

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Arthur de Oliveira Machado

**O GIRO ONTOLÓGICO DA VERDADE: DE HEIDEGGER À FENOMENOLOGIA  
MATERIAL DE MICHEL HENRY**

Santa Maria, RS  
2022

**Arthur de Oliveira Machado**

**O GIRO ONTOLÓGICO DA VERDADE: DE HEIDEGGER À FENOMENOLOGIA  
MATERIAL DE MICHEL HENRY**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr Silvestre Grzibowski

Santa Maria, RS  
2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Machado, Arthur de Oliveira  
O GIRO ONTOLÓGICO DA VERDADE: DE HEIDEGGER À  
FENOMENOLOGIA MATERIAL DE MICHEL HENRY / Arthur de  
Oliveira Machado.- 2022.  
136 p.; 30 cm

Orientador: Silvestre Grzibowski  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2022

1. Henry 2. Heidegger 3. Fenomenologia. 4. Verdade  
I. Grzibowski, Silvestre II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, ARTHUR DE OLIVEIRA MACHADO, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Dissertação) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Arthur de Oliveira Machado**

**O GIRO ONTOLÓGICO DA VERDADE: DE HEIDEGGER À FENOMENOLOGIA  
MATERIAL DE MICHEL HENRY**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Aprovado em: 22 de setembro de 2022:**

---

**Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM) (Presidente/Orientador)**

---

**Róbson Ramos dos Reis, Dr. (UFSM)**

---

**Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Dr. (USP)**

Santa Maria, RS  
2022

## AGRADECIMENTOS

O espaço é pequeno, a memória falha, mas guardo o carinho por todos que me inspiraram e me apoiaram, estes sem os quais não haveria essas folhas.

Ao Silvestre Grzibowski, pela disposição em acompanhar-me nesta jornada, pela orientação paciente e perspicaz nas delimitações. Agradeço, sobretudo, pela confiança e apoio durante o exigente caminho da fenomenologia.

Ao meu pai, Walter, a quem devo o amor pelo trabalho dos filósofos por ingenuamente desafiar as primeiras analíticas dos “juízos secretos da razão comum”. À minha mãe, Tatiana, que transmitiu-me a paixão por ensinar e que convenceu-me, mesmo nos dias que eu me mantinha escondido da escola debaixo da cama, que o valor do estudo reside nele mesmo. Aos meus irmãos, meus melhores amigos e sempre amados rivais.

À Vó Neuza e seu pervigil cuidado, seu amor sempre disponível ao apoio, seja qual for a circunstância e de qualquer maneira. Foi o amparo sempre mais firme durante toda minha formação.

À Marcellí, a primeira crítica e interlocutora, inspiração intelectual e profissional cotidiana que motiva meus duelos contra o que desanima. Fez do meu amor à filosofia o amor pela vida. Agradeço pela resistência em ser companhia durante o meu caminho do pensamento e apesar dessa vocação.

Ao amigo Eduardo que, numa noite chuvosa, apresentou-me Heidegger assinalando alguns dos vários modos-de-ser na lousa da sala dos professores do PUPA Alternativa. Sou devedor de sua disponibilidade em compartilhar bibliografias e em sempre ouvir o esboço confuso das minhas conjecturas.

E porque somos todos segundas pessoas: ao professor Ronai Pires da Rocha, quem primeiro promoveu a abertura do mundo da filosofia para que eu ousasse adentrá-lo. Ao professor Celso Ilgo Henz, por apresentar-me a fenomenologia junto do compromisso político pela educação pública e de qualidade. Ao professor Róbson Ramos dos Reis, cuja paciência e rigorosidade com os conceitos é fonte ilimitada de inspiração.

Aos professores Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e, também, Róbson Ramos dos Reis pela gentileza e disponibilidade em aceitarem participar da banca examinadora.

Ao departamento de Filosofia da UFSM.

*Guarda teu coração com todo o Cuidado porque dele jorra a Vida!*

(PROVÉRBIOS 4:23)

## RESUMO

### O GIRO ONTOLÓGICO DA VERDADE: DE HEIDEGGER À FENOMENOLOGIA MATERIAL DE MICHEL HENRY

AUTOR: Arthur de Oliveira Machado

ORIENTADOR: Silvestre Grzibowski

O conceito de verdade de um modo geral atravessa o pensamento de Heidegger. Na sua ontologia fundamental recebe a significação de descoberta e, em um sentido especial, de abertura. Como um conceito ontológico, é sempre articulada com relação ao ser. Delimitado ao período de Ser e Tempo, com verdade Heidegger pretende designar o acontecimento de identificação em que um ente é individuado normativamente de acordo com critérios pré-estabelecidos pelo modo-de-ser desse ente. Em primeiro plano, o conceito é relativo à descoberta dos entes em seu ser; em segundo, designa o acontecimento de abertura da dimensão de significatividade. A partir de então, o conceito de Verdade, para a fenomenologia em geral, determina a fenomenalização. Michel Henry propõe uma inversão na concepção metodológica da fenomenologia na busca do que compreende ser a fenomenalidade pura. Com isso, retorna à subjetividade cartesiana para encontrar o fundamento inabalável para o ser do cogito. Sua fenomenologia, que busca salientar as relações de dependência entre estruturas formais, reivindica na impressão primitiva uma autodoação e um fenômeno originário: a fenomenalização da fenomenalidade. Para Henry, este puro aparecer é o caráter da verdade mais originária e que, imanente, garante a experiência de realidade na verdade transcendente. O objetivo deste trabalho é apresentar um novo arranjo na relação entre ser e verdade, onde a ontologia é igualmente só possível como fenomenologia, mas porque a dinâmica de importância entre ser e aparecer foi invertida. A elucidação dessa problemática tem como base a exposição dos aspectos pertinentes ao tema na teoria ambos os autores, bem como na reconstrução da interpretação henryana da ontologia fundamental e sua proposta de subversão do pensamento de Heidegger e Husserl. O propósito geral desta pesquisa é de tematizar, sob a metáfora do giro, acerca da dependência entre a verdade da ontologia hermenêutica à verdade da fenomenologia material e as consequências metodológicas dessa manobra.

**Palavras-chave:** Henry. Heidegger. Fenomenologia. Verdade.

## ABSTRACT

### THE ONTOLOGICAL TURN OF TRUTH: FROM HEIDEGGER TO MICHEL HENRY'S MATERIAL PHENOMENOLOGY

AUTHOR: Arthur de Oliveira Machado

ADVISOR: Silvestre Grzibowski

The concept of truth permeates Heidegger's thought. In its fundamental ontology it receives the meaning of discovery and, in a special sense, of openness. As an ontological concept, it is always articulated in relation to being. Delimited to the period of Being and Time, Heidegger intends to designate the identification event in which an entity is normatively individuated according to pre-established criteria in a certain mode of being. In the foreground, the concept is relative to the discovery of entities with such being; in the second, it designates the event of opening the dimension of meaning. From then on the concept of Truth, for phenomenology in general, determines the phenomenization. Michel Henry proposes an inversion in the methodological conception of phenomenology in search of what it means to be a pure phenomenality. With this, he returns to Cartesian subjectivity to find the firm foundation of the being of the cogito. His phenomenology, which seeks to highlight the relations of dependence between formal structures, claims in the primitive impression a self-giving and an original phenomenon: the phenomenization of phenomenality. For Henry, this pure appearing is the character of the most original truth, which, immanently, guarantees the experience of reality in a transcendent truth. The objective of this work is to present a new beginning in the relationship between being and truth, where ontology is also possible as phenomenology, but because the dynamics of importance between being and appearing has been reversed. The elucidation of this problem is based on the exposition of two aspects pertinent to the theme in the theory of both authors, as well as on the reconstruction of the henryian interpretation of fundamental ontology and its proposal of subversion of the thinking of Heidegger and Husserl. The general objective of this research is to thematize, under a rotating metaphor, about the dependence between the truth of hermeneutic phenomenology and the truth of material phenomenology, therefore the methodological consequences of this maneuver.

**Keywords:** Henry, Heidegger, Phenomenology. Truth.



## ABREVIATURAS DOS TEXTOS

Algumas referências aos textos de Heidegger são baseadas na edição da Gesamtausgabe (Frankfurt: Klostermann) e abreviadas como “GA” seguido do número do volume. No caso de Ser e Tempo, no corpo do texto indicamos a paginação da 19ª edição (Tübingen: Max Niemeyer, 2006). Quando eventualmente acompanhadas pelas traduções já publicadas de Ser e Tempo, recorreremos à de Fausto Castilho (HEIDEGGER, 2012b), com eventuais alterações mais ou menos aproximadas da versão de Márcia Schuback (HEIDEGGER, 2005). No caso da obra de Michel Henry, utilizamos a indicação abreviando por “EM” a edição original de *L'essence de la Manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France). Eventualmente acompanhada da indicação à tradução espanhola por Miguel García-Baró (HENRY, 2014a). Em todos esses casos a tradução ao português é de nossa responsabilidade. Abaixo, a lista de abreviaturas dos textos mencionados.

**EM: L'essence de la Manifestation:** Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

**SZ: Sein und Zeit:** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

**GA 9: Wegmarken Frankfurt am Main:** Vittorio Klostermann, 1976.

**GA 14: Zur Sache des Denkens Frankfurt am Main:** Vittorio Klostermann, 2007.

**GA 15: Seminare:** Vittorio Klostermann, 1986.

**GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. (Sommersemester 1925):** Vittorio Klostermann, 1976.

**GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927).** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

**GA 27: Einleitung in die Philosophie. (Wintersemester 1928/29).** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

**GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. (Wintersemester 1920/21; Sommersemester 1921):** Vittorio Klostermann, 1995.

**GA 63: Ontologie (Hermeneutik Der Faktizität):** Vittorio Klostermann, 1988.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>2 APRESENTAÇÃO: A VERDADE ENTRE A FINITUDE E A VIDA</b>	<b>6</b>
<b>3 FENÔMENO DA VERDADE: DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA EM MARTIN HEIDEGGER</b>	<b>15</b>
3.1 ANTECEDENTES E DELIMITAÇÕES: DO AUTOAPARECER DOS FENÔMENOS À ONTOLOGIA DO DESVELAMENTO E COMPREENSÃO	16
3.1.1 A ruptura: a fenomenologia e sua história de heresias	19
3.1.2 Uma Onto-fenomenologia hermenêutica	23
3.1.3 Os existenciais: a doutrina do significado indicativo formal como uma ontologia hermenêutica da verdade	25
3.2 DESVELAMENTO DO CUIDADO: VERDADE E SER DO DASEIN	32
3.2.1 Angústia e Abertura: o ser do Dasein como Cuidado [Sorge]	34
3.2.2 O problema ontológico da realidade: a fundação da realidade no Dasein	37
3.2.3 Cuidado e Realidade: uma relação fundamental na clareira do ser	40
3.3 O DASEIN É NA VERDADE: ESSÊNCIA DA VERDADE E O PROBLEMA DO FUNDAMENTO	42
3.3.1 Acerca da origem do conceito ôntico da Verdade: Adaequatio rei et intellectus	44
3.3.2 O fenômeno originário da Verdade: a essência da verdade	50
3.3.3 A essência do Fundamento e da Verdade: Liberdade e Transcendência.	54
3.3.4 Transcendência e Imanência: O Dasein e o Ego	60
<b>4. FENÔMENO MAIS ORIGINÁRIO DA VERDADE: DA FENOMENOLOGIA MATERIAL EM MICHEL HENRY</b>	<b>67</b>
4.1 A SUBVERSÃO DA FENOMENOLOGIA: ASPECTOS CONCEITUAIS E METODOLÓGICOS PARA UMA FILOSOFIA DO SER E CIÊNCIA DO ABSOLUTO	69
4.1.1 Fenomenologia Material: A primeira doação	72
4.1.2 O Ser do Ego: Verdade e Ser	78
4.1.3 Narrar o pathos: a distância fenomenológica, a linguagem e problemas metateóricos	85
4.2 (IN) COMPREENSÃO E (IN) FINITUDE: A IMANÊNCIA NA ESSÊNCIA DA VERDADE E DO FUNDAMENTO	92
4.2.1 Liberdade e não-liberdade: a verdade imanente	94
4.2.2 Afetividade e transcendência: o tecido invisível da realidade	97
4.2.3 Sobre o Fundamento: imanência como a essência da situação	102
4.3 MAIS-AINDA: TESTANDO OS LIMITES DA VERDADE	105
4.3.1 Legados e críticas: os limites da fenomenologia da vida	106
4.3.4 O monismo ontológico e a heterogeneidade das ontologias: ser-na-vida e ser-no-mundo	111
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>115</b>



## 1 INTRODUÇÃO

A complexidade de um sistema filosófico pode ser avaliada de acordo com as pretensões que possui. O pensamento de Michel Henry (1922-2002) pretende reunir a fenomenologia, como ciência dos fenômenos tal qual concebe Edmund Husserl (1858-1939); mas, tendo em vista a posterior transformação em ontologia, pretende recuperar seu aspecto de filosofia do ser, ainda que aspire se realizar a ciência do *absoluto*. À primeira vista, parece se tratar de uma pretensão inconciliável, porque inconsistente. Grosso modo, a inconsistência seria resultado do próprio estatuto das disciplinas, pois, enquanto que a primeira se ocupa justamente de elementos parciais, pertencentes a um certo horizonte finito, a segunda, com a ambição de capturar um elemento absoluto, trata do que se caracteriza por infinito, obscuro e metafísico. Além deste dilema inicial, a convergência das duas disciplinas, ciência dos fenômenos e do absoluto, deve ocorrer, insiste o pensador de Montpellier<sup>1</sup>, no campo de uma onto-fenomenologia. Desse modo, na filosofia de Henry, aquelas duas tradições e suas questões terão seu ponto de encontro sobre o tema do fenômeno originário da verdade.

O encontro da fenomenalidade e do absoluto se mostrará através do que Michel Henry denomina ser uma *radicalização fenomenológica*. Este trabalho, em outras palavras, nada mais busca que a complexa tarefa de apresentação minuciosa de uma construção teórica que investiga a *Condição Absoluta da fenomenalidade*: a Verdade da manifestação. Sob esta perspectiva, a verdade assinalada em seu sentido onto-fenomenológico pretende encontrar um estatuto ainda mais originário, isto é, não renunciando à condição de fenomenalização a partir da compreensão de ser dos entes, mas encontrando a raiz dessa verdade fenomenológico-hermenêutica em uma esfera da experiência humana mais fundamental, que seja ontologicamente transparente — de absoluta transparência, ressaltamos. Ora, essa esfera se anuncia sendo a das *vivências materiais*. A ontologização dessa disciplina — da fenomenologia hilética — é a grande contribuição henryana, ainda que não seja simplesmente recuperada, mas subvertida e resgatada em sua condição de disciplina autônoma. Ou seja, possuindo uma relação genética mais fundamental àquela denominada fenomenologia das formas intencionais.

---

<sup>1</sup>Michel Henry, que entre 1960 e 1987, foi professor da Universidade de Paul Valéry, em Montpellier.

O empreendimento descrito acima, por sua complexidade característica, exige uma discussão preparatória até que se chegue às condições necessárias ao esclarecimento do pensamento de Michel Henry acerca do fenômeno mais originário da Verdade. O estatuto ontológico do problema nos leva bem antes da chamada *Segunda Geração da Fenomenologia Francesa*<sup>2</sup>: à fundação desta questão na filosofia contemporânea. É a partir da publicação de *Ser e Tempo* (1927) que a questão da Verdade toma destaque na ontologia fenomenológica: como aparece interpretada em um novo paradigma filosófico, estabelecido pelo então tratado do filósofo alemão *Martin Heidegger* (1889-1976). À primeira pretensão, de reconstruir as concepções fenomenológicas do aparecer e seu giro ontológico, é incontornável esclarecer a etapa preliminar, a saber: o próprio empreendimento inicialmente concebido por Heidegger.

O objetivo deste trabalho é o de reconstrução do procedimento denominado giro ontológico do conceito de verdade. Em suma, o que esta dissertação, portanto, objetiva, é a apresentação de uma interpretação do fenômeno da *verdade*, sua modificação e o que deriva da modificação deste fenômeno. Tudo isto, concentrado na metáfora do movimento de giro, o que na recente e ainda escassa<sup>3</sup> literatura de recepção da obra henryana, é também expresso sob o significante de *inversão*. Ainda, a dinâmica de giro deve obviamente pressupor mais de um momento, um movimento que aqui toma forma em dois momentos, e eles são caracterizados como: primeiro, o estatuto da verdade ôntico-ontológica no pensamento heideggeriano; e a apropriação desse conceito, bem como sua modificação interpretativa a partir da articulação com outros elementos fenomenológicos, tal como é concebido no entendimento henryano. Com isso, assinala-se três objetivos específicos que devem contemplar o objetivo geral desta pesquisa. (1) O tratamento adequado do pensamento de Martin Heidegger no que se refere à verdade e os aspectos que dela se fazem importantes ao procedimento posterior de apresentação crítica. Assim, também, (2) a própria interpretação de Henry dos elementos contidos nesta primeira seção, (um Heidegger de Henry, como assinala a teoria dos textos de tradição hermenêutica), bem como suas contribuições que modificam estes elementos. Ao fim, como não pretendemos promover uma disputa entre

---

<sup>2</sup>Lévinas, Marion, Derrida, entre outros.

<sup>3</sup>Consideramos recente porque inspira-se diretamente no movimento que é aludido em um texto de García-Baró (2020). *¿Invertir la intencionalidad? Henry y la absorción de la intencionalidad en el ser*. Gracia-Baró é o principal expoente dessa interpretação que aponta a noção de inversão ou de giro como característica do pensamento henryano e seu movimento crítico à história da fenomenologia. (Cf. HENRY, 2012a, p.126, N. de R. 116).

estes dois autores na tentativa de superar sistematicamente por completo a fenomenologia transcendente, mas sim verificar o elo entre elas, na busca de uma reconstrução fiel à complexidade estrutural dos sistemas; (3) verificaremos a conquista do empreendimento conjunto destes dois grandes sistemas, da fenomenologia material e da fenomenologia hermenêutica. Apesar de começarmos com uma seção de contextualização, seguinte a ela no texto oferecemos duas grandes seções que devem contemplar os meandros descritos nesse parágrafo. Além destas características, é necessário admitir um pouco sobre o ímpeto que sustenta a pesquisa: a abordagem destes dois pensadores, lado a lado, ainda singular, demonstra simultaneamente seu aspecto positivo ao desenvolvimento das ciências humanas, uma vez que se trata de um trabalho inédito em terras brasileiras, porém ao mesmo tempo é frágil, pois, decorrente do fato, os problemas teóricos a serem resolvidos são inúmeros. As dificuldades são imensas, os horizontes largos e o trabalho textual árduo; por isso imprescindível.

Dando seguimento, na primeira seção, mais curta que as outras, buscaremos oferecer aspectos preliminares ao entendimento da teoria do ser no pensamento heideggeriano. Em especial, lançando bases para a compreensão adequada do papel do fenômeno da verdade dentro do contexto de uma ontologia hermenêutica. Com isto, alguns dos temas que serão abordados, indo em direção a este fim, é dos três preconceitos referentes ao conceito de ser, a tese da pressuposição e da diferença ontológica. Por que deve ficar claro o caminho do pensamento de Heidegger até o desenvolvimento da crítica henryana, a apresentação que segue traz à luz um primeiro antagonismo entre a ontologia da finitude e da vida.

Na segunda seção, **no primeiro capítulo**, pretendemos inaugurar o problema fenomenológico da verdade. Nele, daremos conta da ruptura teórica de Heidegger com Husserl, ao menos no tocante àqueles elementos imprescindíveis para Heidegger, que não podem ser reduzidos fenomenologicamente e que, no entanto, serão com Michel Henry. Um dos propósitos deste capítulo inicial é de justificar o porquê da abordagem dos dois pensadores, Martin Heidegger e Michel Henry, uma vez que este último é nitidamente filiado à chave conceitual da fenomenologia husserliana e seus procedimentos metodológicos (ainda que a utilize criticamente e de encontro à própria fenomenologia husserliana). Heidegger é o pensador que propõe um novo conceito e paradigma ao tratamento do problema da verdade, sem o qual a teoria da verdade henryana não seria possível. Ainda neste capítulo dois temas são importantes: a ontologia marcada pela fenomenologia hermenêutica, a partir da aposta na

*compreensão* como uma estrutura fundamental da existência articulada ao conceito de possibilidade, este como um domínio existencial, uma interpretação modal da experiência significativa; e com isso a recusa dos *absolutos*. Por fim, é apresentado “o método” em que os enunciados assumem a posição fenomenológica de desvelar uma condição formal, na direção de um *como hermenêutico*, tal como são expostas as estruturas existenciais e da temporalidade humanas, segundo a doutrina do significado indicativo formal.

A seguir, adentramos à arquitetura conceitual necessária à compreensão do problema ontológico da verdade na fenomenologia hermenêutica. De uma forma geral, o que será conquistado pode ser preliminarmente entendido a partir da diferença ontológica e a precedência dos modos de ser dos entes nos diversos contextos intencionais. Em outras palavras, a compreensão dos modos de ser dos entes determina a fenomenalidade, isto é, a verdade pré-predicativa. Para isso, dois capítulos darão conta dos aspectos mais importantes para que essa noção seja assim assinalada. **No segundo capítulo** da dissertação, o conceito ontológico da *realidade* — e com isso um entendimento ontológico originário do problema filosófico da realidade — receberá sua análise genética originária, sendo situado a partir da constituição de ser denominada ser-no-mundo. Junto ao problema ontológico da realidade, reconstruiremos o todo estrutural do Dasein, sem o qual aquele primeiro encontra-se ontologicamente infundado. A seguir, **o terceiro capítulo**, tomará como tema os elementos propriamente centrais do problema ontológico da verdade, bem como as características fundamentais para a continuidade do nosso objetivo geral, a abordagem henryana do problema. Assim sendo, a reconstrução do capítulo sexto e de trechos da essência da Verdade serão apresentados e vinculados com *A Essência do Fundamento*, na medida que possui íntima relação com os problemas da interpretação alética. E, por contiguidade ao problema do fundamento, identificado como o "Fundar transcendente", examinaremos os limites da fenomenologia da transcendência no pensamento heideggeriano.

Encerrando a reconstrução do problema ontológico da verdade na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, através da explicitação da relação mereológica das estruturas, a segunda seção é inaugurada apresentando noções muito básicas da fenomenologia de Michel Henry. A saber, como o pensador pretende recuperar concepções, como a de Absoluto e fenômeno, que vão de encontro à fenomenologia heideggeriana. Quer dizer, a recusa de M. Heidegger de qualquer recurso onto-teológico (noésis-noema) em detrimento do princípio da finitude dos horizontes na abertura intencional e da ambiguidade

velamento-desvelamento; bem como a própria noção de fenômeno, que nesta seção, marcada pelo pensamento henryano, não trata do ser, mas do aparecer enquanto tal. Estas reivindicações paradigmáticas ao pensamento henryano, e que subvertem algumas concepções fenomenológicas, formam o fundamento para o tratamento da estrutura interna da *verdade mais originária*.

Diferente e avesso ao primeiro capítulo da dissertação, que fica reservado ao tratamento dos antecedentes e contextualização do problema, os dois primeiros capítulos dão conta de fundar e descrever a estrutura interna da manifestação. Sua pretensão — a própria pretensão de giro enquanto um procedimento de inversão — é de localizar em uma relação geneticamente mais fundamental a *verdade material* como determinante do sentimento de realidade da verdade ôntico-ontológica. Quer dizer, para que o modo de ser seja determinante da fenomenalidade do ente individuado e dotado de sentido, é preciso que um tecido *material* e afetivo preencha a base inconspícua e imediata da experiência que se caracteriza prática-operativamente como compreensão.

Nesta seção, **o primeiro capítulo da segunda seção** já tem como objetivo promover um movimento de giro. Em uma estrutura tripartite, nele é reconstruído os fundamentos metodológicos da fenomenologia *material* de Michel Henry, já encaminhando o processo de inversão fenomenológica da verdade. Processo que primeiramente consiste em recuperar nas vivências imanentes da consciência o estatuto independente do conteúdo *material* e inconspícuo, que fora caracterizado por Husserl como Hylé. Nas impressões primeiras e na faculdade de ser afetado por este conteúdo afectivo, uma autoafecção, encontra-se a mais fundamental estrutura ontológica da experiência humana, a essência fenomenológica da manifestação. O último tema abordado sobre o estatuto geral da fenomenologia henryana é acerca da linguagem e qual o estatuto epistemológico adequado à fenomenologia que pretende testar os limites. **O segundo capítulo**, junto do primeiro, desempenha o papel de tematizar as estruturas fenomenológicas e sua relação de dependência. Ele se ocupa de processos mais centrais ao tema, como a noção que é colocada em contrariedade à essência da verdade identificada por Heidegger. Se no autor de Ser e Tempo, a fenomenologia da transcendência identifica a liberdade como essência da verdade, em uma fenomenologia da imanência é a não-liberdade. Neste capítulo o procedimento de explicitação da relação de dependência entre transcendência e imanência ocupa centralidade. A partir desse entendimento, a fenomenologia da transcendência e da imanência adquirem a conexão



suficiente para uma interpretação mais plural da experiência humana a partir da análise genética da *situação*.

Finalmente, **o último capítulo** busca retornar a alguns temas mais gerais a temática, em especial à proposta de unificação dos dois sistemas fenomenológicos. Nele, primeiramente há a visualização de quatro críticas: à linguagem paradoxal de Henry; da acusação de retorno à mística; ao restabelecimento de um monismo imanentista, quer dizer, não mais da transcendência, mas da imanência; e do retorno à metafísica do absoluto. E por último, o capítulo que pretende responder ao problema da heterogeneidade ontológica apresentando o resultado mais substancial do giro, bem como o entendimento de que a fenomenologia material não se caracteriza como uma superação da hermenêutica, mas oferece direcionamentos novos para pensar temas contemporâneos, dentre eles, o já mencionado sentimento de realidade enquanto a *verdade da verdade*. Por fim, o percurso desdobra-se no objetivo central deste trabalho: esclarecer o fundamento da realidade humana e o que nesta discussão também é de primazia; a saber, o problema da filosofia primeira — a questão do Ser e da Verdade.

Agora, após essa introdução, será necessária para alcançar a devida compreensão do problema, uma seção de atenção às particularidades da ontologia heideggeriana no que diz respeito ao tema da verdade, para que sejam contemplados os dois pensadores aos quais o título desta pesquisa faz menção.

## **2 APRESENTAÇÃO: A VERDADE ENTRE A FINITUDE E A VIDA**

“*Verdade*” é tomada provisoriamente pelo tratado Ser e Tempo como “*fenomenalização*”, sendo responsável pela determinação e individuação dos entes através em seu aparecer significativo, e de acordo com as possibilidades estruturadas por esse aparecer. Esta definição só é possível de ser devidamente compreendida quando também for entendida a principal conquista da ontologia heideggeriana e sua base: a diferença ontológica e as decorrências dela. A filosofia de *Ser e Tempo* não só repousa nesta primeira e inovadora caracterização, como uma espécie de delimitação indispensável à investigação da questão do “Ser”, como também a tem pressuposta em alguns empreendimentos: a tematização da cotidianidade mediana e das estruturas existenciais do *ser-aí*, que, por sua vez, têm como

condição básica a *tese da pressuposição*; esta que só pode ser concebida tendo algo tal como a *diferença ontológica* como seu fundamento.

Esta última caracterização a que nos referimos é o tesouro com que Heidegger funda, na filosofia e em outras diversas disciplinas, um novo paradigma do pensamento. E assim como pensa Michel Henry — que não se serve de Heidegger aleatoriamente —, o filósofo alemão é responsável por sustentar uma importante crítica à filosofia da consciência, em conjunto conduz uma busca para compreender a essência da transcendência, isto é, o fundamento do horizonte de significatividade, das disposições afetivas e da temporalidade, dos entes intramundanos ou dos dados intuídos, e o faz de uma maneira a tentar identificar essa essência em seu modo puro.

Em *Ser e Tempo*, cuja problemática gira em torno do ser da verdade enquanto desvelamento e abertura (STEIN, 1973, p. 96), respectivamente como individuação e possibilidade de que os entes se dêem (em todo comportamento em face ao ente), a condição de fenomenalização é determinada pela estrutura de compreensão do ser-aí. Seguindo a empreitada heideggeriana, ao questionar acerca da possibilidade interna da estrutura da verdade ontológica, por conseguinte da própria compreensão de ser, há um “*fundamentar transcendental*”, que denomina-se verdade ontológica, sem o qual não se põe na claridade o ser daquele ente que pode ser revelado em si mesmo. Se a transcendência elabora essa compreensão de ser que fundamenta o comportamento para com os entes, diz Heidegger: “a transcendência é fundamentante enquanto tal” (HEIDEGGER, 1988, p. 320). Assim, a verdade e antes a compreensão, estão fundadas na unidade da transcendência: esta unidade que resulta sempre de uma liberdade finita, que projeta e que está situada. Neste duplo movimento, transcender e rescender<sup>4</sup>, é que se encontra a marca da finitude<sup>5</sup> da ontologia heideggeriana.

Neste sentido, se o esforço da fenomenologia hermenêutica de Heidegger enquanto uma interpretação da facticidade consiste em se mover na busca da destruição dos preconceitos implícitos à intencionalidade, isto é, “que surgem da apreensão e da interpretação natural das coisas por meio da compreensibilidade cotidiana do ser-aí”

---

<sup>4</sup>Cf. STEIN, Ernildo. Em Busca de uma Ontologia da Finitude, in Revista Brasileira de Filosofia, volume XIX, 1969, pp. 399-420.

<sup>5</sup>“A finitude da compreensão do ser em que se movimenta o ser-aí se revela precisamente no seu modo de acesso ao ser e no modo de acesso do ser a ele. Na compreensão do ser prevalece o velamento; o homem somente compreende o ser ligado ao velamento imposto pela finitude do próprio homem” (STEIN, 21973, p. 52).

(HEIDEGGER, 2012a, p. 91), trata-se de explicar a percepção natural da realidade — e inclusive também a própria realidade —, enquanto ver o subsistente, como sendo possíveis pela compreensão de ser e fundadas no Dasein.

Com o exame da problemática da realidade, Heidegger consegue afastar os preconceitos filosóficos (idealismo, realismo ingênuo, da possibilidade do ceticismo, etc.) da tese de que só há verdade se há um ente que é Dasein, em outras palavras: só há possibilidade de aferir algo sobre algo se houver um ente com condições de aferibilidade (porém se não houver, tampouco a aferição ficará *por fazer*). Assim, sua noção de realidade, não mais sob o paradigma sujeito-objeto, mantêm-se sob o signo do círculo hermenêutico de que toda realidade, toda percepção cognoscente, atividade teórica ou prática, em suma: todos os modos de ser da realidade (dos entes no interior do mundo) são ontologicamente fundados na mundanidade do mundo, no ser do ser-no-mundo. Realidade, ao menos em Ser e Tempo, neste sentido remete fundamentalmente ao Cuidado.

Entretanto, para situar nosso segundo grande passo, a teoria da verdade henryana, adiantamos uma consideração geral que deve ficar à vista. Michel Henry, cujo pensamento é marcado profundamente pela pretensão de reabilitar a análise fenomenológica que leva em conta o conteúdo material<sup>6</sup> da experiência humana — e dele fazer sua ontologia; seu uso da concepção *realidade* alude ao conceito husserliano de *reell* e expressa o estatuto interno de toda manifestação, pela qual o Ego (e ainda não o Dasein) ao experimentar algo o faz na experiência de experimentar-a-si-mesma-em-cada-ponto-de-seu-ser. Esse tecido *material* capaz de *sentir-se-a-si-mesmo* sentindo é (1) a experiência subjetiva “verdadeira” em sentido absoluto: pois o que ela revela neste círculo autoafectivo é ela mesma; (2) mesmo a percepção não é uma simples percepção, mesmo que qualificadamente interpretativa, é uma percepção-interpretação que se autoafeta constantemente: essa autoafecção constitui a realidade fenomenológica, uma realidade cuja substância é a fenomenalidade pura como tal.

É justamente porque na fenomenologia henryana o ser é engendrado pela afetividade transcendental (não no sentido do que é “transcendente como tal”, mas das condições *a priori* da experiência), que a investigação sobre a essência da verdade no pensamento de Heidegger permanece ôntica para aquela onto-fenomenologia. Quer dizer, ainda que ofereça o caminho de pensar a essência pura, o ser concebido enquanto “maneira de ser” em que os

---

<sup>6</sup>No sentido de materialidade como vivência hylética. Cf. o nosso subcapítulo 4.1.1 *Fenomenologia Material: A primeira doação*.

entes se desvelam (modo-de-ser) em padrões criteriosais — em suma, o *transcendente como tal* —; não é suficiente à interrogação ontológica que exige uma relação de absoluta transparência do homem com o ser, tal como pretende a fenomenologia henryana. Assim, Michel Henry registra o déficit da onto-fenomenologia da transcendência em *L'essence de la Manifestation*:

A crítica heideggeriana tem uma significação ontológica enquanto pretende pensar a essência em sua pureza. Mas, precisamente por esta razão, podemos dizer que também não chega a nenhuma significação ontológica. Quer dizer, não se encontra no plano ontológico, senão em sua fronteira. (HENRY, 2015a, p.111 / EM. p. 124).

Certamente ainda é cedo para considerar qualquer crítica ou delimitação ao pensamento de Heidegger sob a interpretação de Henry. Contudo, o trecho acima deve dar luz à tensão entre os dois pensamentos, deixando evidente também que a heterogeneidade das próprias concepções de ser que ambos autores possuem. Se por um lado, a crítica até aqui transparece uma tensão contundente entre essas duas gerações de fenomenólogos, por outro, deve ficar explícito que a fenomenologia das teses de Ser e Tempo não será renunciada em uma rejeição, mas, ao contrário, mantendo o ritmo e a radicalidade do questionamento heideggeriano, seus fundamentos fenomenológicos serão subvertidos. A fenomenologia nas mãos de Michel Henry toma a direção de um avanço *além-fronteiras* e testando os limites da descritividade, da própria fenomenologia. Assim, por alto, é possível dizer que a ontologia da finitude encontra abrigo na grande sistemática da fenomenologia da vida.

A tese de que partiremos, já amplamente debatida pela literatura e pesquisadores, é o pressuposto mais básico que atravessa o pensamento de Heidegger, ela se caracteriza primeiramente pela distinção de “algo” tal como Ser, como concebido pela história da filosofia ontológica, e de algo tal como Ente. Antes de tudo, Heidegger defende que durante grande parte do pensamento ocidental ‘*ser*’ é exemplificadamente abordado por três caminhos diferentes. Aqui, a reconstrução dos conceitos tradicionais de “Ser” tem o intuito prévio de demarcar um limite irrevogável ao entendimento da questão do ser pela ontologia fenomenológica de Heidegger; exibindo assim algumas primeiras dissonâncias entre os autores.

A saber, os tres preconceitos [*Vorurteile*] (SZ 3-4) são: (1) o “Ser” como *conceito mais universal* [*allgemeinste Begriff*], cuja a tese defende que o entendimento de ser já está incluído em tudo que se apreende no ente, tese segundo a qual “ser” é sempre universal, porém com uma tal universalidade não genérica, por isso não se trata do que é apreendido no ente, mas o universal que entre os entes *ultrapassa-se* de um ao outro. (2) Em consequência dessa suprema universalidade, há uma segunda direção que a filosofia tomou considerando “Ser” como um conceito indefinível; afinal de contas, não seria coerente tratar de um elemento com suprema universalidade partindo de elementos “inferiores”, apenas poder-se-á inferir que ser não é algo assim como um ente. (3) Em terceiro, entre as duas posições tradicionais reside a convicção de que “Ser” é o conceito evidente por si mesmo. Essa concepção garante sua defesa quando, por exemplo, sempre uma proposição é compreendida quando dois entes são ligados pelo verbo “ser”, seja qual for sua conjugação. Assim como Heidegger nos esclarece sobre os três posicionamentos clássicos da tradição durante sua investigação acerca da questão do ser, a partir dos conceitos da tradição metafísica, reconstrói a necessidade da busca pela recondução da investigação. A primeira, que tornou “Ser” um conceito supremo quanto à capacidade de determinar universalmente qualquer ente, e assim também tão igualmente obscuro, justifica o empreendimento que reconduz a investigação a fim de esclarecê-lo. A segunda, em contiguidade, que tornou “Ser” conceito indefinível, ao justificar a indefinibilidade não consegue justificar a dispensa pela pergunta pelo seu sentido. E a terceira, segundo Heidegger, ao considerá-lo evidente por si mesmo toda vez, a tradição sequer consegue justificar o porquê, mas, ao contrário, confere uma evidência enigmática, um *a priori* incompreendido.

Assim, a partir da crítica aos preconceitos, Heidegger justifica e liberta as condições para um perguntar originário, uma reformulação na pergunta pelo sentido do ser. Este modo peculiar de conduzir uma *destruição*, em questão a da história da ontologia, demonstra o paradigma metodológico do qual Heidegger insere a crítica à tradição.

A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o “hoje” e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja o doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito positivo e sua função negativa permanece inexpressa e indireta. (HEIDEGGER, 2012b, p. 89 / SZ, p. 22-23).

Em outras palavras, não se trata de se desfazer da tradição ontológica e, portanto, se desfazer das concepções tradicionais acerca do sentido do ser. Mas a tarefa de encontrar o fio condutor que as formula e implica em suas indeterminações. A partir de então, não se tratando de negá-las e reconhecendo as imposições da historicidade na própria pesquisa filosófica, requer assumi-las em sentido sempre mais fundamental. É como filósofo o faz ao considerar nos três preconceitos não só a possibilidade de reformulação da pergunta, mas o direcionamento de algumas respostas. É dessa forma, portanto, que a *diferença ontológica*<sup>7</sup> pode ser colocada no horizonte, não como resultado da metodologia de revisão positiva das respostas dadas pela tradição, mas como o início de sua destruição fenomenológica. Heidegger identifica uma continuidade do pensamento que tem início formal com Aristóteles e encontra seu sinônimo em Husserl. A respeito disso, a diferença ontológica ganha descoberta em meio à herança da fenomenologia. Uma primeira apresentação incorpora a surpresa e explicação de Gadamer sobre o tema:

Ainda lembro de uma pergunta de Heidegger e a resposta dada por ele mesmo. Ele perguntou o que realmente era um *objeto intencional*; rejeitou todas respostas que chegaram da classe para dizer, à sua maneira: “Senhores, isto é o Ser”. **Ao que parece, Heidegger disse no sentido da tradição metafísica:** o objeto intencional, disse, teria em Husserl, mais ou menos o papel que o *tò ón* desempenhava na metafísica aristotélica, quer dizer, **a essência concentrada em seu “eidos”**. (GADAMER, 2003, p., 298, *grifo e tradução nossa*)<sup>8</sup>.

A partir de Husserl, conforme Gadamer, o jovem Heidegger já propõe uma diferença nominal para o *tò ón* aristotélico, que por sua vez não era uma das espécies conceituais mais genéricas e supremas. Conforme o excerto, Heidegger *Ser-que* ou, mais formalmente, *ente*

---

<sup>7</sup>Heidegger em uma fase avançada do texto de Ser e Tempo apresenta a seguinte formulação: “*Se idealismo é um termo significando que ser nunca é explicável por ente, mas é cada vez para todo ente o “transcendental”, então no idealismo reside a única e correta possibilidade de problemática filosófica*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 577. / SZ, p. 208). O que pelo filósofo é referido como uma “correta possibilidade de problemática filosófica”, segundo uma interpretação possível de ser feita do idealismo especulativo, não é outra coisa senão a diferença ontológica.

<sup>8</sup> Original, em espanhol (GADAMER, 2003 p., 298): “*Aún recuerdo una pregunta de Heidegger y su respuesta dada por él mismo. Preguntó qué era realmente el objeto intencional; rechazó todas las respuestas que llegaron del aula para decir a su vez: «Señores, esto es el ser». Al parecer, Heidegger lo dijo en el sentido de la tradición metafísica: el objeto intencional, dijo, tenía en Husserl más o menos el papel que el ti en enai, el ser-qué desempeñaba en la metafísica aristotélica, es decir, la esencia concentrada en su eidos.*”

são todos os objetos intencionados. O que então compreendemos **tradicionalmente** enquanto *Ser* no sentido de ‘ôntico’, do que é subsistente, ganha uma primeira distinção como o que pela fenomenologia clássica é denominado *Objeto Intencional*<sup>9</sup>. Mais recentemente na literatura especializada, *Christoph Martel*, em seu importante estudo sobre *As Verdades de Heidegger* (MARTEL, 2008), assim como Gadamer, dá reconhecimento a aspectos da herança husserliana. Ele diz:

A base para as observações de Heidegger em *Ser e Tempo* é um modelo adaptado da referência aos objetos intencionais, no qual um ator se encontra por meio de seus comportamentos, predicacões, considerações, etc., visando algo. O *Objeto Intencional* é denominado por Heidegger como *ente*. (MARTEL, 2008, p., 6).

