
AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentários à Primeira Epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.
BARBARAS, R. *Le Désir et le Monde*. Paris: Hermann, 2016.
BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.
COLOMBO, Erika Rodrigues Colombo; ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre. Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com Universitários: Afetividade como Evidência do Processo Terapêutico. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.10, n.2, ago. 2022, p. 157-198.
COUTINHO, Carolina Detoni Marques Vieira. Amor e dom na fenomenologia de Jean-Luc Marion. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.
DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado. Rio de janeiro: Graal, 2018.
FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do Invisível (o amor, o desejo, a vida)*. Curitiba: CRV, 2022.
FREUD, Sigmund. *Más Allá Del Principio De Placer. Psicologia De Las Masas Y Análisis Del Yo Y Otras Obras: 1920-1922/ Obras completas*. v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
GRZIBOWSKI, Silvestre; PAGNUSSAT, Janessa; GRZIBOWSKI, Aline Hernandes. A arte como superação da violência: uma leitura a partir da fenomenologia da vida. *Filosofia e Educação*, Campinas, SP, v. 14, n. 2, p. 58–72, 2022.
HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.
HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épiméthée, PUF, 2015.
HENRY, M. *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura*. Trad. José Rosa. Lusosofia: Press, 2006.
HENRY, Michel. (2009a), *Genealogia da Psicanálise*: o começo perdido. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.
HENRY, Michel. (2009b), *Fenomenología material*. Trad. Javier Tieira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
HENRY, Michel. *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
HENRY, Michel. (2014a), Sofrimento e vida. Tradução de Karin Hellen Kepler Wondracek. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p. 33-44. Texto escrito por ocasião da Quinta Conferência Internacional *Philosophie et Psychiatrie*, na Faculdade de Medicina de Paris, junho de 2001. Publicado originalmente como "Souffrance et vie". In: HENRY, M. *Phénoménologie de la Vie*. Paris: PUF, 2003, pp. 143-156.
HENRY, Michel. (2014b), *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.
HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.
FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível* (o amor, o desejo, a vida). 1. ed. - Curitiba: CRV, 2022.
HUGUENIN, François. E se (realmente) lêssemos Jean-Luc Marion? Tradução de André Langer. *Instituto Humanitas Unisinos - IHU*, São Leopoldo, 24 jul. 2021. Disponível em:

https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/611330-e-se-realmente-lessemos-jean-luc-marion. Acesso em: 29 jan. 2026.

KIERKEGAARD, Søren A. (2010a), *O desespero humano*. Trad. Monteiro, A.C. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. (2010b), *O conceito de angústia*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: J. P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MEANA, Diego I. R. El radical deseo de la vida. De la inmanencia em Michel Henry a la alteridade en San Agustín. *PENSAMIENTO*, vol. 69, n. 258, p. 29-52, 2013.

MARION, Jean-Luc. Prolegómenos a la caridad. Madrid: Caparrós, 1993.

MARION, Jean-Luc. *O visível e o revelado*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

MARION, Jean-Luc. "O Que Vê o Coração. Pascal e a distinção das ordens", tradução de Andreas Gonçalves Lind. *Revista Portuguesa de Filosofia* 79, n. 4, p. 1759–74, 2023.

MARION, Jean-Luc. *El fenómeno erótico – Seis meditaciones*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.

MARTINS, Florinda. Eutanásia: Fenomenalidade de O Amor de Si na relação com argumentos médicos e teológicos. *Humanística e Teologia*, v. 38, n.1, p. 145-153, 2017.

MINKOWSKI, E. Breves reflexões a respeito do sofrimento (aspecto pático da existência). *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. III, n. 4, p. 156-164, s/d.

OLIVEIRA, Guilherme Neto Ferreira. A educação enquanto sensibilização para a vida: uma perspectiva fenomenológica da EJA. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo. 2018.

OLIVEIRA, Stephan Malta. O traumático na psicanálise e psiquiatria: implicações ético-políticas. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, v. 25, n. 1, p.19-39, 2015.

OLIVEIRA, Stephan Malta. O amor em Kierkegaard e Lévinas: abertura ao humano e a vidas vulneráveis. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 19, p. 156-175, 2021.

OLIVEIRA, Stephan Malta. *Sob a luz do amor: ética, clínica e transcendência*. 1. ed. São Carlos: Pedro e João editores, 2022.

OLIVEIRA, Stephan Malta. (2023a), Diagnóstico psiquiátrico, essencialismo e barbárie: considerações a partir da fenomenologia da vida. *Ágora Filosófica*, Recife, 23(3): 133-154, 2023.

OLIVEIRA, Stephan Malta. (2023b), Amor, erótica, mística e ética: o desenvolvimento espiritual humano. *Caminhos: Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 658-676, 2023.

OLIVEIRA, Stephan Malta. *A barbárie e o humano: fenomenologia, sentido da vida e clínica*. Niterói: Eduff, 2025.

PAGNUSSAT, Janessa. Fenomenologia da carne e o fenômeno erótico: Michel Henry e Jean-Luc Marion. *Synesis*, v. 13, n. 1, p. 98-115, jan/jul 2021.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2019.

PASSOS, Carina Freitas; NEVES, Anamaria Silva; MENEZES, Lucianne Sant'Anna. Prolegômenos do desamparo na psicanálise. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, v. 21, n. 3, p. 525-544, 2018.

PRASERES, Janilce Silva. *Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria. 2015.

REIMÃO, C. *Educação e Vida em Michel Henry*. Covilhã: Lusosofia - Universidade da Beira Interior, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jorge Barboza. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2005.

STEIN, Edith. Ser finito e ser eterno. In: *Obras Completas, vol. III*. Burgos: Ediciones El Carmelo, Editorial de Espiritualidad e Editorial Monte Carmelo, 2007.

STOLOROW, Robert. Da mente para o mundo, da pulsão para a afetividade: uma perspectiva psicanalítica fenomenológico-contextualista. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 165-177, 2011.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: Stephan Malta Oliveira e Janessa Pagnussat participaram da pesquisa, discussão e redação do artigo. Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Stephan Malta Oliveira. stephanmoliveira@gmail.com