Na ontologia fundamental de Heidegger, *Ente* é igualmente tudo que surge no modo de domínio, seja qual for. Porém, em primeira instância, não é possível determinar como “domínio da consciência”, mas de outro ente denominado *Dasein*. *Objetos Intencionais*, portanto, *entes*, caracterizam as coisas enquanto tais, mas sempre tendo como base um esquema de relação entre o comportamento humano que as domina: um contexto intencional. A qualificação de um ente depende, de alguma forma, das ações e dos comportamentos com quais este ente é contextualizado, uma espécie de *abertura*, um ‘*Aí*’, pelo qual eles são descobertos<sup>10</sup>, seja em uso como ferramenta ou especulativamente como teoria. Em outras palavras, ente é tudo aquilo no que se pode falar, ser categorizado e tematizado. Heidegger oferece uma direta definição ao dizer que “(...) damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, que

---

<sup>9</sup> HUSSERL, 2013, p. 30: “Todas as diferenciações que eu faço entre experiência autêntica e enganadora e, dentro dela, entre ser e aparência decorrem na minha própria esfera de consciência, do mesmo modo que quando distingo, em níveis mais elevados, entre pensamento com e sem visão intelectual, e também entre necessidades a priori e contrassensos, ou entre o que é empiricamente correto e o que é empiricamente falso. Evidentemente efetivo, pensado como necessário, contrassenso, pensado como possível, provável etc. - tudo isso são caracteres do objeto intencional respectivo que surgem no meu próprio domínio de consciência.”

<sup>10</sup> Os contextos intencionais conferem o descobrimento de um ente enquanto tal em suas configurações. Dessa forma é que se dá a importância desta introdução, uma vez que Heidegger identifica, na investigação acerca do significado originário de Verdade, uma dinâmica de abertura, cuja uma de suas formas derivadas de aparecimento é a da *descoberta*. Portanto, os contextos em que nos relacionamos com os entes são *possibilidades aléticas*, bem como, quanto a própria diferença ontológica, não se trata simplesmente de uma formalidade com que fazemos uma teoria filosófica, segundo Heidegger (não se trata de uma diferença organizativa que concebemos entre conceitos, “[...] A diferença ontológica não é algo que fazemos nós mesmos. Não é nossa a distinção entre o ser e o ente” (HEIDEGGER in GADAMER, 2003, p. 303, tradução nossa).

visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira.” (HEIDEGGER. 2012b. p. 45 / SZ, p. 6-7.)

É notável que o contexto, a base de referência intencional — o que o filósofo chama de *relação* entre o que nos comportamos e como nos comportamos diante de algo — sempre é protagonista dos modos de qualificação, das determinações internas que dão condição à emergência de possibilidades da inteligibilidade do ente, dos seus modos-de-ser. Segundo Reis (2014, p. 164), um contexto intencional — qualquer que seja sua dimensão de operação com entes — acaba por sempre estabelecer uma espécie de relação normativa<sup>11</sup> sobre o modo-de-ser<sup>12</sup> deste ente. Em consequência disso, dá-se assim um circuito, um círculo de compreensão, que salienta nas formas pré-reflexivas de comportamento com um ente significados que já estavam dispostos para seu modo de qualificação.

É igualmente desta maneira, no plano teórico, que pelo círculo o problema ontológico do sentido do ser toma forma, na investigação, em uma significação ôntica (remete ao seu significado uma série de qualidades e propriedades de entes, como faz a ciência ou a metafísica). Essa investigação, desacomodada, engendra um dos problemas mais graves dos que produzem o falso entendimento ontológico: a noção que concede ao ser um caráter de ente<sup>13</sup>. Isto é, categorizando por propriedades tais como as que qualificam coisas em geral, ônticas, algo tal como o ser. Se por um lado, o significado de “ente” é de fácil compreensão, significando “o perguntado”, aquilo que se pergunta na questão, tudo que pode ser nomeado, mas também tudo com o qual nos relacionamos e que cai no caso do domínio; por outro, porém, formula as bases de uma incapacidade predicativa de um tratamento positivo e direto de ser, é a *tese de pressuposição* que deve situá-lo.

A chamada *Tese da Pressuposição*, como dito, não apenas serve para compreender o tema central dessa ontologia, mas também, a partir dela, justificar-se-á em *Ser e Tempo* o empreendimento de uma ontologia de bases hermenêuticas, uma fenomenologia que assenta a experiência humana sobre as operações de compreensão e interpretação. Assim é a noção

---

<sup>11</sup>Noção segundo a qual, em *Ser e Tempo*, Heidegger concebe que os “[...] comportamentos em relação a objetos intencionais acontecem em uma dimensão normativa que inclui uma diferença entre adequação e inadequação.”

<sup>12</sup>Compreendemos por modos-de-ser “o conjunto de estipulações sobre a maneira de determinação característica e sobre a forma de individuação.” (REIS, 2014, p. 168).

<sup>13</sup> Em *Ser e Tempo*, o filósofo alerta: “O primeiro passo filosófico para o entendimento do problema-do-ser consiste em não contar uma história, isto é, em não determinar o ente como ente por sua redução a um outro ente do qual proviria, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível.” (HEIDEGGER, 2012b. p. 43 / SZ 6).



de que *operar com entes pressupõe compreender seu ser*, ou seja, que em qualquer *contexto intencional*, todo e qualquer comportamento para com os entes, implica a compreensão de ser. Se os *objetos intencionais*, os entes, possuem um contexto intencional no qual se dão em certas relações, a investigação característica da filosofia que se reivindica crítica à metafísica<sup>14</sup> é buscar formalizar as estruturas que dão condições para este encontro e esta relação com os entes. A fenomenologia é essa possibilidade de investigar as condições e estruturas de individuação do ente e, com isso, o ser a partir do ente com o qual ele se dá. Ela é a via de acesso a ele.

A partir disso, “ser”, portanto, fica formalizado como algo da esfera dos comportamentos e que garante, no manuseio ou domínio de um ente, condições de inteligibilidade da identidade que determina este *como* do manuseio ou domínio destes entes. É aquilo que, em tudo que de fato é — que pode ser enumerado, citado, descrito ou predicado — *deve se dar*<sup>15</sup>. Além desta formalização, “ser” pode ser compreendido, portanto, constituinte do universo das condições de inteligibilidade<sup>16</sup> e normatividade para com um ente.

Uma vez definida a matéria da disciplina que põe em relevo o ser em geral do ente ele mesmo, isto é, matéria da ontologia geral, e não alguma versão de abordagem regional (a partir do desenvolvimento econômico ou histórico, ou de qualquer ente, seja qual for o seu sentido de acordo com o modo em que é visado pela consciência), a resposta ao sentido do ser não pode ser obtida a partir de métodos puramente descritivos, simples formalizações e generalizações; pela via contrária da tradição, a filosofia deve assumir uma postura “prática”. Feita esta delimitação de objeto e campo da pesquisa, pouco dizemos sobre a metodologia que tal investigação deve aderir, a fenomenologia e o modo de perguntar que deve conduzi-la.

O perguntar característico dessa investigação deve, diz Heidegger, ao contrário de satisfazer as exigências de uma disciplina já dada, partir da necessidade da *coisa*. Ou seja, tematizar, analisar e conceitualizar estruturas formais que asseguram a significatividade na

---

<sup>14</sup> Concebida como uma disciplina que toma o ser em uma determinação essencial, se encarregando apenas em descrever ou se ocupar de um campo de conjunto de entes.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, 2012a. p., 20: “Por fim, há algo que precisa se dar, para que tornemos acessíveis para nós o ente enquanto ente e possamos nos comportar em relação a ele, algo que em verdade não é, mas que precisa se dar, para que efetivamente experimentemos e compreendamos algo assim como ente. Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como ser”.

<sup>16</sup> Indo em direção à interpretação de Robert Brandom (1992). (Cf. REIS, 2000, p. 231-248).

experiência da *coisa*. Ora, esta “coisa” é o que desvela o ente e o *presentifica*, destacando nele o ser; seu método é, pois, o fenomenológico. E assim, tendo elucidado os conceitos preparatórios para a exposição da ontologia heideggeriana, é possível prosseguir o empreendimento sob uma das palavras de ordem mais requisitadas da história: “às coisas mesmas”.

Estamos hoje ao menos perplexos por não entender a expressão “ser”? De modo algum. Então antes do mais, cumpre despertar um novo entendimento para o sentido dessa pergunta. A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “ser” é o horizonte do tratado que se segue. (HEIDEGGER, 2015b, p. 31 / SZ, p. 1).

Até agora, na introdução buscamos dar conta dos preparativos mais fundamentais e básicos desta investigação, defendendo, como o campo em que se situa a discussão, a ontologia fenomenológica. É o caso agora de delimitar mais sobre a questão da fenomenologia dentro de uma ontologia hermenêutica, uma vez que a possibilidade da teoria de Michel Henry e, não obstante, seus resultados acerca do tema da verdade, são decorrentes de uma questão de método: da questão da fenomenologia.

A “Verdade” é sim um objeto de interpretação destas fenomenologias, ambas a tem enquanto *fenomenalização* e, compreendida em sua originariedade, a *verdade* é também o fundamento de ambos os métodos, é o acesso e a possibilidade de investigação. Sendo assim, pretendemos esquematicamente construir o percurso de modo que seja possível tratar de um problema tão geral apontando suas origens e sua importância desde a esfera da metateoria, até sua presença enquanto objeto investigado pela fenomenologia<sup>17</sup> heideggeriana.

### **3 FENÔMENO DA VERDADE: DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA EM MARTIN HEIDEGGER**

O desafio de tratar do problema fenomenológico da verdade tem como tarefa incontornável a compreensão adequada, tanto da verdade heideggeriana e a pretensão henryana de fundamentá-la, do pressuposto de que há uma ligação substancial entre Verdade e Ser. O depois veremos como aquilo que Michel Henry chama por “*distância*

---

<sup>17</sup>Nos referimos ao Sexto Capítulo de Ser e Tempo onde, no §44, a ‘verdade’ é discutida de modo objetivo, ainda que a possibilidade de compreensão do próprio tratado esteja assentada neste fenômeno enquanto tal.

*fenomenológica*”, que perpassa inadvertidamente a obra de Husserl e continua no pensamento heideggeriano, é um problema ligado a essa ligação substancial de que fazemos referência e que dá apoio às operações hermenêuticas no interior da arquitetura ontológica (tais como interpretação e compreensão de ser). Investigaremos mais anteriormente o surgimento da temática sobre a verdade e os motivos que esta se encontra na passagem entre os dois mestres de Michel Henry.

Nosso primeiro passo é o percurso que se atentará à transformação da verdade em tema da ontologia sob as fenomenologias de Husserl e Heidegger, bem como na delimitação das razões daquilo que se tornará nosso propósito: uma fenomenologia não hermenêutica.

Feita a consideração, devemos expor melhor os signos sobre os quais a ruptura Husserl-Heidegger se torna possível: a questão da *mundanidade* e sua transcendência, o papel da facticidade, isto é, relacionando-se com o todo estrutural do Dasein e, mais reservados ao tema da Verdade: as possibilidades de abertura de mundo e as relações com Disposições Afetivas [*Befindlichkeit*]; o envolvimento do tema no problema do fundamento; e, por conseguinte, o vínculo do desvelamento dos entes no ser e a liberdade<sup>18</sup>.

### 3.1 ANTECEDENTES E DELIMITAÇÕES: DO AUTOAPARECER DOS FENÔMENOS À ONTOLOGIA DO DESVELAMENTO E COMPREENSÃO

O problema da verdade, de modo geral, acompanha a história da filosofia fenomenológica. No caso da fenomenologia e sua tendência à ontologia, ele se encontra já em sua origem<sup>19</sup>. Embora, é preciso admitir, no contexto a seguir não possua o papel que Heidegger e Michel Henry — o segundo inspirado naquele — atribuem em suas obras: uma íntima ligação com o que concebem por *Ser*. Nas *Investigações Lógicas*<sup>20</sup>, a verdade aparece enquanto adequação ou, mais precisamente, *preenchimento* (ZAHAVI. 2015, p. 43). Especificamente nos atos da consciência, esta noção de *preenchimento* entre dação

---

<sup>18</sup>Uma vez que a intrincada arquitetura da ontologia fundamental de Heidegger faz com que um elemento dependa de muitos outros, os pormenores de cada tarefa, aqui apenas indicada, serão adequadamente tratados nas seções correspondentes.

<sup>19</sup> Ainda que para Heidegger os problemas referentes ao Ser já estavam presentes desde suas investigações precoces. Segundo E. STEIN (1973, p. 43): “[...] o clima em que Heidegger participou da experiência de Husserl e em que assimilou e praticou o ver fenomenológico. A questão da ontologia estava muito mais presente que no interesse sistemático de Husserl.”

<sup>20</sup>Estas considerações sobre a obra inaugural da fenomenologia seguem a indicação de Heidegger ao fim do §7 (SZ p. 38), atribuindo o surgimento de sua própria investigação àquela “base estabelecida por E. Husserl” na então obra.

significativa e intuitiva, configura um exemplo clássico dessa experiência de verificação de um objeto intencionado. Dois atos podem visar um mesmo objeto de variados modos.

Nesta concepção, a verdade é precisamente a correspondência essencial entre dois<sup>21</sup> *modos do ser dado* de um mesmo objeto intencionado. Quando, por exemplo, se tenho um tinteiro ou o celular danificado, estes utensílios podem ser dados como um objeto intencional pela *intenção vazia ou significativa*. Esta última ocorre precisamente quando falo deles através de uma sentença de significância linguística (“meu celular está danificado”), portanto são vazias quanto à *realidade*. Quando, porém, os tenho (o tinteiro ou o celular) a partir de uma dação intuitiva (ou perceptiva), a atitude perceptiva pode agora atualizar o objeto antes dado *significativamente*. Em resumo, quando as nossas diferentes dações de um mesmo objeto se *preenchem*, neste “preenchimento” do objeto intencionado *significativamente* pelo modo percipiente (na dação do objeto *real*) encontra-se uma experiência de verdade.

Esta correspondência exemplificada acima realiza a experiência da verdade enquanto informação verdadeira, conhecimento verdadeiro. Quando as intuições de um mesmo objeto são verdadeiras, isto significa que não somente compartilham em distintos atos conscientes a mesma *matéria e qualidade* (respectivamente seu *como* e seu modo-de-ser), mas também, junto a estas categorias essenciais da intencionalidade, houve um preenchimento entre as diferentes dações. Desta maneira, “verdade” é uma qualificação, ao menos a partir da segunda tarefa que Husserl pretende nas *Investigações*, a saber: a de sistematizar rigorosamente uma teoria do conhecimento descritiva dos estados da consciência. Neste caso, é a qualificação da síntese de equivalência entre o mesmo objeto intencionado em diferentes atos. A *evidência* obtida evidencia que a informação é *verdadeira*. Em outras palavras, quando se garante uma evidência, ela mesma qualifica o conhecimento ou informação obtida como verdadeira.

Vemos que a verdade, segundo esta noção fenomenológica inicial, ainda que seja uma adequação, noção desconstruída por Heidegger, por ser qualificativa é sempre contínua, noção que de certa forma permanece na ontologia de Ser e Tempo, como veremos mais à frente. Quer dizer, significa que uma informação, afirmação ou proposição somente é

---

<sup>21</sup>Há ao menos cinco modos importantes, segundo D. ZAHAVI (2015. p., 45). Aqui, apenas abordaremos, a título de menção, duas: dações significativas e intuitivas ou percipientes; para além delas, há *imaginativa* ou *imagéticas*; *da fantasia e da lembrança*.

verdadeira enquanto informação, afirmação ou proposição que pode ser *preenchida* pela intuição. Furtado resalta esse caráter de adequação *em aberto* da verdade fenomenológica:

Para a fenomenologia, a verdade resulta do movimento infinito da sua confirmação, de tal modo que somente suprimimos um juízo falso — logicamente coerente — a partir da verdade de outro juízo voltado para o mesmo objeto sobre o que se apoiaria então a invalidação do primeiro. Nesse sentido, sempre estamos na verdade, mas nunca definitivamente. Toda verdade possui intimamente um futuro, uma vida de confirmações ou refutações que não pode ser separada de sua essência efetiva. (FURTADO, 2018, p. 20).

Se por um lado a noção de “adequação contínua” parece satisfazer os princípios fenomenológicos de Heidegger, por outro, a confrontação e adequação entre dações, ao menos aparentemente, pode parecer revogar o princípio da independência da existência. Se assim for entendido, pressupõe-se uma revogação do estatuto epistemológico que, desde Husserl, está situado nos fundamentos. Portanto, é certo esclarecer que quando se trata da percepção, da dação intuitiva que presentifica o objeto *real*, não se trata da reprodução do modelo moderno de conhecimento, de dois campos ontológicos diferentes (pensamentos como dações imagéticas e significativas e o mundo sendo a intuitiva). Conforme Zahavi:

Quando Husserl fala neste contexto de um objeto real e efetivo, o que ele busca não é introduzir um outro objeto para além do intencional a partir de uma maneira determinada do ser dado, a saber, como intuitivamente presente. [...] Ao contrário de Kant, porém, Husserl não identifica a coisa mesma (*a coisa em si*) com a causa desconhecida de nossa experiência, mas simplesmente com aquilo que preencheria nossa intenção significativa. (ZAHAVI. 2015. p. 47).

Ou seja, neste contexto, *efetivo e real*, tal como entendido pela fenomenologia das *Investigações*<sup>22</sup>, ao invés de ser uma evidência posta pelo “mundo objetivo”, por outro acesso e objeto para além da intencionalidade da consciência, é justamente a revalidação do paradigma fenomenológico dos atos de consciência. Neste caso, de que a presentificação

---

<sup>22</sup> Com essa delimitação não se quis promover a opinião de que estas conceituações são abandonadas após as *Investigações* por Husserl. Do contrário, elas são centrais em toda teoria husserliana. Segundo Zahavi (2015. p. 67): “Essas análises nucleares mantêm por toda a vida de Husserl o seu significado central, apesar de ele constantemente ter aspirado a aprimorá-las, refiná-las e aprofundá-las.”

intuitiva é uma maneira determinada em que o ser se dá. Este acesso ao ser, contudo, é apenas noção de que nos atos da consciência a auto-aparição na dação percipiente do objeto é seu *ser dado*, e *real*. Este princípio, presente já nas *Investigações*, bem como também o do caráter contínuo da verdade, é bastante caro à nossa investigação porque ambos darão forma às formulações de que *a realidade é fundada no Dasein e de que este é na Verdade*.

Vimos, portanto, que não se trata de adequação entre campos ontológicos diferentes (coisa pensante e coisa extensa). Além disso, fica mais visível o estatuto fundado por Husserl, e que permanece na base de qualquer investimento fenomenológico, que permite a descoberta da verdade como um fenômeno em consonância com a ontologia, um fenômeno originário e estrutural do sentido do ser. Esta relação entre aparecer e ser é notada desde cedo por Heidegger<sup>23</sup>. Segundo o filósofo alemão (GA 14, pp. 99-100)<sup>24</sup>, o que se realiza para a fenomenologia dos atos conscientes como *auto-aparição*<sup>25</sup>, e que posteriormente, de modo secundário, pode vir a ser designado como um preenchimento evidencial adequado, é o que Aristóteles, e o conjunto do pensamento grego, designou mais originariamente como *alétheia* [ἀλήθεια]. Vejamos que nestes pressentimentos, como o próprio Heidegger confessa, encontram-se os indícios do início da transformação da investigação fenomenológica da verdade em ontologia.

### 3.1.1 A ruptura: a fenomenologia e sua história de heresias

<sup>23</sup> HEIDEGGER, 2012b. p. 515 / SZ, p. 184: “Na problemática ontológica, Ser e Verdade foram reunidos, quando não identificados, desde a Antiguidade. Documenta-se nisto, conquanto talvez esteja oculta em seus fundamentos originários, a conexão necessária de ser e entendimento/compreensão [Verstehen].”

<sup>24</sup> Cf. GA 14: “Apesar do desdém, Husserl complacientemente observou como, além de minhas palestras e exercícios em grupos de estudo, eu trabalhava as “Investigações Lógicas” com alunos mais avançados todas as semanas. Para mim, a preparação deste trabalho foi particularmente proveitosa. Ao fazê-lo, experimentei – a princípio guiado mais por um pressentimento do que por uma interpretação bem fundamentada – uma coisa: o que acontece para a fenomenologia dos atos da consciência como a autodeclaração dos fenômenos é pensado de modo ainda mais originário por Aristóteles e, em geral, por todo o pensamento e existência dos gregos pelo que é concebido como ‘Alétheia’, como a desocultação/descobrimto do que se apresenta, sua revelação, seu autoaparecer/mostrar-se. Do original: “So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die “Logischen Untersuchungen” mit älteren Schülern durchgearbeitete. Für mich selbst wurde vor allem die Vorbereitung dieser Arbeit fruchtbar. Dabei erfuhr ich — zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet — das eine: Was sich für die Phänomenologie de Bewusstseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im Ganzen griechischen Denken und Dasein als ‘Aletheia’ gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen.”

<sup>25</sup>Privilegiou-se o uso de “autoaparecer”, assim Carlos Nougué busca traduzir *autoapparître*, do francês; e Marco Antonio Casanova *sich-selbst-Bekunden*, do alemão. Outra possibilidade utilizada é, por parte do Ernildo Stein, “automostrar-se” (STEIN, 1973).

Se a influência de Aristóteles na leitura heideggeriana da Sexta Investigação faz com que novas questões sejam colocadas, isso não ocorre enquanto uma continuidade do trabalho de seu mestre, mas de uma ruptura que já vinha desde o princípio na relação de interesses entre os dois. Esse contexto, em uma frase, caracteriza-se pela sistemática do conhecimento sobre o mundo que torna-se uma sistemática do conhecimento como fundado na mundanidade. Apresentaremos detalhadamente a seguir.

É conhecido da literatura que nos *Prolegômenos* (1900), para combater ao psicologismo, Husserl defende, sob influência de uma espécie de idealismo lógico, condições ideais estabelecidas por princípios fundamentais, estes dariam então o “*fundamento a priori para toda e qualquer teoria possível*” (ZAHAVI, 2015, p. 18). Por outro lado, são exigidas condições a priori na estrutura da subjetividade, as condições *noéticas*. A direção do interesse de Husserl na transição dos *Prolegômenos* às *Investigações* é marcada por dois elementos, o primeiro é o deslocamento de interesses, na transição de um texto para o outro: aquele buscava refutar o psicologismo e, mais radicalmente, o relativismo embutido na concepção; e esta se concentra basicamente na análise descritiva da consciência. Este segundo é marcado pela caracterização da fenomenologia como *psicologia descritiva*, uma vez que pretende descrever a consciência e sua intencionalidade com a pretensa objetividade<sup>26</sup>. Esta situação, de uma aparente contradição, é amplamente tratada na literatura<sup>27</sup>, em especial porque foi responsável pelas primeiras divisões entre os seguidores da fenomenologia.

Neste sentido, o próprio Heidegger (GA 14, p. 95<sup>28</sup>) comenta o que chama de uma “*ambivalência que o trabalho de Husserl, à primeira vista, colocava*”. A questão, além da resolução desta suposta ambivalência entre os volumes das *Investigações Lógicas*, convergia na pergunta que igualmente fragmentava as escolas fenomenológicas (Cf. STEIN, 1973): o que caracteriza o trabalho, isto é, o objeto, a disciplina e o método fenomenológico? A resposta a estas e outras questões que circulavam a fenomenologia é tratada por Husserl em sua obra programática *Ideias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica*, de 1913 (2020). Lá ele propõe um lugar ao espírito descritivo das *Investigações Lógicas*. A

<sup>26</sup>ZAHAVI, 2015, p. 20: “O que é essencial e característico das percepções, juízos, sentimentos, etc.”

<sup>27</sup> Além do comentário sobre ela desde Heidegger em *Mein Weg in die Phänomenologie*, na recente obra sobre a fenomenologia de Husserl, Dan Zahavi com uma ampla investigação exegética busca resolver o conflito.

<sup>28</sup>“Das Beunruhigende dieser Frage ergab sich aus der Zwiespältigkeit, die das Werk Husserl dem Ersten Anschein nach zeigte”.

partir de então, o programa fenomenológico, apesar de preservar sua esfera temática como as “vivências da consciência”, introduz, através do significado de ‘*Fenomenologia Pura*’, noções que buscam localizar um ponto de partida: a “*subjetividade do sujeito que conhece, age e valora*”<sup>29</sup>. Ou seja, introduz a exploração das estruturas dos atos de vivência dos sob o ponto de vista da objetividade, da chamada redução transcendental.

Se, de alguma forma, muitas questões eram respondidas, outras eram não somente levantadas, mas como que serviam de razão substancial para a ruptura nas escolas da fenomenologia. A ideia de que poderia haver uma reflexão radical, tal como planejada pela redução, e que fosse capaz de avaliar a construção de sentido na consciência, a partir do Ego transcendental, instalou a primeira divergência. Para Heidegger, a redução não estaria nem perto de constituir algo tal como um procedimento central da disciplina (HEIDEGGER. 2012a). Além disso, seria incapaz de alcançar um processo de construção de sentido legítimo sem encobrir, de alguma forma, o sentido do ser. Isso se reflete na tese de que a facticidade, enquanto aquilo que o *Dasein* é, não pode ser reduzida à transparência reflexiva. No que motivou a ruptura, ao menos teórica, entre o mestre e seu discípulo se encontra um desacordo caracterizado pelos limites da redução, em especial seu alcance com relação à *mundanidade*, tema que, não por acaso, atravessa todo *Ser e Tempo*.

Se a obra capital do pensamento heideggeriano parece à primeira vista inserida na análise e nas intenções da fenomenologia husserliana, apesar da aparência, não pretende outra coisa senão também criticar a radicalidade que propõe a redução fenomenológica (STEIN, 1973, p. 50). Se, tematicamente, para Heidegger a *mundanidade* não pode ser reduzida por um procedimento reflexivo radical, tampouco a verdade deveria ser omitida, delegada a um segundo plano, pela investigação. Vejamos, pois, logo no início, no clássico §7, Heidegger oferece uma noção de método e objeto fenomenológico. Neste trecho da obra, junto ao método, o filósofo oferece também uma primeira definição da verdade enquanto um fenômeno originário, ainda que preliminarmente. Além disso, ao chamar atenção a um tema que havia sido secundarizado pela fenomenologia ele adianta implicitamente a tese de que a

---

<sup>29</sup>GA 14 p. 95: “Die *reine Phänomenologie* ist die *Grundwissenschaft* der durch sie geprägten Philosophie. *Reine*, dies besagt: *transzendente Phänomenologie*. Als *transzendental* aber ist angesetzt die *Subjektivität* des erkennenden, handelnden und werte setzenden Subjekts. Beide Titel, *Subjektivität* und *transzendental* zeigen an, dass die *Phänomenologie* bewusst und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenken, dies allerdings so, dass die *transzendente Subjektivität* durch die *Phänomenologie* in eine ursprüngliche und universale Bestimmbarkeit gelangte. Die *Phänomenologie* behielt die *Bewusstseinserebnisse* als ihren thematischen Bereich bei, doch jetzt in der systematisch entworfenen und gesicherten Erforschung der in den Akten erlebten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit.”



fenomenalização enquanto tal é ocultada no processo de redução. Se a impressão de ser a continuidade da disciplina tal como programada pelo mestre já é abalada nos parágrafos de abertura, a apresentação de uma elucidação do cotidiano do existente humano como o método de acesso ao “objeto” só confirma o ímpeto crítico. Ainda de acordo com Stein (1973), na analítica da cotidianidade, e o papel que Heidegger atribui a ela, encontra-se o “núcleo em que reside um elemento decisivo de ruptura entre Husserl e Heidegger” (p. 49).

Esse elemento decisivo na presença da analítica da cotidianidade, e da tematização da facticidade, é a inversão do papel do *ser-no-mundo* e da *mundanidade* na produção do conhecimento, ou da experiência reflexiva. O início desta disputa pode ser atribuída com o aparecimento da noção de mundo, noção que tomará centralidade na obra de Husserl somente em 1934, quando este pretende por fim esquematizá-la. Segundo ele, o mundo da vida [*Lebenswelt*], daquilo que sustenta o fundamento de nossa experiência natural e compreende toda nossa vida intencional, da vida do pensamento humano, deve ser colocado sob redução e, suspenso (*entre parêntese*) encontrar sua constituição no *Ego transcendental*. Porém, indo radicalmente de encontro com a noção husserliana, o filósofo da finitude estabelece, ao contrário, que o “[...] mundo da vida não se apresenta, portanto, como um desafio para a radicalidade reflexiva, mas a reflexão recebe dele seu objeto e movimento.” (Ibid., p. 50).

A rejeição da redução transcendental como método fenomenológico toma mais corpo ao lado do pressentimento aristotélico de Heidegger, já comentado acima. Conforme Stein:

Desta maneira, a fenomenologia não será mais o instrumento de redução de tudo à subjetividade, nem um caminho para transformar tudo em “objeto”. A fenomenologia heideggeriana vigiará o âmbito do velamento e desvelamento em que residem todas as essências. Este âmbito é o lugar em que se dá a abertura do ser no Dasein. [...] A sua fenomenologia [de Heidegger] devia velar a manifestação do ser no âmbito da diferença ontológica, na ambiguidade de velamento e desvelamento, em que homem e ser se comunicam. (STEIN, 1973. p. 52).

Um dos papéis da fenomenologia, para Heidegger, torna-se o de compreender as condições dessa realidade que escapa à total transparência da reflexão de si. Esta demanda procede do movimento de crítica da tradição, segundo a qual, desde a era medieval privilegiou-se a dimensão reflexiva sobre a vida fática, o conhecimento reflexivo em

detrimento do conhecimento direto (*Actus signatus* sobre a *Actus exercitus*). E o que o *Aí* em que se dá a abertura do ser, o tema de interesse geral da investigação, foi esquecido. Trata-se de tomar a ontologia a partir de uma noção de verdade não mais adequada, como à moda husserliana. A questão dos limites da redução, que se assenta sobre o problema da *mundanidade* e da abertura e, por conseguinte, o que nesta última pode desvelar, não se trata de outra coisa senão de uma fenomenologia da Alétheia.

### 3.1.2 Uma Onto-fenomenologia hermenêutica

Anteriormente situamos o campo da investigação esboçando uma interpretação sobre sua origem. Vimos a transição do conceito de Verdade desde sua precedência na fenomenologia que buscava edificar a compreensão acerca do conhecimento humano, até uma acepção fenomenológica, inspirada na ontologia aristotélica<sup>30</sup>, da *Sexta Investigação*. Os três resultados capitais são: (1) a verdade concebida como o desvelamento de nada mais que o ser dos entes, sobre a qual não se deve operar uma redução; (2) a primeira e a última *coisa mesma* da fenomenologia acaba se concentrando na pergunta pelo sentido do ser; (3) é no radical desvelamento, este enquanto abertura, que reside a possibilidade intrínseca essencial inclusive do “mundo” (este agora como conjunto de entes que vêm de encontro).

Se de alguma forma são resultados evidentemente imbricados com a problemática fenomenológica, eles aparecem articulados com um enunciado adicional já tratado anteriormente na apresentação da tese da pressuposição. A saber: é noção de que o ser dos entes se dá no acordo implícito com que estes entram no domínio a partir de certos padrões criteriais de individuação. Não como captura, mas como um *poder-ser* inerente ao uso, uma inconspícua projeção de possibilidade de ser daquele ente, a compreensão de ser dos entes<sup>31</sup>.

A recusa de Heidegger da constituição de um Ego transcendental que recupera o *mundo da vida* na consciência transcendental, como já vimos antes, consiste em uma contundente rejeição do modelo ocidental de metafísica. Ele direciona a ambiguidade constitutiva do Dasein, de velamento e desvelamento, para uma estrutural incompletude. Essa estrutura é montada sobre o signo da compreensão. Por isso, tanto o ser do Dasein

<sup>30</sup>Em Stein (1973. p. 44): “Em particular do Livro nono da Metafísica e do Livro Sexto da Ética a Nicômaco”.

<sup>31</sup>Esta noção de compreensão é atribuída à ontologia heideggeriana por Ricœur (2020. p. 38). Mas em *Ser e Tempo* encontramos a seguinte definição: “Um ente é compreendido, isto é, projetado em sua possibilidade.” SZ. p. 194).

quanto dos entes que não tem este modo-de-ser são sempre e toda vez compreendidos. “*A compreensão do ser, como estrutura ontológica, é o sinal da finitude*” (STEIN. 1973, p. 53), é um sinal de que o Dasein não é o fundamento do seu ser, mas de seu poder-ser. Em outras palavras, é esta recusa do modelo metafísico de uma presença originária limite [*παρουσία*] que produz uma distância fenomenológica que justifica a tese de que o ser é compreendido, algo que deve se dar, e assim abrigoando essa operação das hermenêuticas regionais na estrutura do existente humano, condicionando-a a uma ontologia geral.

O caráter hermenêutico da ontologia fundamental heideggeriana<sup>32</sup> é fruto deste núcleo temático. Uma das estratégias com que Heidegger evita abrigar a resposta ao problema ontológico em uma visão sem preconceções e de certa forma pura, como na moldura *nóesis noéseos*<sup>33</sup> de um “absoluto” em sua auto possessão, ou da “dialética”, isto é, quaisquer que sejam as soluções de ordem onto-teológicas; é do círculo hermenêutico em que a atividade compreensiva se encontra situada. Ele concebe a compreensão do ser do ente ao invés de um princípio indubitável. A relação do existente humano com o ser, por não ser absoluta, é a da atividade circular de se remeter e tornar saliente, no domínio de um ente, algumas significações implícitas. É a atitude de revelar o que se deu antecipadamente a partir da *posição prévia* [*Vorhabe*]. Ora, essa *posição prévia*, tanto como a *compreensão*, não são dadas somente na relação pela qual se dá o ser de entes “alheios” ao Dasein. No caso da compreensão, ela não trata somente de mediar o que é efetivamente distante, por exemplo, na relação com os outros. É também como o ser do Dasein a ele mesmo se dá. A *compreensão de ser* se dá na relação do existente humano consigo mesmo enquanto ser-no-mundo. Heidegger transforma assim sua reflexão transcendental em um alibi da finitude da compreensão fática.

Feita a reconstrução de alguns aspectos do paradigma hermenêutico<sup>34</sup>, que nos foi permitido compreender a presença destes no interior da arquitetura conceitual, o procedimento que este trabalho anuncia é justamente de uma onto-fenomenologia não hermenêutica, quer dizer, antes de qualquer relação, em que o Dasein ainda não é: uma verdade na *noite absoluta* (GA 27, p. 153). Isto só é possível se o *ser*; em Michel Henry, for

---

<sup>32</sup> Ver Reis (RONAI, REIS, 2000. p. 144-155), neste artigo, o autor reconstrói os elementos hermenêuticos centrais da ontologia heideggeriana; Ricœur propõe-se a traçar os caminhos da transformação de uma Hermenêutica Regional, como exegética de Schleiermacher até sua pretensão ontológica (2013. p. 37).

<sup>33</sup>Cf. HEIDEGGER, 1988, p. 334.

<sup>34</sup>Acerca do tema sobre a aproximação da hermenêutica, recomenda-se: MISSAGGIA, 2015; Também, RODRIGUEZ, 1997.

heterogêneo a este da finitude. A este, porque transcendente como tal, distante de si mesmo e distante de seu aparecer, é característico de sua natureza, uma *distância fenomenológica* que exige a atividade inconspícua da compreensão e as diversas operações apoiadas na *transcendência*. Por fim, temos como meta reconstruir a recuperação henryana do caráter originário da verdade, como já foi dito, tal como implícito pelo filósofo alemão quando a considera um fenômeno (SZ, p. 219), ainda que igualmente abandonado à indeterminação, segundo Michel Henry.

No que se segue, apresentaremos um elemento importante da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, a teoria sobre o estatuto epistemológico dos enunciados cuja natureza é hábil para apreender a *posição prévia* subjacente à teoria.

### **3.1.3 Os existenciais: a doutrina do significado indicativo formal como uma ontologia hermenêutica da verdade**

Com ou sem hermenêutica, o método investigativo característico da fenomenologia, *de fazer-ver em si mesmo* dá a disciplina uma ligação com a *verdade* em sua exposição. No caso da fenomenologia de Heidegger, a aposta é em uma metodologia própria para apreender *posição prévia* à teoria. Assim como, no caso de Michel Henry, necessitar-se-á igualmente que seus enunciados sejam verdadeiros, capazes de revelar neles as estruturas ontológicas que são inapreensíveis *objetivamente*, de acordo com seu pensamento. A seguir, nossa tarefa será a de explicar como solucionar o aparente impasse, que denominamos *paradoxo de tematização*<sup>35</sup>. Porém, antes de Henry, o problema se encontra originalmente em *Ser e Tempo*.

“*A essência do Dasein reside em sua existência*”<sup>36</sup>. Antes de analisarmos o sentido da frase na sistemática propriamente ontológico-fundamental, devemos considerar uma última meta-análise, a saber, aquelas que deve permanecer esclarecida como um fundo da exposição da ontologia heideggeriana, ao menos nos anos de *Ser e Tempo*. Este prelúdio servirá para dar um fundamento sólido à pretensão e averiguação da possibilidade de crítica

---

<sup>35</sup>Abordado por Dahlstrom (2009) ao investigar a questão da verdade na obra de Heidegger, onde trata especificamente do problema no quarto capítulo de seu livro.

<sup>36</sup>(HEIDEGGER, 2012b. p., 139 / SZ p. 41).

que posteriormente será reconstruída. Bem como, precaver o todo dessa reconstrução de sofrer com os já mencionados paradoxos de tematização.

Com a frase a respeito da essência do Dasein, o filósofo assim quer justificar que a essência dos fenômenos constitutivos dele, os individuadores que tornam possíveis e estruturam a fenomenalização, são determinados pela *existência* — essa em um sentido particular. A questão que entra em jogo é que as estruturas do Dasein, bem como as da temporalidade em geral, não podem ser colocadas *à mostra* do mesmo modo que é possível com as coisas existentes<sup>37</sup>: em propriedades ou categorias. Essa impossibilidade se torna efetiva no momento em que o enunciado pretende descrever *aspectos e configurações*, e, ao fazê-lo, toma o ser do ente tematizado em seu modo de subsistência, impondo um obstáculo.

Estas duas últimas formas são típicas em categorizar os entes cuja essência, ou modo-de-ser, é da *subsistência/disponibilidade*<sup>38</sup> [*Vorhandenheit*], que não é o caso do modo-de-ser apropriado ao ente que nós mesmo somos, cujo o próprio ser está em jogo<sup>39</sup>. Contudo, é a tematização que prevaleceu na história da ontologia clássica<sup>40</sup>, que ao analisar o existente humano “*elaborou relatórios sobre a natureza e a história da sua constituição e das suas atividades*” (HEIDEGGER, 1983. p. 10)<sup>41</sup>. De todo modo, Heidegger não quer declarar como simplesmente falsas estas categorizações, mas acredita que o pensamento que deveria se impor é o de que ainda as mais fundamentais determinações da essência humana não alcançaram a dignidade devida com essas expressões metafísicas. Sua pretensão permanece, ele confessa<sup>42</sup>, a de que *Ser e Tempo* seja capaz de pensar o existente humano como: um ente “projetado” pelo próprio ser na verdade do ser, para que, nesse *ek-sistir*, guarde a verdade do ser. Sobre esse elemento ekstático do Dasein, a fim de significá-lo, Heidegger anota em rodapé que a Ek-stasis [*ἔκστασις*] é precisamente o movimento de “estar fora, ir para fora e estar na abertura do ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012b, 381 / SZ, 133)<sup>43</sup>.

<sup>37</sup>Heidegger explica que no mesmo sentido dos Escolásticos, que vai ao menos até Kant, se denomina existência o que “nós designamos terminologicamente com a expressão ‘o ser presente à vista’ ou ‘presença à vista’” (2012. p. 36).

<sup>38</sup> Termo que, segundo Heidegger, herda o significado do conceito *existentia* da ontologia clássica: dos entes simplesmente dados.

<sup>39</sup> Diz Heidegger (SZ. p. 12): “O Dasein não é um só um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois, para esse ente, sendo, o que está em jogo, é seu próprio ser. Mas também pertence à constituição deste ente que, ao ser, estabelece uma relação-de-ser com seu próprio ser.”

<sup>40</sup>. “A ontologia antiga tem como base exemplar de sua interpretação-do-ser o ente que vem-de-encontro no interior do mundo” (HEIDEGGER, 2012b. p 147 / SZ p.45).

<sup>41</sup> GA 9 p. 324.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, 1983. p. 18-9 / GA 9 p. 333-334.

<sup>43</sup>Cf. INWOOD, 1999, p. 60-62.

É precisamente este o significado<sup>44</sup> que o filósofo reserva à afirmação sobre a essência do Dasein — a frase com que abrimos este subcapítulo.

Esse enunciado deve igualmente conter em si uma precaução, a saber, a de não reunir na essência do Dasein posições fixas e descrições gerais. Do contrário, o caráter ek-sistente da essência conserva a dinâmica na qual o Dasein é sempre um ente transcendente, que não pode ser reduzido à qualquer subsistência e substância, como o que é simplesmente dado. Essa irredutibilidade do Dasein tem dois efeitos. Determinar a ontologia fundamental do ser-no-mundo como um sólido alicerce em que, sobre ela, é possível uma ontologia regional qualificada<sup>45</sup>, mas também uma maneira de colocar novamente em cena a infertilidade da redução transcendental frente ao *pensar ontológico-fundamental*. Este último, ao buscar colocar “entre parênteses” a reflexão sobre a essência do Dasein perderia a própria essência dele: “*Sem ex-sistência o Dasein não é mais*” (STEIN, 1973. p. 50). Portanto, se a característica da disciplina ontológica é a de determinar estruturas e suas relações, uma ontologia fenomenológica que pretende elucidar acerca da questão-do-ser, como quer o filósofo, não pode depender de reduções do mesmo modo que deve evitar descrições, sua terminologia deve ser *reflexiva da posição prévia*.

A tentativa de Heidegger é de promover sua nova linguagem, não só os neologismos característicos de *Ser e Tempo*, mas como uma questão de método, a fim de evitar a chamada transgressão categorial: de tematizar o Dasein através de descrições enunciativas fixas, ao modo de um subsistente sob a análise ôntica. Ou seja, o filósofo tem em conta que essa “*ek-sistência*” não pode ser pensada à maneira de um tipo variável de ser entre outras, tampouco, como apresentamos, sob o sentido ôntico geral característico do que é simplesmente dado [*existentia*]. Tendo essa direção, Heidegger afirma:

Todas as explicações que resultam da analítica do *Dasein* são conquistadas a partir de sua estrutura-da-existência [*Existenzstruktur*]. E, porque elas são determinadas a partir da *existencialidade*, denominamos *existenciais* esses caracteres-de-ser do

---

<sup>44</sup>(SZ. p. 45): “[...] escolhendo a designação existência como o ser deste ente, não tem e não pode ter, neste termo, a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como subsistência/simplesmente dado, um modo-de-ser que não pertence essencialmente ao ente que possui o caráter do Dasein”.

<sup>45</sup>Nos seminários de Zollikon, de acordo com um texto manuscrito de 8 de março de 1965, Heidegger propõe que a ontologia fundamental não pode se reduzir somente ao “[...] geral em relação às ontologias regionais, uma esfera mais elevada pairando acima delas (ou um porão que se encontra abaixo) contra a qual as ontologias regionais podem proteger-se.” Ele propõe que toda e qualquer ontologia deve pressupor a *Ontologia fundamental* enquanto um pensar que se movimenta no fundo. (HEIDEGGER, 2017, p. 193)

Dasein. Estes devem ser rigorosamente diferenciados das determinações-de-ser do ente que não têm o modo-de-ser do Dasein, e que chamamos de *categorias*. (SZ, p. 44)<sup>46</sup>.

Vê-se que Heidegger quer chamar a atenção, embora muito antes da questão se tornar polêmica na fenomenologia existencial<sup>47</sup>, que ao condicionar a essência do Dasein à sua existência, não está operando com categorias obtidas por um processo de generalização [*Generalisierung*], assim como o pensamento medieval chegou às categorias gerais de *essentia* e *existentia*; ou, no pensamento antigo, o homem como animal racional e político. Assim, na afirmação de Heidegger de que o “*homem essencialmente existe*” está subentendida essa ruptura paradigmática com o modelo metafísico que preserva a dicotomia *essentia/existentia*; bem como os tipos de categorização tradicionais, seja no nível de classificação ontológica (por generalização, espécie ou por formalização), ou por conceitos ontológicos fenomenologicamente ingênuos<sup>48</sup>. Ou seja, quando ao invés de defini-lo procedendo uma abstração ao gênero ou espécie, no caso aqui flexionado em verbo (existência para existe), ele propõe uma metodologia necessária à busca pelo *quem* e não pelo *que* do ente que nós mesmo somos. Esta última descrição que caracteriza a tarefa de pôr o “*que*” exige o domínio de compreensão-de-ser que não é conquistado pelo perguntar o ser dos entes, mas ao contrário é “*unicamente conquistado a partir de uma circunscrição efetuada no próprio ente*” (HEIDEGGER, p. 2012b, p. 55). A pesquisa ontológica que deve então ser feita recorre à interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser, colocando assim este último em evidência. E, para tanto, necessita de expressões que reflitam em si a performance dessa dinâmica.

Para responder ao *Quem* do Dasein adequadamente justifica-se uso a partir da teoria das *indicações formais* — apesar do tema sobre a metodologia de exposição ser tópico de discussão. Vejamos. Heidegger escolhe para denominar os caracteres-de-ser o termo “*existenciais*”. As explicações são conquistadas e determinadas pela *existencialidade*

<sup>46</sup> Optou-se por preservar a tradução dos conceitos *existencial*, *existencialidade* e *existenciário* de acordo com a edição traduzida pela Márcia Sá Cavalcante Schuback (HEIDEGGER 2005). Além de se aproximar à grafia na língua original, esta forma já é de ampla aceitação na literatura heideggeriana tradicional em língua portuguesa.

<sup>47</sup> Em sua conferência reivindicando o existencialismo como um humanismo, Sartre classifica Heidegger, os existencialistas franceses e ele próprio como pensadores da corrente que classifica como existencialistas ateus. Ateus pois, a característica em comum entre eles, diz Sartre, é “*o fato de considerarem que a existência precede a essência*”. Ver Sartre (2014. p. 19-18).

<sup>48</sup> HEIDEGGER, 1983. p. 13: “A frase: “o homem ex-siste”, não responde à pergunta se o homem é real ou não, mas responde à questão da “essência” do homem.”

característica do Dasein e quando ele as reúne sob o termo, que obedece uma dinâmica de trazer à expressão linguística o ser que esta ilumina<sup>49</sup>, os conceitos em forma de *existenciais* tornam-se auto-reveláveis [*self-disclosive*] (DAHLSTROM, 2001, p. 233), implicam em veicular uma *performance-reflexiva* [*reflexive performatives*] da dinâmica envolvida no seu significado, externa a ele mesmo e, para além da descrição, visa o fenômeno. Pode ser dito que os *Existenciais* enquanto “categorias”, porque o conteúdo que é por elas tematizado não é passível de ser esgotado no enunciado, não são categóricos. O que faz com que a suposta “descrição” do “objeto” seja o acesso ao próprio “objeto”<sup>50</sup>, e que sua ontologia (ou as estruturas caracterizadas) revele-se circular; ou seja, que seja uma ontologia guiada pelo “ver fenomenológico” capaz de desvelar compreensivamente ao Dasein a relação estrutural com o ser na qual, se ele a compreende, já está nela a cada vez situado.

Além disso, na utilização de uma metodologia que não se resume à generalização, nem à simples categorização por *formalização*<sup>51</sup> da experiência, de tematizar os individuadores a partir da qualidade e matéria da experiência, ou qualquer tentativa de se chegar à universalidades, retorna a recusa àquela posição segundo a qual uma reflexão radical deveria se distanciar da *mundanidade* e *reduzi-la* sob a atitude teórica.

Heidegger possui como ponto de partida a descrição da nossa compreensão de uma realidade sempre ligada a significados, com a qual nos relacionamos de modo prático; não se trata de uma consciência que está além de realidade dada, nossa consciência não poderia ser constituída como algo completamente distinto e isolado do que entendemos por mundo. (MISSAGIA, 2010, p. 46-47).

---

<sup>49</sup> Em Heidegger (1983 p. 43), apesar de toda temática contextual que surge com a viragem [Kehre], que não se detém à explicitação da teoria da doutrina do significado indicativo formal, encontra-se: “O ser chega, iluminando-se, à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela. Isto está constantemente em advento, mas o pensar ex-sistente, por sua vez traz, em seu dizer, à linguagem. Esta é assim elevada para a clareira do ser.”

<sup>50</sup>Vale citar o completo esclarecimento feito por Heidegger na preleção de verão em 1927: “*O método da ontologia, porém, como método não é outra coisa senão a sequência no acesso ao ser enquanto tal e a elaboração de suas estruturas. Nós denominamos esse método da ontologia a Fenomenologia. Dito mais exatamente, a pesquisa fenomenológica é o empenho expresso pelo método da ontologia. [...] enquanto caminho para o descerramento dos objetos.*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 475-476)

<sup>51</sup>Ao lado da Generalização, encontramos a *Formalização*. Ambas formas de ordenamento universal dos objetos. O próprio Husserl as define afincadamente em *Ideias I*, §13 e no primeiro volume das *Investigações*. A primeira pela ordem de gênero, a segunda pela determinação experiencial categorizada em seu fenômeno puro.



Não obstante, os enunciados que operam com os existenciais não se dão na descrição justificativa de um resultado fechado, mas indicam a dinâmica que deve excedê-los. Portanto, a pergunta sobre o *Quem* do Dasein é toda vez respondida por *indicações formais* das determinadas fundamentais deste ente. E assim construindo uma ontologia que não decline ao modo de categorização ôntica. Além do mais, ele consegue precaver seus enunciados de referirem-se a entes intramundanos<sup>52</sup>. Neste sentido, segundo Dahlstrom (2001), a primeira função desse uso é a de referir-se a um fenômeno de tal maneira que se consiga capturá-lo sem qualquer caracterização descritiva fixa ou externa a ele. A segunda função seria de despertar ao “ver fenomenológico”, não só como oposto àquela atitude meramente descritiva do fenômeno, mas como uma apreensão conceitual das estruturas através da indicação à compreensão do existir autêntico: ao indicar o *como* do acesso a tais conteúdos, direciona o leitor ao próprio acesso, pela compreensão, da dinâmica tematizada. Sobre a doutrina do significado indicativo formal dos conceitos e seu elemento hermenêutico, quatro aspectos gerais podem ser ressaltados em resumo, tornando mais acessível a compreensão da dinâmica desses conceitos:

- 1) estes conceitos podem ser expressos em enunciados determinados como indicações hermenêuticas, nos quais o verbo ser significa uma posição categorial fenomenológica, que aponta para uma compreensão do ser-aí e de suas estruturas;
- 2) a compreensão de tais enunciados exige necessariamente um procedimento de reorientação na direção visada pelo que é dito, pois é preciso que a indicação seja seguida até aquilo que é indicado, a saber, o ser-aí e estruturas ontológicas;
- 3) a efetiva compreensão do sentido das proposições indicativo-hermenêuticas faculta uma conceituação adicional das estruturas do ser-aí, isto é, proposições categoriais podem dar acesso a novos conceitos;
- 4) na medida em que expressos linguisticamente, estes enunciados não se diferenciam estruturalmente de enunciados sobre entes, e sua forma abre a possibilidade de que sejam mal compreendidos, como se fossem proposições determinantes sobre algo intramundano. (REIS, 2011, p. 120).

É verdadeiro que esta temática, sobre método de Heidegger, costuma permanecer na discussão interna a *Ser e Tempo*, que leva seus comentadores à pesquisa sobre os princípios e

---

<sup>52</sup>Afinal de contas, entes intramundanos não são somente objetos subsistentes ou manuais, mas tudo de que se pode falar e predicar.

origens metodológicas da *indicação formal*<sup>53</sup>; o que não é central em nossa pesquisa. Contudo, transversal ao tema das *indicações formais* (que justifica sua presença aqui) é uma problematização específica que alguns críticos fazem a este método de Heidegger, método com o qual ele expõe as estruturas do Dasein, sob a forma da *analítica existencial*. Por esse motivo este debate se encontra aqui, sob a justificativa de que, o cuidado com o estatuto epistemológico dos enunciados formais sobre a estrutura do Dasein, sua dimensão alética, pode fornecer resoluções aos problemas das fenomenologias cuja intenção é desvelar uma determinada situação que não detêm nenhum distanciamento ou opacidade, mas uma plena transparência<sup>54</sup>. Por essa razão que nos interessa o esforço dos comentadores<sup>55</sup> que vão à busca da justificação dessa teoria.

O próprio Heidegger faz uso do enunciado sobre a essência do Dasein para chamar atenção ao fundamento do método. No §25 de *Ser e Tempo*, ele aponta que as *determinidades-fundamentais* [*Grundbestimmtheiten*] foram dadas a partir, diz ele<sup>56</sup>, de *indicações formais*. É uma das poucas passagens na obra que se refere de modo tão específico ao termo (*formalen Anzeige*). E quando o faz, remete o leitor ao parágrafo onde ela, a frase sobre a essência do Dasein, encontra-se (§ 9). O filósofo quer deixar claro que responde acerca do *Quem* do Dasein, mas é utilizando a doutrina do significado indicativo formal que abriga em seus enunciados a *verdade* dos fenômenos, isto é, *auto-reveláveis*. Isto quer dizer que o motivo pelo qual os enunciados de *Ser e Tempo* não decaem à dinâmica enunciativa de predicar as estruturas do Dasein realizando descrições objetivantes deste ente como um ente intramundano qualquer, justifica-se, pois, na explicação das estruturas através desse método. Assim sendo, os enunciados da analítica existencial pretendem ser

---

<sup>53</sup>Dois textos são centrais aos comentadores que buscam fora de *Ser e Tempo* a edificação do método das *indicações formais*: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, que dedica um capítulo inteiro ao problema, o qual utilizamos sob a referência (HEIDEGGER, 2014) e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (HEIDEGGER, 2011); além desses, outros que compõem a *Gesamtausgabe* (GA 60 & 63; mas principalmente GA 21 (p. 210), onde Heidegger resume em um parágrafo a funcionalidade fenomenológico-hermenêutica indicativo-formal). No corpo do texto, *Ser e Tempo* e *Carta sobre o Humanismo*, satisfizeram a exposição.

<sup>54</sup>Na obra de Michel Henry, que é de nosso interesse, o paradoxo da tematização é direcionado por Zahavi. Basicamente ele se questiona se quando é operado por Henry uma descrição teórica da afetividade já não se está fazendo o que ele evita: sacar o si mesmo para a transcendência descritiva e acabar recorrendo a formulações paradoxais. [...] I have already mentioned, criticize Henry for using an unnecessarily paradoxical formulation” (ZAHAVI. 1999. p. 10).

<sup>55</sup>Os que nos serviram de base para essa afirmação, há: Missaggia (2010); Streeter (1997); Reis (2001, 2004, 2011; e 2014 p. 331 e segs). Em especial, FONSECA (2012), quem problematiza o tópico.

<sup>56</sup>SZ, p. 114: “Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben.”

verdadeiros não somente porque se dão na correspondência entre proposição e fato (como na noção adequada e clássica de verdade), mas porque indicam, ou melhor, *desvelam*, a relação do homem com o ser através da compreensão. Pode-se concluir que o estatuto epistemológico das indicações formais possibilita o encontro com a verdade da linguagem em seu sentido originário<sup>57</sup>.

É assim que a própria conceitualidade do Cuidado [*Sorge*], e suas partículas estruturais, revela o poder hermenêutico-circular das proposições de *Ser e Tempo*, que, se entendidas na sua natureza, não perdem sua validade. Em outras palavras, os enunciados de *Ser e Tempo*, sob o método das indicações-formais, pretendem ser originariamente verdadeiros quando, pela compreensão das estruturas elaboradas, promovem o próprio desvelamento interpretativo da situação que, em seu “*como hermenêutico*”, descrevem.

Feita a última meta-análise, é possível abrir a estrutura existencial do Dasein [*existencial Existenzstruktur*] e entender como a existência ek-sistática pode ser constitutivamente experimentada enquanto Cuidado. Agora que encontramos sobre um solo firme a validade das teses de *Ser e Tempo*, descobriremos “*como o ser se revela o mais longínquo que qualquer ente enquanto está mais próximo do homem que qualquer ente*” (HEIDEGGER, 1983. p. 16).

### 3.2 DESVELAMENTO DO CUIDADO: VERDADE E SER DO DASEIN

Evocamos brevemente a preleção de verão de 1927, onde Heidegger justifica claramente o processo que encaminha a analítica existencial. No texto, reafirma-se a noção da tarefa da ontologia, a saber, como filosofia primeira cuja responsabilidade é a tematização e apreensão do ser. Porém, conforme esclarecemos desde a introdução, o ser somente é ser de um ente, portanto, o caminho da ontologia deverá chegar primeiramente a este. Este acesso deverá, quando na direção ao ente, ao mesmo tempo ser metodologicamente capaz de destacar o ser deste ente. A investigação ontológica, diz Heidegger, deve partir de modo pré-temático do ser e retornar a ele indicativamente. Ela, a ontologia “[...] sempre se encaminha, em verdade, de início necessariamente para o ente, mas é, então, conduzida de uma maneira determinada para além do ente e de volta para o seu ser.” (HEIDEGGER,

---

<sup>57</sup>Ver SZ, p. 34: Heidegger ao analisar o conceito de *Lógos* [*λόγος*] indica a originalidade da linguagem indicativa, sob o signo do logos, que mostra e faz ver.

2012a, p. 36). Mais que isso, e principalmente, fica a cargo do então método fenomenológico a condução, o dirigir-se, no tratamento do ente, ao ser. (Ibid., p. 36-37). É plenamente plausível concluir que a ontologia, por assim dizer, tem um primado ôntico, já que do ente em seu ser específico que se inicia. Após a tematização da experiência cotidiana e familiar, o método retorna indicativamente ao ser do ente mesmo.

Afinal de contas, uma vez que a ek-sistência, a essência do Dasein, experimentada como Cuidado [*Sorge*] é a totalidade estrutural da qual Heidegger finalmente põe em relevo o ser do ente que nós mesmos somos, aquele que incontornavelmente guia os primeiros passos da ontologia, o caminho da verdade nos conduz finalmente à elucidação dessa estrutura fundamental e a exposição adequada de sua arquitetônica constituição. Assim é possível dar seguimento, ou melhor, entrada à tematização que será responsável por determinar a ligação entre ser e verdade.

O sexto capítulo de Ser e Tempo é decisivo para o avanço da ontologia proposta por Heidegger. Ele é responsável, na economia<sup>58</sup> da obra, de preparar a transição à Segunda Seção e, no entanto, para isso disponibiliza os elementos teóricos suficientes para pensar o ser do Dasein no seu todo estrutural, o que já designamos *Cuidado*, capaz de articular as estruturas existenciais já delimitadas. Não somente isso, como também permitirá uma abordagem ontológica mais fundamental daqueles elementos que excedem a condição cotidiana da analítica da facticidade.

Este procedimento é decorrente da adequada concepção, exposta desde nossa introdução, segundo a qual o ente primeiramente investigado não é o ser, mas que, para que possamos responder sobre o sentido deste último, segundo Heidegger, o ver fenomenológico deve salientar a partir da investigação deste ente seu ser. Nosso interesse, a delimitação do todo estrutural do Dasein segue os propósitos ontológicos que indicam a conexão originária entre ser e compreensão, “*portanto ser e Dasein*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 515 / SZ p. 184). Como horizonte de pesquisa, seremos governado pela questão da Verdade compreendida ontologicamente, uma vez que é na experimentação de sua essência como constitutivamente Cuidado, que Dasein é privilegiadamente o *guardião da verdade do ser*<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Tomamos por referência o esquema de Thomas Rentsch (em THOMÄ, Dieter, 2013, p. 64). O sexto capítulo dá conta tematicamente de dois pontos: (1) Abertura, Clareira, descerramento [*Offenheit*] e Verdade; bem como, (2) Cuidado como uma estrutura Existencial da ação humana possível [*möglichen menschlichen Handelns*]. Temas retomados no terceiro e no quarto capítulo da segunda seção a partir de suas relações de dependência à temporalidade originária.

<sup>59</sup> Conforme assinala Heidegger em uma nota de rodapé, das edições tardias até a 7ª Ed. de 1953, em SZ, p.7.

A palavra Dasein significa comumente estar presente, existência. Nesse sentido fala-se, por exemplo, das provas da existência de Deus. Mas em Ser e Tempo o Dasein é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isso, motivo pelo qual traduziram Dasein em Ser e Tempo por *être-là*, o que significa: estar-aqui e não lá. O aí [Da] em Ser e Tempo não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, até ele mesmo para si mesmo. (HEIDEGGER, 2017. p. 138, grifos do original)<sup>60</sup>.

Conforme o texto, Heidegger explica que o *Aí [Da]* não se refere a uma localização espacial, mas sim às possibilidades de encontro com o ser dos entes: o que Heidegger denomina como “abertura” [*Erschlossenheit*]. O *Aí* pode ser aberto na *ocupação [Besorgen]* e na *solicitude (preocupação [Fürsorge])*, isto é, respectivamente, na cotidianidade, mediante as formas de *caída*<sup>61</sup> e da impessoalidade (*a-gente [dasMan]*)<sup>62</sup>. Nesta experiência mediana, porém, ocorre uma etapa do movimento circular característico da essência do Dasein: a fuga diante de si. Ora, se é verdade que o filósofo não se serve de seus termos ingenuamente, uma “fuga” só é possível quando o que a provocou permanece perseguindo o fugitivo. Se, conforme vimos nos excertos de Zollikon, Heidegger define o homem como capaz de abrir-se aos entes e, por isso, a si mesmo; esta abertura, o *Aí*, enquanto a condição estrutural que dimensiona a relação significativa com os entes é a abertura pela qual encontramos-nos com o ser daquele ente que nós mesmo somos. Essa partícula (Da) tão fundamental do pensamento heideggeriano, sem a qual o homem não é, é *o diante-de-que* com o qual a angústia se depara e a que ela desvia.

### 3.2.1 Angústia e Abertura: o ser do Dasein como Cuidado [Sorge]

Na fuga *decadente*, o Dasein desvia-se de si para encontrar-se em meio aos entes no mundo. Enquanto que, do contrário, na disposição afetiva fundamental da angústia, a

---

<sup>60</sup>Esta é uma das passagens corriqueiras d’O Seminário de Zollikon. A pedido de Medard Boss, Heidegger demonstra o esforço em tornar sua ontologia compreensível aos estudantes das mais variadas disciplinas da saúde. Além disso, é um material valioso por conter a explicação do próprio filósofo de um conceito fundamental de seu pensamento e que, no mais das vezes, raramente é explicitado assim.

<sup>61</sup> Heidegger trabalha elas no quinto capítulo, que não é nosso foco, mas, a saber, são as formas decadentes da compreensão, da linguagem e da descoberta: falação, ambiguidade e curiosidade.

<sup>62</sup>HEIDEGGER, 2012b. p. 519 / SZ, p. 185: “*O decair do Dasein em a-gente e no “mundo” da ocupação, nós o nomeamos uma “fuga” diante de si mesmo.*”

afinação é outra: ele desvia do que é interior ao mundo para o confronto de si mesmo, de seu próprio ser e sua constituição (ser-no-mundo) enquanto tal. Quando ela lhe ocorre, não se dá na forma de uma fuga no interior do mundo, isto é, diante de entes intramundanos, mas um desvio do mundo como tal, colocando o Dasein diante da indiferença do que se fenomenaliza diante dele. Dessa maneira, uma vez que tudo que é, todo Ser-que, é um ente, o Dasein não se angustia com nenhum ente intramundano, mas sim com o *nada* característico da mundanidade enquanto tal, “o que significa fenomenicamente: o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal. Por isso é uma disposição fundamental” (ibid. p. 519 / SZ p. 187). Ainda que, conforme vimos, a angústia é a disposição fundamental com a qual o Dasein se depara diante de si mesmo, e da abertura enquanto tal, isto não significa que a interpretação da afetividade em Heidegger pretende alcançar, com o fenômeno da angústia, uma esfera *material*, tampouco imanente anterior ao mundo transcendente<sup>63</sup>. Do contrário, o Dasein identifica-se à própria transcendência característica da mundanidade do mundo:

A angústia singulariza e abre, assim, o Dasein como “*solus ipse*”. Mas esse “solipsismus” existencial [*Existenzial*] não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma situação sem mundo, além disso, conduz precisamente o Dasein, em um sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo. (SZ, p. 189, tradução nossa)<sup>64</sup>.

Este fenômeno é essencialmente circular. Circularidade essa que respeita os projetos do filósofo, conforme apresentamos no capítulo responsável pela exposição metateórica. Quer dizer, não há nenhum grau de solipsismo. Ele pretende abdicar de qualquer abordagem que conclua e necessite de um fenômeno de “consciência absoluta”. Sem mundo, nada é. Por isso, a angústia é a ocorrência em que o Dasein encontra-se em uma *afinação* que lhe conduz à suspensão da totalidade de possibilidades dispostas em unidade de significados. O

---

<sup>63</sup>“A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência-de-mundo, mas, ao contrário, que o ente do interior-do-mundo é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa não-significatividade de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundanidade, ainda se impõe.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 523. / SZ, p. 187)

<sup>64</sup>Do original: “Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daB er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-derWelt-sein bringt.”

*não-ser-em-casa* característico da infamiliaridade do existente angustiado apresenta o Dasein não como fora do mundo, mas como ser-no-mundo em si mesmo: “No escuro não há certamente “nada” para ver, acentue-se, embora o mundo ainda esteja precisamente “aí” e até com mais insistência” (ibid. p. 529 / SZ p. 189).

A breve análise da angústia revela o todo estrutural do Dasein como fruto da singularização [*Vereinzelung*] característico que esta disposição afetiva fundamental promove. Isolamento tal que retira e resgata o Dasein de sua decadência (Caída [*Verfallen*]) e suscita o desvelamento de possibilidades fundamentais, de projetar seu *poder-ser* mais próprio. O componente que faz projetar o ser do ente que ele mesmo é em possibilidades, é a *compreensão*.

Na angústia, porque ela como uma afinação se manifesta como um fardo (SZ, p. 284), o Dasein se compreende enquanto *ek-sistente*, quer dizer, a partir das possibilidades de ser si mesmo que projeta desde onde está lançado, dejectado se transcende e assim experimenta o *Cuidado* como *existencialidade*: toda projeção em possibilidades parte de situações fácticas<sup>65</sup>. Ela assim abre a própria condição estrutural do todo do ser do Dasein, sem a qual ele não é.

Isto quer dizer que, ainda que mesmo *decaído*, seja na ocupação cotidiana ou *solicitude* impessoal, toda e qualquer experiência humana<sup>66</sup> é fundada radicalmente nesta articulação do todo estrutural do Cuidado [*Sorge*]; este é o ser do Dasein. Para precisar, este conceito tem seu significado indicado a partir de sua formulação indicativo formal: *ser-adiantado-em-relação-a-si-no-mundo-como-ser-junto-ao-ente-do-interior-do-mundo-que-e-vem-de-encontro. [Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegnendem Seienden)]<sup>67</sup>*. Esta dinâmica, por fim, reflete a performance que estrutura, condiciona e articula as diversas atitudes significativas presentes na “vida” do existente humano.

---

<sup>65</sup> Nossa tradução do trecho (SZ, p. 194): “**O Cuidado**, como todo-estrutural-originário, reside **existencialmente** a priori “antes”, ou seja, já sempre em cada “comportamento” factual e “situação” do Dasein.”

<sup>66</sup> Daí que Heidegger expõe a fábula de Hyginus, que Goethe tomou de Herder e reelaborou para a segunda parte de seu Fausto como a fábula da *Cura*. A fábula romana narra a decisão dos deuses na criação do ser humano: porque sua matéria é o barro, que origina da palavra e da deusa *Humus*, seu nome será “homem”; porque Júpiter lhe deu o espírito, deverá recebê-lo na morte; porém, como a *Cura* (optamos pela tradução de Cuidado) primeiro lhe formou, ela o possuirá enquanto este ente viver. O filósofo a reproduz afirmando que é uma tematização pré-ontológica, ou seja, recebe intuições características de um ente ontológico que é o Dasein.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, 2012b. p. 539 / SZ, p. 193.

Embora seja fundamental, é um fenômeno de encadeamento de estruturas dinâmicas. A conclusão fenomenológica disso é que, se o fenômeno obtido na tematização do Cuidado pressupõe uma instância mais originária, capaz de unificar a multiplicidade articulada no “*ser-adiantado-em-relação-a-si...*”; a pergunta ontológica deve ser levada adiante até que se descubra o elemento geral de sustentação onto-fenomenológica de cada partícula. A resposta que o filósofo obtém para responder à necessidade de encontrar um fenômeno unificador e primeiro já nos aparece circularmente desde o princípio: a verdade como desvelamento originário sob o sentido da temporalidade ek-stática. Dito de outra maneira, o ser do Dasein se desvela em um horizonte temporal. Daí que a própria articulação entre as três partículas estruturais que dão significância ao Cuidado corresponde às três ek-stasis temporais: o projetar-se [*Entwerfen*] enquanto “*o ser adiantado em relação a si*”; já estar-lançado, dejectão [*Geworfenheit*] representado por “*sendo já em um mundo*”; e ocupação [*Besorgen*] (mas também solicitude [*Fürsorge*]) como “*ser junto a ente do-interior-do-mundo*”. Contudo, não pretendemos ir tão longe até a descrição da temporalidade originária, antes dela nosso interesse é o tratamento do fenômeno mais originário que embora se articular à dinâmica das três ekstasis, é o simples desvelamento em si.

Agora, porém, a arquitetura intrincada da ontologia heideggeriana nos exige um passo atrás em relação à verdade originária: uma breve verificação das incidências ônticas em que o conceito de verdade designa a relação com ente subsistente: *verdadeiro é o que é real*, diz-se no realismo ingênuo. Heidegger chama de salto a dinâmica em que o ser é ocultado sob um ente, a dinâmica em que o *desvelamento* originário se limita à *descoberta* do ente intramundano ou ainda. Que é o caso do ser-verdadeiro interpretado como *realidade*.

### 3.2.2 O problema ontológico da realidade: a fundação da realidade no Dasein

Esse simples deslocamento foi responsável teoricamente por determinar, na história da metafísica<sup>68</sup>, as investigações ontológicas que buscarem tematizar não só o existente humano tendo como referência a *coisidade*, bem como a própria questão do ser em geral. É

---

<sup>68</sup>As críticas que se dirigem à fenomenologia inspirada em Heidegger, sejam os existencialistas ou não, têm como base a compreensão de que na ontologia heideggeriana reside, quando não um idealismo, um subjetivismo arbitrário. Estas mesmas costumam criticar a postura do filósofo em dar importância à analítica existencial. No caso da metafísica de Lukács, por exemplo, na *Destrução da Razão [Die Zerstörung der Vernunft]*, é exigido do autor de *Ser e Tempo* uma ontologia para além da compreensão de ser do homem, isto é, da “*realidade em si*”.



o caso do pensamento do tipo realista-filosófico que atribui ao ser a identidade de *realidade*. Do mesmo modo, uma concepção ingênua da *realidade* prejudica o nosso interesse, que é de realizarmos uma “subversão fenomenológica” e, com ela, o giro ontológico no tema da Verdade. Neste caso ocorre que Michel Henry busca fundamentar sua noção de realidade (e a negativa: irrealidade) em sua concepção de ser. O que o segundo filósofo tem como pressuposto é não transgredir o que é instaurado pelo primeiro: que a realidade tem fundamento no Dasein. Mas, vejamos com detalhes.

Sob o título “problema da realidade” diversas questões se mesclam: 1. Se o suposto ente “transcendente à consciência” em geral é; 2. Se essa realidade do “mundo exterior” pode ser suficientemente provada; 3. Em que medida esse ente, se ele for real, pode ser conhecido em seu ser-em-si; 4. Que significa em geral o sentido desse ente, a realidade. (HEIDEGGER, 2012b, p. 561. / SZ, p. 201).

Estas perguntas suscitadas pelo filósofo nos interessam na medida em que sua resposta nos dá o conteúdo que permite nossa investigação avançar, a saber, o que significa a afirmação de que a *realidade* tem seu fundamento no Dasein. Não significa com esta afirmação que as coisas são asseguradas pela consciência. Do contrário, só reafirma um pilar da fenomenologia denominado *princípio da independência da existência*, que apresentamos anteriormente<sup>69</sup>. Porém, ao invés dos dados da consciência, Heidegger vai inserir esta dinâmica no interior da dinâmica circular do ser-no-mundo. Feito isto, ele não só neutraliza a possibilidade de obter provas de um campo ontológico designado como “mundo exterior”, como torna o perguntar por tal “esfera da realidade” um procedimento ingênuo e infértil.

Uma vez que todo acesso à *realidade*, isto é, ao *subsistente [Vorhanden]*, é um acesso a algum ente do interior do mundo qualificado por este modo-de-ser. Este acesso qualificado, portanto, é fundado sempre no existencial correspondente à constituição fundamental do Dasein em cotidiano, enquanto ser-no-mundo. Este último, por sua vez, corresponde à *existencialidade* característica da constituição-de-ser [*Seinsverfassung*] mais originária do Cuidado “(o ser adiantado em relação a si — sendo já em um mundo — como

---

<sup>69</sup>Cf. no início da primeira seção: *1. ANTECEDENTES E DELIMITAÇÕES: DO AUTOAPARECER DOS FENÔMENOS À ONTOLOGIA DO DESVELAMENTO E COMPREENSÃO*.

*ser junto a ente do-interior-do-mundo)*”<sup>70</sup>. Desse modo, a resposta às duas primeiras questões levantadas por Heidegger, resumidas na procura pelo “mundo externo” é ambígua, porque o seu perguntar é por si desprovido de legitimidade. Considerando que quem questiona acerca do “mundo real” é o ser-no-mundo, o curto circuito se dá quando não se distingue, ao perguntar, o mundo como contexto e conjuntura, unidade de significados, em que o Dasein é ser-em e “mundo” enquanto um ente. Agora, uma formulação mais adequada ao entendimento ontológico expressará melhor o mal-entendido, que pode chegar a ser motivo de graça, pois: quando se perguntam acerca do ‘mundo exterior’ e da ‘realidade do mundo’ o que se dá é uma tentativa de determinar estruturas do "mundo"<sup>71</sup> cuja partida, inadvertidamente, já se dá no mundo e cuja condição de pergunta é possibilitada pela abertura característica da mundanidade (o Aí a Ser do homem).

Quando o filósofo neutraliza, não as provas do mundo externo, mas, o perguntar sobre tal entidade, ele influi sobre a noção clássica de verdade. Somente após tratar do *problema da realidade*, esta última pode deixar de ser concebida como algo (um *subsistente, um ente à vista e simplesmente dado*) tal como um “mundo” exterior e independente (SZ, p., 205). Assim sendo, não pode haver validação alética de “algo interior” para com “algo exterior”, quando esses polos em si não possuem sentido. Pois, o modo-de-ser do ente que exige provas ontológicas do real é subdeterminado, fazendo com que a própria pergunta não possa ficar isenta dessa subdeterminação, consciente dela ou não. Ele, o Dasein que faz metafísica<sup>72</sup>, já é antes de tudo em seu ser aquilo que posteriormente supõe como o que se deve demonstrar.

Nesta etapa do texto parece ficar mais visível implicitamente algumas críticas à operações como a de redução, ainda que explicitamente o filósofo esteja tratando dos problemas do realismo, do idealismo transcendental kantiano e do modelo tradicional *sujeito-objeto*. Assim ele julga que nessas orientações ontológicas ingênuas o “mundo exterior” é sepultado, ou já de antemão o acesso a ele é privado, para que, posteriormente, ele possa ser ressuscitado mediante provas epistemologicamente asseguradas. Tanto faz se

---

<sup>70</sup> Na edição original (SZ, p., 202), Heidegger utiliza a seguinte formulação: “(*Sich vorweg — schon sein in einer Welt — als Sein bei innerweltlichem Seienden*)”. Neste caso, no corpo do texto, julgamos adequada a tradução de Fausto Castilho (HEIDEGGER, 2012b, p. 563).

<sup>71</sup> Quando Heidegger utiliza “mundo”, entre aspas, se refere ao ente mundo enquanto conjunto de entes e não como o Aí [*Da*], abertura, constitutivo do Dasein.

<sup>72</sup> (HEIDEGGER, 2012b, p. 571. / SZ, p. 205): “*O Dasein corretamente entendido opõe-se a tais demonstrações, porque ele já é cada vez em seu ser o que provas supervenientes têm por necessário mostrar demonstrativamente, só para ele*”.

essa recuperação epistemológica do mundo, mais sofisticadamente, leve ao solipsismo isolando-o nos domínios de um sujeito transcendental, ou se, de modo menos sofisticado, evidencie um sujeito isolado diante do objeto. De qualquer modo, as duas posições são consequências do “*esfacelamento do fenômeno originário do ser-no-mundo*” (Ibid. p. 575).

Em suma, o que Heidegger pretende demonstrar é o paradoxo que se encontra no interior de qualquer pergunta sobre o mundo real. Não necessariamente uma pergunta está condenada à contradição, mas inclusive a mais simples convicção pela “realidade exterior”. Em ambos os comportamentos se chega, se não em um paradoxo, a uma aporia. O *problema da realidade* é um problema impossível<sup>73</sup>, reafirma o filósofo (Ibid, p. 573). E o que motiva toda ingenuidade na investigação reside no decair do Dasein que transgride deslocando a *compreensão-de-ser* originária para a do ser como *subsistência*. Ao fim e ao cabo, todas essas atitudes de caráter investigativo ou agencial que buscam conferir *existentia* de um mundo — seja a atitude de pressupor, apreender, crer ou se certificar — são modos fundados e derivados da mundanidade do ser-no-mundo. Por isso que Heidegger comenta que se fosse reescrever o *Cogito*, a primeira dedução partiria do *sum*.

A primeira enunciação seria então "sum" e precisamente neste sentido: eu-sou-em-um-mundo. Assim sendo, “eu sou” na possibilidade-de-ser para diversos comportamentos (*cogitationes*) como modos do ser junto ao ente do-interior-do-mundo. Descartes diz ao contrário: *cogitationes* são subsistentes e, cossubsistindo, há nelas um ego que é coisa pensante como desprovida-de-mundo. HEIDEGGER, 2012b, p. 587. / SZ p. 211).

### 3.2.3 Cuidado e Realidade: uma relação fundamental na clareira do ser

Anteriormente, no penúltimo subcapítulo (2.1 *Angústia e Abertura:...*), determinamos o ser do ente que nós mesmos somos como Cuidado, conjuntamente explicamos o significado desse importante conceito como o fenômeno que dá unidade à todas estruturas existenciais conquistadas. Quer dizer, se dá como uma constituição fundamental onde até mesmo a constituição-de-ser do Dasein como ser-no-mundo se encontra enraizada nela. Após a detida exposição, tivemos de realizar um contorno temático

---

<sup>73</sup> Sobre a impossibilidade, o filósofo ainda insiste que: “o ente que constitui ele mesmo o tema desse problema como que rejeita essa interrogação.” (Ibidem)

<sup>74</sup>para então apresentar a convergência dentro da sistematização ontológica desses dois fenômenos que foram analisados: da realidade em sentido ontológico e o constitutivo como Cuidado. Realidade adequadamente compreendida refere-se a dois modos-de-ser específicos, ambos já comentados: a manualidade [*Zuhanden*] e subsistência [*Vorhanden*]<sup>75</sup>. Os dois *modos da realidade*, conforme expostos anteriormente, reconhecidamente fundados no ser-no-mundo. Ora, e este último tem seu fenômeno mais originário expresso no Cuidado. Uma arquitetura conceitual cuja montagem é análoga às Matrioskas, mas com uma pequena diferença: a última casca identifica-se como a primeira.

Na ordem das conexões-de-fundamentação ontológica e da possível justificação categorial e **existencial**, a realidade remete ao fenômeno do **Cuidado**. Que a realidade se funda ontologicamente no ser do Dasein não pode significar que o real só pode ser como o que ele é em si mesmo, se e enquanto o Dasein existe. (HEIDEGGER. 2012b, p. 587. /SZ, p. 212, grifos nossos).

O excerto acima é um juízo óbvio mas que, tal qual a tarefa dos filósofos, *juízos secretos da razão comum* precisam ser feitos. A possibilidade ôntica de haver compreensão-de-ser depende de um ente que disso seja capaz. Sem ele a realidade não seria real, isto é, os dois modos-de-ser possíveis aos entes que vêm de encontro no interior do mundo não seriam desempenhados. Mas também, de igual modo, não pode deixar de ser compreendida, como incompreensão. Sem ser-no-mundo a realidade não ocorre — mas tampouco deixa de ocorrer. Sem Dasein não há compreensão-de-ser, não há a *clareira*<sup>76</sup> e o

---

<sup>74</sup>Para o leitor atento, recuperamos nossa afirmação: “*Contudo, antes do tratamento do fenômeno mais originário, a arquitetura intrincada da ontologia heideggeriana nos exige uma breve verificação das incidências ônticas em que a verdade do ser é tomada a partir da determinação do ente subsistente.*”

<sup>75</sup>Como nosso intuito não é da reconstrução da analítica do Dasein, ao menos não completamente em suas formas cotidianas e familiares de estar-no-mundo, esses dois caracteres ficarão indefinidos no corpo do texto. Porém, para que não se dêem completamente obscurecidos em seu significado, citamos CASANOVA em HEIDEGGER, 2012a. p. 28, (N.T):. “Para Heidegger, *Vorhandenheit* é o caráter ontológico dos entes desprovidos do modo-de-ser do Ser-aí humano, dos entes que podem ser compreendidos em função da descoberta de suas propriedades essenciais. Os entes que são *Vorhanden*, contudo, não têm as suas propriedades descobertas necessariamente em meio a um comportamento originariamente teórico. De acordo com os argumentos apresentados em *Ser e tempo* e nas preleções que gravitam em torno da obra central do pensamento heideggeriano, há ao menos dois modos fundamentais de alcançar uma tal descoberta: a lida prática circunvisiva com os utensílios e a interpelação teórico-discursiva. Além disso, esses dois modos não se encontram em um mesmo nível de originariedade. Ao contrário, cabe muito mais à lida prática um certo primado. De Início e na maioria das vezes, os entes não se mostram para Heidegger como objetos de consideração teórica, mas antes como entes à mão (*Zuhanden*), como entes articulados com a dinâmica de uso e com os campos utensílios sedimentados, no interior dos quais os usos sempre já se dão.”

<sup>76</sup> Embora seja famosa a sinonimização de *clareira* com *verdade* no Heidegger pós viragem, em *Sein und Zeit*, esta significação tem sua única alusão no §28 (p. 133). Na nota de rodapé, já nas edições até a 7ª Ed. de 1953,

“ente do-interior-do-mundo também não pode ser nem descoberto, nem permanecer oculto” (ibid, p. 212).

Por fim, este último subcapítulo possuiu como breve tarefa dar o nó na bifurcação realizada neste capítulo, que tratou individualmente da tematização do Cuidado e da Realidade. O ponto de encontro desses dois conceitos, conforme vimos, teve seu horizonte na noção de *clareira*, conceito trabalhado a seguir. Antes porém, em um simples resumo, vimos que sem Dasein os modos-de-ser da realidade não são abertos, em outras palavras, não há um *Aí a Ser* — conforme o filósofo nos ensinou em suas lições de Zollikon. Este fenômeno ontológico se assenta na constituição de ser do Dasein, o fenômeno unitário denominado ser-no-mundo. Este último, cuja relação de dependência entre as estruturas é mereológica, é determinado pelo todo estrutural do ser do ente que somos: do Cuidado.

Agora, pois, é momento de tematizar o fenômeno mais básico dentre eles — a primeira e última Matrioska —, o fenômeno responsável por determinar as múltiplas estruturas que se articulam mereologicamente no ser do Dasein; isto é, a possibilidade intrínseca correspondente a qualquer fenomenalização: o fenômeno mais originário da Verdade e sua essência.

### 3.3 O DASEIN É NA VERDADE: ESSÊNCIA DA VERDADE E O PROBLEMA DO FUNDAMENTO

“Pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia.”<sup>77</sup>. À medida em que o filósofo vai se aproximando da segunda divisão de sua obra, que será responsável, dentre outras coisas, por unificar os elementos constitutivos da *compreensão de ser*, desvelamento, sob o sentido de temporalidade, já é possível observar que a tarefa com que abrimos esta nosso última capítulo sobre a ontologia heideggeriana, que se encontra prescrita ainda no §7, começa a tomar corpo. Não somente isso, bem como o desenvolvimento da obra neste fim da primeira metade parece desaguar na *fenomenalização* enquanto tal. Conforme veremos, a fenomenologia hermenêutica concebe a *fenomenalização*, enquanto determinada pela compreensão do modo-de-ser dos entes que se dão, como normativamente responsável pela nossa relação com estes; isto é: porque eles são

---

da página supracitada, Heidegger acrescenta que as significações de *clareira* podem ser tomadas como “*Aletheia — abertura — clareira, luz, iluminar.*”.

<sup>77</sup>Ibidem, p. 99. / SZ, p. 27.

compreendidos em seu modo-de-ser é que então este último é um possibilitador intrínseco da fenomenalização, e assim o comportamento adequado com relação aos entes fenomenalizados é, em contextos intencionais, antecipadamente dado.

Mas este é somente um dos aspectos da temática da verdade. Tentamos evidenciar que, embora também seja, ela não pode ser resumida a um elemento no interior da sistemática heideggeriana, um mero conceito ontológico. Mas, do contrário, ela se faz presente na ontologia porque corresponde ao próprio método de investigação e de exposição. Seria um erro, e incompletude teórica, tematizar a questão da verdade sem ter em vista esse seu duplo aspecto.

Lidar com a temática da verdade é estar envolvido com uma dinâmica em que só é possível investigar o fenômeno mais originário enquanto tal porque ele é o dirigente do programa ontológico desde o início. Assim sendo, o *Pluralismo Alético* heideggeriano permite entendermos a ‘Verdade’ em ao menos três níveis diferentes: (1) que dá aos enunciados acerca das estruturas fundamentais do Dasein o caráter de uma posição fenomenológico-categorial de indicação; (2) possibilita o encontro com os entes, pois, enquanto essência do fenômeno, determina seus modo-de-ser; e por último, não só qualifica a própria abertura para os entes, mas o *Aí [Da]*, no qual o ser é, pode se qualificar como a abertura fundamental para seu próprio modo-de-ser. Esses três níveis podem ser resumidos em dois aspectos: da posição fenomenológica<sup>78</sup> que os enunciados incorporam metodologicamente, e de elementos internos mais ou menos fundamentais da estrutura ontológica. Assim sendo, nosso trabalho teve o objetivo de tomar o fenômeno como apresentado em seus dois aspectos.

No §7, *O método fenomenológico da investigação*, Heidegger faz um tratamento do conceito que designa aquilo que se põe à luz; no caso, o ente. A metáfora da luz corresponde naqueles trechos à fenomenalização, ao aparecimento, bem como ao próprio homem — por vezes ele identifica esses dois também como o que permite ir *à coisa mesma*. Porém, como afirmamos, ao mesmo tempo que o filósofo trata de elementos aparentemente interiores à sistemática, em especial à noção de fenômeno, não se pode ignorar que o intuito central do parágrafo é determinar o método da sua própria investigação ontológica: o papel do *λόγος*. O

---

<sup>78c</sup> [...] cujo aspecto fenomenológico consiste no modo de proceder definido como indicação de uma possível compreensão e de uma possível apreensão conceitual das estruturas do ser-aí”. (REIS, 2011, p. 120)

filósofo opcionalmente o faz através do esclarecimento etimológico<sup>79</sup> do conceito de *fenomenologia*. Para além dessas noções técnicas presentes neste parágrafo, e que compõem a tal pluralidade das noções de verdade, há uma primeira exposição, ainda parcial, da noção ingênua de verdade como fundada em sua concepção originária. Começaremos por ela.

### 3.3.1 Acerca da origem do conceito ôntico da Verdade: *Adaequatio rei et intellectus*

Fenômeno — o mostrar-se-em-si-mesmo — significa um modo privilegiado de algo que vem-de-encontro. *Aparecimento* significa, ao oposto, uma relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo, e isso de tal maneira que o remetente, (o anunciante) só pode cumprir sua possível função só se mostra em si mesmo, sendo “fenômeno”. Aparecimento e aparência fundam-se em si mesmos, de modo diverso, no fenômeno. (HEIDEGGER, 2012b. p. 109, tradução modificada<sup>80</sup> / SZ, p. 31).

O filósofo apresenta primeiras considerações acerca da relação ôntica que o *aparecimento* compartilha com a coisa mesma. É um enunciado característico do tratado, quando classifica que certos elementos correspondem à revelação de outros mais fundamentais ou originários enquanto uma forma de aparecerem como manifestação negativa. Assim articular-se-ão grande parte das estruturas, *Autenticidade-Inautenticidade, compreensão e curiosidade, fala e falatório*, para citar alguns exemplos. E, como essência geral destes encadeamentos dinâmicos, sua relação mais fundamental, portanto, ontológica, a de *verdade e não-verdade*.

É assim que o assunto do trecho dirá a respeito da remissão ôntica do *aparecimento* com o *fenômeno*. Seu célebre exemplo é da doença e seu sintoma; quer dizer: algo que está por outro algo e que se aparenta distinto. Dessa relação de dependência entre o que se oculta no que se mostra, que Heidegger costuma fazer, trataremos da noção de verdade segundo a concepção corrente ou tradicional e seu fundamento em uma concepção mais originária. Em uma enunciação não ontologicamente rigorosa, a verdade em seu conceito corrente é a

<sup>79</sup>“O conceito prévio da fenomenologia deve ser exposto mediante a caracterização do que é visado com as duas partes componentes, “fenômeno” e “logos” e pela fixação do sentido do nome que elas compõem.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 203. /SZ, p. 28).

<sup>80</sup> Optamos pela utilização de trechos traduzidos segundo a versão portuguesa da Márcia Sá S., (HEIDEGGER, 2005).

metáfora da verdade originária. Embora o uso de figuras de linguagem comprometa a tarefa ontológica, é desta forma que Heidegger não se desfaz das concepções que classifica como clássicas, tradicionais, metafísicas, mas as desconstrói fenomenologicamente, isto é, encontrando alguma instância genética mais fundamental entre os preconceitos e o que os estrutura. Seguindo a exposição, comecemos com verdade enquanto *aparecimento*.

No conceito adequativo de verdade, segundo a fenomenologia husserliana, isto é, como evidência; reside a noção de que Objetos Intencionais podem possuir uma relação não só de correspondência, mas de concordância. Uma relação de concordância pode se dar entre duas situações, por exemplo: o “16-10” e “o número 6” são concordantes, concordam com respeito ao quanto. Sua concordância aponta a relação de igualdade entre o quanto da equação e o número inteiro. Essa relação de concordância não implica, contudo, identidade entre os objetos, suas dações são distintas e a natureza da forma intencional também. Eles só podem ser descritos como concordantes pela perspectiva de igualdade. De outro modo, há o exemplo do “Ouro Verdadeiro”. E aqui não se trata, como no caso anterior, de uma concordância objetual sob perspectivas de igualdade. “Ouro Verdadeiro” diz respeito àquele ouro cuja autenticidade (de ser um metal precioso) reside não especificamente na sua condição de realidade (em sentido ôntico, existência exterior), mas porque sua realidade, *existentia*, consiste na concordância com aquilo que “propriamente” entende-se como ouro: todas as determinações “ideais” que um metal deve constantemente possuir. A verdade aqui é o processo que põe-em-liberdade o que deve se dar para que o Ouro seja Ouro como tal. Assim, o ouro que pode ser avaliado verdadeiro quando *está de acordo*. Esse “*Está de acordo*” expressa de modo mais superficial, remissivo, aquilo que, fundamentalmente, “*Deve se dar*” para que algo seja como é. Nas palavras do filósofo: “*O que, entretanto, é assim “como deve ser” nos faz dizer: está de acordo. A coisa está de acordo.*” (HEIDEGGER, 1973 p. 331).

Em *Ser e Tempo*, um célebre exemplo é trazido na proposição de “*O quadro pendurado na parede está torto*” (HEIDEGGER. 2012b. p. 603. /SZ, p., 217). A partir da noção da verdade como concordância entre Proposição e Coisa, o enunciado só pode ser verdadeiro se, nessa comparação, o que é descrito teoricamente seja confirmado na prática. “*Estar de acordo*”, seja enquanto uma proposição verdadeira — (“*a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa*” (Ibid, 1973. p. 331) — ou o ouro verdadeiro



—“a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume” (Ibidem) —, exibe a concepção expressa na sentença “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*” ou simplesmente “*Adaequatio rei et intellectus*”<sup>81</sup>. Em uma tradução livre, define-se que verdade é adequação entre *conhecimento* e a *coisa*; e vice-versa.

Alguns exemplos bastante usuais demonstraram o uso cotidiano do conceito de verdade e sua operação como um processo de evidência. Para além de noções menos usuais, ficou saliente que ela aparece operando as noções de *acordo*, *concordância*, *conformidade* entre dois elementos — que condicionam os significados de “verdadeiro”. Antes mesmo dessa noção se revelar superficial, sua consistência enquanto “processo relacional” não é completamente afetada. O processo de desconstrução desta noção corrente ou tradicional começa com Heidegger defendendo que a concordância é uma operação que determina a verdade ou falsidade do enunciado que ocorre na dimensão de ocupações em que a o conteúdo denotativo do enunciado já esteja descoberto, ou seja, que se faz referência a algo descoberto pré-predicativamente. Quer dizer, o *objeto* é o mesmo: no enunciado *ele se mostra tal como é*. É assim que o filósofo se apropria originariamente. A relação, antes de se tratar de dois objetos, é mais coerente que seja entre duas dações da consciência. Contudo, para que não decorra daí uma interpretação idealista, Heidegger concebe em parágrafos anteriores a realidade como fundada ontologicamente no Dasein<sup>82</sup>, como já exposto. E assim também o fará ao apontar que a verdade fenomênica na atividade cognoscente-enunciativa é ainda um modo derivado.

Antes, porém, a fim de esclarecer como ela se torna fenomênica no *intellectus*, no *conhecer*, concluiu-se: [...] Quando o conhecer se comprova como verdadeiro, a comprovação-de-si assegura-lhe sua verdade. Por conseguinte, é no contexto fenomênico da comprovação que a relação-de-concordância deve tornar-se visível. (HEIDEGGER, 2012b, p. 601. /SZ, p. 217)

O que ocorre é que a verdade se torna fenomênica no próprio *conhecer* como uma relação do enunciado que mostra o ente como ele é. Anteriormente vimos o caso clássico da fenomenologia, em que verdade não se tratava de objetos diferentes que se correspondem,

---

<sup>81</sup>A primeira versão encontra-se na conferência de 1930, *Sobre a essência da verdade* (HEIDEGGER, 1973, p. 331). Já o segundo formato logo a seguir é proveniente dos seminários organizados por Medard Boss (datado do encontro de 1-2 de novembro de 1964).

<sup>82</sup>Importante esclarecer, conforme ainda mostraremos, que para Heidegger, que em *Ser e Tempo* abdica propositalmente da consciência, esta se funda no Dasein.

mas de dações distintas que *atualizam* o mesmo objeto. Neste caso, o processo de adequação, enquanto *relação-de-concordância*, igualmente não se trata da sobreposição entre Objetos, mas de um *preenchimento* dativo que ocorre pela *Evidência* como uma *comprovação-de-si* do ente. Ora, não é uma simples semelhança com a tematização feita em “*evidência e verdade*”, da *VI Investigação* de Husserl<sup>83</sup>, mas o próprio pano de fundo da teorização sobre a expressão fenomênica da verdade, no ato de conhecer, é classicamente fenomenológico. É bem conhecido que a verdade como *aparecimento*, isto é, correspondência de enunciado-coisa, tem sua raiz mais originária no *fenômeno* da verdade. Porém, isto significa, fenomenologicamente falando, que no enunciado não se está vinculando um outro objeto diferente do real. É a ocorrência do mesmo objeto sob uma outra *dação*, matéria e qualidade, diferente daquela característica na *intuição perceptiva*. Daí que Heidegger, ontologicamente conclui que “[...] o dito no enunciado, isto é, o ente ele mesmo, se mostra como ele mesmo. A comprovação significa: o mostrar-se do ente na mesmidade” (HEIDEGGER, 2012b, p, 605 / SZ, p. 218).

Apesar da dívida às *Investigações Filosóficas*, a verdade enquanto *evidenciação* e *preenchimento* se resume a uma classificação secundária e, em certos aspectos; além do mais, ainda se trata de uma relação de concordância, como tratamos anteriormente. Outro movimento deve evitar os problemas da intencionalidade, pois o esclarecimento fenomenológico da verdade enquanto fenomênica no conhecer ainda não pode resolver a ambiguidade em que a noção de verdade clássica se assenta; a saber, sobre uma concepção de intencionalidade imanentista, problema que a fenomenologia legou desde Brentano<sup>84</sup>. Heidegger, portanto, vai determinar nos fundamentos da noção husserliana — esta última ainda que não tão ingênua, epistemológica — a interpretação aristotélica que faz de *ἀλήθεια*. Com isso, o conhecer, bem como o conseqüente fenômeno da “interpretação da realidade”,

---

<sup>83</sup> O próprio Heidegger assinala, no rodapé da página, a indicação a Husserl como fonte da concepção de comprovação como “identificação”, cf. Husserl, *Zog: Unters. [Investigações lógicas]*, 2 t. II, 2\* parte, Investigação VI. Sobre “evidência e verdade”, idem, op. cit., §§ 36-39, pp. 115 ss.

<sup>84</sup> “Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamaram por Inexistência Intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamamos, apesar de que com expressões não totalmente inequívocas, de referência a um conteúdo, a direção até um objeto (pelo qual não há que se entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem que não todos da mesma maneira. Na representação há algo representado; no juízo algo julgado; no amor, amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado, etc.” (BRENTANO, 1934, p. 82).

são fundados na básica e auto-evidente<sup>85</sup> constituição de ser-no-mundo, ou seja, colocando o constituinte *ser-em*<sup>86</sup> como privilegiado.

O procedimento é expresso primeiramente no §13. Lá Heidegger descreve propriamente como a atitude epistemológica em sua forma de apreensão cognoscente é um modo de *estar no mundo*. Ele começa afirmando que a *intuição percipiente* (o reter perceptivo), enquanto conhecedora, é fundada na básica constituição de ser-no-mundo, mas que imputa à sua partícula “*ser-em*” uma prévia deficiência quanto suas determinações de Ocupação [*Besorgen*]<sup>87</sup>; ou seja: deflacionando ou suprimindo por completo o modo-de-ser da *manualidade* [*Zuhanden*], os entes vêm de encontro em sua *configuração* (*aspecto categorial* [*εἶδος*]) e mensurabilidade<sup>88</sup>, na forma visível típica da atitude de *visar o subsistente* [*Anvisieren des Vorhandenen*]. A partir desse comportamento, apesar de ser fundamentado radicalmente no ser-no-mundo, por se encontrar suprimida a operação prática e instrumental da *manualidade*, os entes do interior do mundo são tomados pelo “ponto de vista” [*Gesichtspunkt*] e veiculados na interpretação enunciativa. Que é quando o existente humano, ao se deter nos entes, nesse modo de comportamento, realiza a atitude de *perceber o subsistente* [*Vernehmen des Vorhanden*] articulando suas compreensões em enunciados. Em outras palavras, a *intuição percipiente* de um ente enquanto ente identificado como tal, ao preencher a matéria dos enunciados (dação significativa), onde “[...] o perceber tem o modo-de-execução de um falar de e de falar de algo como algo”<sup>89</sup>, é identificada como

---

<sup>85</sup>Auto evidência entendida como o que é sempre experimentado de alguma forma: “Se o ser-no-mundo é uma constituição-fundamental do Dasein, na qual ele se move não só em geral mas principalmente no modus da cotidianidade, então o ser-no-mundo já deve também ser sempre onticamente experimentado.” (HEIDEGGER, 2012b, p.187. /SZ, p. 59-60).

<sup>86</sup> “O conhecimento-de-mundo representa no mais das vezes e de modo exclusivo o fenômeno exemplar do ser-em [...] e este mesmo [conhecimento-do-mundo] deve se tornar visível como “modalidade” **existencial** do ser-em.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 187. tradução modificada em negrito / SZ, p. 59)

<sup>87</sup> (HEIDEGGER, 2012b, p. 191. / SZ, p. 61): “Ao se abster de todo produzir, manejar e comportamentos semelhantes, o ocupar-se fica agora no único modus que ainda resta do ser-em, isto é, no só-ainda-se-demorar-junto-a... [Nur-noch-verweilen bei]”.

<sup>88</sup> Nos respectivos encontros promovidos por Medard Boss, (de 2 e 5 de novembro de 1964 e de 6 e 8 de julho de 1965) Heidegger trata do problema da Verdade em especial da transição, realizada por Descartes, introduzindo a interpretação de mensurabilidade objetiva da realidade como noção de Verdade. Com “*É necessário um método para investigar a verdade das coisas*” [*Necessaria est methodus ad [rerum] veritatem investigandem*] Descartes postula a verdade “[...] no sentido da objetividade dos objetos, não a verdade como coisidade das coisas presentes por si. Verdade não significa aqui, pois, manifestação [*Offenbarkeit*] do diretamente presente; a verdade é definida como aquilo que pode ser verificado de modo claro, óbvio, seguro e indubitável, isto é, certo para o eu que representa.” (HEIDEGGER, 2017. p. 122).

<sup>89</sup>(Ibid, p. 193 / SZ, p. 62).

[...] um “processo” pelo qual um sujeito obtém representações de algo, estas que, apropriadas dessa maneira, permanecem guardadas no “dentro” [*do sujeito*] para, somente então, tornar-se possível pôr a questão sobre como elas [*as representações*] concordam com a realidade. (SZ, p. 62).

Em sua análise, ao fundar o comportamento cognoscente, e eidético-categorial, Heidegger reivindica que a gênese da verdade enunciativa é pré-predicativa e fundada no ser-no-mundo, assim ultrapassa as pretensões e o programa fenomenológico husserliano. O filósofo demonstra, ao explicar que essa qualidade de procedimento toma seu ente em uma determinação deficiente da *Ocupação*. Assim, fundando o conhecer e a realidade na mundanidade, promove uma ampliação das próprias possibilidades de interpretação do conceito de verdade em Husserl, em que o conceito deixa de se tratar então da concordância entre dações na consciência em uma operação epistemológica, embora ainda possa se expressar fenomenicamente no conhecimento, em seu modo originário ocorre porque, no mais das vezes, o Dasein é sempre “[...] *junto a um ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto.*”<sup>90</sup>. O enunciado, seja qual for a intuição que ele é preenchido, é descobridor porque está fundado no próprio fundamento da verdade, a constituição ser-no-mundo.

Primeiramente, a verdade foi interpretada como concordância, que, posteriormente, revelou-se como uma experiência de mostraçãõ “*em que o ente visado se mostra ele mesmo assim como ele é em si mesmo*” no mundo e pelo mundo. Essa noção foi chamada de desvelamento [*Entdeckung*], em que o descobrir mostrou-se originariamente um *modo-de-ser* do ser-no-mundo. Até aqui, conclui-se que o Dasein é essencialmente o descobridor. Contudo, também comprovou-se, iniciando pela breve análise da angústia, que a *descoberta do ser*<sup>91</sup> dos entes intramundanos (a *Ocupação*) só é possível porque há algo tal como a *abertura do mundo*, disposições afetivas e compreensão, ou seja, porque há um *Aí a ser*. Por sua vez, a *abertura de mundo* só se dá como um processo de *decaída*, que é decorrente da própria abertura do Dasein. Nesta última, assinala-se o que há de mais originário, pois pondo o existente humano diante do *nada*, evidencia-se a sua estrutura de ser-no-mundo enquanto tal e o coloca diante de si-mesmo como constitutivamente *Cuidado*.

<sup>90</sup> (Ibid, p. 193 / SZ, p. 62).

<sup>91</sup> “*Verdade, em um segundo sentido, não significa ser-descobridor (o descobrimento), mas ser-descoberto.*” (Ibid, p. 611 / SZ, p. 220).

E, “na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente “verdadeiro”. O *Dasein* é “na verdade””.<sup>92</sup>

Foi explicitado neste subcapítulo o enraizamento da verdade em sua formulação ôntica, tradicional e corrente, como um *aparecimento* promovido e fundado na dinâmica do próprio *fenômeno*, este, como mais originário, foi identificado com a verdade. Ela concebida enquanto tal é a possibilidade de uma ontofenomenologia; passou da esfera de uma tematização epistemológica para a possibilidade intrínseca nas identidades dos entes; e então é responsável em nível mais fundamental, pela abertura do mundo.

### 3.3.2 O fenômeno originário da Verdade: a essência da verdade

Desta forma, nos movimentamos aqui constantemente em círculo. Este é o sinal de que nos movimentamos no âmbito da filosofia. Por toda parte um andar em círculos. [...] Caminhar em círculos — com isto não se vai a lugar algum. Mas antes de tudo este movimento dá vertigem, e a vertigem é pavorosa. Sentimo-nos aí como se estivéssemos dependurados no nada. Daí o não a este movimento circular, assim como a exclamação: nada de círculo! É isto que diz ao menos uma regra da lógica universal. Neste sentido, tem de ser a ambição de uma filosofia científica prosseguir sem este círculo. Mas — quem nunca foi tomado pela vertigem em meio a uma pergunta filosófica ainda não chegou efetivamente a perguntar de maneira filosofante: nunca andou ainda em círculos. (HEIDEGGER, 2011, p. 232).

A Verdade se mostrou como um fenômeno onto-fenomenológico que nos encontra desde o início, já nas “estruturas apofânticas” dos enunciados<sup>93</sup>, até o fim, o que condiciona as possibilidades intrínsecas ao “*Aí-a-Ser*” que nós mesmo somos. Na sistemática heideggeriana ela é a possibilidade intrínseca da *abertura* em geral, do ser-no-mundo e do mundo, do estar e ser junto aos entes intramundanos: (1) abertura de si como ser-no-mundo que consiste também em deixar ser o que já se é, *a dejectão* em que o seu Ser já é *Aí* essencialmente factual; (2) bem como, sob o modo de propriedade, essa abertura revela o próprio *ser* do *Dasein* sob uma compreensão, um poder-ser próprio: seu *ser* como essencialmente *ek-sistente*, como projeto; e por último, (3) como *decaída* em que o

<sup>92</sup> (Ibid, p. 611 / SZ, p. 221).

<sup>93</sup> (Ibid, p. 617 / SZ, p. 225).

compreender-se em seu ser do Dasein é extraviado, a abertura e descoberta como tal continuam determinando o que é aberto e descoberto, porém, sob as formas opacas em que se encontra absorvida pela interpretação pública, o fenômeno originário do desvelamento sobressai-se em suas remissões secundárias, *os aparecimentos*, que não extingue o ser dos entes, mas sua fenomenalização é diretamente velada. De modo que a *decaída* não se refere à valoração ôntico-moral, em que exige, em uma interpretação pouco adequada, uma ética da autenticidade, ela deve caracterizar um aspecto estrutural do Dasein. Na medida em que isto ocorre, que o Dasein, como ser-no-mundo, opera de acordo com a impessoalidade em suas atividades familiares e cotidianas, *o Dasein é tanto na verdade quanto esta o permite que ele igualmente seja na não-verdade*.

A proposição de Heidegger que assinala a posição do Dasein como um ente que *é na verdade* obviamente não significa que este se encontre nela como em uma dimensão posicional, mas entende que o ser do existente humano é em função das dinâmicas de desvelamento e abertura que ele mesmo promove e fenomenaliza-se. Bicondicional a essa premissa é a noção de que a verdade, enquanto desvelamento e abertura, só *“se dá na medida e enquanto o Dasein é”*<sup>94</sup>. Que a verdade não seja mais concebida como concordância a frase já aponta, esta que iguala, em termos de originariedade, *ser e verdade*. Porém, conforme vimos, a compreensão adequada da sentença requer o entendimento de que o ser não é idêntico àquele modo ontológico em que a realidade é a determinação dos entes que aparecem à vista. A frase indica que só é possível asserir algo sobre algo na medida em que há um ente que possui condições de asseribilidade. Portanto, Verdade, ou Abertura e descobrir [*Erschlossenheit und das Entdecken*], pertence essencialmente ao ser e ao poder-ser.

No nível mais cotidiano, o desvelamento refere-se essencialmente à fenomenalização enquanto o evento de compreensão dos entes e de suas utilidades, do desvelamento de si e dos outros. Na própria estrutura dos comportamentos para com entes, isto é, abertura dos modos-de-ser dentro dos quais um ente é *descoberto* compreensivamente, encontra-se, como antecipações ao uso do instrumento, o poder-ser deste. Se pegarmos, para dar continuidade ao exemplo, o modo-de-ser da *manualidade* instrumental durante a *ocupação*, o adequado manejo comportamental, seja para com um martelo ou seja uma foice, deve descobri-lo naquilo que eles já devem ser em tal *performance natural*. Este “deixar ser o que é” não

---

<sup>94</sup> (Ibid, p. 625 / SZ, p. 227).

ocorre enquanto uma adequação à finalidade que o próprio “objeto real” possui como pré-ideação, uma vez que a noção de realidade externa já se comprovou inadequada; tampouco é, do contrário, atribuir arbitrariamente ou conferir alguma identidade a ele. Descobrir algo como algo é tornar saliente uma significatividade já compreendida a partir da utilização, que nada mais representa senão o retorno àquela. Heidegger denomina essa dinâmica do descobrimento como uma dinâmica de libertação do ser do ente.

O Dasein, porque é na verdade, pode descobrir o ente tal como este é em si mesmo e colocá-lo em liberdade. Embora em *Ser e Tempo* a liberdade seja explorada sob o modo da pressuposição de algo que se dá, no curso de 1930, acerca da *Essência da Verdade*, Heidegger assinala que a “*essência da verdade é a liberdade*”<sup>95</sup>. Determinando esta última a partir de uma dinâmica de libertação, ela é o “*deixar-ser ek-sistente que desvela o ente.*”<sup>96</sup>. Não que a liberdade, enquanto essência, seja a causa do desvelamento, mas é sua possibilidade intrínseca, isto é, o princípio e o fundamento da possibilidade que é posta no seio do desvelamento e, conseqüentemente, da individuação do ente. Assim sendo, também, de modo que esse desvelamento reside no Dasein (assim como este naquele), os comportamentos são relativos a horizontes e propósitos do agente a quem sua ação remete implicitamente.

Se, entretanto, o ser-aí ek-sistente, como deixar-ser do ente, libera o homem para a sua “liberdade”, quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. (HEIDEGGER, 1988, p. 337).

Heidegger, ao apresentar que o ‘*Dasein é na verdade*’, porque a essência desta, a liberdade, o possui enquanto seu caráter a *ek-stase*, evidencia algo que não foi totalmente desenvolvido. Dissemos anteriormente que há um conjunto de significatividades que o Dasein, ao se relacionar com o ente, remete-se a elas e as torna salientes, como se o comportamento que descobrisse o ente como tal explicitasse as remissões implícitas desde a

---

<sup>95</sup> (HEIDEGGER, 1973 p. 338.)

<sup>96</sup>Ibidem.

abertura do meio em que o comportamento poderia se dar. Esse movimento de eterno retorno ao ser recebe a característica formal de uma autoimplicação. A situação na qual um ente é posto em liberdade remete aos propósitos do libertador. Explicando de forma melhor. Sabemos que os diversos modos que determinam a qualidade de um comportamento são irreduzíveis, e justamente por essa autonomia que eles têm em relação ao outro, que é possível em uma avaliação comparativa interpretá-los a partir da dicotomia entre libertar e limitar. Quer dizer, um modo-de-ser fundamentando o comportamento para descoberta de um ente imputa a este ente um conjunto de estipulações sobre sua forma de individuação, assim sendo, o liberta em certo aspecto, mas, comparativamente, o limita em relação a outros. A condição de haver uma situação normativa acerca do uso adequado ou inadequado do ente descoberto implica que a abertura, o *Aí*, que precede essa harmonia, já tenha sido intrinsecamente o possibilitador dessa apresentação do ente. Ora, o *Aí a Ser* que possibilita a ação de descoberta como formas de individuação do ente apresentado é implicado nela mesma; isto é, a fenomenalização possui uma dimensão de práxis<sup>97</sup>.

Esse último aspecto da verdade, dentro da ontologia heideggeriana, é o pano de fundo da discussão sobre a técnica, a poética e a episteme; todas formas de descoberta qualificada, de verdade, que implicam reflexamente uma identidade ao agente. Inúmeras discussões surgem a partir daí. Mas o que foi conquistado até agora e que nos interessa prosseguir além, é que todos os modos-de-ser com os quais o Dasein foi delimitado são possibilitadores de verdade, tanto no sentido de um comportamento humano aberto, quanto no sentido de fenomenalização, *de Descoberta*, dos entes eles mesmos.

Sob estas afirmações, finalmente nos encontramos com a tese emprestada da escola de Marburgo: “*tanto aparecer, quanto ser*”<sup>98</sup> — que consiste no princípio fenomenológico mais fundamental para Michel Henry. Entretanto, ela se encontra invertida no caso de Heidegger, o ser, ou modos-de-ser, é o que condiciona o aparecer. Essa, assinala-se, é a divergência mais crucial.

---

<sup>97</sup>Os entes que são Dasein estão como que “*implicados em uma identidade prática que é formada na projeção de possibilidades existenciais.*” (REIS, 2014, p. 167)

<sup>98</sup>É pertinente acrescentar que o uso fenomenológico da tese ‘*tanto aparecer, quanto ser*’, seu crédito à “Escola de Marburgo”, bem como sua grafia modificada e seu sentido, é empregado tal como encontram-se em textos capitais de Michel Henry (“Encarnação”, “Os quatro princípios da fenomenologia” e “O que é fenomenologia?”). Contudo, deve-se salientar que uma explicação da gênese teórica e bibliográfica dessa afirmação deve ainda ser feita. Neste espaço, quando fizermos uso, limitar-nos-emos a indicar as fontes parciais: em Husserl, na Quinta Meditação Cartesiana, §46; e na pág. 36 de SZ.



Retornando ao início de tudo, porque trata-se da fenomenologia tomando lugar privilegiado na investigação do ser, esta sendo a ciência dos fenômenos capaz de reconhecer “a multiplicidade do significado de um ente”, seu objeto não é propriamente o ente fenomenalizado, como ele é intuído, mas a possibilidade de pensar o ser posto em liberdade no ente. Por isso mesmo, o objeto da fenomenologia não é somente o fenômeno em sua estruturação — de como é estruturalmente distinto e particular de acordo com o modo em que é individuado — , mas também o próprio movimento de visar ao ente. Heidegger descobriu a primeira dimensão da verdade, o desvelamento do ente, e lhe conferiu como essência uma dinâmica denominada ek-stática. Não obstante, este modo de verdade como ôntico pressupõe sua face mais fundamental, ainda que inseparável, que é a verdade ontológica. Assim, a fenomenologia chega mais perto de tematizar a essência da fenomenalização; chega mais perto não do ente, mas do ser.

### 3.3.3 A essência do Fundamento e da Verdade: Liberdade e Transcendência.

Heidegger, no texto de 1928<sup>99</sup> (*Sobre a Essência da Transcendência*), nos oferece alguns caminhos importantes ao problema da verdade, do fundamento e, não obstante, do mundo. Neste texto nos interessa a essência da relação entre ser e ente, o que habita entre os dois relatos: o fundamento da *diferença ontológica*<sup>100</sup>. Se por um lado, a verdade de modo geral é tida como a descoberta do ser do ente (ou do ente em seu ser); por outro, há o problema do fundamento [*Grund*], como o aquilo que possibilita a verdade do ser e, assim também, a diferença ontológica. Conhecidamente, é neste texto que Heidegger deve tratar da problemática.

A ligação entre verdade e fundamento é apresentada desde a crítica à concepção vulgar. Esta que muitas vezes na história da filosofia, diz Heidegger, confundiu-se o *fundamento* com a verdade. Por isso, o filósofo trata de expor o problema a partir da noção de *princípio supremo* ou *razão suficiente*, discussão que notadamente refere-se ao período moderno. Sua abordagem retorna a este pensamento, em especial de Leibniz a Kant — que

---

<sup>99</sup> O texto de 1928, que aqui fazemos referência, é *A Essência do Fundamento — Vom Wesen des Grundes*, no original. Um curto texto presente no volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl decorrente de uma preleção.

<sup>100</sup> Tratamos exaustivamente dela na introdução deste trabalho.

não poderá ser reconstruída em minúcias — e problematiza o princípio supremo, ou o fundamento.

Este processo de reconstrução é necessário porque identifica a conexão da Verdade Ontológica com a essência do fundamento. Mas para isso, a exposição tem início na noção de verdade ôntica. Esta última, que não pode ser confundida com o conceito ôntico de verdade, é responsável, como vimos, por assegurar uma “*conexão de representações*” expressa mais superficialmente pela verdade proposicional, porém, ela, enquanto um fundamento mais originário, não só assegura a verdade predicativa da relação proposicional (S é P), como também é o fundamento da predicação em geral, diz Heidegger. Enquanto fundamento, ela mesma é o evento ontologicamente mais originário (pré predicativo):

A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter não predicativo. A verdade da proposição está radicada numa verdade mais originária (desvelamento), na revelação antepredicativa do ente que podemos chamar de *verdade ôntica*. (HEIDEGGER, 1988, p. 299).

Por sua vez, a análise genética do fenômeno da verdade ainda busca algo mais originário. O desvelamento do ente, que possibilita a predicação e por conseguinte a articulação proposicional, é só possível pela descoberta/desvelamento pré-predicativo. Ora, este último nada mais é do que resultado daquilo que se dá em toda e qualquer relação com um ente, uma relação prática, por exemplo. A este comportamento descobridor precede a famosa *compreensão de ser* (fenomenologicamente expressa como o “entendimento” do *que-ser* do ente e *como-ser* dele). Dessa forma, o que permite o comportamento é, não mais o desvelamento do ente, mas o *desvelamento do ser*. A análise da gênese ainda se faz avançar quando o filósofo se pergunta pelo fundamento do *desvelamento do ser*, ainda que esta última e mais originária tenha um estatuto, de alguma forma dependente de uma relação ôntico-ontológica onde uma verdade pressupõe a outra.

Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. *E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser*. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao ente em seu ser e ao ser do ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a diferença de ser e ente (diferença ontológica). (HEIDEGGER, 1988, p. 300).

A diferença ontológica, que permite o Dasein compreender ser desvelando-o na sua diferença com o ente, é aquela expressa na tese da pressuposição: ao se comportar com entes, pressupõe-se que o Dasein é aquele que essencialmente compreende o ser desses entes, e inclusive o dele mesmo. Ou seja, precede à *diferença* esse “poder distinguir” que a permite. Esse “poder distinguir” enraíza-se na possibilidade interna do próprio Dasein — porque ele é essencialmente quem, ao compreender, distingue ser e ente —. Além do mais, é porque essa diferença pode ocorrer que a essência da verdade ôntico-ontológica igualmente se torna possível; caso contrário, sem esse poder distinguir originário e anterior à diferença ontológica<sup>101</sup>, não se revelaria nenhum, nem outro (nem o ente em seu ser, nem o ser do ente). Ora, a essência do Dasein é conhecidamente a ek-sistência, cujo fundamento é a transcendência como tal. Logo, ao se tratar da essência do fundamento, infere-se que a pergunta correta deve ser direcionada sobre a essência da transcendência. A conexão é complexa: no fim das contas, a intencionalidade (o comportamento para com algo) somente é possível sobre o fundamento da transcendência; que não obstante é o fundamento da existência, esta última, a essência do Dasein.

Se, porém, a essência do fundamento possui uma relação interna com a essência da verdade, então também o problema do fundamento somente pode residir lá, onde a essência da verdade haure [*schöpft*] sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento transforma-se no problema da transcendência. (HEIDEGGER, 1988 p. 301, *modificações em itálico*).

A essência da verdade bebe da possibilidade interna do fundamento, da essência do fundamento. Desta maneira, a verdade originária extrai sua possibilidade interna na essência da transcendência. O problema guiado pela indagação leibniziana sobre o *princípio da razão*, que Heidegger se esforça em reconstruir sobre a questão da essência da Verdade, apresenta a conexão entre o *Problema do Fundamento* com a questão da Essência da Verdade Ontológica. O filósofo alicerça, portanto, a questão mais originária de sua ontologia no problema da transcendência. Se já vai ficando suspensa, a partir das primeiras linhas, qualquer expectativa de encontrar na origem da significatividade uma esfera de Imanência,

---

<sup>101</sup>Cf. Ibidem: “[...] o poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática.”

Heidegger não se furta de argumentar a favor de uma noção de subjetividade em consonância com essa estrutura *transcendental*, enquanto remissão à transcendência.

Aqui, como em geral na fenomenologia, transcendência corresponde à noção de ultrapassagem [*Überstieg*]<sup>102</sup>. Este é seu conceito formal: que o ente visado, por exemplo, em todo comportamento, transcende-se a outro ente. Esta ligação, uma relação de um algo para outro algo, de um ponto ao outro que se estende, é o que Heidegger denomina de ultrapassagem. A transcendência, não obstante, é o que permite o movimento de ultrapassagem, e não só do ente transcender, mas do ente acontecer por aquela. Esse movimento transcendente, a ultrapassagem, ocorre sempre no interior de um *horizonte* (*em direção do que* [*woraufzu*]), mas não é ele mesmo a direção para qual se dá tal ultrapassagem. No texto do filósofo, a transcendência designa-se como o que é próprio do Dasein enquanto sua constituição fundamental, “[...] que acontece antes de qualquer comportamento” (HEIDEGGER, 1988, p. 302). Daí que seja a transcendência, mais especificamente este movimento de ultrapassagem, a possibilidade da intencionalidade como tal; não somente, como também é aquela que possibilita a *existência* do ente humano em geral.

É assim que, caso o Dasein fosse denominado como “sujeito”, a essência da subjetividade dele seria a transcendência. O que não significa, para Heidegger, que transcendência, em seu movimento de ultrapassagem, seja o lançar-se do existente humano de uma instância imanente para fora dele, como se houvesse uma fronteira entre si mesmo e os entes intramundanos. O movimento de ultrapassagem não tem como seu *horizonte* os entes objetivados (similar ao paradigma em que o sujeito, em sua caixa, vai em direção ao objeto).

*O que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, também e justamente o ente que é “ele mesmo” enquanto existe. Na ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade [*Selbstheit*]). Mas,*

---

<sup>102</sup> HEIDEGGER, 1988, p. 302: “Uma observação terminológica preliminar regulará o uso da palavra “transcendência” e preparará a determinação do fenômeno com ela visado. Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como *acontecer*, peculiar a um ente. Formalmente a ultrapassagem pode ser compreendida como uma “relação” que se estende de “algo” para “algo”.”

novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que não é o ser-aí “mesmo”; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um “mesmo” e o que não o é. (HEIDEGGER, 1988, p. 302, modificações entre colchetes).

Uma vez que o ente é *ente transcendente*, é pela *transcendência*, ao mesmo nela conjuntamente se transcende. Quer dizer, todo e qualquer comportamento para com um ente requer que este ente já tenha sido ultrapassado. Em outros termos, a transcendência aqui é mais originária que toda e qualquer intencionalidade, portanto, todo objeto intencional, os entes como tais estabelecidos nas relações, são somente possíveis de serem intencionados por ela. Em poucas palavras, para que um objeto intencional seja visado é necessário que essa “visão” se exceda. Heidegger anota que mesmo que o Dasein esteja em situação, rodeado pelos entes, em meio a eles (*[Geworfenheit]*, como já apontamos examinando a estrutura do *Cuidado*), essa natureza que o situa já deve ter sido ultrapassada. Dessa maneira o ente é ultrapassado e a estes entes que assim são, inclui-se aquele que o Dasein ele mesmo é. O *horizonte [Woraufhin]* com relação ao qual a ultrapassagem se dirige, a direção em que o Dasein transcende, de um ente para outro à totalidade, é o mundo. Transcendência é denominada por Heidegger como *ser-no-mundo*.

Nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o mundo, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*. Com este término é denominado tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade. (HEIDEGGER, 1988, p. 303).

Não é possível esgotar esse tema em seus detalhes<sup>103</sup>, mas um último aspecto deve ser apresentado. Conforme o excerto, para Heidegger, o mundo como transcendental<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup>Aqui tratamos do que será útil à segunda seção deste trabalho: a articulação henryana da dualidade imanência-transcendência. Entretanto, recomenda-se, em vista de situar melhor o problema, a dissertação *Transcendência e Mundo no Projeto da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger* — RODRIGUES, Fernando. 2007.

<sup>104</sup>Decorrente de uma reelaboração da noção de ontologia, o filósofo elucida que não ocorre com o termo “transcendental, a sinonimização com o conceito de “crítica”, de Kant, como o que denomina aquele conhecimento acerca das estruturas que possibilitam o conhecer, e nada transcendente.

significa que recebe dela, da transcendência, a sua essência, sua possibilidade interna. A transcendência é o que possibilita ultrapassagem como o que estabelece relação entre entes e *em-vista-de*. Esse *em-vista-de*, cujo mundo tem caráter fundamental e oferece-se como essência de cada “visada” visa o Dasein ele mesmo. O Dasein transcende os entes em vista de si mesmo<sup>105</sup>. E como um ente que ele é, ao ser para si requer que se ultrapasse também. Ser em função de si tem como condição que se ultrapasse ao ente que ele mesmo é. Esse “*em-vista-de...*” que é caráter da transcendência, e que permite o Dasein mesmo ultrapassar-se, acontece internamente possibilitado por uma “vontade”, diz Heidegger: a de se projetar em possibilidades, em função de si mesmo, que projeta-se sobre as possibilidades de si mesmo. Essa dinâmica volitiva [*Willen*], na base do projeto involuntário que *sobre-(pro-)jeta* [*über-und damit vorwirft*] permite o Dasein, porque um ente, a se ultrapassar de si em função de si mesmo. Essa “Vontade” é o que Heidegger chama de *Liberdade* [*Freiheit*], e ao contrário, não é como um par comportamental ao lado de outras qualidades intencionais distintas; justifica-se assim que, tampouco, liberdade pode ser equiparada à condição de livre-arbítrio.

O fundamento da transcendência é então liberdade. A sua relação fundamental com o fundamento é expressa pelo *Fundar*. Assim sendo, o fundamento da transcendência se dá como o próprio *Fundar*. Isso em dois sentidos importantes: como o projeto, no sentido de *Erigir* [*Stiften*]; e tomar-chão [*boden-nehmen*], estar em meio aos entes. Estes dois estão implicados originariamente e revelam a ambivalência da finitude do Dasein. Que não significa somente projetar-se à possibilidade última, senão retornar-se compreensivamente a si mesmo a partir da projeção naquelas, assim ele se (re)descobre em si mesmo, não obstante, como ser-para-morte. Esses dois modos de fundar estão associados a um terceiro, e que nos é bastante caro, o de fundamentar [*Begründen*]: este aspecto da liberdade como fundar se encontra na base de qualquer comportamento intencional, é a expressão da compreensão de ser: *nela a transcendência é fundamentante enquanto tal*. Nesse terceiro modo, o do *Fundamentar*, é que *ser e constituição de ser* podem ser desvelados. A *descoberta do ser* no seu ente, nós iniciamos esta exposição, é a verdade ontológica.

---

<sup>105</sup> HEIDEGGER 1988, p. 317: “O mundo se dá ao ser-aí como a respectiva totalidade do em-vista-de-si-mesmo, isto é, do em-vista-de um ente que é co-originariamente: o ser-junto-do. . . , ente puramente subsistente, o ser-com com. . . ser-aí de outros e ser-para... si mesmo. O ser-aí só pode, desta maneira, ser para si como para si mesmo, se “se” ultrapassa no em-vista-de.”

Apesar da complexa e íntima relação entre *liberdade*, verdade e fundamento, podemos compreender melhor que esse desenvolvimento repete também a dinâmica da autoimplicação — de ser em função de si mesmo sobre as possibilidades —; além disso, esclarece o que fica implícito na abordagem da Disposição Afetiva fundamental da Angústia, a de que o Dasein se angustia como ser-no-mundo enquanto tal porque a estrutura a que recorre a transcendência é ela mesma, em outras palavras, ele mesmo é o fundamento sem fundamento de si mesmo. E por isso, porque toda vinculação em possibilidades tem sua *razão de princípio* no próprio *Fundar*, é que toda vinculação com possibilidades pode ser perdida.

Apesar de alguns esclarecimentos novos, que a fenomenologia de Heidegger seja uma filosofia da transcendência, não é surpreendente. Em *Ser e Tempo*, o §69, que busca uma interpretação temporal das estruturas existenciais conquistadas em parágrafos antecedentes, consegue determinar melhor a estrutura mais fundamental, a da mundanidade como transcendência. Ele diz: “*Estando fundado na unidade horizontal da temporalidade ek-stática, o mundo é um transcendente.*”(HEIDEGGER, 2015b, p. 991/ SZ, p. 365). Contudo, que esse movimento se constitua em resumo como um “Fora-de-si” das ek-stasis temporais [*Ausser-sich der Ekstasen*], um fora-de-si do Fora, o arcabouço heideggeriano de que dispomos (SZ, p. 335) não pressupõe uma ipseidade na oposição a essa transcendência, um *si-mesmo imanente husserliano*.

No que se segue investigaremos a constituição do si mesmo transcendente frente a uma comparação com a consciência imanente, abordaremos a visão geral que tem Heidegger sobre a questão das vivências hyléticas da *situação*. O que caberá mais adiante questionar é a natureza radical da nulidade [*Nichtigkeit*] na dejectão [*Geworfenheit*] e, não obstante, a relação do que é disposto como o *tomar-chão* enquanto estar em meio ao ente e o problema da *Parousia*. Por ora, trata-se de descobrir o lugar, ou a justificativa para a ausência, das vivências imanentes.

### 3.3.4 Transcendência e Imanência: O Dasein e o Ego

As passagens em *Ser e Tempo* que elucidam direções sobre o problema da imanência não são favoráveis à abordagem que pretende assumi-las em seu programa. No texto, Heidegger trata da questão em poucas passagens e, em geral, sob duas direções: a teoria

moderna do conhecimento, o caso da verdade imanente à consciência; e a noção de “vivências” [Erlebnisse]. Indo ao encontro do que demonstramos, Heidegger se mantém resistente às noções de “esfera interior do sujeito”. E mesmo as “vivências”, que na fenomenologia husserliana por vezes abrigam características subjetivas e imanentes — a hylé husserliana —, na ontologia heideggeriana só podem garantir sentido, na reflexão sobre elas, porque o “Aí” já foi aberto no próprio “encontrar-se”<sup>106</sup>, na disposição afetiva [*Befindlichkeit*] (SZ, p. 136). Igualmente, quanto ao saber de si mais próprio do Dasein, de seu poder-ser [Seinkönnen], Heidegger adianta que não é uma “percepção imanente de si” [*einer immanenten Selbstwahrnehmung*], mas, constitutivo do ser do “Aí”, cuja dinâmica é essencialmente a da compreensão (SZ, p. 144). Quer dizer, tanto a estrutura da compreensão quanto a da Disposição, duas das mais fundamentais da ontologia do Dasein, estão privadas de qualquer característica imanente “interior” ao sujeito. Em resumo, verifica-se sempre um impedimento de Heidegger em procurar o fundamento da transcendência em algo distinto dela e, não obstante, a possibilidade interna do fundamento em alguma esfera alheia ou anterior, enquanto mais originária a esta.

Inaugurando os propósitos da seção seguinte — a segunda Seção deste trabalho —, evocamos uma passagem de substancial importância para elaborar ainda mais as ressalvas à imanência. Nela, na forma de um breve exercício, Heidegger se deixa recorrer à esfera fenomenológica da imanência<sup>107</sup> para avaliar os problemas. Não obstante, os nossos problemas fundamentais. Ainda que tenhamos priorizado o exame dos textos de Heidegger que são indicados por Michel Henry, fazemos uma exceção no recurso a esse texto. Nele, além do filósofo tratar do tema que encerramos o último subcapítulo, a saber, sobre o tratamento das vivências imanentes à consciência, o autor de *Ser e Tempo* apresenta familiaridade a um problema semelhante ao que enfrentaremos quando no momento de reconstrução do programa fenomenológico henryano. Cabe ressaltar que é familiar, pois o interesse do filósofo nesse exercício é afirmar que a sistemática husserliana acaba por

---

<sup>106</sup>HEIDEGGER, 1988, p. 318: “[...] o ser-aí é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele perpassado pela disposição.”

<sup>107</sup>A função desta abordagem das questões referentes à esfera da imanência, e que trazemos à discussão algumas considerações sobre elementos imanentes da fenomenologia de Husserl, não é erguer a crítica heideggeriana contra husserl, mas sim de demonstrar algumas dificuldades com as quais aquelas fenomenologias imanentistas (e que sobrevalorizam a hilética), em especial a de Michel Henry, deverão contornar ao propor seus sistemas. É preciso deixar claro que, assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger não considera Husserl um imanentista, na passagem que utilizamos com propósitos simples, Heidegger busca esclarecer como a fenomenologia husserliana deixa entrevisto o problema ontológico sem rigorosamente resolvê-lo; e como a subjetividade e a imanência pode se tornar um obstáculo à ontologia.



preservar ainda um problema brentiano, o da existência imanente do objeto da intencionalidade na consciência, questão que abordamos de passagem ainda no primeiro tópico deste capítulo.

Evocamos um debate que tem como pano de fundo o mesmo tema que abre nossos estudos: a fenomenologia de Husserl. Dela, o que é reconhecido também neste texto, é a inspiração que Heidegger recebe da noção de intencionalidade, preservada por seu mestre. Porém, o trabalho do filósofo da finitude consistiu em investigar implicações radicais nos fundamentos dela, isto é, situando-a na *ek-sistência* do Dasein — tal como trabalhamos no tópico passado. Do tratamento que o filósofo alemão oferece ao conjunto dessa problemática, em algumas considerações críticas à fenomenologia husserliana presentes no Seminário de Zähringen, encontraremos apoio às nossas questões de pertinência.

O Seminário de Zähringen acontece no contexto das conhecidas preleções do Quarto Seminário, ele é referente ao ano de 1973. Nele, os protocolos indicam que Jean Beaufret dirige a Heidegger uma pergunta que conduzirá em grande parte a preleção. “*Em que medida podemos dizer que não há em Husserl uma questão do ser? O que quer dizer “perguntar pelo ser?”*” (GA 15, p. 373). A resposta de Heidegger diretamente à questão vem logo depois, a saber: que de modo rigoroso não há uma ontologia, mas sim uma metafísica, na medida em que esta segunda pergunta pelo sentido do ser do ente, ao exemplo do seu mestre, o problema das categorias. O autor de *Ser e Tempo*, no entanto, recorre às Investigações Lógicas para demonstrar como Husserl ao mesmo tempo em que não funda a discussão rigorosamente ontológica se aproxima e de alguma forma libera a possibilidade de perguntar pelo sentido do ser.

A questão é abordada desde a Sexta Investigação, texto que o filósofo sempre observa a importância, e nele, o problema da Intuição Categorical. A própria possibilidade de pergunta pelo sentido do ser a partir da fenomenologia husserliana, segundo Heidegger, é decorrente de que o dado intuído sensivelmente seja visto de outro modo. Enquanto que em Kant, diz o filósofo, as categorias são deduzidas na tábua dos juízos, em Husserl o que é categorial, as formas, o “*é*” [*das “ist”*], fazem-se acessíveis como *dados* dos sentidos. E isto porque há um duplo ver: o ver enquanto ver sensível e o ver categorial. A questão em jogo é que se eu vejo o tinteiro preto, por exemplo, não percebo a substancialidade ao mesmo modo “*como*” o objeto intuído. Em outras palavras, o objeto intuído é excedente [*Überschuss*] ao que visivelmente se obtém sensivelmente nas impressões. Quando um objeto está presente,

sua matéria fenomenológica (hylé) não é o que banca tal presença, a intuição sensível que se encontra é imediatamente referida, através do horizonte, a uma categoria.

Mais uma vez: quando eu vejo este livro, vejo certamente uma coisa substancial, porém não vejo a substancialidade [Substantialität] do mesmo modo em qual vejo o livro. No entanto, é a substancialidade que, em sua inaparência [Nichterscheinen], permite ao que aparece aparecer. Neste sentido, se pode inclusive dizer que aquela é mais aparente do que aquilo que aparece mesmo. (GA 15, 1986. p. 377, nossa tradução<sup>108</sup>).

O movimento executado por Husserl, assinala Heidegger, é condicionar os dados hyléticos à intencionalidade, dando o objeto a aparecer como tal através do que é sensivelmente aparente. E assim, o pai da fenomenologia realiza a façanha de colocar em jogo o ser no modo em que ele é dado. Porém, ao mesmo tempo em que recupera o estatuto ontológico e a possibilidade da questão pelo sentido do ser, abandona o problema. Em Husserl “ser” é autoexplicativamente *ser-objeto* [*Gegenstand-Sein*]. Objetividade tal como um modo de ser da *presença*: *παρουσία* (a determinação fundadora do pensamento filosófico [GA 15, p. 378], que atravessa a filosofia medieval, ressurge na subjetividade cartesiana e se preserva no esquematismo kantiano — falaremos dela logo a seguir). Assim, embora o filósofo tenha se perguntado sobre o problema da categoria, a elaboração surge no contexto em que se questiona a relação entre *entendimento e sensibilidade*, compreendendo-as como a unidade que permite a constituição do objeto intencional como objeto da experiência. Não precede a um perguntar ontológico, senão de uma investigação metafísica do ser cujo foco é o programa de uma teoria da experiência. Que Husserl encontre o categorial concretamente [*konkret*], não se pode inferir a possibilidade de que ele se pergunta pelo ser. Tampouco o ser da consciência é assegurado. Esta dificuldade apresenta-se como um dos motivos pelos quais em *Ser e Tempo* não há discussão sobre a consciência, do contrário, Heidegger tratou de colocá-la entre parênteses em detrimento de seu conceito capital: *Dasein*<sup>109</sup>. Antes de

<sup>108</sup> Do original: “Noch einmal: wenn ich dies Buch sehe, sehe ich zwar eine substanziale Sache, ohne deswegen jedoch die Substantialität wie das Buch zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist.”

<sup>109</sup>“Em *Ser e Tempo* não mais discute-se sobre a consciência. Ela encontra-se deixada de lado — o que para Husserl tratou-se de um escândalo!”. GA 15, p. 379: *In “S. u. Z.” wird nicht mehr vom Bewußtsein gesprochen. Es wird einfach beiseitegelegt, — für Husserl war das ein klares Ärgernis!*”

questionar o ser da consciência, e também do Dasein, o filósofo propõe uma elucidação genética dos conceitos.

Heidegger acredita que ao privilegiar Dasein, assegura o fundamento da investigação, pois neste encontra-se o gênese do outro. *Bewusstsein*, por sua vez, na língua alemã, designa *consciência*, que é constituída por Wissen [saber], que se refere a *videre* enquanto saber como “*haver-visto*”. O haver-visto, conclui Heidegger em sua especulação etimológica, funda-se sobre a possibilidade radical do existente humano, ao intuir, atravessar uma abertura que chega às coisas mesmas: o característico movimento transcendente de ultrapassagem [*Überstieg*] ou de excedente [*Überschuss*] do intuído sensivelmente. Este “*Aí*”, a abertura, é a claridade que permite o ver da consciência “haver-visto” os entes, em última instância, saber dos entes. Esta claridade é o que permite o existente humano estar junto dos entes; o estar-em-uma-abertura [*in-einer-offenen-Weite-sein*], em uma palavra: Dasein. A exclusão da consciência em Ser e Tempo é porque ela se enraíza no *Ser-aí*, não o contrário.

Além dessa breve elucidação genética entre Dasein e Consciência, Heidegger oferece o que reclama não haver no âmbito das *Investigações*: uma determinação ontológica adequada. Heidegger discute um tópico programático que pode nos oferecer algumas luzes sobre quais são as mais básicas dificuldades que uma ontologia fenomenológica poderia enfrentar ao pautar em seu projeto questões acerca da subjetividade imanente. Para essa tarefa, ele chama atenção que tanto à *Bewusstsein*, *consciência*, quanto *Dasein*, ambos possuem como constituintes etimológicos sufixos o verbo ser (*sein*). O tratamento segue desse princípio. Para Heidegger, ser-consciente (estar-consciente), é o caráter da consciência que implica uma auto presença [*Ich bin mir meiner selbst bewusst*]<sup>110</sup>. Se essa autoconsciência da auto-presença é o estatuto da subjetividade, o fundamento da subjetividade mesma não é questionado ontologicamente, quanto ao seu ser. Desde seu fundador na idade moderna, o problema filosófico da subjetividade não só se constitui de modo indeterminado, como ela mesma é um empecilho, diz o filósofo, para a elaboração da tarefa de pergunta pelo ser e seu sentido<sup>111</sup>. Daí, que o filósofo repete uma crítica já apresentada em Ser e Tempo, no §6, especificamente quando apresenta a tarefa de destruição

<sup>110</sup> É dito também “Eu estou consciente”, quer dizer: eu estou consciente de mim mesmo. No original: “‘ich bin mir bewußt’, so ist mitgesagt: ich bin mir meiner selbst bewußt.” (GA 15, p. 382).

<sup>111</sup> “[...]die Subjektivität das Hindernis dafür, die Frage nach dem Sein auf ihren Weg zu bringen.” (ibidem). Literalmente: a subjetividade é um obstáculo para colocar a questão do ser no caminho.

fenomenológica da história da ontologia e o problema de princípio da filosofia moderna: do *Fundamentum Inconcussum*. Vejamos rapidamente.

No trecho do tratado, o filósofo tem como fio condutor a problemática da temporalidade, em especial aponta o malogro da doutrina kantiana em abordar adequadamente o problema do tempo e a conexão deste com o sentido do ser. Para Heidegger, a orientação ontológica fundamental de Kant permanece, apesar de tudo, grega (SZ, p. 26). Em dois aspectos. O primeiro quer dizer que preserva como sentido do ser da subjetividade do sujeito uma noção de ser como *presença, estar-presente [παρουσία]*<sup>112</sup>, com o qual o ente presente [ουσία] só é apreendido a partir de uma compreensão de ser sempre orientada ingenuamente pelo tempo<sup>113</sup>. A era medieval preserva o preconceito e pouco se questiona sobre o sentido do ser. O segundo, paralelo a esse preconceito, igualmente desemboca nas Meditações de Descartes, personagem cuja posição ontológica<sup>114</sup> é assumida por Kant. Assim, quando omite uma prévia analítica ontológica da subjetividade do sujeito, assume a “[...] opinião segundo a qual o “ser certo” absoluto do cogito o desobriga de perguntar pelo sentido-de-ser desse ente.”(HEIDEGGER, 2012b. p. 93 / SZ. p. 24).

Feito esse breve contorno para contextualizar de que modo o tema discutido em Ser e Tempo, voltemos para Zähringen. Diferente do tratado de 1927, segundo os protocolos de Beaufret, Heidegger avança no exercício de questionar o caráter dessa presença, da *presença-para-si [Selbstvergegenwärtigung]*. Ora, esta última só pode ser experienciada tendo lugar na imanência da consciência. Se por um lado em Husserl, diferente do kantismo e neo-kantismo, salva-se o objeto, é mantida através da *vivência hylética*. Para Heidegger, isto inegavelmente o instala na imanência da consciência. E aqui coloca-se o que podemos aproveitar.

Em Husserl, a esfera da consciência não é totalmente questionada, muito menos contesta-se. [...] Isso ocorre porque não se pode rejeitá-la quando se parte do *ego*

---

<sup>112</sup>Importante salientar que a destruição dessa compreensão é dirigida somente porque, a partir de Aristóteles, essa interpretação se efetua, diz Heidegger: “[...] sem qualquer saber expresso acerca do que nela exerce a função de fio-condutor, sem conhecimento e mesmo entendimento da função ontológica fundamental do tempo, sem qualquer penetração no fundamento da possibilidade dessa função.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 97 / SZ p. 26).

<sup>113</sup>Heidegger avalia que sobretudo na obra de Bergson, como um exemplo contemporâneo, preserva-se a ingenuidade interpretativa da temporalidade.

<sup>114</sup>HEIDEGGER, 2012b, p. 93 / SZ p. 24: Com o cogito sum, Descartes pretende assentar a filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical” é o modo-de-ser da res cogitans, mais precisamente, o sentido-do-ser do “sum”.

*cogito*. O *ego cogito* (assim como a mônada em Leibniz), pois, é aquilo que constitutivamente carece de algum tipo de janelas [*Fenster*] pelas quais algo pode entrar e sair dele. O *cogito* é, de certo modo, um quarto sem portas [*geschlossener Raum*]. A ideia de “sair” desse quarto sem portas é contraditória em si mesma. É por isso que é necessário partir de um lugar distinto do *cogito*. (GA 15, p. 383, tradução nossa, grifos do original<sup>115</sup>).

Na recusa justificada da consciência, faz-se possível uma experiência fundamental do “objeto”, que agora garante seu lugar no *mundo*. Essa possibilidade é garantida por outro domínio anterior à consciência, que não é a imanência, e que se chama *Dasein*. Enquanto que ser da consciência, em Husserl, como estar consciente de si, só pode ser fundamentado na imanência, o ser em *Dasein* designa um ser-fora-de/estar-fora-de... [*Sein-außerhalb-von*]. Quer dizer, ser onde todo ente é encontrado como tal. Heidegger reitera que, com precaução, *Da-sein* pode ser compreendido garantindo já um “Fora” [*Draußen*]; é “Ser-ek-státicamente-Aí” [*Da ek-statisch sein*]<sup>116</sup>. Mais que isso sem retornar à problemática do Fundamento e sua essência, o mundo não faz referência à imanência da consciência, tampouco aos dados hyléticos ou categorias<sup>117</sup>: “Com isso, a imanência é quebrada.” (GA 15, p. 383).

As poucas páginas de *Ser e Tempo* que foram abordadas nesse tópico, junto do problema colocado por Beaufret, de acordo com os protocolos, e respondido por Heidegger, foram de grande valia ao lançar luz no porquê dos desacordos do filósofo quanto às questões de imanência da consciência e o modo como a recusa de uma esfera interior da consciência é feita. Mais que isso, com tal recusa em nome do *Dasein*, e as estruturas determinantes desse domínio, fica impossibilitado o pensamento que quer estabelecer uma noção de *fronteira* da transcendência com a imanência. No entanto, apesar de negar integrar a hylé em seu sistema, Heidegger não as invalida.

---

<sup>115</sup>Do original: “Der Bereich des Bewußtseins wird also bei Husserl gar nicht in Frage gestellt, noch weniger durchbrochen [...] man kann ihn im übrigen auch nicht durchbrechen, solange man vom Ego cogito ausgeht; denn es liegt in der Grundverfassung des Ego cogito (wie ebenso in der der Monade bei Leibniz), daß es keinerlei Fenster hat, durch die etwas hereinkommen oder hinausgehen könnte. Insofern ist das Ego cogito ein geschlossener Raum. Die Vorstellung, »aus« diesem geschlossenen Raum »herauszukommen«, ist in sich widersprüchlich. Daher die Notwendigkeit, von etwas Anderem als dem Ego cogito auszugehen.”

<sup>116</sup>GA 15, p. 383.

<sup>117</sup> “Se me tenho com um tinteiro, diz Heidegger, é a ele mesmo ao que me refiro na visada; sem referência aos dados hyléticos nem às categorias: o tinteiro mesmo. Se trata de uma experiência fundamental da *coisa mesma*. Partindo da consciência, essa experiência é impossível de ser realizada.” (Ibidem) Do original: “wenn ich das Tintenfaß ansehe, sagt er, fasse ich es selbst in den Blick, das Tintenfaß selbst ohne Bezugnahme auf hyletische Daten und auf Kategorien. Es kommt darauf an, eine Grunderfahrung des Dinges selbst zu machen.”

Tratamos de conquistar nessa reconstrução as dificuldades mais importantes que uma abordagem fenomenológica da imanência e da subjetividade, de maneira geral, hylética (material) deve confrontar: se é que há um confronto.

#### **4. FENÔMENO MAIS ORIGINÁRIO DA VERDADE: DA FENOMENOLOGIA MATERIAL EM MICHEL HENRY**

Ele o conheceu no final da guerra, durante uma passagem na Floresta Negra acima de Freiburg, ao sul de Feldberg [...]. Foi com Jean Beaufret e Henri Biraud que foram visitar o exilado da Cabana de Todtnauberg. Depois de receber a oferta de um quilo de café, naqueles tempos de fome na Alemanha, a Sra. Heidegger concordou em chamar o marido que serrava madeira. E por três horas, sentados em bancos rústicos, eles ouviram Heidegger respondendo suas perguntas em alemão, explicando devagar, olhando cada um de seus olhinhos animados para se certificar de que todos entenderam. Foi um espetáculo impressionante, disse Michel, o tempo congelara, tamanha inteligência. (UHL, Magalie. 2004, p. 214)<sup>118</sup>.

A pretensão de crítica aos grandes pensadores não seria possível sem suas contribuições, ao menos enquanto não se pretender trocar uma área por outra. A razão de ser da filosofia, em sua história, acabou sendo a de ser renovada. No que diz respeito ao problema que dividiu continentes, se há ou não questões filosoficamente legítimas ou se essa disciplina estaria condenada ao papel terapêutico de uma análise linguística posterior aos problemas verdadeiramente científicos, responde-se: não só há, como essa questão é tomada centralmente pela fenomenologia. Ao menos é assim que Michel Henry compreende a questão. Para ele, entretanto, fazendo justiça à classificação de história herética<sup>119</sup>, a fenomenologia, enquanto uma disciplina capaz de tematizar os processos de individuação e descrever formalmente as estruturas essenciais e as dinâmicas do que constitui o aparecer da significatividade e do sentido, da experiência, precisa ser renovada criticamente de tal forma que seu problema fundamental possa alcançar a dignidade de ser pensado. A compreensão do seu projeto necessita perceber que ele não se coloca diante da tradição fenomenológica

<sup>118</sup> Este relato encontra-se em duas fontes. Originalmente em um dos textos compilados por Magalie Uhl (2004), na entrevista com Anne Henry, esposa do filósofo. E de fonte secundária, o trabalho de introdução à obra de Michel Henry publicado por Michael O'Sullivan (2006, p. 16).

<sup>119</sup>“A fenomenologia constitui em boa parte a história das heresias husserianas.” (RICŒUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986, p. 156).

dando continuidade ao pensamento, tampouco a rejeita. A pretensão de uma crítica fenomenológica da fenomenologia pode ser entendida da forma que o próprio filósofo introduz em um dos principais textos. Ele reafirma o que precisamente temos dito desde o início desta pesquisa, e que guiou nossa tarefa de tentar bem reconstruir a ontologia heideggeriana no que diz respeito à verdade ek-stática.

Atualmente a renovação da fenomenologia só é possível sob uma condição: a condição de que a questão que a determina por inteiro, e que é a razão de ser da filosofia, seja ela mesma renovada. Não se trata de ser ampliada, corrigida ou reparada, tanto menos que seja abandonada por outra, mas sim radicalizada, e de tal forma que subverta tudo aquilo que dela [da questão] dependa, e que, como resultado disso, tudo mude. (HENRY, 2009. p. 32).

A misteriosa questão que faz da fenomenologia uma filosofia é não outra que a *questão sobre a verdade*. Não se trata portanto do aparecimento da significatividade, mas da *matéria* dele e seu fundamento de doação primeiro: de autodoação. Para tanto, é necessário retomar alguns desenvolvimentos que ficaram entrevistos desde a análise da intencionalidade e dos objetos intencionais até a recusa da imanência na abordagem intencional presente na analítica existencial. Com isso, faz-se necessária a construção de um pensamento capaz de tematizar as dinâmicas que compõem o conteúdo *material*<sup>120</sup> da experiência, porém não tendo como referência a intencionalidade e seu objeto dotado de significatividade. Assim constitui-se *uma fenomenologia material*<sup>121</sup>. Essa proposta fenomenológica se dá como uma radicalização capaz de subverter os resultados que até então obtivemos. Sua principal dificuldade, entretanto, é a de não se concretizar como uma mônada sem mundo. Para isso, ela promove uma espécie de renovação geral da sistemática e, pressuposto a tal, da identidade ontológica das estruturas que geneticamente a compõem. Não se trata da falsificação da construção teórica clássica, mas motivado por uma mudança paradigmática, da remissão daqueles fenômenos a um patamar fenomenológico mais fundamental.

---

<sup>120</sup> Noção empregada que remete a um dos elementos que integram a essência da intencionalidade, isto é, o que fornece conteúdo formal à *intentio* e sua *intentum*: a matéria fenomenológica da intencionalidade.

<sup>121</sup> Três são as principais obras e ensaios onde encontram-se os princípios fundamentais de uma fenomenologia denominada material, o conjunto de ensaios homônimos, *Fenomenologia Material*; o conjunto de conferências denominado *Genealogia da Psicanálise* e, obviamente, a obra central do pensamento de M. Henry, *A Essência da Manifestação*.

#### 4.1 A SUBVERSÃO DA FENOMENOLOGIA<sup>122</sup>: ASPECTOS CONCEITUAIS E METODOLÓGICOS PARA UMA FILOSOFIA DO SER E CIÊNCIA DO ABSOLUTO

A proposta fenomenológica de Michel Henry poderia ser resumida como uma reivindicação da origem da verdade. E a partir de então, trata de tematizar e descrever o complexo estrutural que a envolve e que é fundamentado por ela. Ao verificar o aparecer da verdade, ou seja, o aparecer do que aparece, do que se põe-em-liberdade, Henry quer constituir uma ontologia que, mesmo subordinada à fenomenologia, seja capaz de chegar ao seu destino respondendo à pergunta sobre o sentido do ser enquanto ser. No entanto, a reivindicação de uma estrutura essencial (aquilo que não pode ser eliminado sem que destrua o fenômeno) à transcendência, e que não seja ela mesma, não retorna à tradição metafísica de propor uma substância, uma esfera diferente e interior. O que está em jogo é a remissão da fenomenalidade do mundo ao mais inconspícuo dos fenômenos. Com essa tese Henry pretende fechar a passagem para “proliferação de uma dualidade ou mesmo pluralidade de mundos.” (GARCÍA-BARÓ. Miguel. Em HENRY. Michel. 2009a. p. 19).

Assim sendo, o pensamento de Michel Henry possui como objetivo assinalar que as coisas mesmas, os fenômenos, para serem adequadamente compreendidos necessitam de uma conversão da própria ontologia a partir de uma noção radicalizada de fenomenologia que seja capaz de tematizar a estrutura mais originária. Se por um lado a fenomenologia permanece de mãos dadas com a ontologia, em que esta só é possível pela primeira, repetindo um princípio heideggeriano, a sua direção, por outro lado, é de se realizar novamente como Ciência do Absoluto. Aqui, porém, exige-nos a compreensão do Absoluto fenomenológico.

É indispensável trazer em cena o §8 d’*A Essência da Manifestação*. Henry recorre à crítica discreta ao § 24 de *Ideias I*. Lá, Husserl assinala o princípio dos princípios. E se, por um lado, o programa fenomenológico expresso no *princípio dos princípios* causou transtornos aos discípulos do pai da fenomenologia, Michel Henry, por outro lado, encontra na crítica que fará do parágrafo, o fundamento de seu pensamento.

---

<sup>122</sup>Recuperando o sentido de subversão fenomenológica: “Atualmente, a renovação da fenomenologia só é possível sob uma condição: na condição de que a questão da qual a determina inteiramente, e que é a razão de ser da filosofia, seja ela mesma renovada. Nem ampliada, corrigida, consertada, nem, menos ainda, abandonada por outra, senão radicalizada de tal forma que se subverta aquilo de que tudo depende e que, resultante a isso, portanto, tudo mude.” (HENRY, 2009a, p. 32).



*Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também, apenas nos limites dentro dos quais ele se dá.* Vemos, no entanto, com clareza que toda teoria só poderia tirar sua verdade dos dados originários. Todo enunciado, que nada mais faz que dar expressão a esses dados mediante mera explicação e significação que possam ser aferidas com exatidão, é realmente, portanto, como dissemos nas palavras introdutórias a este capítulo, um *início absoluto*, destinado, no sentido autêntico, à fundamentação, isto é, um *principium*. (HUSSERL. 2020, p. 69, grifos do autor).

Enquanto que na sistemática husserliana este princípio serve como caminho paralelo ao do cientista natural, no qual o investigador de essências, como chama Husserl, deve seguir para edificar todo conhecimento possível. *Absoluto*, na ocasião, é tomado como um começo na edificação de uma ciência. E quando Husserl põe como tal fonte absoluta a *intuição doadora originária*, isto é, o evento do aparecer enquanto tal advindo pela dação perceptiva, fica, por ora, indeterminada a natureza, a estrutura e os fundamentos desse aparecer. Porém, se a intuição é um modo de aparecer derivado de uma *dação*, sua possibilidade de doar é condicionada à estrutura da consciência e seu fio essencial: a intencionalidade. A intencionalidade da consciência que possibilita a intuição originária fundar o fenômeno e por ele fazer surgir a fenomenalidade. Sob as palavras de Heidegger<sup>123</sup>, tivemos uma lição acerca desse ponto, ainda que este tratasse das *Investigações*.

Para Michel Henry, não há totalidade intuída. Ao invés de se tratar de um começo absoluto, do contrário, resulta um começo relativo. Pois, a relação possui a intermediação da intencionalidade entre os *relatas*: em que num pólo podem ser identificados os *dados intuídos* que dão fenomenalidade ao outro pólo, precisamente o do *Objeto* (o que é literalmente “*posto diante de*”) que se faz desvelado e visível. O que é dado substancialmente, o “*aparecer originário*”, quando atribuído em seu poder à estrutura da intencionalidade “*sacrifica toda sua presença no desenvolvimento posterior do processo fenomenológico*” (HENRY, 2015a, p 66 / EM, p. 63). Quer dizer. A fenomenalidade sobre a qual a intuição é fundadora, quando deve seu poder à intencionalidade, e que é fonte da certeza e da evidência, consiste no processo de elucidação da presença dos dados intuídos

---

<sup>123</sup>Cf. Parte I, Capítulo 3º, subcapítulo 3.4: *Transcendência e Imanência: O Dasein e o Ego*.

através do que não é intuído: um abrir horizonte de possibilidades que sacrifica o que é visto diante do olhar em detrimento do que se lança para além daquela presença, e que funda o perceber enquanto interpretação. A intuição originária de Husserl é o começo absoluto do que é transcendente, isto é, da estrutura horizontal geral<sup>124</sup>, estrutura universal de possibilidades infinitas também denominada Mundo. A *intuição doadora* é o fundamento da transcendência, porque somente desta que consiste a fenomenalização da fenomenalidade enquanto o movimento limitado pelo “fundar”.<sup>125</sup>

O começo *realmente*<sup>126</sup> absoluto, tal como pensado pelo autor d’*A Essência da Manifestação*, não deve ser condicionado pelo poder da intencionalidade, mas do contrário, é plenamente incondicionado. Tal conhecimento está aquém do conhecimento científico, e, conseqüentemente, é uma estrutura ontológica mais originária cuja doação, que fenomenologicamente engendra, só pode ser incondicionada porque “auto-doativa”. Este é o sentido de ‘absoluto’, não obstante, um fenômeno. A discordância entre os filósofos, Henry com Husserl, não reside na noção de que a intuição originária é o que põe um começo absoluto ao saber científico transcendente, mas sim na pretensão de captar, através da redução derivada dela, o ser do Ego. A tarefa de determinar ser do Ego é a concretização da então *ciência do absoluto*. Cabe a ela, portanto, enquanto ontologia fenomenológica, identificar as determinações do ser do *eu sou (sum)* que, supostamente, desde Descartes encontra-se indeterminado e perdido.

É este o sentido empregado no título de fenomenologia enquanto ciência do ser, determinando seu ofício como ontologia; e, por outro lado, ciência do absoluto, obviamente um absoluto fenomenológico, e não metafísico — como pode dar a enganar a expressão —,

---

<sup>124</sup> Importante salientar a distinção entre horizontes internos e externos. O primeiro refere-se ao processo de efetivação da síntese perceptiva, onde o horizonte fundamenta o movimento a serviço da percepção de perfis. Horizonte externo surge designando o horizonte infinito de possibilidades experienciáveis, sem o qual *Um mundo não pode existir*. Em *Krisis* há a definição que temos em conta quando sinonimizadas as expressões ‘estrutura horizontal geral’ e ‘Mundo’: “No compreender mútuo, as minhas experiências e aquisições empíricas entram com as dos outros numa conexão similar à das séries de experiência dentro da vida da minha experiência, e da vida da experiência em cada caso própria (...) Tudo isto acontece de tal modo que, na consciência de cada um e na consciência da comunidade, que se tornou adulta e abrangente na sua conexão, o mesmo e único mundo chega à validade constante, e permanece continuamente como o mundo, em parte já experienciado, em parte como horizonte aberto das experiências possíveis de todos: o mundo, como o horizonte universal, comum a todos os homens” (HUSSERL, 2012, p. 133).

<sup>125</sup> Sobre a essência do fundamento enquanto “fundar”, que remete a Heidegger, ainda abordaremos como que, a partir dela, Michel Henry encontra o suporte para sustentar o princípio imanente da transcendência.

<sup>126</sup> Com substituição de “fenômeno como um dado absoluto” para “real/realidade” ou como “*ciência dos fenômenos em sua realidade*”, Henry não rejeita a noção de ciência do absoluto que introduzimos, tampouco a possibilidade de um dado absoluto. Mas quer buscar elucidar a noção de *real fenomenológico*, tema que discutiremos no segundo tópico desta seção: a noção de *ingrediência*, ou realidade da matéria fenomenológica.

mas distinto do que propõe Husserl. Bem, somente na explicitação dos conceitos articulados no título já é bastante claro o caminho que a investigação se prepara a tomar. Não obstante, podemos elencar três passos que separam essencialmente as duas propostas de fenomenologia, a de Heidegger e a de Henry, ainda que haja, por parte do segundo, uma pretensão de contiguidade teórica. Em primeiro lugar, encontra-se a questão do absoluto, rejeitado de pronto pelo autor de *Ser e Tempo* — e exposta na primeira seção à respectiva abordagem; o segundo é o problema da indeterminação cartesiana do ser do *Eu sou*; e o terceiro, somente entrevista, pela crítica aos recursos conceituais dispostos pela filosofia da transcendência e a inserção da imanência como essência do fundamento. É por essa última distinção teórica que torna-se possível a construção da base sobre a qual é realizada uma subversão da noção de Verdade fenomenológica. Se isso se caracteriza de fato uma superação, somente o balanço das críticas<sup>127</sup> e do legado desta teoria poderá responder. No entanto, há que se deixar claro que todos esses passos têm um pressuposto: a subordinação radical da ontologia à fenomenologia.

O procedimento de reconstrução do fenômeno mais originário da Verdade, tal como entende Michel Henry, para que tenha o rigor adequado, seguirá a exposição detalhada dos três caminhos divergentes que foram indicados acima. Ao final desta seção, para que esteja plenamente dado o tratamento do Absoluto, este enquanto o caráter do ser do Ego, é necessário antes expor os pressupostos fenomenológicos que pretendem dar conta da tarefa.

#### **4.1.1 Fenomenologia Material: A primeira doação**

Começamos recuperando a base sobre a qual será possível expor a noção de *verdade mais originária*. Michel Henry, ao contrário de Heidegger, preserva em grande parte a chave conceitual husserliana, o conteúdo a partir do qual daremos início à exposição. Se para Heidegger o autor de *Meditações Cartesianas* não está comprometido ontologicamente, para Michel Henry, igualmente — embora essa não seja a objeção maior: “Sublinhemos bem, a fim de afastar qualquer mal-entendido: que a crítica da fenomenologia intencional aqui esboçada nada tem a ver com a crítica dirigida por Heidegger a Husserl, segundo a qual este teria deixado na sombra a questão do ser da intencionalidade.” (HENRY, 2007a, p. 171).

---

<sup>127</sup>Indicamos o último subcapítulo desta seção (*O monismo ontológico e a heterogeneidade das ontologias: ser-na-vida e ser-no-mundo*)

Além disso, enquanto o autor de *Ser e Tempo* desconsidera as matérias da imanência da consciência, pois assumindo-as alguns preconceitos intrínsecos à posição seriam herdados, para o filósofo de Montpellier, Husserl é um pensador transcendente em demasia: reside neste juízo o núcleo crítico do pensamento de Michel Henry. É o eixo em volta do qual os opõem, Heidegger e Henry. Um primeiro sinal que torna explícita essa oposição é a retomada crítica das vivências *hyléticas*, elementos que são abertamente excluídos de *Ser e Tempo*, segundo o próprio Heidegger.

O retorno a Husserl, se é que há, é a exposição da crítica a alguns aspectos do programa fenomenológico concretizado em *Ideias I*. Em especial, o modo como a *Hylética* é desenvolvida como fenomenologia noética. Reconstruiremos a base interpretativa sobre a qual afirmam-se os resultados obtidos pela fenomenologia de Henry. Um primeiro pressuposto interpretativo, que atravessa a obra de M. Henry, é uma consideração sobre os conceitos de *realidade* e *irrealidade* na tradição fenomenológica<sup>128</sup>, cuja relação entre eles é de antinomia.

*Fenomenologia Material*, é a designação que Michel Henry oferece ao próprio pensamento. Ela surge como *crítica fenomenológica* aos problemas relacionados à fenomenologia hylética e noética de Husserl. Enquanto reivindicação teórica, trata-se especificamente de um problema de essência e fundamento com a expressão fenomenológica de natureza intencional. O contexto de formação de sua proposta deve ser compreendido como resultante de uma discussão sobre a concepção de fenomenologia. Segundo M. Henry (Cf. HENRY, 2009a, p. 54), o termo “fenomenologia” se encontra situado em meio a dois sentidos: um pré-crítico e ingênuo, segundo o filósofo, e outro filosófico. Vejamos em que consiste a atividade levada a cabo por cada um dos dois sentidos.

O primeiro deles diz respeito à atividade que busca tematizar, em um tipo de descrição fiel, os fenômenos, o modo como eles se dão. A esta concepção de fenomenologia, pré-crítica — cabe reafirmar —, pertencem os projetos para a compreensão adequada das dinâmicas próprias à experiência dotada de significatividade, bem como os fundamentos dela. Ela se divide em diversos campos, com diversas finalidades, mas sua pretensão

---

<sup>128</sup> A propósito deste tema, esclarece M. Garcia-Baró, responsável por traduzir Michel Henry, em HENRY, 2009a, p. 41, n. rodapé: “A tradução de *Ideias I*, realização de Paul Ricoeur, traz o adjetivo alemão “reell” por “réel”, e assim recorre e utiliza o próprio Henry (...)”. Não obstante, o tradutor reconhece um bom uso na palavra “*ingrediente*” para corresponder ao “*reell*” husserliano. Em suma, realidade para Henry se trata à realidade fenomenológica: *ingrediência*.

fundamental é a descrição da coisa mesma enquanto uma descrição que visa tematizar a relação com entes enquanto tais: “[...] consiste em descobri-los tal como se dão, em sua doação mesma” (HENRY, 2009a, p. 55).

O segundo sentido que constitui o conceito prático de “fenomenologia” é aquele denominado por Henry como “filosófico”. Nesta compreensão do que deve constituir a atividade do fenomenólogo, igualmente persiste a noção, tida em linhas gerais, de descrição do fenômeno. Contudo, por “fenômeno”, não pode ser denominado nem o ente descoberto, nem os domínios da experiência que descobrem esse ente. Do contrário, a pretensão do que seja o objeto da fenomenologia, em “sentido filosófico”, é a *fenomenalidade*.

Mais exatamente, o modo original segundo o qual se fenomenaliza esta fenomenalidade. O objeto da fenomenologia, “o objeto no *Como*”, no como de sua doação. O objeto da fenomenologia é o “como” enquanto tal. (HENRY, 2009a, p. 55).

Se ao primeiro tipo de concepção fenomenológica, considerado pelo filósofo de Montpellier como ingênua, consiste a tarefa de descrição dos entes, e de modo geral as dinâmicas que o envolvem, tal como se dão; pode ser completamente razoável ao tipo do procedimento o dispensamento de todo conteúdo genuinamente hylético na tematização da experiência. Essa breve contextualização conceitual já deixa visível o diagnóstico, feito por Henry, da situação admitida por Heidegger, a saber, de que é plenamente possível descrever a experiência fundamental da *coisa mesma* sem referência aos dados hyléticos (Cf. GA 15, p. 383)<sup>129</sup>. Contudo, essas considerações acerca dos objetivos da fenomenologia, ao mesmo tempo que podem demonstrar a dissonância entre os projetos de Heidegger e Henry, não são ainda direcionadas para a crítica do autor de *Ser e Tempo*. Trata-se, por ora, de limpar o terreno em que emergirá o enigma que dá concretude à fenomenologia henryana. Este “enigma” é resultante de uma manobra — “ainda mais brutal por ser inconsciente” (HENRY, 2009a, p. 53) —, que consiste em determinar um conteúdo cuja própria natureza se dá excluída de toda intencionalidade, como constituído precisamente para esta última.

A crítica de Michel Henry, sua *fenomenologia material*, é inconcebível sem a primeira distinção de que dispomos, dos dois sentidos de fenomenologia. A partir disso, é

---

<sup>129</sup>Ainda que, na ocasião, o caráter da afirmação de Heidegger seja prévio.

possível compreender a pauta que o filósofo reivindica em sua tarefa, a de situar esta esfera da experiência humana a partir do que ela mesma pode constituir em sua doação, ou melhor, no *como* de sua doação. É precisamente interior a esta dinâmica que se pode apontar o fenômeno mais originário da verdade. Mas, para melhor expor, sem reduzir o grau de dificuldade da tarefa, é necessário introduzir uma contextualização acerca do problema da fenomenologia *noético-noemática* e a ambiguidade que dessa relação é fruto. Feito isso, trata-se de recuperar a *matéria* em sua doação na recusa da *hylé* como *noésis*<sup>130</sup>; esta é, pois, a tarefa principal.

A origem desse enigma, bem como da ambiguidade, encontra-se em *Ideias I*, a partir do §85. Lá é tratada a distinção entre a matéria intencional, *hylé* [ὕλη] e sua forma [μορφή]. Em outros momentos aludimos a essa dicotomia<sup>131</sup>. Ela se refere, a saber, à percepção em que dá-se um objeto, uma árvore, por exemplo. A substancialidade da percepção, as puras vivências sensíveis, impressões subjetivas — sejam sonoras, visuais ou táteis, assim como outras<sup>132</sup> —, reúnem-se como a matéria da percepção, o que realmente é *ingrediente* à consciência experiencial, e o que Husserl trata de determinar como a dimensão noética da objetividade. Porém, estas últimas são reduzidas aos momentos objetivos do objeto, que oferecem *sentido* (*noûs*)<sup>133</sup> para sua presença noemática — o ente árvore da intencionalidade como tal —, aquelas são para estas como seu “*meio-para*”. Enquanto que as primeiras, inerentes à subjetividade, são dotadas de *ingrediência* (de realidade fenomenológica), as segundas, que se constituem sobre as primeiras, Husserl dá igualmente o mesmo título. A resolução de um enigma no seio da fenomenologia de Husserl é o pressuposto mais básico da fenomenologia material de Michel Henry.

Se duas essências diferem-se absolutamente, elas não podem promover conjuntamente a homogeneidade da qual toda realidade recebe sua possibilidade

---

<sup>130</sup> Para Michel Henry, a fenomenologia do Invisível é precisamente a disciplina que tem isso como seu objetivo. O invisível não se trata da ausência de dinâmica, mas o que implica toda e qualquer dinâmica mas a esta não pode se dar reduzido. Recusar a concepção da *hylé* como *noésis*, um *meio-para* o objeto, consiste em abordar a matéria como um puro conteúdo impressional, ou seja, sem referência à forma: sem constituição objetiva.

<sup>131</sup> Quando tratamos, fizemos no horizonte das “*Investigações Lógicas*”, cabe identificar que Husserl designa estas vivências *materiais*, lá, como *sensíveis*: os “conteúdos primários”. (Cf. HUSSERL, 2020, p. 193)

<sup>132</sup> Diretamente de HUSSERL, 2020, p. 193: “[...] fazem parte certos vividos “sensuais”, unificados no gênero superior “conteúdos da sensação”, tais como dados de cor, de tato, de som e semelhantes [...] Assim são também as sensações de prazer, de dor, de cócegas, etc. e também momentos sensuais da esfera dos “impulsos”.

<sup>133</sup> Cf. HUSSERL, 2020, p. 195.

primordial. Pelo contrário, tal homogeneidade implica que caiba entre elas um vínculo de fundação tal, que uma estenda-se sob a outra e, apesar das diferenças, sirva-lhe de apoio. (HENRY, 2009a, p. 43).

O que se trata aqui é de determinar como que a *hylé*, cuja natureza, diz Husserl, é precisamente não intencional, que se dá excluída de qualquer intencionalidade, pode se unir a esta no interior da *subjetividade absoluta*. Trata-se não só de uma questão de gênese fenomenológica, mas de essência<sup>134</sup>, a saber, pretende-se resolver a problemática instaurada quando Husserl propõe dois momentos (reais e irrealis / ingredientes não-ingredientes à subjetividade<sup>135</sup>), mas reivindica, investido a *forma intencional* do mesmo caráter que a matéria não-intencional: como momentos reais da subjetividade absoluta. O que é questionado é como a realidade da subjetividade pode residir na possibilidade interna fundada pela transcendência do ser, e que engendra o *Ob-jeto*; e ao mesmo tempo naquela outra, cuja transcendência é completamente nula e ausente.

*Fenomenologia Material* é, pois, uma crítica fenomenológica à fenomenologia. Em primeiro porque se trata da concretização da crítica fenomenológica, esta em sentido filosófico, à fenomenologia no seu sentido ingênuo. Mas além disso, é fenomenológica porque além de investigar o fundamento e a essência de algo, resulta precisamente, segundo Henry, de uma redução fenomenológica: a *Fenomenologia Material* é uma redução radical. A redução que entra em jogo é a de variação dos componentes experienciais de um ente realmente experienciado. Aqueles componentes cuja variação elimina a própria realidade deste ente são elementos *essenciais* da experiência. Estes são os dignos de constituírem o tecido real da *subjetividade absoluta*, são os que de alguma maneira não necessitam de nada senão eles para serem dados, e justamente sobre eles que os elementos fundados erguem-se. O resultado óbvio desse simples, muito embora esquecido, procedimento é o de encontrar “[...] aquilo que subsiste quando a transcendência não existe mais.” (HENRY, 2009a, p. 44)

<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup>Qual das duas, a *ὑλή* não intencional ou a *μορφή* intencional, constitua em último lugar a sub-jetividade, qual das duas, a fenomenologia hylética ou a fenomenologia da consciência intencional, seja a disciplina suprema; tem-se aqui uma questão de essência.

<sup>135</sup>Determinando o objeto intencional como o excedente da intuição.

<sup>136</sup>O próximo problema que entrará em jogo é justamente o da ausência de transcendência, se é que há. Michel Henry oferecerá um extenso tratamento de *Vom Wesen des Grundes* (HEIDEGGER, 1988).

Aqui torna-se claro o que consiste a tarefa principal, elucidar que no centro da fenomenologia ingênua, e o enigma da relação essencial entre *noésis-noema*, reside uma ambiguidade em tematizar as vivências [*Erlebnisse*] *sensíveis*. Tal ambiguidade é decorrente da dificuldade em tematizar um tipo de experiência que é o constituinte mais básico de todo sentido intencional, mas cujo seu caráter essencial reside em uma experiência inconspícua, que em si mesma é deflacionada de *sentido*. A decisão husserliana segue o caminho, em uma espécie de *fenomenologia constituinte*<sup>137</sup>, de subordinar os vividos presentes nas *escuras profundezas da consciência última*, como chama Husserl (2020, p. 195), como noésis da forma intencional. Muito embora, mesmo na programática de *Ideias I*, a *fenomenologia hylética* constitui o caráter de uma “(...) disciplina fechada em si, [que] tem, como tal, o seu valor em si” o que lhe é própria acaba por ser tematizado enquanto aquilo que “(...) recebe sua significação do ponto de vista funcional por proporcionar possíveis tramas no tecido intencional, possíveis matérias para formações intencionais.” (HUSSERL, 2020. p. 199).

Os chamados *Problemas Funcionais*<sup>138</sup> que determinam os rumos da investigação fenomenológica em Husserl são os que impedem o alcance ao conteúdo transcendental por excelência, aqui compreendido como o conjunto de condições *a priori* de toda experiência possível. Em detrimento delas, as impressões são pensadas enquanto pressupostas da intencionalidade. A fenomenologia transcendental de Husserl, como fenomenologia intencional, governada pelos seus problemas funcionais, não pode alcançar essa *doação*, senão na qualidade de uma *segunda doação*. Por exemplo, quando ela pensa o sentimento, confere-lhe o estatuto de uma *camada objetual do mundo*. A afetividade é somente o que se permite ver nessa camada objetiva do mundo. Sua *doação* é, pois, remissiva à primeira.

A primeira doação é misteriosa, é a *Empfindung* [*Sensação*]. Se trata neste caso de uma certa doação e um certo algo dado, de tal modo que, aqui, o dado é o modo de doação mesmo: a afetividade é à mesma maneira idêntica tanto ao modo de doação

---

<sup>137</sup> “[...] em lugar da *Impressão*, a fenomenologia husserliana só conhece seu ser constituído, seu estar dado à intencionalidade ou a uma pré-intencionalidade. No momento que se confronta com seu objeto próprio, a fenomenologia hylética se inclina à uma fenomenologia da constituição.” (HENRY, 2009a, p. 64).

<sup>138</sup> “Os maiores problemas são os problemas funcionais, isto é, os problemas da “constituição das objetividades da consciência”. Eles dizem respeito ao modo como, em relação, por exemplo, à natureza, as noeses, animando o material e entrelaçando-se em contínuos e sínteses da multiplicidade na unidade, produzem consciência de algo.” (HUSSERL, 2020, p. 197).



da impressão como seu próprio conteúdo impressional — o transcendental em sentido radical e autônomo —. (HENRY, 2009a, p. 57).

É verdade que o filósofo não acaba por tomar a Hylética husserliana em seu projeto, daí que é possível erigir sua fenomenologia material ante a esterilidade da fenomenologia hylética. Desta, ele apenas considera valoroso o empreendimento que descobre o conjunto de vivências que, no desenvolvimento, serão responsáveis constituintes da temporalidade mesma. Dessa maneira também, sob o significado de *fenomenologia em sentido filosófico*, é possível recorrer à imanência na reflexão dos *dados hyléticos* (apesar dele o fazer de modo crítico) sem lidar com um solipsismo monádico. Não se trata de condensar a experiência humana em uma esfera substancial interior, alheia ao mundo — que precise de janelas para sair de si —, mas, de encontrar remissivamente a essência do que fenomenaliza a fenomenalidade: “o transcendental em seu sentido radical e autônomo” (Ibidem).

A fim de uma última consideração do que seja sua Fenomenologia Material: ao mesmo tempo, trata-se de depurar os achados do pai da fenomenologia, garantindo-lhe o estatuto que lhes é próprio, a saber, como *doação* primeira, não obstante, fenomenologicamente absoluta e, pois, incondicionada. Por fim, é o “*como*” mais fundamental da experiência humana. Se isso justifica a utilização de uma chave conceitual husserliana, sua pretensão, por outro lado, é a da reivindicação de que “o puro aparecer foi deixado de lado e tudo o que aparece, se manifesta, depende desta verdade.” (Cf. FABRI, GRZIBOWSKI, 2022. p. 86-87). Sua ambição teórica, para além da análise da obra de Husserl e Heidegger, é dar continuidade à busca do fundamento a partir da verdade originária. A familiaridade com as teses expostas até então garantirá a boa compreensão de uma pretensão teórica simples, mas de assinalada complexidade conceitual.

#### **4.1.2 O Ser do Ego: Verdade e Ser**

Michel Henry vai dar expressão a uma contracrítica do problema cartesiano da indeterminação do Ser do Ego. Ele leva a tarefa a cabo com o que chama de *cartesianismo do começo*, pois refere-se, em geral, às duas primeiras meditações. Assim como o tratamento exposto anteriormente, a dinâmica é muito semelhante. Movimenta-se na direção de, ao tomar conhecimento de um elemento filosófico fundamental, o desenvolve em uma direção

independente daquela tomada pela tradição, precisamente indo de encontro aos limites da temporalidade e da compreensão de ser. Assim como ele toma a *Hylé* de Husserl e a desenvolve norteada pela sua concepção de *matéria*, sem referência à intencionalidade, mas referindo-se a si mesma; o faz com o *Videre-Videor* cartesiano: na tentativa de alcançar descritivamente o aparecer em sua dimensão, não só incondicionada, mas também “*saturada*”<sup>139</sup>.

[...] a fenomenologia que nos deve servir de guia para chegar à intuição escondida do *cogito* não é aquilo que nós hoje entendemos sob esse título, a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designa-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*. Apreendê-lo na sua radicalidade é algo que só pode ser logrado por uma fenomenologia ideal que fosse o que ela realmente deve ser. (HENRY, 2007b, p. 179).

Recuperemos a pretensão nuclear do pensamento henryano, que já expomos como a noção filosófica de fenomenologia, aquela que põe-se na tarefa de examinar o “*Como*” enquanto tal, da maneira que Husserl propõe nas *Lições* de 1905<sup>140</sup> : entendido como o *aparecer do aparecer*. A partir dela e de sua exposição é possível afirmar que, ao menos até então, com pequenas exceções, tratamos de modo explícito da articulação estrutural dos fenômenos mais fundamentais da experiência humana; pode ser dito: de fenomenologia apenas. Daí que é urgente dispor do *primeiro princípio*<sup>141</sup>. Já nos remetemos

<sup>139</sup>Essa alusão à J. Luc-Marion deve ser tomada com bastante precaução, a tarefa de reduzir o *videre* e encontrar o *videor* sugere que a essência deste último é irreduzível a todo e qualquer sentido intencional, daí sua proximidade com a noção de *fenômeno saturado*. Contudo, estar excluída da intencionalidade, não significa que a intencionalidade esteja excluída dela. Além do mais, o que interessa à tematização de Henry é o *como* de sua manifestação na imediatez do Ego cartesiano, manifestação cuja radicalidade faz ela se confundir com o próprio Ego.

<sup>140</sup> E “[...] não os objectos, como diz Husserl no Suplemento VIII do § 39 das *Lições* de 1905 sobre o tempo, mas os “objectos no como” (Gegenstande im Wie), isto é, no “como” (modo) da sua doação.” (HENRY, 2007b, p. 180)

<sup>141</sup>Michel Henry reivindica em diversos textos o “*Autant d'apparaître, autant d'être*” [*tanto aparecer, quanto ser*] como um dos princípios fundamentais da fenomenologia. No volume I de *Fenomenologia da Vida* (HENRY, 2003a), o artigo homônimo à coleção e *Quatro Princípios da Fenomenologia* dão conta de situá-lo e tematizá-lo. Sua ocorrência mais prestigiada, entretanto, é em *Encarnação* (HENRY, 2014a), no segundo parágrafo.

a ele anteriormente, trata-se da realização da ontologia como fenomenologia. A tese de Husserl emprestada da escola de Marburgo “*tanto aparecer, quanto ser*”<sup>142</sup>.

A propósito dela, faz merecido um breve comentário. Michel Henry ao determinar que o *aparecer*, a fenomenalização, é ao mesmo tempo *ser*, não reduz em termos heideggerianos, a descoberta do ser de um ente à verdade do ente descoberto e tomado em relação. Ou seja, a identificação, “*ser*” identificado ao *aparecer*, só é possível porque ambos referem-se à mesma essência que permite a atualidade do *aparecido* — “uma simples imagem (...), uma significação vazia com a de uma palavra, de uma pura alucinação...” (HENRY, 2014a, p. 46). Portanto, o *aparecer* do ente, na medida em que este aparecer *aparece*, é o que permite que ele seja suscetível de *ser*. “Esta subordinação da ontologia a uma fenomenologia prévia impôs-se ao verdadeiro fundador da fenomenologia ideal do qual queremos falar, isto é, a Descartes.” (HENRY, 2007b, p. 180).

Se o problema do *ser* se recolhe sob a fenomenologia, e ainda de tal maneira como fez Descartes, segundo o que diz Henry, é de imediata necessidade retornar à crítica heideggeriana<sup>143</sup> ao *fundamentum inconcussum veritatis*<sup>144</sup>. Não obstante, a acusação de indeterminação do sentido do ser do ego é literalmente o tema que abre *A Essência da Manifestação*, sob a citação de trechos do § 6 de Ser e Tempo, quando Heidegger trata de analisar brevemente o tema. Segundo o filósofo alemão, a pretensão de fundar um solo radical e seguro é abalada pela indeterminação do sentido do *sum*, portanto um fundamento impensado. Michel Henry toma para si a defesa do *cartesianismo do começo*, mais precisamente, a tarefa de legitimar o pressuposto sob o qual o ser do ego é assegurado. Ora, esse pressuposto mesmo é aparecer — “*que Descartes nomeia “pensamento”*”. (HENRY, 2009b, p. 51). “Eu penso, logo sou”, “logo”, afirma Henry, significa uma determinação do ser pela “(...) efetividade dessa revelação do aparecer em si mesmo e como tal”<sup>145</sup>. O que

---

<sup>142</sup>Sua formulação original é encontrada nas *Meditações Cartesianas*, de Husserl, formalizada como lei na Quinta Meditação, §46. O filósofo de Montpellier, retomando-a, porém, para evitar ambiguidade e dar fundamentação a sua proposta, transforma o vocábulo ‘Aparência’ em ‘Aparecer’ (*d’apparence* em *d’apparaître*).

<sup>143</sup>Não podemos deixar de mencionar como o debate é retomado em *Nietzsche II*. O filósofo autor de *Ser e Tempo* tenta compreender como o *cogito* se insere na história do ser e a determina, com uma modificação na essência do conhecimento e da verdade.

<sup>144</sup>Já trabalhamos o trecho ao final da primeira seção, na última cobertura da fenomenologia de Heidegger. “Com o cogito sum, Descartes pretende assentar a filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo “radical” é o modo-de-ser da res cogitans, mais precisamente, o sentido-do-ser do “sum”.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 93 / SZ p. 24)

<sup>145</sup> HENRY, 2009b, p. 51.

ocorre é uma indicação da direção da essência do *sum*. Do que *aparece*, após, lembremos, uma redução radical na *Primeira Meditação*, resulta-se a *coisa*, não obstante, a “*coisa pensante*”. O característico da *coisa, res*, é sobretudo sua atualidade, quer dizer, “estar presente no espírito”, diz Descartes (Apud HENRY, 2009b, p. 52). Resultado dessa interpretação heterodoxa do *cogito*, que pretende recuperá-lo no seu começo o que há de radical, *res cogitans (coisa pensante)* denomina o aparecer que presentifica-se, que se mostra

146

Mesmo no dualismo cartesiano, a *alma* é o que toma sua possibilidade interna neste aparecer próprio ao que aparece. Assim, se o *pensamento* designa este *aparecer* sob sua forma originária, ao menos inicialmente, até o fim da *Segunda Meditação*; a diferença da alma e do corpo é conseqüentemente uma distinção ôntico-ontológica. A saber, a diferença entre o *aparecer do aparecer* e o que *aparece* nele (HENRY, 2009b). Esse é o começo radical, cuja natureza inabalável não pode ser dissolvida, diz o filósofo de Montpellier. As reduções movidas pelo que Descartes compreende como seu ceticismo metodológico, mais revigoram uma verdade indubitável, precisamente: uma auto-revelação.

[...] se eu me refiro somente à ação de meu pensamento ou de meu sentimento, quer dizer, do conhecimento que está em mim, que faz com que *me pareça que vejo ou que ande*, essa conclusão é tão absolutamente verdadeira que não poderia duvidar disso, posto que se refere à alma a qual unicamente tem a faculdade de sentir ou mesmo de pensar de qualquer modo que seja. (DESCARTES Apud HENRY, 2009b, p. 60. *grifo nosso*).

A expressão última dessa articulação, da diferença entre o *aparecer do aparecer* e o que *aparece* nele pode ser compreendida, seguindo a direção da citação acima, na redução da experiência perceptiva visual. Em geral, já pensava Descartes, o visto não é compreendido senão através do objeto da visão, obscurecendo a experiência na qual a vista se dá à visão. Essa complexa relação pode ser esclarecida através da análise da sentença cartesiana “*At certe videre videor, audire, calescere*”<sup>147</sup> (No mínimo, parece-me que vejo,

<sup>146</sup>À interpretação de Henry: “Nesse ponto, encontra-se o que significa, inicialmente, a ideia de *res cogitans*, porquanto ela é uma coisa da qual toda essência é *pensar*, quer dizer, da qual a substancialidade e a materialidade são a substancialidade e a materialidade da fenomenalidade pura como tal, e nada mais.” (HENRY, 2009b, p. 53)

<sup>147</sup>Sobre o contexto que emerge o epílogo (Descartes apud HENRY, 2009b, p. 56): “Tanto na Segunda Meditação como nos Princípios (I, 9), Descartes acaba de praticar a *epoché* radical, em sua linguagem, duvidou de tudo, desta terra na qual põe os pés e anda, de seu quarto e de tudo o que vê nele, do mundo inteiro, o qual

que eu ouço, que eu me aqueço). Nela, podemos tomar o par *videre* e *videor* (parece-me que vejo) na forma em que se articulam. A partir do momento que o filósofo moderno vai colocando os elementos da vista “entre parênteses”, seu quarto e o que vê nele, permanece na base daquela visão o puro fato de ver, “*a pura visão considerada em si mesma, reduzida a si mesma*”(HENRY, 2009b, p. 56). Ele vai se deparando, então, que *ver* é essencialmente *pôr à distância*. E ainda no puro fato de ver que resta da *epoché* cartesiana, contudo, subsiste o que é entendido como uma “luz natural” que o define: as coisas podem ser vistas só porque estão iluminadas por essa luz, pela transcendência. Assim, as operações matemáticas podem ser plenamente vistas. Esse puro ver, mesmo que sejam cegados os olhos, consiste em “*olhar em direção a...*”: “ob-jetar” (lançando o ente diante de si). Antes de ser a da coisa ou da essência, todavia, a “ob-jeção”, o *ser-posto-diante*, como tal, é o movimento de *ultrapassagem* no horizonte puro. O puro ver, a essência do *videre*, “é a abertura do aberto como diferença ontológica sobre a qual se funda toda presença ôntica.” (ibidem. p 57).

A sua pretensão hiperbólica de busca do indubitável põe entre parêntesis o *videre ek-stático* como tal. Passo a passo, a partir do momento em que o cartesianismo subtrai a sensibilidade, que não fica impossibilitada a operacionalização matemática, e então um outro passo mais radical é dado através do argumento do Gênio Maligno: é a subtração metodológica da própria *luz natural* que caracteriza a essência do *videre* como tal. Respectivamente, é subtraído o aparecer dos entes que aparecem, mas resta a Descartes o que *se-prova [é prouvée par lui<sup>148</sup>]* no aparecimento<sup>149</sup>: um aparecer mais originário e idêntico ao pensar, contemporâneo ao enigmático surgimento do *Ego*.

Com Heidegger, a desnaturalização do *cogito* se opera desde o princípio e é completa, a essência começante da fenomenalidade tida em vista no *videor* nem mesmo chega a ser reduzida nem confundida com a essência do *videre*, em momento algum se considera a sua existência, ou se tem ao menos suspeita dele: “eu penso” significa “eu me represento”. (HENRY, 2009b, p. 123).

---

talvez não passasse, por fim, de ilusão e sonho. Em todo caso, ele vê tudo isso, mesmo que essas aparências sejam falsas e ele durma.”

<sup>148</sup>As traduções recorrem à “*experienciar-se*”, ou “*vivenciar-se*”. Aqui, a escolha por *provar* não é uma reivindicação, mas recorre a uma analogia à experiência gustativa de *provar*, no caso, *provar esse aparecer* primário é a significação que deve permanecer saliente.

<sup>149</sup>Um exemplo célebre que pode clarificar, é o da dor. Enquanto não mais ob-jetiva, ela não está referida à interpretação do ponto corporal dolorido, ela *se-prova* em si. “quando alguém sente alguma grande dor, o conhecimento que tem dessa dor é claro” (DESCARTES, apud HENRY, 2007, p. 189).

Aceitando ou não que há no cartesianismo do começo uma implícita pretensão de confrontar *A Essência do Fundamento* séculos antes de ser escrita, ao fim, a *ek-stasis* se revela a condição de possibilidade do *videre*; o ente que se coloca à vista é porque transcende-se. Porém, quando o *videre* e sua condição de possibilidade são colocadas entre parêntesis, subsiste o *videor* fundamentando o puro ver. O *videor* é a constatação do começo: o aparecer que, muito antes de iluminar os entes, aparece-me como tal. O cartesianismo do começo, sobre esta “parecença primitiva”, conclui: que ela é o “[...] o que em mim propriamente se denomina sentir e, considerado de modo mais preciso, não é nada mais do que o pensar.” (DESCARTES, apud HENRY, 2009b, p. 59).

Ora, então, que o “pensar”, após essa reconstrução feita, não seja passível de ser igualado ao “representar”<sup>150</sup>, consiste no resultado da dura tarefa de retornar a Descartes, não só para salvá-lo da crítica heideggeriana, mas para apreender os primeiros passos que possibilitam a *fenomenologia material*.

Voltar ao cartesianismo significa buscar uma sustentação teórica para a fenomenologia e recuperar uma dimensão do pensamento de Descartes que foi apontada por ele, porém, foi abandonada. Assim, com o *videor* começa uma nova tarefa para a teoria fenomenológica, pois *nele* manifesta-se o aparecer originário. [...] ***afinal, essa foi a herança deixada pelo pensador francês para a fenomenologia material.*** (FABRI, GRZIBOWSKI, 2022, p. 91. grifos do original; negrito nosso).

Feito esse movimento, podemos retornar às questões iniciais que nos fizeram introduzir a interpretação de Henry acerca do cartesianismo do começo. A primeira, a do Ego, já vimos que “[...] diz respeito ao próprio começo, e habita nele, ego significa que no dar-se original do aparecer está implicada a ipseidade como sua própria essência e como sua possibilidade mais íntima.” (HENRY, 2007b, p. 189). Essa tese só se justifica sobre o pano de fundo da redução, pois nela, quando já não há nem indivíduo, nem mundo, é que emerge, fruto desse começo, contemporâneo a ele, esse Eu<sup>151</sup>. Dessa maneira, o desenvolvimento da

<sup>150</sup>Nas palavras do início da fase tardia do pensamento de Michel Henry: “Crê, então, poder ler no “eu represento-me”, eu apresento-me, um ego que a representação, em vez de explicar, pre-supõe. Pois todo o ego, mas também todo o eu (moi), todo o indivíduo no sentido humano, transporta consigo um Si transcendental cuja ipseidade nasce no processo de auto-fenomenalização da vida e em nenhum outro lugar.” (HENRY, 2007b, p. 190).

<sup>151</sup>O que se prova no aparecer é o Eu: “Pois isso sou eu que duvido, que entendo, que quero, é tão óbvio que nada ocorre que possa ser explicado mais claramente.” (DESCARTES, Apud HENRY, 2007, p. 190: “Nam

problemática segundo a qual a ipseidade cartesiana é devedora de um paradigma representacional (uma disposição nos *domínios-de si [par-devers moi]*), já não pode ser levado mais adiante, já que o resultado “[...] é um puramente imanente, reduzido a si mesmo, unicamente a si, à sua realidade material (...) nele justamente lê a ipseidade do ego.” (HENRY, 2009b, p. 115).

Nossa pretensão não é reconstruir a problemática do cartesianismo do começo e como esses fundamentos se desmantelam<sup>152</sup>. Não podemos esquecer que essa recuperação da determinação do ser do *Ego* é a pretensão de um *fundamento inabalável da verdade*, a natureza última da verdade. O que Michel Henry pretende, ao colocar trechos da página 24 de *Sein und Zeit* no início de seu mais importante trabalho fenomenológico, é encontrar uma ligação fundamental entre *verdade e ser*. Com toda essa reconstrução, através de uma ontologia fenomenológica, o deslocamento entre a questão do *ser do ego* ao problema da verdade se dá, pois, àquele consiste essencialmente a condição da verdade. Porque “[...] só quando se torna capaz de retornar à origem, a problemática da verdade se mostra idêntica à do ego.”<sup>153</sup> (HENRY, 2015a, p. 53 / EM. p. 48).

Nossa análise até o momento conquistou, através da reconstrução da *Fenomenologia Material*, iniciada no tópico passado, a situação em que esta se coloca paralela e independente aos resultados da fenomenologia hylética de Husserl, não somente, como também recupera o “conteúdo material” da experiência humana distintamente. Ao transportar os achados dessa *fenomenologia* como condições para uma ontologia, reencontramos no *cartesianismo do começo*, os aspectos *materiais* não-extáticos identificados ao fundamento do *ser do ego* e à verdade originária. Se em Heidegger a verdade é a fenomenalização que possui um certo privilégio em relação a uma cadeia ôntica, mas que se haure da essência da transcendência, o núcleo da tarefa a seguir encontra-se em compreender uma verdade mais originária àquela: a essência de toda a manifestação.

---

quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur”).

<sup>152</sup>Michel Henry entende que ao fim da *Segunda Meditação*, Descartes acaba por se comprometer com os problemas do conhecimento (Cf. HENRY, 2007b, p. 190). “Todavia, ao quebrar o reino da fenomenalidade extática, o começo cartesiano não se deixa reduzir a um momento da história do ser, isto é, dessa fenomenalidade, nem a um princípio de conhecimento.”

<sup>153</sup>EM. p. 48: “O ser do ego é a verdade. Não, certamente, essa verdade que não é possível mais que pela transcendência, e como a obra mesma desta, senão uma verdade de origem superior, mais antiga, e sem a qual a própria transcendência não existiria. A essa verdade, que não é indiferente ao ego mesmo, damo-lhe o nome de verdade originária.”

A essência só pode ser pensada de modo correto enquanto for a condição última de possibilidade de toda existência. Ela é, em um sentido ontológico, o fundamento. Não pode, conseqüentemente, ser identificada com uma existência particular, mesmo quando caiba a esta um papel privilegiado em uma cadeia ôntica. A verdade primeira não pode significar a verdade de um conteúdo singular, a partir do qual podemos pretender deduzir paralelamente outras verdades. (HENRY, 2015a, p. 53 / EM. p. 48).

Nossa exposição até aqui conquistou precisamente as caracterizações mais substantivas acerca do autoaparecer, a verdade originária, através da significação fenomenológica do cartesianismo das duas primeiras Meditações. Com isso, é possível afirmar que o giro no conceito de verdade já foi demonstrado, ao menos preliminarmente: onde a verdade designa, portanto, o aparecer fenomenologicamente compreendido como aquele que o Eu aparece para si e a partir dele. Os problemas que restam ser analisados, circunscritos no domínio temático da problemática da verdade, restam ser três: (1) o problema da verdade originária e a liberdade; (2) sobre alguns aspectos invisíveis na afetividade; e (3) a fundação da transcendência na imanência e a essência da situação. Somente após a investigação deles, o resultado completo da *subversão fenomenológica*<sup>154</sup> que resulta no giro do conceito de verdade será plenamente conquistado.

Contudo, esses três problemas estruturais devem ser confrontados no capítulo seguinte, trataremos da tematização descritiva dos elementos e dinâmicas que constituem essa esfera.

#### **4.1.3 Narrar o pathos: a distância fenomenológica, a linguagem e problemas metateóricos**

A dupla tarefa deste subcapítulo, que encerra a introdução conceitual e o tratamento de aspectos metodológicos, deve se concentrar em problemas legitimamente metateóricos. (1) A saber, a exposição da tese segundo a qual já não há mais *distância fenomenológica* que

---

<sup>154</sup> A serviço de um resumo, recuperemos a expressão da pretensão principal do pensamento henryano. Ela encontra-se bem situada no Ensaio de M. García-Baró: *Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry*. Cf. GARCÍA-BARÓ em: HENRY 2009a. p. 18: “Fenomenologia só pode identificar-se com ontologia se o que agora devemos sustentar é que Ser é Aparecer. Ou melhor: dito que se trata ao todo do aparecer enquanto tal, convém começar dizendo que Ser diz o mesmo que aparecer do aparecer.”



justifique a integração de operações de natureza hermenêuticas. E, não obstante, se o propósito de Michel Henry é, igualmente, o encontro de enunciados que sejam verdadeiros, (2) determinar que tratamento ele dá à linguagem que pretende enunciá-los, quer dizer: qual é o estatuto epistemológico atribuído pela fenomenologia material à linguagem que se adequa à tarefa expositivo-teórica de tematizar o *pathos*.

Quanto ao primeiro problema, o modo como a ontologia foi absorvida pela fenomenologia, como já mostramos, fundamenta a dispensa de uma ontologia hermenêutica. A noção que governa essa dispensa é a de que o ser descoberto no âmago do *cogito* foi interpretado como o que realiza em sua *efetividade* [*accomplissement*] toda verdade como tal<sup>155</sup>. “A precedência do “eu penso” sobre o “eu sou” nós a identificamos sem dificuldade: é a do aparecer sobre o ser.” (HENRY, 2014a, p. 97) Ou seja, a determinação mesma do *sum* do *Ego* e seu aparecer são vinculadas essencialmente. Quer dizer, sem que seja necessário repetir os resultados: não há distância entre o ser e seu aparecer (no sentido originário). Essa é uma das indicações que pretende rejeitar a denominada *distância fenomenológica* entre *aparecer* e *ser*. Esta última, a Distância, é o meio fenomenológico que se abre, de modo primitivo, para que algo como um espaço possa começar a manifestar-se. É a condição do ato de distanciar<sup>156</sup>, um distanciamento originário que faz “[...] surgir o horizonte para o qual, e dentro dele, podem ter lugar factuais os atos concretos de aproximação e distanciamento.” (HENRY, 2015a, p. 76 / EM, p. 76). A *distância fenomenológica* é condição de que *ser* se manifeste<sup>157</sup>, mas essa manifestação é fundada na distância do *ser* com sua aparição. O ser de um ente é dado porque o ente em seu ser se *excede*; o ser de sua aparição separa-se e, diz mais: aliena-se<sup>158</sup>. Ora, na fenomenologia de Michel Henry o ser como aparecer que aparece não possui de si distância nenhuma para que seja efetuada. Ao encontro do cartesianismo do começo, que “*quando alguém sente alguma grande dor, o conhecimento que tem dessa dor é claro.*”<sup>159</sup>, que neste aparecer originário, que não possui

<sup>155</sup>Em grifo nosso (EM, p. 48): “[...] l' être est interprété comme ce que réalise dans son **accomplissement** même toute vérité comme telle.”

<sup>156</sup>Michel Henry se refere ao que Heidegger expressa na passagem: “No entanto, a transcendência é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no espaço. (GA 9, p. 137: “Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein "Sich"-betwegen-im-Raume ermöglicht.”).

<sup>157</sup> EM, p.80: “[...] sobre o fundo da distância fenomenológica, do ser que aparece, a manifestação deste ser é idêntica a sua existência. Porque se funda na distância, a existência do ser é diferente do ser mesmo.”

<sup>158</sup> EM, p.84: “[...]Entendido em sua significação existencial e transcendental, o conceito de distância fenomenológica é idêntico ao conceito originário e ontologicamente puro de alienação.”.

<sup>159</sup>DESCARTES, apud HENRY, 2007, p. 189.

de si distanciamento, igualmente não consiste nenhuma operação semelhante à compreensão como um *poder-ser*. Em suma, o objeto dessa fenomenologia material deve determinar também seu método e, assim, prescinde de uma hermenêutica.

[...] o que aparece sim muito claramente, desde agora, é que o objeto da fenomenologia primeira não pode sê-la exterior. Ele o é, ao contrário, tão interior que ela se funde sobre ele e encontra nele seu princípio. Este objeto é a essência do fenômeno, e a fenomenologia não é mais que a ação desta essência enquanto que, sobre o fundamento dela, aponta a uma “elucidação”, quer dizer, a uma promoção é uma realização na presença. (HENRY, 2015b, p. 69 / EM, p. 68).

Se por um lado fica justificada a inexistência de aspectos hermenêuticos mediando a distância no interior de sua ontologia, pois aqui já é ausente qualquer distância fenomenológica, outro enigma surge. Michel Henry não defende que a experiência humana é unicamente a desse aparecer imanente: a redução aplicada tem natureza fenomenológica. É evidente que haja, nas experiências qualificadas, mais que apenas o sentimento da dor, ou semelhante, que claramente nos aparece. Com isso, pode ser intuitivo marcar uma distinção, no sentido forte do termo, entre o *ser transcendente* e o *ser imanente*. Inclusive um dos conceitos mais caros do pensamento de Michel Henry não se preocupa em desvalidar essa impressão. Sabe-se que sua crítica se dirige aos pressupostos da interpretação denominada *Monismo Ontológico*. “Tais pressupostos regem, desde sua origem na Grécia, o desenvolvimento do pensamento ocidental; indicar a única direção de busca e localização na qual algo pode ser exibido” (HENRY, 2015a, p. 87 / EM, 91). O que se pode aceitar é que a crítica ao *Monismo* da tradição, aquele que preservou somente a *obra da transcendência ontológica*, faz Michel Henry erguer um dualismo de caráter negativo, quer dizer: simplesmente que “[...] o ser do ego não é homogêneo com o ser do mundo” (GARCÍA-BARÓ em HENRY, 2015a, p. 10).

Antes que de fato se desenvolva positivamente um dualismo, essa heterogeneidade entre uma ontologia da compreensão e da afetividade é resolvida com uma solução que na obra de Henry é tão recorrente quanto problemática — e por isso que é carente de uma exposição adequada no último tópico do próximo capítulo. Trata-se de resolver a relação heterogênea através da proposta de uma hierarquia eidética de gênese entre esses elementos

<sup>160</sup>. Em outras palavras, ao invés de se referirem a momentos e fenômenos singulares, a fenomenologia, neste sentido, deve remeter-se ao “[...] descobrimento de um "fenômeno" que é o fundamento mesmo” (HENRY, 2015a, p. 58 / EM. p. 54). Assim, para não fazer jus ao diagnóstico heideggeriano de que seria necessária uma janela ou uma fronteira, o filósofo de Montpellier apresenta o que permitirá, inclusive, que a linguagem seja capaz de tematizar acerca dessa matéria fenomenológica, a fenomenalidade pura. Sua tese é alicerçada na expressão de que “[...] o compreender é afetivo, afetivo é também o que ele compreende: o mundo mesmo e seu horizonte.” (HENRY, 2015a, p. 464 / EM. p. 608)<sup>161</sup>. Assim como o aparecer originário, e sua possibilidade interna como afetividade, possibilita outros fenômenos fundados; é o objeto dessa fenomenologia como tal o que permite que ela seja feita. O que nos conduz à segunda tarefa<sup>162</sup>.

A dificuldade da tarefa é tanto mais documental que propriamente temática. Se por um lado Michel Henry não encaminhou diretamente a discussão, são raras as obras que não trata indiretamente dela. Indiretamente porque o que interessa ao filósofo, nessas abordagens, é a compreensão da linguagem em geral. Já salientamos o caráter de gênese eidética entre os elementos, a repetição dessa dinâmica, na esfera da linguagem, é o que permite esboçar uma teoria acerca da condição filosófica dos seus enunciados. Tomaremos apoio, com a devida rigorosidade, em quatro textos<sup>163</sup>.

“*A linguagem não existe*”<sup>164</sup> (HENRY, 2016, p. 386). Com essa controversa afirmação, Michel Henry responde a uma das perguntas em sua entrevista *Narrar o Pathos* (1991 [HENRY, 2016]). Ele explica logo depois o que pretende com ela; a saber: o que a linguagem deixa ver não é o ente que ela mesma o tematiza, mas, ao modo de uma

---

<sup>160</sup>Assim, a consideração inicial de que “[...] o homem mesmo, a vida nele, não se deve interpretar como um ente no interior do horizonte do ser, senão como a essência mesma a partir da qual o ser, em sua diferença a respeito dos entes, se projeta e se funda.” (GARCÍA-BARÓ em HENRY, 2015a, p. 5); pode ser adequadamente compreendida.

<sup>161</sup>No segundo capítulo, a relação essencial imanência-transcendência por ora apenas indicada, será reconstruída, e com isso, a tese segundo a qual defende que o *compreender é afetivo*, que não significa que o que é compreendido como tal o seja.

<sup>162</sup>Sobre o estatuto epistemológico da tarefa expositivo-teórica de tematizar fenomenologicamente o *pathos*.

<sup>163</sup>A entrevista *Narrar o Pathos* (2016), *A Essência da Manifestação* (HENRY, 2015a / EM) e a obra *Palavras de Cristo* (2014b) e *Encarnação* (2014b).

<sup>164</sup>HENRY, 2016, p. 387: “*Quando digo que a linguagem não existe, me refiro à linguagem discursiva que usamos sem prestar atenção. De fato, me ocupei da linguagem, mas de outra maneira e em outro nível. Assim, quando escrevo releio cada frase até que me satisfaça e coincida com minha respiração, mas sobretudo, mais profundamente, quando está animada pelo pathos que busco.*”

autoimplicação, o *pathos*<sup>165</sup> que doa possibilidade de significação a ela, e ela então o veicula. Por isso, nessa mesma entrevista, ele chega a afirmar que não há um problema de linguagem.

Por minha parte, tenho buscado espontaneamente uma linguagem que revela o afeto. [...] a este difícil assunto, direi que busco outro *Logos e que com este a literatura poderia encontrar o conteúdo "abstrato"*, no sentido de Kandinsky, quer dizer, desligado de toda visibilidade objetiva. A linguagem mesma deveria ser o dizer da vida, da vida afetiva. (HENRY, 2016, p. 387, grifo nosso).

A primeira dificuldade documental que se coloca adiante é a de que Michel Henry está discutindo o problema linguístico literário, embora mencione que tenha resolvido assim filosoficamente. A menção que faz já tem seu início dado em teses contidas n' *A Essência da Manifestação*, quando, no §40, trata da essência original do *Logos* segundo uma interpretação fenomenológica do texto de Meister Eckhart. O que podemos reter de lá é que quando a linguagem é determinada pela essência mesma, suas palavras são pronunciadas pela própria essência<sup>166</sup>. Aqui vigora a presença forte do sentido joanino de Logos “(...) segundo o qual, a palavra é, em sua essência, a Vida e não, do contrário, um modo da representação” (GARCÍA-BARÓ em HENRY, 2015a, p. 324. nota 131). Nesta interpretação, o que fica evidente, é que há um outro *Logos*, que compartilha das características do fenômeno originário henryano, e retornará tematizado na última obra de Michel Henry.

Após quarenta anos, o filósofo retoma em *Encarnação* (HENRY, 2014a), de modo mais explícito, o problema da linguagem. Lá ele entrevê uma relação que só será trabalhada em outra obra, a de *Palavra do Mundo e Palavra da Vida*, mas já antecipada desde o tratamento anterior que dá às teses de Eckhart. Na linguagem, isto é, na palavra do mundo, a fenomenalidade de que ela é capaz encontra-se associada à noção ôntica de fenômeno: não o aparecer, mas o aparecido. Daí que a “(...) linguagem recebe sua possibilidade da fenomenalidade a ponto de se identificar com ela [...] Fenomenalidade e Logos são compreendidos no sentido grego: o aparecer que um e outro designam é o do mundo” (HENRY, 2014a, p. 66). Porém, porque a transcendência não põe a realidade — e *o mundo é*

<sup>165</sup>HENRY, 2016, p. 379: “Um pathos que deve ser entendido no sentido de uma pulsão travada contra si mesma.”

<sup>166</sup> HENRY, 2015a, p. 326 / EM. p. 417: “Pois o que é ouvido na Palavra da essência é a essência que pronuncia a palavra, que realiza a obra da manifestação, é essa, a essência que realiza esta obra, quem se manifesta nela.”

*um transcendental* —, da linguagem, e o que ela faz aparecer, resta que não possua por si mesma possibilidade interna de constituir a realidade, em sentido fenomenológico.

A última publicação de Michel Henry, *Palavras de Cristo* (2014b), oferece, por fim, indicações que dão a pensar sobre nosso problema. Nela o filósofo, ao retornar à questão da “[...] incapacidade da palavra de produzir a realidade como o que designa o caráter mais geral da linguagem de que se trata aqui, [...] da “linguagem do mundo”” (HENRY, 2014b, p. 99), assumindo explicitamente a posição de Eckhart, de um *Logos* não grego, que não seja como este último apenas revelador das coisas<sup>167</sup>, mas a *possibilidade da palavra*<sup>168</sup>. Portanto, por outro *Logos* Michel Henry entenderá “[...] um *Logos* que é precisamente uma revelação; já não se trata, porém, da visibilidade do mundo, mas da autorrevelação da Vida” (ibid., p. 102). Ora, o filósofo revela que o Verbo Joanino é o que denominou antes como Afetividade<sup>169</sup>.

Aquela última, conforme *A Essência da Manifestação*, não é tomada como o que reveste superficialmente a significatividade, mas, do contrário, a significatividade que é afetiva. Assim podemos compreender que a significatividade veiculada pela transcendência, seja por ações de significação, rememoração, imaginárias, etc., tem sua realidade na *não-significatividade* imanente. Henry toma como exemplo a significatividade imagética:

A afetividade da imagem não deve buscar-se em seu conteúdo representativo nem no vínculo deste conteúdo com um acontecimento particular. A sintonia de nossas imagens certamente se determinam de acordo com nossa história, mas o poder que têm de nos comover e nos emocionar deve ser pensado e captado nele mesmo, como uma possibilidade pura de ordem apriórica. A afetividade da imagem é sua possibilidade interna, é a possibilidade do ser mesmo e sua essência. (HENRY, 2015a, p. 464 / EM. p. 609).

O que pode ser determinado acerca desses problemas de linguagem deve ser igualmente considerado ao problema que nos interessa na linguagem filosófica: se esta, na tematização das estruturas fenomenológicas, dispõe o *como* originário enquanto tal. Quer dizer, os enunciados são verdadeiros? São na medida em que “[...] a Verdade se prova a si

---

<sup>167</sup>HENRY, 2016, p. 386 “[...] de que falam os gregos e, seguindo-os, Heidegger, é um *Logos* do mundo; quer dizer, uma linguagem que revela as coisas.”

<sup>168</sup>Cf. HENRY, 2014b. p. 101-100.

<sup>169</sup>Cf. ibid., p. 106.

mesma (*verum index sui*)” (HENRY, 2014b, p. 106). Sob o signo da verdade originária, se neles ela torna-se evidente, fica vinculado ao texto esse aparecer como *uma possibilidade pura de ordem apriórica* de si mesmo.

Uma questão jamais tratada diretamente tornou-se o nosso problema, uma correlação de premissas deu a sugerir uma resolução. Porém, um enigma de destino aporético é o que resta e se expressa na mesma pergunta que Michel Henry direciona a seus pares: “Como Bergson antes dele, Merleau-Ponty não terá sido vítima de sua fascinante escrita, a ponto de substituir a análise filosófica por sistemas de metáforas?” (HENRY, 2015a, p. 170-171). À pretensão de resolver o enigma, podemos indicar que uma fenomenologia que possua como seu objeto idêntico ao método.

“[...] podemos perguntar se um tal auto-aparecer “existe”, se não é apenas um conceito especulativo e como tal problemático. [...] Numa fenomenologia, “existir” apenas quer dizer “aparecer”. O auto-aparecer de que falamos, portanto, é uno apenas no e pelo seu aparecer efectivo, [quer dizer], na sua efectividade fenomenológica, incontestável enquanto tal. O que pode ser claramente tido em conta, é que é a própria natureza do aparecer aqui em causa que o deve tornar possível como auto-aparecer. Se, por exemplo, este aparecer fosse o fazer-ver da intencionalidade, aparecer afastando-se de si continuamente e trazendo sempre ao aparecer o diferente de si, não se cumpriria precisamente como um auto-aparecer. [...] A essência do aparecer que o deve tornar possível como auto-aparecer é uma essência fenomenológica, é a fenomenalidade pura deste aparecer, é a matéria fenomenológica, a substância fenomenológica pura de que é feito. (HENRY, 2007b, p. 173).

A questão que governa nosso caminho a seguir é a de qualificar este *autoaparecer* e, sobretudo, compreender a interação dele com o denominado fazer-ver da intencionalidade.

Com o fim deste capítulo, que deu conta de dirigir o movimento próprio da fenomenologia de Michel Henry, ficou visível o aspecto geral do giro do conceito de verdade a partir da subversão fenomenológica. A fim de nota, tornou-se possível também verificar a sua radical modificação a despeito da ontologia fenomenológica de Heidegger expressa na subordinação da ontologia à fenomenologia em um sentido muito específico e distinto.

Enquanto que este último ao se colocar a seguinte pergunta: “*Que é que a fenomenologia deve “fazer ver”?*” (SZ. p. 35); responde que se trata “daquilo” que não se mostra na verdade ôntica, “daquilo” que permanece oculto no que se mostra prontamente como ente descoberto; mas que ao mesmo tempo trata-se “daquilo” que pertence essencialmente ao que se mostra prontamente para que o ente descoberto seja descoberto.

Em outras palavras, a fenomenologia na ontologia heideggeriana é o modo-de-acesso que deve fazer ver o que dinamicamente se apresenta como o que se oculta ao mesmo tempo em que se mostra: *o ser do ente* convertido em “fenômeno”. Então, “O conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados.”(HEIDEGGER, 2012b, p, 121 / SZ, p. 35-36). Por este motivo geral “A ontologia só é possível como fenomenologia” (Ibidem).

Para Michel Henry, a fenomenologia propriamente dita “não se preocupa com o ser, ainda menos com o sentido do ser; a questão do ser não é o seu tema próprio” (HENRY, 2007b, p. 171). Independente da natureza da fenomenologia, ele tem acordo, por outra razão, que a ontologia, se é possível, é só possível como fenomenologia. Isto porque a primeira, além de ser uma disciplina secundária, tem como fundamento o “pressuposto teórico da fenomenologia, assinalado e formulado pela primeira vez por Descartes, é o de subordinar o ser ao aparecer.” (Ibidem).

Os problemas que no próximo capítulo serão abordados são aqueles três compilados no primeiro parágrafo do subcapítulo passado<sup>170</sup>. Quanto ao problema que os une, situa-se, portanto, as questões da estrutura de relação imanência-transcendência.

#### 4.2 (IN) COMPREENSÃO E (IN) FINITUDE: A IMANÊNCIA NA ESSÊNCIA DA VERDADE E DO FUNDAMENTO

A partir das linhas muito gerais que tomaram corpo no capítulo passado, será possível qualificar melhor alguns dos elementos principais. Muitos deles inevitavelmente adiantados sem seus detalhes pertinentes àquele propósito.

Segundo Michel Henry (2014a, p. 61-2), a crítica heideggeriana à intencionalidade e à consciência, crítica da qual tratamos no primeiro e no último capítulo dedicado àquela fenomenologia, resume-se, de diversas maneiras, à reprovação por Husserl não ter determinado o “ser” da intencionalidade e da consciência e, além disso, ter situado a primeira no interior da segunda — ao modo de que se guarda algo em uma caixa ou gaiola. A consciência intencional, para ser consciência de algo, desempenha como seu movimento essencial o de exceder ao dado e assim efetuar a ultrapassagem transcendente. Porém, para Heidegger, a intencionalidade não é ela a possibilidade da transcendência, nem idêntica a

---

<sup>170</sup>(1) o problema da verdade originária e a liberdade; (2) sobre alguns aspectos invisíveis na afetividade; e (3) a fundação da transcendência na imanência e a essência da situação.

ela. “Esta se ilumina na exteriorização do “fora de si”<sup>171</sup>, na explosão de um Ek-stasis.” (HENRY, 2014a, p. 62).

Sabemos que a diferença ontológica é o que permite o comportamento intencional lidar com entes compreendendo seu ser; ela, a diferença ontológica, se torna fática quando na possibilidade óbvia de distinguir. Por fim, a possibilidade de distinguir desta última lança raiz no fundamento da *ek-sistência*, na transcendência. Desta última o mundo recebe sua essência e dela faz parte<sup>172</sup>. O mundo revela os entes porque ele é a direção em que os entes transcendem-se de um ao outro. Michel Henry compreende isto, semelhante à questão da linguagem como um *aparecer do mundo*. A este, alguns aspectos lhe cabem, segundo a terminologia henryana: o que se mostra nele é um fora de um *Fora* (este último como a transcendência), sua possibilidade de fazer aparecer é fundada na Diferença e o próprio ente que ele dá, por isso, é indiferente ao seu aparecer.

O aparecer que desvela a Diferença do mundo não só torna diferente tudo o que se desvela assim, mas lhe é a princípio de todo indiferente, não o ama nem o deseja, não o protege de nenhum modo, não tendo nenhuma afinidade por ele. Trata-se do céu que se fecha ou da igualdade dos raios do círculo [...], o segredo do universo, pouco lhe importa. (HENRY, 2014a, p. 63).

Resultado disso é a concepção apresentada segundo a qual: o manejo de um ente faz de uma significação anterior e oculta tornar-se saliente. No aparecer que o mundo põe, o Dasein entrega-se ao caráter de ser daquele ente que é desvelado, deixando com que este se manifeste no que é. Neste abandono ao desvelamento do ente em seu ser é que consiste a *liberdade*. A verdade do ser heideggeriana é a abertura pela qual, nesse abandono, o ser se desvela a partir do ente ou desvela o ente em seu modo de ser. Com isso, o ser do ente que se dá neste desvelamento é independente do poder que o desvela, ele é anterior ao desvelamento em que ele se dá. “A verdade do mundo é impotente para por no ser o que ela dá a aparecer” (HENRY, 2014, a. p. 64).

Na transcendência, a liberdade se identifica ao abandono ek-sistente do deixar-ser do ente<sup>173</sup>, essa é a dinâmica correspondente à possibilidade interna da verdade do ser. Se a

<sup>171</sup>HEIDEGGER, 1988, p. 300: “[...] então a intencionalidade é somente possível sobre o fundamento da transcendência.

<sup>172</sup> Ibid., p. 303: “[...]o conceito de mundo é um conceito transcendental. Com este término é denominado tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade.”

<sup>173</sup>Cf. HEIDEGGER, 1988, p. 337.



ontologia da compreensão requer a *liberdade e abandono*, a ontologia da afetividade apresentada por Henry, posiciona “sua verdade” sobre uma *não-liberdade*.

#### 4.2.1 Liberdade e não-liberdade: a verdade imanente

Com o trabalho realizado até aqui, conquistamos algumas considerações importantes acerca da esfera da imanência. Entretanto, da investigação da estrutura interna, no mais das vezes, apenas foi dito que “*Onde não há transcendência, não há horizonte nem mundo [...] a essência desta se encontra excluída da essência considerada em si mesma.*” (HENRY, 2015a, p. 277 / EM, p. 349; grifo do original); quer dizer, caracterizações dela feitas de modo exclusivo. Também foram suprimidos os elementos alheios em relação à essência. Entretanto, para tematizá-la positivamente se requer a precaução metodológica no que diz respeito ao pensamento que pretende “*dirigir-se até*”. Michel Henry explica (HENRY, 2015a, p. 279 / EM, p. 352) que se este movimento de pensamento não se caracteriza pela *intuição*, que apesar de se dizer capaz de descrever a *captação imediata da realidade*, revela sua impotência de o absoluto, pois, quando o objeto intuído é garantido igualmente através da transcendência, com já vimos nas considerações críticas ao §24 de Ideias I. Estes são os motivos que, para além do afastamento e da retirada dos elementos transcendentais que a ocultam a presença dela, a tarefa de penetrar em sua natureza interna requer que seja feita a partir de algumas determinações inicialmente comparativas e pertinentes a este tema das noções de verdade fenomenológica.

Se é que seja possível uma *epoché* de tal modo, que se coloque entre parêntesis as determinações ontológicas que opõem-se à verdade mais originária, em si mesma, também determinada como *Essência*; os elementos correspondentes à essência ontológica do *Projeto*, do *Cuidado* e da compreensão, como *poder-ser*, são radicalmente excluídos: a ela, em si, nada falta e nada distancia. Seguindo esse fio condutor da exposição, o de comparação<sup>174</sup>, a despeito dessas três estruturas do projeto transcendental<sup>175</sup> de Heidegger, um primeiro traço de importância nuclear para a caracterização da *essência* é a noção de “repouso em si”<sup>176</sup>. Não obstante, nela não se pode residir nem o *projeto* nem o que neste se funda, as dinâmicas

<sup>174</sup>Aqui este princípio de comparação é exposto em relação ao Cuidado: lidar com as coisas; preocupar-se com as pessoas e, sempre, cuidar de nós mesmos.

<sup>175</sup>Entendido ao modo heideggeriano, a saber: como aqueles elementos estruturais que tomam sua possibilidade interna da transcendência.

<sup>176</sup>HENRY, 2015a, p. 280: “Ela repousa nela.” (EM, p. 353: “*C'est en elle que l'essence se repose.*”).

de desejo<sup>177</sup>; tampouco as identidades registradas no imaginário. Ou seja, em si mesmo, em *sua absoluta simplicidade*, não há nada que a dívida.

Porque não há nada além que o próprio aparecer material que aparece e confere, na união à transcendência, a realidade desta, a essência se deixa, em si mesma, compreender-se como *Solidão*<sup>178</sup>. Diz Michel Henry: “Isto é o que permanece na solidão da essência: a relação dela consigo, como constitutiva desta essência mesma e de sua solidão (Ibidem).”. Nesta definição do que é pura experiência de si, que revela ela mesmo no que é, o filósofo de Montpellier assenta o que denominou, ao menos na primeira etapa de seu pensamento, como seu conceito central: Vida<sup>179</sup> — distante daquele modo de ser com o mesmo nome<sup>180</sup>. Além de *solidão*, Michel Henry recupera na ontologia fenomenológica, para designar positivamente a estrutura interna, o caráter do ser fundado pelo aparecer originário como *Parusia*<sup>181</sup>. Assim ela possui o aspecto de *Unidade Absoluta e presente*. Quer dizer, o que nela se encontra implicado positivamente, quando o seu conteúdo é da *Parusia*, é um puro *estar-presente* que é o caráter do *aparecer* da *impressão primitiva* na experiência; é aquilo de que não há nada que ela *ainda-não-seja*.

Diferente da experiência da totalidade transcendente, como o *poder-ser total* [*ganzes Seinkönnen*], a captação dessa totalidade não é resultante do adiantar-se [*Vorlaufen*], tampouco da *possibilidade certa da morte* [*Die gewisse Möglichkeit des Todes*] para onde o existente humana se *adianta*. Para Heidegger, a possibilidade de adiantar-se antecipadamente à possibilidade última e insuperável libera esse *poder-ser* mais próprio, de tal maneira que a possibilidade precursora traz consigo, e anteposta a ela, uma prévia assunção existencial do *todo* do *Dasein* em que *todas* possibilidades existenciais ficam

<sup>177</sup>HENRY, 2015a, p. 280 / EM. p. 353.

<sup>178</sup> Que “[...] não é uma categoria da psicologia ou da ética, senão uma categoria ontológico-fundamental: constitui uma estrutura absolutamente universal, a estrutura mesma da essência.” (HENRY, 2015a, p. 281 / EM. p. 355).

<sup>179</sup>Essência da Manifestação (1963), os trabalhos acerca da filosofia de Marx (1977), até Genealogia da Psicanálise (1985) e Fenomenologia Material (1990). Após esses trabalhos, o conceito engendra outros significados.

<sup>180</sup>Fazemos referência a Heidegger (HEIDEGGER, 2012b, p. 161 / SZ. p. 50): “A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no Dasein. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um-não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também Dasein. De sua parte o Dasein nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso.”

<sup>181</sup>HENRY, 2015a, p. 282 / EM. p. 354: “Por isso, o conteúdo da revelação é a revelação mesma; por isso, é a Parusia a que se faz presente a ela mesma na Parusia: porque a revelação é nela mesma, porque a Parusia é, em sua estrutura, a Unidade.”

abertas por essa última. Para essa abertura, para “[...] manter-se nessa verdade, é necessário o adiantar-se” (SZ, p. 264)<sup>182</sup>. Ora, ao contrário da “[...] totalidade compreendida, que surge no interior do ato antecipador da transcendência e como o horizonte desta” (HENRY, 2015a, p. 284 /EM. p. 359; nota de rodapé), a totalidade da *essência da manifestação* não é uma totalidade intuída, mas sim *real*<sup>183</sup>, sua realidade ontológica é correlata à realidade fenomenológica, porque esta última se dá a si como a realidade mesma. À *essência* consiste um *não-poder-ser*, no sentido de *não poder ser outra coisa*, o que se caracteriza negativamente como sua *impotência* positivamente garante seu *poder supremo* [*pouvoir suprême*] e sua *plenitude*. Na ontologia da compreensão, o *poder-ser* como “*não*” do que “*não*” é ainda, mas *deve se dar*, é o “[...] “*não*” que determina essencialmente o *poder-ser* em sua possibilidade e em sua finitude, e encontra seu fundamento ontológico na *irrealidade*.” (Ibidem, grifos do original).

Michel Henry avança ao perguntar sobre aquilo que estruturalmente falta quando, como no caso da *essência*, é impossível ao ser não coincidir e não identificar-se consigo em uma unidade absoluta. O conceito ontológico que corresponde àquilo que não pode *ir fora de si* e abandonar algo de sua própria realidade, denomina-se *liberdade*. A *liberdade* é o poder do qual a *verdade mais originária* também encontra-se impotente.

De maneira que nela não há nenhuma parte, nenhuma “forma”, que seja lhe exterior, nada que ela não seja ou que não ainda não seja na atualidade de sua realidade. A estrutura na qual se funda a impossibilidade para o ser de não estar inteiramente presente para ele mesmo, que se funda a impossibilidade que tem de romper o vínculo que o enlaça a si mesmo, de separar-se de si e de existir fora de si, é a não-liberdade. (HENRY, 2015, p. 287 / EM, p. 363).

O conceito de *não-liberdade* que entra em jogo não *se reduz à mera necessidade de ordem eidética*, conforme entende Henry (EM, p. 363), mas, do contrário, se trata de uma estrutura que se encontra assim determinada, pela ausência de liberdade. *Liberdade*, conforme vimos, como o poder de abandonar, *de pôr*, algo distinto de si. Ora, aquilo que não

<sup>182</sup>Tratamos de considerar algumas teses muito gerais sobre o §53 de Ser e Tempo, sobre o projeto existencial para o ser-para-a-morte próprio, para demonstrar o contraste teórico.

<sup>183</sup>HENRY, 2015a, p.283 / EM. p. 357: “[...] o que a *essência* se dá a ela mesma em sua totalidade, é derivado justamente do que é dado a ela mesma em sua realidade: de que é isso mesmo que se dá a si na realidade e como esta realidade mesma.”

tem nenhum poder desta natureza é essencialmente caracterizado como *passividade*<sup>184</sup>. Entretanto, vale ressaltar: é uma passividade na unidade. É passiva a ela mesma, não a qualquer tipo de alteridade: a passividade que se encontra no estatuto de *ser aquilo que é [à être ce qu'il est]* (EM.p. 367)<sup>185</sup>. Neste sentido é que pode ser entendido como a estrutura interna do ser residente na *passividade*: a essência da não-liberdade<sup>186</sup> característica da verdade mais originária.

#### 4.2.2 Afetividade e transcendência: o tecido invisível da realidade

Se por um lado, a *impotência* de que tratamos e que depois se descobriu *passividade* é a de não possuir *poder-ser* característico como aquilo *que não é*, mas *deve se dar*; Michel Henry também defende que há uma impotência<sup>187</sup> na *transcendência*, porém, esta última ele a define como *indiferença*. Segundo o filósofo, trata-se da *indiferença do aparecer do mundo* com relação àquilo no qual nele aparece. Indiferença da *liberdade* como o abandono *ek-sistente*<sup>188</sup> do ser do ente. E Heidegger não desconheceu essa indiferença resultante da “impotência” ontológica do *aparecer do mundo* quando examina, por exemplo, a angústia, que é a reveladora dessa condição de indiferença que atravessa o horizonte de significatividade do mundo e nos põe diante do nada. Assim sendo, a nossa preocupação atual é de como Henry determina uma dinâmica de encadeamento entre essas estruturas.

De modo geral, a *transcendência* possui poder e assegura sua manifestação e fenomenalidade, ainda que a realidade dessa manifestação que nela se constitui, contudo, não seja obra dela mesma. Nas palavras de Henry, “[...] paradoxalmente, a realidade da transcendência não está constituída por esta transcendência mesma.” (HENRY, 2015a, p. 223 / EM, 286). A realidade da transcendência, portanto, depende do poder assegurado pelo que permite a sua própria manifestação. A questão que agora se aproxima é a problemática do

---

<sup>184</sup>HENRY, 2015a, p. 289 / EM. p. 366: “A *passividade* é a determinação ontológica estrutural da essência originária da revelação, quer dizer, do ser mesmo considerado em sua realidade interna como fundamentalmente determinado em si pela essência da não-liberdade.”

<sup>185</sup> HENRY, 2015a, p. 390 / EM. p. 368: “Ser si mesmo o que se recebe: tal é a essência da vida e, quando esta designa a revelação mesma em sua efetividade concreta, quando a passividade respeito de si não é senão a experiência de si, ou seja, precisamente esta revelação mesma [...]”

<sup>186</sup>Mais que evidenciar a relação entre verdade, liberdade e não-liberdade, pode ser dito que nesta dinâmica reside o que Michel Henry denomina como a *Origem*. Não abordaremos mais que isso. está além de nossa pretensão.

<sup>187</sup>Referimo-nos sobretudo ao modo que ele exhibe o problema no §4 de Encarnação.

<sup>188</sup>A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. “Somente a liberdade pode deixar imperar o mundo como mundo [...]”. (HEIDEGGER, 1988, p. 317).

*senso de realidade*. A *Essência*, que em si mesma não realiza nada, conforme vimos, é responsável por constituir a realidade na *transcendência*. Significa precisamente que, esta última não confere realidade aos entes que nela se manifestam — por isso Henry os classifica irreais. Entretanto, antes do que no *aparecer* do mundo é iluminado, o próprio *aparecer* encontra-se constituído de *realidade*, como *obra da essência*: nela, na essência originária da revelação, assegura-se a *receptividade da transcendência*. Trataremos agora de explorar melhor o que permite que a estrutura interna da imanência receba a transcendência e o *como* dessa relação que habilita àquela *captar* significações transcendentais para vivê-las.

Ao nos remetermos à problemática da *receptividade da transcendência*, um dos problemas que a interpretação onto-fenomenológica da obra Eckhartiana produziu poderá ser resolvido. É verdade que “Henry dedica longos parágrafos para comentar, interpretar e mais do que isso, utiliza os argumentos para construir sua teoria” (FABRI, GRZIBOWSKI, 2022. p. 96).<sup>189</sup> Com isso, o problema do isolamento da verdade se torna mais agudo, uma vez que tomando emprestado o quadro conceitual cristão, a estrutura interna da essência é pensada sob os conceitos de *humildade e pobreza*<sup>190</sup> (Cf. HENRY, 2015a, p. 308 / EM. p. 393): a razão já não é desconhecida, é porque ela não necessita de *ser-outro ou ser-exterior*<sup>191</sup>. Em linguagem fenomenológica, a *matéria* não pode ser considerada como um simples componente da consciência intencional, mas, antes, é o que dá a si mesma precedendo qualquer doação. Ela é essencialmente não intencional.

Agora é a verdade originária e imanente, ausente da totalidade fenomênica da transcendência, que deve ser colocada entre parênteses para que o prejuízo do seu isolamento seja dissolvido.

Se a resolução do problema do isolamento da verdade se dá na compreensão da articulação entre o *aparecer* transcendente e seu enraizamento fora da transcendência, o pensamento de Michel Henry encontra-se indo de encontro aos pressupostos heideggerianos acerca da questão do fundamento. O ponto de tensão teórica é a relação da *Afetividade* com os fundamentos da intencionalidade que Michel Henry estabelece em sua manobra.

---

<sup>189</sup>FABRI, GRZIBOWSKI, 2022, p. 96: “Henry segue o percurso do Mestre Eckhart na crítica que ele faz ao pensamento racional que se esforça para compreender Deus teoricamente. A tese de Eckhart é que Deus nunca pode distanciar-se do homem. Por mais que o homem possa distanciar-se de Deus, Ele o espera.”

<sup>190</sup>Humildade e Pobreza como um signo da *privação*. Porém, esta última entendida como a da “[...] exterioridade e alteridade, é disso que a essência se encontra privada” (HENRY, 2015a, p. 278 /EM. p. 359).

<sup>191</sup>FABRI, GRZIBOWSKI, 2022, p. 97: “O ser não é constituído pela exterioridade em relação a si, nem por representação e nem por imagem, porque tanto um como o outro se diferenciam da realidade, são formas e categorias.”

Como já vimos, o ato mesmo do *aparecer* que aparece, na imediatez do Ego, é a manifestação da essência da manifestação. Quer dizer, o que permite que a essência não seja um simples conceito formal, nem vazio, entregando-se à completa não-fenomenalidade, é que ela remete-se a si mesma no ato de aparecer. Sendo assim, “a autoafecção determina a essência da manifestação como aquilo que a faz possível” (HENRY, 2015b, p. 233 / EM. p. 291). A experiência imediata de si, a mais singela e simples, também o fundamento de toda experiência; a autoafecção, deixa-se reconhecer como *afetividade*. Esta não é como a afetividade referida, representada. Ela é antes o tecido material que envolve indubitavelmente a experiência, que remete-se a si dentro de sua *ipseidade*<sup>192</sup>, “*como sentindo-se a si mesma*”, sem qualquer tipo de distância representativa.

QUE SE SENTE SEM QUE ELA SEJA POR MEDIAÇÃO DE UM SENTIDO É EM SUA ESSÊNCIA AFETIVIDADE. A afetividade é a essência da autoafecção, sua possibilidade não teórica nem especulativa, senão concreta; a imanência mesma captada já não na idealidade de sua estrutura, mas em sua efetuação fenomenológica indubitável e certa. (HENRY, 2015a, p. 440 / EM. p. 577-578, grifo do original).

Essa é a descrição formal da maneira em que a essência se recebe, modo com o qual o cartesianismo do começo, sob a interpretação henryana, adiantou alguns aspectos. O *sentir-se a si mesma* característico dela, sua efetivação fenomenológica, é se dar precisamente como um sentimento de si. Não significa que o sentimento seja definido especificamente como um sentimento qualificado para um ente, mas sua realidade fenomenológica como tal se efetua sob esta constituição auto-experiencial. O que a afetividade não pode ser confundida, Michel Henry alude (2015a, p. 441), é com um ‘*sentir algo*’, quer dizer, de receber e ser afetado por um ente. A esta estrutura pertence o nome de *sensibilidade*<sup>193</sup>, cuja essência, define Heidegger (apud em HENRY, 2015a, p. 457), encontra-se na finitude da própria intuição. A afetividade, por outro lado, “[...] é a forma da essência em que esta é afetada não por outra coisa senão por ela mesma, de maneira que esta

<sup>192</sup> HENRY, 2015a, p. 443 / EM. p. 581: “A afetividade é o que põe todas as coisas em relação consigo e as opõe assim a qualquer outra, na suficiência absoluta de sua interioridade radical. A afetividade é a essência da ipseidade.”

<sup>193</sup>Tal como compreende Husserl em *Experiência e Juízo*. Na obra, há um estudo minucioso das estruturas da sensibilidade, cuja passividade se vê diante das atividades do entendimento.

afecção original como autoafecção, como sentimento de si, a constitui e a define.” (HENRY, 2015a, p. 441 / EM. p. 578).

A afetividade, portanto, não é o que sente algo, não concerne a ela o sentido, mas, “[...] mais precisamente, o de experimentar algo e ser afetado por ele.” (ibidem). E por isso, porque a afetividade não sente, é que o sentimento, nela, pode ser experimentado como ele mesmo. O filósofo nos apresenta alguns exemplos, como o de que a afetividade não constitui o sentimento de amar alguém, mas antes providencia ao sentimento de amor que ele como tal *apareça a um Si*, antes de tudo que nele se “representa” como conteúdo alheio. É somente assim, ao exemplo da sensibilidade, não confundindo-se a esta, que a *afetividade* pode penetrar à *transcendência*, ou melhor: deixar que esta última descanse nela.

A sensibilidade é, por outro lado, precisamente o caráter afetivo da *transcendência*. Dentro desta, por razão da sensibilidade que o mundo pode afetar-me, e de diversas maneiras. É por esta estrutura que se é passível de se comover e se emocionar. Porém, a afecção da transcendência pelo mundo, a então *sensibilidade*, encontra sua condição de verdade, sua possibilidade interna, apenas porque a verdade de todo sentimento é antes o aparecer de um *sentimento de Si*. Somos afetados pelo mundo porque, mais originariamente que a sensibilidade enquanto afecção da transcendência por si mesma, a *afetividade* nos dá a *verdade* do sentimento: a matéria e a condição da *realidade* e do ser. A afetividade não é uma capa do mundo. Este, o ser,

Não pode ser dado a nós, como o que precisamente nos comove e nos emociona, e isso porque a afecção da transcendência pelo mundo tem sua condição na autoafecção e na afetividade. A sensibilidade é precisamente a transcendência nela mesma como afetiva em sua essência, a essência da sensibilidade se encontra na afetividade. (HENRY, 2015a, p. 602 / EM. p. 581).

A *sensibilidade*, não obstante, suporta a relação com o mundo, quer dizer, a relação que se dá como ser-no-mundo. Apesar da realidade sustentada por este último ser uma realidade distinta daquela fenomenológica por excelência, ingrediente *material* da experiência, Michel Henry identifica o fundamento de verdade sem a qual o ser-no-mundo não poderia ser afetado, como é a cada vez, por alguma *tonalidade* [*Stimmung*]<sup>194</sup>, a partir da

---

<sup>194</sup>A teoria das *Stimmungen* é acompanhada de diversas indicações de traduções. Henry traduz por *tonalités affectives*, o tradutor espanhol o segue (tonalidades afectivas), mas salienta em nota de rodapé (HENRY, 2015a, p. 30) que ‘*temple de ánimo*’ ou ‘*temple afectivo*’. Embora o substantivo ‘*afinação*’ seja um par adequado e

essência da sensibilidade. O resultado dessa articulação é que nossa disposição como ser-no-mundo, enquanto uma *relação com o ser transcendente e do nosso acordo com o todo do ente* (HENRY, 2015a, p. 459 /EM. p 603), isto é, enquanto compreensão de ser<sup>195</sup> do ente, é afetiva. Se a sensibilidade que sustenta a condição do existente humano como ser-no-mundo é a possibilidade das *tonalidades*, e elas sempre se referem ao encontrar-se do ser-no-mundo durante “[...] estes atos de percepção, de imaginação, de lembrança, e os determinam inevitavelmente, não são contingentes a respeito destes atos: são sua realidade e os modos de sua realização. Os sentimentos que as coisas provocam em nós são a consciência de sua constituição.” (HENRY, 2015a, p. 462 / EM, p. 606).

Assim, Michel Henry parece realizar a manobra mais importante, que permite a reconstrução de uma espécie de exposição desde o que foi achado em si mesma<sup>196</sup> como o absoluto fenomenológico até os fenômenos constituídos por ela, o que alguns comentadores chamam de “dialética descendente”<sup>197</sup>. Considerada geneticamente, sem assentar o seu caráter mais importante e originário na intencionalidade, a *essência da manifestação — a verdade mais originária* —, reconstrói-se. Ou melhor, ela agora pode desdobrar-se como a base do fenômeno significativo, vinculada como a *efetivação* do horizonte de compreensão dentro do qual aponta nele o ente e se relaciona com ele. Essa relação não consiste em traçar uma *janela* ou *fronteira* que, apostando a afetividade somente no *conjunto de modificações e qualidade subjetivas*, cujo irracionalismo e inexpressividade seria seu caráter, se relaciona com outra esfera ontológica. Do contrário, o filósofo afirma (EM, p. 612) que o vínculo com o 'sentido', com o *transcendente*, não seria de ordem simplesmente contingente e associativo, como fenômenos de sublimação, transferência e recalque, quer dizer, aqueles de mecanicidade psíquico-causal.

[...] o correto é: *a afetividade é o fundamento universal de todos os fenômenos e determina a todos originária e essencialmente como afetivos*. A afetividade dos

---

alinhado à história da *Stimmung*, optamos por ‘*Tonalidade afetiva*’, em consonância com Michel Henry e o curso de suas traduções em Língua Portuguesa.

<sup>195</sup>Em um só enunciado: “Porque esta se leva a cabo com o sentido e por ele, a análise eidética da sensibilidade é identicamente a sua e suas proposições a concernem. Todo compreender é afetivo.” (HENRY, 2015a, p. 459 - 60 /EM. p 603).

<sup>196</sup>HENRY, 2015a, p. 463 / EM. p 607-8: “Considerada nela mesma, precisamente, a afetividade não compreende nada; ou melhor, é a impossibilidade de toda compreensão, o não desenvolvimento da ek-stasis e, nesta impossibilidade unicamente, neste não-desenvolvimento, é o que ela é: a imanência absoluta da vida em sua passividade original a respeito de si, o sofrer e, como tal precisamente, a afetividade.”

<sup>197</sup>Utilizo a terminologia tal qual faz Sebbah (2012).



fenômenos reside na autoafecção da transcendência que desdobra o horizonte. Não é a captação deste, senão a realidade do ato que o capta, não é a compreensão mesma, senão sua possibilidade e seu fundamento. (HENRY, 2015a, p. 463 / EM. p. 608; grifo do original).

Com isso, se o compreender é afetivo, o que nele é anteposto, o mundo mesmo e o horizonte de mundo, são afetivos. Ainda enfatiza o filósofo que a *afetividade* preenche o sedimento do mundo e não, precisamente, as coisas que nele aparecem. Em outras palavras, a afetividade experimenta o sentimento que a existência, ao se superar, encontra-se em presença na situação: aquela faz a realidade mesma do ato que constitui essa dinâmica.

#### 4.2.3 Sobre o Fundamento: imanência como a essência da situação

Porque a afetividade não encontra seu caráter principal na intencionalidade que, não obstante, esta pode negá-la teoricamente. Entretanto, precede ao momento de negação da imanência, seja ela filosófica, por exemplo, o de sua afirmação imediata na *vida* (EM, p. 489). Bem como, na imanência, precedendo à fulguração das três ek-stasis, encontra-se a essência da situação e da *Geworfenheit* no “*não*” que a constitui. Mas porque na transcendência, a imanência é um *nada*, a esta última lhe permanece o caráter de obscuridade que embora condicione afetivamente a objetividade exterior, se dá como uma nulidade ek-stática. Em consonância com Merleau-Ponty (Apud HENRY, 2015a, p. 377<sup>198</sup>), diz o filósofo de Montpellier, assemelha-se à “[...] necessária obscuridade da sala para a claridade do espetáculo”.

A última parada da reconstrução do pensamento de Michel Henry, no que diz respeito ao tema da verdade heideggeriana e sua proposta crítico-interpretativa desta, é inevitavelmente o *problema do fundamento*. A este, especificamente, diz respeito a compreensão que o filósofo d’*A Essência da Manifestação* possui de um texto relevante da ontologia fundamental de Heidegger e que tivemos oportunidade de conquistar algumas determinações centrais no último subcapítulo dedicado ao pensamento do filósofo alemão. Nos parágrafos 42 e 43 d’*A Essência da Manifestação*, Michel Henry levará a cabo sua pretensão de situar a imanência como a determinação ontológica da essência da situação.

---

<sup>198</sup>EM. p. 491.

Situação é primeiramente dada com referência à estrutura do Cuidado<sup>199</sup>, ou seja, a autoimplicação que ao decidir sobre o modo de operar com algo, decide-se indiretamente sobre si mesmo, em função de si mesmo. Desse mesmo modo, diz Michel Henry, a existência se compreende, e também sua situação, a partir do que ela projeta: a existência se compreende em função do projeto e assim, compreende a si mesma (determina um poder-ser de si). Na ocorrência da Angústia, porém, onde o compreender-se a partir do ente some em detrimento da revelação do *nada* do mundo, de sua indiferença, o problema da situação do próprio ser-no-mundo é que se encontra em jogo. No momento seguinte, ao adiantar-se em novas possibilidades, o Dasein executa a tarefa do ser-no-mundo enquanto capaz de fundar-se a si mesmo. “A tarefa de fundar na transcendência mesma sua própria situação constitui de fato uma de suas pretensões últimas” (HENRY, 2015a, p. 339 / EM, p. 435) da ontologia fundamental heideggeriana, conclui Henry. Dado o conjunto de nossa exposição, já fica evidente o movimento conclusivo da leitura que Henry reserva ao tema.

Em resumo, o ato pelo qual a transcendência além de suportar o mundo se temporaliza nele, e portanto, o que *situa* originariamente a própria transcendência, diz Heidegger (Apud HENRY, 2015a, p. 341-2), não se encontra no poder da liberdade, da transcendência mesma. Com isso, Michel Henry interpreta o trecho seguinte, que “O Dasein, ao existir, é jogado, não trazido por si mesmo ao seu ‘*Ái*’.” (HEIDEGGER Apud HENRY, 2015a, p. 344<sup>200</sup>), como o desenvolvimento da tese de que o Dasein, por razão de *ser-abandonado-a-si-mesmo* e não poder retroceder aquém da dejectão, só pode pôr-em-liberdade a partir desse seu *ser-si-mesmo* cujo fundamento não lhe é próprio. A complexidade que se encontra o Dasein em ao mesmo tempo *não-ser-fundamento* de si do seu ser, ser seu próprio fundamento, é resolvida não a partir de uma relação de fundação, “[...] porque o Dasein não é o fundamento de seu ser, por isso é entregue a ele para que seja, como aquele ser do qual ele não é o fundamento, o fundamento de seu poder-ser” (HENRY,

---

<sup>199</sup>Cuidado [Sorge]: Lidando com as coisas, preocupando-se com as pessoas, e sempre, durante tudo isso, cuidando de nós mesmos. Entretanto, sobre a essência da transcendência e Cuidado, vemos uma descrição familiar (HEIDEGGER, 1988, p. 321): “[...] é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente.”

<sup>200</sup>O que Henry faz uso (EM, p. 442), podemos encontrar no original (HEIDEGGER, 2012b, p. 779 / SZ, p. 285): “Sendo, o Dasein é uma existência dejectada, não foi por si mesmo que veio até o seu “*ái*”. Sendo assim, ele é determinado como um poder-ser que pertence a si mesmo e, no entanto, não se deu ele mesmo a posse de si. Existindo, ele nunca retrocede para aquém de sua dejectão, de maneira que só pode pôr-em-liberdade cada vez propriamente a partir de *seu ser-si-mesmo* e conduzir o “*ái*” “o que ele é e tem de ser”.

2015a, p. 245 / EM, 442-3). Quer dizer, ele, o Dasein, é o fundamento do seu poder-ser, mas é o *não-fundamento* do seu ser com o qual se encontra situado.

O abandono do Dasein a ele mesmo, pois *dejectado*, e que o limita a partir de então, o determina a assumir o ser-fundamento através da *existência*. Ou seja, designa-se a esta determinação mesma, do não-ser-fundamento, o papel de essência da dejectão [*Geworfenheit*]. Em outras palavras, o “não” da determinação de *não-ser-fundamento* constitui a dejectão como tal.

“Este “não...”, diz Heidegger, pertence ao sentido existencial da *dejectão* [*Geworfenheit*].” Enquanto que, como fundamento de seu poder-ser, o Dasein não é o fundamento de seu ser, ele aparece assim essencialmente afetado por este “não”, ou, como diz mais uma vez Heidegger, por uma *nulidade* [*Nichtigkeit*]. “Enquanto fundamento, declara o autor de Ser e Tempo, ele é si mesmo uma *Nulidade* [*Nichtigkeit*] ele mesmo”. A determinação ontológica efetiva da *dejectão* [*Geworfenheit*] exige, não obstante, que se esclareça a essência desta “*Nulidade*” [*Nichtigkeit*] que a constitui. (EM. p. 443)<sup>201</sup>

Para Michel Henry, portanto, se *nulidade* compartilha da essência da própria *Geworfenheit*, sendo aquela a que determina a possibilidade do Dasein mesmo de não ser o fundamento dele mesmo, significa que o Dasein não encontra-se determinado em seu ser como e pela *transcendência*. Em primeiro lugar, esta “*nulidade*” constituinte do “não” da *dejectão* não possui o significado de inexistência [*nicht bestehen*], tampouco o de privação. Para Henry, o significado positivo dessa estrutura é da *possibilidade ontológica concreta da determinação estrutural essencial* que, residente na imanência, se deixa aparecer como *nulidade*. Para o filósofo de Montpellier, em segundo lugar, enquanto a positividade da *nulidade* reside na imanência, o que constitui essa positividade também constitui-se como a essência da situação<sup>202</sup>.

<sup>201</sup>Decorrente da utilização da dupla ‘existencial-existenciário’ pelo tradutor espanhol, dissonante com a nossa utilização, nesta ocasião recorreremos à tradução do original em francês: “«Ce « ne... pas... », dit Heidegger, appartient au sens existencial de la *Geworfenheit*. » En tant que, comme fondement de son pouvoir-être, le Dasein n'est pas le fondement de son être, il apparaît ainsi essentiellement affecté par ce « ne... pas... » ou, comme le dit encore Heidegger, par une *Nichtigkeit*. « Étant fondement, déclare l'auteur de *Sein und Zeit*, il est lui-même une *Nichtigkeit* de lui-même. » La détermination ontologique effective de la « *Geworfenheit* » exige cependant que soit tirée au clair l'essence de cette « *Nichtigkeit* » qui la constitue.”

<sup>202</sup>Se esta tese se afirma, as expressões (HEIDEGGER, Apud HENRY, 2015a, p. 347-348 / EM. p. 446-7) de que: “Na estrutura da *Geworfenheit*, tanto como na do projeto, encontra-se essencialmente uma *Nichtigkeit*”; bem como, “o Cuidado mesmo está em sua essência atravessado de lado a lado pela “*Nichtigkeit*”.

Dessa forma que é feita a reconstrução do resultado do interrogatório radical sobre o que “[...] constitui verdadeiramente a essência e a situação do fundamento mesmo, a filosofia da transcendência vê surgir diante dela as determinações ontológicas estruturais que são alheias a seus pressupostos” (HENRY, 2015a, p. 341 / EM. p. 440). Com isso, conquistamos as determinações internas das estruturas mais fundamentais que ditam a pretensão teórica de Michel Henry e sua interpretação da ontologia fundamental de Heidegger.

Nesta, o filósofo de Montpellier, ao invés de rejeitá-la, infiltra-se entre as estreitas frestas estruturais, na busca do opaco começo da experiência humana; é lá onde ele afirma residir o *aparecer originário* em que, neste, descansa o *ser* enquanto tal.

### 5.3 MAIS-AINDA: TESTANDO OS LIMITES DA VERDADE

Com os dois capítulos anteriores, foi reconstruído, respectivamente, o giro da verdade, rumo à noção de uma revelação cuja a afetividade é sua apresentação efetiva. E, na sequência, especificamos tanto a estrutura interna dos elementos que servem à temática da verdade, quanto a relação entre essa *revelação oculta [révélation cachée]*, isto é, estranha à luz do mundo, e seu papel fundador dos fenômenos da fenomenologia transcendente.

Ao ter como objetivo a reconstrução do fenômeno originário da verdade, este trabalho ergue-se sobre um terreno de crítica e de subversão de elementos da fenomenologia de Heidegger através da interpretação que Michel Henry faz dela. O giro em si, isto é, a reconstrução do estatuto da verdade fenomenológica tendo como sua base o paradigma henryano, não é uma tarefa tão extensa quanto as inúmeras consequências que a partir dela surgem — por exemplo, o problema da determinação da estrutura interna da imanência e sua relação com os demais fenômenos é uma das mais urgentes consequências para evitar o solipsismo — e já foram até aqui tratados em sua maioria.

Da sofisticada pretensão de desenvolver um paradigma crítico a partir dos fenomenólogos clássicos, e apostando nos elementos cuja direção é a fronteira da racionalidade, a fenomenologia de Henry se mostra à recepção como uma postura sectária. Dessa maneira, levaremos a seguir a tarefa de comentar algumas posições críticas que alegam, muitas vezes de maneira justa, certos problemas que realmente se fazem transparecer em certas teses da obra de Henry. E também, por último, porque nos dedicamos

na primeira seção deste trabalho, antes da leitura henryana da ontologia fundamental heideggeriana, a uma interpretação de textos do próprio autor de *Ser e Tempo*, faz-se inevitável a contraposição de seus projetos ontológicos: o dever dessa tarefa se reafirma como um prelúdio à conclusão.

### 5.3.1 Legados e críticas: os limites da fenomenologia da vida

Neste subcapítulo, nos ocuparemos dos textos que analisam o problema do limite da fenomenologia de Michel Henry. Quer dizer, a avaliação de comentadores acerca do empreendimento nuclear do pensamento do filósofo de Montpellier, sua pretensão de subversão fenomenológica e a radicalidade dos fenômenos que surgem a partir dessa manobra. Com isso, também, algumas críticas devem ser apresentadas. Na medida em que elas apontam aos problemas da tematização da verdade mais originária; quando, no extremo, não a deslegitima por completo. Assim sendo, quatro textos serão apresentados a seguir e suas considerações mais fundamentais.

Uma das primeiras críticas ao programa henryano, de Dominique Janicaud (1991 [JANICAUD, 2000<sup>203</sup>]), é a sinalização de possível dano à fenomenologia quando a ela tem a pretensão de integrar a sua investigação alguns elementos conceituais pré-ontológicos e de natureza religiosa (por exemplo, como o uso de Eckhart, conforme vimos), além disso, o fato de que a pesquisa se radicalize rumo à não-objetividade, conforme a crítica, parece ser um retorno à metafísica em suas diversas formas. Antes que este problema seja aqui colocado, entretanto, sinalizamos com maior importância ao que, com Bernhard Waldenfels, é adicionado junto à crítica de Janicaud. Em sua *Introdução à Fenomenologia* (1992 [WALDENFELS, 1997]), Waldenfels coloca o problema do giro teológico da fenomenologia ao lado de uma dificuldade capital do texto de Henry. Tal tensão refere-se ao caráter contraditório entre fenomenologia e objeto dela, o comentador sugere a presença de paradoxos, quando não tautologias, na teoria do autor d'*A Essência da Manifestação*. Segundo Waldenfels, com Michel Henry,

---

<sup>203</sup>Fazemos referência ao compilado *Phenomenology and the "Theological Turn"* (2000): *The French Debate*. Onde encontra-se, em tradução inglesa, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, de 1991; e o *Phenomenologie et théologie*, de 1992.

[...] A fenomenologia se eleva a um Ser invisível que não aparece. A vida, que de certo modo é si mesma [sich ist] — e nada mais —, adquire características atribuídas pela tradição à deidades a serem experimentadas misticamente. Neste sentido, Dominique Janicaud fala de um “giro da fenomenologia francesa” (1991) [...] um giro que, em última instância, afetaria a essência mesma da fenomenologia. (WALDENFELS, 1997, p. 84).

Quanto à acusação do “*Ser invisível que não aparece*”, ela pode ser recebida a partir do que já reconstruímos, como o que constitui a prática fenomenológica de Michel Henry. Quando ele pensa ‘invisibilidade’, ou ainda uma “*revelação oculta*”, não se trata daquilo que é privado de ser experimentado. Mas sim, de uma dinâmica, porque oculta, permanece retraída à intencionalidade, seu caráter não está nela, muito embora se estenda como a *realidade material* desta. Se ela é estranha à fenomenalidade intencional, é porque não pode ser *ob-jetivada* sem que seja perdida. Ainda que seja o tecido real de ob-jeto, segundo Henry<sup>204</sup>. Tal *revelação* “[...] não é senão o experienciar-se a si mesmo do ser que se experiencia a si mesmo e permanece em si [...]; é a interioridade do sentimento e da vida, a afetividade mesma como tal.” (HENRY, 2015a, p. 516 / EM. p. 680). Ou seja, é *oculta* porque não recorre à fenomenalidade ek-stática.

O problema para Waldenfels é o que consideramos como a problemática do *isolamento da verdade*. Nosso argumento foi na direção de que o pressuposto do *aparecer que dá aparecer*, enquanto uma estrutura *oculta*, não determina um impedimento a sua *revelação*. Com isso, evocamos a problemática da *revelação oculta*, que resulta na apresentação de outra crítica. Dessa vez, dirigida por Dan Zahavi<sup>205</sup> (1999 [ZAHAVI, 1999]). Ele, o fenomenólogo dinamarquês, se coloca diante de um problema semelhante ao de Waldenfels no que se trata da noção de uma “*fenomenologia do invisível*”, como pretende Michel Henry. Para Zahavi, porém, não há um problema em si na pretensão henryana de avançar à fenomenalidade pura, cujo caráter paradigmático é da não-intencionalidade e de uma auto-manifestação da subjetividade como imediata e não-objetivável.

Zahavi aponta que, dentre algumas características importantes desse pensamento, está a da *revelação absoluta* de uma auto-manifestação [*disclosure of absolute*

<sup>204</sup>HENRY, 2015a, p. 465 / EM. p. 610: “É o objeto, não o ente, o que nos afeta; o objeto, quer dizer, aquilo em direção ao qual se ultrapassa a existência, o que ela constitui; de maneira que o sentimento que ela experimenta em presença deste objeto é, como temos visto, a realidade mesma do ato que o constitui.”

<sup>205</sup>Cf. ZAHAVI, Dan. *Michel Henry and the phenomenology of the invisible*. 1999.

*self-manifestation*], mas que Henry toma metodologicamente, não uma *dedução regressiva de uma pré-condição transcendental*, e sim, a descrição fenomenológica de uma dimensão de atualidade experiencial que é a da própria vida subjetiva<sup>206</sup>. Além disso, ele chama atenção que essa vida subjetiva, enquanto a própria subjetividade, em contraste com outras fenomenologias, enfatiza que a consciência interna do tempo não deve ser tomada como a auto-manifestação própria dessa subjetividade absoluta, mas, ao contrário, é a primeira *auto-objetivação*. A respeito da *Subjetividade* henryana, assim conforme vimos, Zahavi enfatiza que Henry a compreende não *ekstáticamente*, mas pela autoafecção. Antes de considerarmos sua pequena crítica quanto a uma linguagem adequada às pretensões filosóficas do fenomenólogo da vida, Zahavi nos possibilita um bom tratamento ao primeiro problema que levantamos ao início deste subcapítulo: aquele trazido por Janicaud sobre o problema do giro teológico da fenomenologia francesa.

Dominique Janicaud, em *O Giro Teológico da Fenomenologia Francesa*, acusa Michel Henry, mas também Lévinas e J.-L Marion, de serem responsáveis pelo que chama ser a virada teológica na fenomenologia francesa. Tal crítica, como Waldenfels a situa, consiste no questionamento acerca da tentativa de radicalização da fenomenologia, sob a pretensão de avançar além da chamada superficialidade fenomenológica, e se isto não põe em questão o próprio estatuto fenomenológico das teorias desses pensadores. Em outras palavras, questiona se ainda merecem carregar o título de “*Fenomenologia*”. O abandono, por eles, da precisão descritiva e rigorosidade da visão e com isso o crescente interesse em determinar estruturas internas e ocultas, bem como regiões invisíveis, é característico, segundo Janicaud, da mística, da metafísica ou teologia. Além disso, o crítico também põe em dúvida a consistência de uma “fenomenologia do invisível”. Em poucas palavras, a crítica em questão vê, na noção de uma verdade mais originária, e invisível, enquanto um fenômeno, um paradoxo que só pode ser resolvido com metafísica.

Para Zahavi, na crítica o que está em jogo são duas questões. A primeira é a validade metodológica de uma motivação de natureza fenomenológica que conduz o movimento da visibilidade à invisibilidade. A segunda, não obstante, é investigar se essa invisibilidade merece ser qualificada como fenomenológica; ou seja, se ela possui as qualidades e

---

<sup>206</sup> ZAHAVI, 2007, p. 227: “This is clear from what might be one of Henry’s most central claims, namely that the self-manifestation of subjectivity is an immediate, non-objectifying and passive occurrence, and therefore best described as a self-affection.”

determinações que assegurem não se tratar de um retorno ao pensamento especulativo metafísico. À primeira, o fenomenólogo reúne diversas provas de que a fenomenologia, ao menos, desde Husserl se preocupa com problemas cuja resolução e descrição encontram-se no “*limite da descritividade*”<sup>207</sup>, apesar disso, dos limites na possibilidade de tematização — contra a segunda questão —, ainda constituem o objeto da disciplina fenomenológica. Além do mais, enfatiza o filósofo dinamarquês:

Na medida que em que praticamente todos os maiores pensadores fenomenólogos perceberam que era preciso extrapolar a mera análise do ato intencional, e da manifestação do objeto, para aproximar e esclarecer a questão fenomenológica da condição de possibilidade para a manifestação, eu não penso — discordando de Janicaud — que exista qualquer razão para negar que o movimento em direção ao invisível é motivado fenomenologicamente. E, novamente, deixe-me enfatizar que falar do invisível não é falar daquilo do qual sempre permanece escondido, não é falar de algo do qual nunca se manifesta, mas trata-se simplesmente de falar de algo que manifesta-se radicalmente diferente do que é visível. (ZAHAVI, 1997, p. 235; tradução nossa<sup>208</sup>).

Dan Zahavi não vê exatamente como um demérito que a análise fenomenológica, a depender de seu objeto, não consiga explorar fenomenologicamente sem que derive em uma outra disciplina, uma investigação de outra natureza; ainda que não veja que este é o caso de Michel Henry. Afinal, não é necessário que toda fenomenologia consista em aceitar que seu caráter investigativo esteja somente dentro dos limites do ato intencional e da dação do objeto. Por fim, Zahavi apesar de pensar que Michel Henry “[...] está certo ao argumentar que existem outras formas de revelação além do visível e que a fenomenologia também deve investigá-las.” (ZAHAVI, 1997, p. 237), admite que Henry utiliza algumas *terminologias* e

---

<sup>207</sup>HUSSERL, Apud ZAHAVI, 1997, p. 234: “*Es liegt fast an der Grenze möglicher Beschreibung*”

<sup>208</sup> Do original: “In so far as practically all of the major phenomenological thinkers eventually realized that it would be necessary to transcend a mere analysis of actintentionality and object-manifestation if they were to approach and clarify the phenomenological question concerning the condition of possibility for manifestation, I do not – contra Janicaud – think that there is any reason to deny that the move towards the invisible is phenomenologically motivated. And again let me emphasize that to speak of the invisible is not to speak of that which for ever remains hidden, it is not to speak of that which never manifests itself, but simply to speak of something that manifests itself in a radically different way than the visible.”.



*formulações paradoxais desnecessárias*<sup>209</sup>. Muito embora, ele inusitadamente finaliza seu artigo com a declaração: “*seu ponto fica bem claro*” (Ibidem).

A despeito de seu incômodo com a linguagem, Zahavi nos possibilita uma contracrítica consistente às questões que levantamos antes. Em resumo, a manobra de Michel Henry, antes de se tornar metafísica devido ao predicado de invisibilidade que possui em seu objeto, é resultado de um desacordo com os limites impostos pela fenomenologia intencional para esgotar os fenômenos da experiência humana. O fenomenólogo dinamarquês, abre espaço para a noção de que o pensamento henryano está a testar os limites. E assim, portanto, torna-se oportuno a menção do trabalho de *François-David Sebbah* (2002 [SEBBAH, 2012]).

Para Sebbah, o pensamento de Michel Henry, tanto quanto alguns outros pensadores<sup>210</sup>, é caracterizado pelo interesse na fenomenologia como *prática do excesso*, isto é, *a prática do limite*. Para esses pensadores do limite, segundo Sebbah, a única transgressão é, no caso da fenomenologia, marcada pelo limite do domínio daquilo que é dado, que aparece enquanto aparece — não obstante, é o que Henry tem como a designação da verdade mais originária (o aparecer do aparecer). E todos eles se jogam contra este limite na busca radical do que se encontra nele, sem, no entanto, excedê-lo. O autor ainda reconstrói elementos do pensamento de Henry que corroboram com a tese de que ele, assim como essa segunda geração da fenomenologia, explora ao extremo as estruturas da fenomenalidade do *dado*.

O que nesta altura é interessante assinalar no texto de Sebbah é o tratamento privilegiado que ele oferece ao que Zahavi aponta de modo muito breve sobre a problemática do *paradoxismo desnecessário*, que não pode ser confundido com o que chamamos de *paradoxo da tematização*. Sobre este, a solução de Sebbah, no caso dos “autores do limite”, é muito semelhante a que oferecemos sobre a base de textos do próprio Michel Henry<sup>211</sup> (veja 1.3, *Narrar o patho: a distância fenomenológica, a linguagem e os*

---

<sup>209</sup>Referimo-nos a: “[...] criticize Henry for making use of an unnecessarily paradoxical terminology” (ZAHAVI, 1997, p. 231); “[...] criticize Henry for using an unnecessarily paradoxical formulation” (Ibid., p. 237).

<sup>210</sup> Do original, *L'Épreuve de la limite*, onde Sebbah trabalha a obra de diversos filósofos, como a discussão de Marion e Derrida, em especial o pensamento deste último, o de Lévinas e de Henry.

<sup>211</sup> A noção de que não há uma teoria epistemológica específica que dê conta de tematizar os fenômenos. Sobre a linguagem: “Sem dúvida, para Henry, não há uma “teoria dos textos”, pois, como vimos, traduzir o movimento da vida não é refleti-la; o texto, visto que aparece como por meio de escrita, é uma mediação por excelência. (mediação originária para Derrida, mas certamente não é para Henry).”. O que constitui o caráter de mediação entre duas esferas que Henry trabalha, é, igualmente defendido por Sebbah (2012, p. 229), a presença de uma “dialética ascendente-descendente” que constitui a exposição.

*problemas metateóricos*). Quanto ao problema das *terminologias paradoxais*, presente na noção de *revelação oculta* ou até de *fenômeno do invisível*, mas, além delas, no tocante às *tautologias cristãs*<sup>212</sup>, Sebbah compreende (SEBBAH, 2012, p. 219) que são “instrumentos” que exercem a função de não subtrair os elementos da fenomenologia da vida, a natureza oculta da verdade mais originária, aos domínios do *logos apofântico*. Por isso, mais que simples *tautologias* e *paradoxos* que conferem *caminhos negativos* à tematização, é a metodologia adequada que promove aproximações da dinâmica da *verdade* que tematiza. O estilo henryano

[...] encontra um caminho absolutamente positivo — que consiste em uma série de aproximações e estimativas do movimento da Vida. E essa coleção de aproximações não tem fim, pois circular cada vez mais perto de uma definição restritiva da Vida em si mesma não seria um pequeno fracasso se tivesse o *logos apofântico* como meio. (SEBBAH, 2012, p. 221).

A estilística henryana serve para traduzir que a Vida que está *sempre-já-aí* [*always already-there*], e na qual estamos mergulhados sem nunca ter *verdadeiramente* entrado e que, tampouco, jamais estaremos, *verdadeiramente*, de fora.

### 5.3.4 O monismo ontológico e a heterogeneidade das ontologias: ser-na-vida e ser-no-mundo

A reconstrução desses dois pensamentos que se compõem em consonância e completude um com outro possibilita que, se tomados separadamente, seja possível que se compare as diferenças mais elementares. Esta será nossa última meditação. De fato, não se trata de uma superação quando há uma bifurcação no coração da fenomenologia que produz os resultados finais.

O primeiro filósofo de que tratamos afirma que somos na verdade, mas de maneira que esta última, sem o que somos, não é. O segundo pensador, por outro lado, afirma que somos a verdade. Que não seja mais necessária uma contextualização precisa, é porque fica

---

<sup>212</sup> F.-D Sebbah (2012, p. 303) refere-se à “[...] The identity of the four terms is: Moi = la Voie = la Vérité = la Vie.”. Porém, essas “[...] tautologias henryanas de fato não coincidem precisamente com uma tautologia, elas não se sobrepõem e, conseqüentemente não são exatamente tautologias, isto é, fundadas em uma pura e simples identidade — e, em última análise, como o princípio de identidade tal qual.” (SEBBAH, 2012, p. 221).

mais que clara a dimensão do nosso percurso geral. A mudança de método que constitui fenomenologia henryana é a resolução de um problema que ela mesma coloca, um problema que na arquitetura heideggeriana não consistia. Paradoxalmente, a ausência desse problema na sistemática original é que pode vir a consistir em uma problemática.

O primeiro pressuposto procedimental do pensamento de Michel Henry é subsidiar o ser ao seu *aparecer*. Mais que isso, o ser é identificado ele mesmo à *efetivação da verdade mais originária*. Com Henry, o estabelecimento de uma relação alética ôntico-ontológica é profundamente reconsiderado a partir desses pressupostos. Isto significa: Verdade originária não corresponde ao processo, e seus componentes normativos, de individuação dos entes a partir de padrões e condições criteriais de qualificação e identidade, mas de validade experiencial de natureza imediata da individuação, do desvelamento (não do que nele é desvelado e individuado), é a experiência *material da tonalidade afetiva* que fundamenta toda e qualquer disposição, não como o que reveste o mundo, mas antes o que fornece *sentimento de realidade* a este.

A bifurcação teórica entre os dois é decorrente, antes de tudo, da compreensão que ambos possuem da fenomenologia. Para Heidegger, o “[...] conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” (HEIDEGGER, 2012b, p. 123 /SZ p. 35), para Henry, na negativa, o objeto da fenomenologia “[...] não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão”. Dessa forma, ele conclui: “o objecto original da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal.” (HENRY, 2007b, p. 180).

Além disso, no próprio pressuposto de suas ontologias fenomenológicas reside uma diferença metodológica e de objeto que é radical e, não obstante, na qual o problema do ser é afetado como tal. Para Heidegger, é a ontologia que necessita da fenomenologia, porque esta última em seu sentido formal e no sentido “*da pesquisa que a si mesma se denomina*” (SZ, p. 34), possibilita “*fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra*” (ibidem). No caso, o tema da mostra, “expressa segundo sua essência”: o ser do ente. Distintamente, por outro lado, em Michel Henry, o interesse se move antes. O problema do ser não é o objetivo prévio, mas a fenomenalidade pura. Entretanto, o ser engendra-se pelo aparecer que designa o que é como o que aparece. Em outras palavras, a ontologia é sua consequência.

Em Heidegger, “*o ser é transcendente enquanto tal*”, é o que possibilita a ultrapassagem entre entes durante o manejo adequado. Além do mais, *ser* quer se referir a um *marco criterial* que determina o padrão de “qualidades” que deve integrar um ente para que ele seja qualificado, é sobretudo, o que deve estar compreendido em toda interação com algum ente. Quando Heidegger procura o sentido do ser, e mesmo a modificação e as derivações deste, quer especificar as condições em que são geradas as regras e os critérios que compõem o *marco criterial*, que é responsável pela identidade e individuação destes entes<sup>213</sup>. Em outras palavras, é investigar “*a maneira como as coisas se nos dão*”. Ora, no contexto de *Ser e Tempo*, “*as coisas*”, entendidas como entes, se dão de diversas maneiras, diversos modos de um ente se encontrar qualificado e cujas especificações desses modos são irredutíveis. Esta concepção ontológica denomina-se “pluralismo ontológico” com a qual, na fenomenologia de Heidegger, pode-se admitir diferentes modos de ser<sup>214</sup>.

Michel Henry, embora reconheça o ser transcendente, retoma aquele outro no interior do aparecer originário. Diferente do de Heidegger que *deve se dar*, o seu já sempre está aí. . Na ótica de Heidegger, a ontologia do cartesianismo do começo é insuficientemente determinada em seus pressupostos ontológicos. Na ótica de Henry, enquanto um cartesiano do começo, a fenomenologia da verdade de Heidegger é que prevalece sem fundamento. O que o pensador de Montpellier oferece então a ela. Analisemos este caso, não por predileção, mas porque Henry pensa o texto heideggeriano e não o contrário

Em Michel Henry, crítico, mas inspirado na ontologia heideggeriana, prossegue uma heterogeneidade entre o ser do *ego* e o ser do mundo, em que cada um é referente ao aparecer que o veicula. Entretanto, o dualismo ontológico<sup>215</sup> é evitado, não através da remissão de um ser ao outro, mas antes da remissão das estruturas ontológicas da transcendência e da imanência. Inclusive, a própria crítica ao *Monismo Ontológico*, concepção fundamental do pensamento henryano, alega problemática a posição clássica do

---

<sup>213</sup>Cf. REIS, 2000.

<sup>214</sup>REIS, 2017, p. 1021: “A expressão “pluralismo ontológico” designa a concepção que admite diferentes modos de ser. Segundo essa concepção, não haveria apenas uma configuração metafísica geral com diferenças categoriais internas, mas diferentes modos de ser com especificações ontológicas irredutíveis. Com uma pluralidade de modos admite-se, portanto, diferentes maneiras de ser objeto, de estar determinado por características, de ser indivíduo, de existir etc., e não apenas uma variância categorial interna a um único modo de ser.”

<sup>215</sup>É ponto de debate. Por um lado, M. García-Baró (Apud HENRY, 2015a, p. 283; nota de rodapé) defende que há uma dualidade ontológica, mas que não caracteriza ser um dualismo, uma vez que as variâncias estruturais são geneticamente redutíveis, ou seja, um monismo. No recente artigo (GARCÍA-BARÓ, 2020, p. 536), ele trata melhor do tema e conclui: “O ser do mundo é, de alguma forma relativo ao ser da vida, como a verdade do mundo é antes e mais verdade da vida”.

pensamento ocidental devido sua unilateralidade. Seu “monismo” portanto, não deveria ser a unilateralidade de “signo oposto”. Que as estruturas sejam plurais, ainda que redutíveis eideticamente, é o resultado final onde quer chegar o pensamento henryano. Conforme García-Baró:

Não tem sentido considerar o mundo por si só, separado da vida; mas se considerarmos em meros conceitos vazios, o mundo seria morte. A vida, que é imanência, *vita in se ipsa*, não é de jeito nenhum *vita mundi*, nem *vita in mundo*, senão, no máximo (introduzo esta restrição porque pode haver variedades da vida que não se podem descrever assim), *vita ad mundum*, *vita per mundum*. (GARCÍA-BARÓ, 2020, p. 537).

É na concordância com García-Baró que descortinamos um fim ao nosso caminho. O que é a verdade? O nosso encontro com um ente qualificado, isto é, nossa relação com um ente conforme sua identidade, é condicionada pelo que a fenomenologia chamou de *verdade*. No momento em que se dá verdade ôntica, o ente é compreendido. Entretanto, e aqui é a questão reivindicada por Michel Henry, para que a verdade se dê, ela mesma (o encontro com o ente, o aparecer, o desvelamento), a verdade ontológica ou o acesso aos padrões criteriais que permitem individuar os entes, deve ser determinado pelo que garanta a sua consistência fenomenológica, quer dizer: um pressuposto indubitável que confere conteúdo para que verdade ôntico-ontológica seja experimentada como um processo real, uma fenomenalidade pura capaz de nos fazer aderir à verdade dos entes intramundanos com a Vida: “um poder desvelante sem o qual nenhum desvelamento se produziria, sem o qual, conseqüentemente, nada do que é verdadeiro no segundo sentido do que é desvelado seria possível.” (HENRY, 2014a, p. 41).

## CONCLUSÃO

Neste trabalho apresentamos a problemática fenomenológica do fenômeno mais originário da Verdade. Com ele, reconstruímos o movimento efetuado pela fenomenologia de Material de Michel Henry, de interpretação crítica à ontologia fundamental de Martin Heidegger e que denominamos o giro ontológico da verdade. O processo de reconstrução contou com duas grandes seções abrigando três capítulos cada. Em cada uma delas foi apresentada a concepção de fenômeno da verdade, bem como os elementos que constituem a temática no interior do pensamento dos respectivos pensadores.

Quanto à primeira seção, responsável por apresentar o conteúdo da ontologia fenomenológica de Martin Heidegger, dedicamos uma introdução ao problema situando-o sua origem. O primeiro capítulo desta parte deu conta de assinalar o núcleo da discordância de Heidegger com a fenomenologia husserliana. Nele reside uma disputa pelo conceito de mundanidade e verdade. Esta última aparece pela primeira vez, mas integrando de modo secundário à temática, desprovida do caráter ontológico que mais tarde, inspirado pela concepção ontológico-aristotélica de Alethéia, Heidegger atribui como o coração de sua fenomenologia e a via possível para uma ontologia adequada. Desde este início também ressaltamos a importância da mundanidade e da estrutura ser-no-mundo, da qual, para Heidegger, é impossível reduzi-la a uma consciência, sujeito transcendental ou fenomenalidade pura. Fizemos questão de apresentar como reivindicação fundamental da ontologia heideggeriana, especificamente no primeiro subcapítulo, com o intuito de apontar a discrepância desde os pressupostos iniciais entre as duas pretensões dos fenomenólogos centrais dessa pesquisa. Assim sendo, no segundo subcapítulo, foi possível que nós justificássemos o objetivo de uma fenomenologia não hermenêutica que toma a ontologia fundamental de Heidegger como seu início. Sob esta motivação, apresentamos a noção de *distância fenomenológica* que exige da ontologia seu o caráter hermenêutico. Também no primeiro capítulo, ao fim dele, ocupamo-nos do problema hermenêutico da teoria das indicações formais. O tratamento teve o intuito de averiguar uma possibilidade de resposta a uma questão análoga na fenomenologia henryana, contudo, nesta última, a resolução permanece enigmática. O enigma consiste no que decorre do pressuposto que nega a construção de uma hermenêutica e propõe uma fenomenologia cuja nossa relação com o fenômeno e com o ser é absolutamente transparente: ao fim e ao cabo, é o problema de uma

linguagem que seja adequada e qual é a doutrina dos significados epistemologicamente apta para enunciar essa “*verdade*”. Em resumo, o tema fenomenológico da verdade e sua dimensão metodológico-descritiva.

No segundo capítulo da primeira seção foi possível dar entrada à reconstrução da arquitetura conceitual e estrutural da ontologia fundamental de Heidegger, cujo objetivo era apontar a primeira ligação entre *verdade*, *ser* e o ente que nós mesmo somos. Visamos com ela, já no primeiro subcapítulo, a tematização da relação entre a Disposição Fundamental da Angústia e a totalidade estrutural do ser do Dasein, com isso foi possível assinalar alguns elementos, tais como a *mulidade* presente na suspensão da familiaridade com a unidade de significados disposta na ocupação intramundana e o estatuto de mundo como o horizonte transcendente. Em seguida, foi possível verificar a fundação da realidade no ser do Dasein e, com isso, deflacionar a rigorosidade do conceito ôntico de verdade segundo o qual “verdadeiro é ser-real”, realidade. Nesta etapa vimos a apresentação do modo de ser de subsistência para indicar os entes reais como uma forma de desvelamento que, ao fim, é dependente da estrutura de abertura e descoberta. Por fim, finalizamos o capítulo tratando exatamente do que justifica a fundação da realidade no Dasein e abrindo espaço para a tematização desse fenômeno enquanto tal.

O terceiro capítulo, ainda na primeira seção, foi responsável pela tematização de maior valor à pretensão final. Para compreender o que nele conquistamos, podemos dividi-lo em duas partes. As duas partes não se referem somente ao duplo aspecto já mencionado: enquanto elemento metodológico e ontológico-estrutural da verdade, mas da verdade ôntico-ontológica e sua ligação com a *transcendência*, instância sem a qual, nada é e nada pode se dar. Os primeiros subcapítulos deram conta de apresentar a desconstrução heideggeriana da verdade enquanto adequação, seja na concepção ingênua predicativo-proposicional (pensamento-coisa) ou, até mesmo, na fenomenologia enquanto adequação de dações intencionais. A partir de então foi possível revelar a verdade em sua dimensão propriamente ôntico-ontológica e assim sua essência como liberdade. Aos demais subcapítulos restou apresentar a ligação entre a essência da verdade e do fundamento, deslocando a discussão, que começa na problemática do fundamento, até a essência da transcendência. Esta última foi descoberta idêntica à essência da verdade, como o *fundar*: a liberdade ek-stática e sua tripla constituição. Nesta etapa do texto foi possível assinalar a natureza da transcendência, tão criticada por parte de Michel Henry; bem como, saber pelas

palavras de Heidegger dos perigos e das dificuldades de negá-la como o fundamento ontológico.

Estes três capítulos prepararam a transição, apresentando a natureza do perguntar fenomenológico de Heidegger e, em especial, sua concepção ontológica segundo a qual o *ser* pode ser compreendido, de modo geral, como o conjunto de critérios e padrões de individuação e de inteligibilidade que precedem ao *aparecer do ente*, este aqui como o evento em que o ente como tal se dá individuado.

No que se seguiu, Michel Henry parte justamente da inversão dessa conclusão. A verdade deve preceder ao ser: o que aparece, *é*. Se a fenomenologia tem como seu objeto<sup>216</sup> a pura fenomenalidade, deve, a partir dessa premissa, desdobrar sua investigação. Bem como, o objetivo inicial e mais fundamental da segunda seção é tornar saliente que a compreensão da própria disciplina, a fenomenologia, modifica-se. Se de alguma forma, no primeiro caso, a fenomenologia é aquela matéria que propõe interpretações da relação de dependência entre estruturas formais, para Michel Henry, sob a classificação de um conceito filosófico de fenomenologia, este significado permanece com o adendo de que há uma remissão última que é a do *aparecer*. Essa postura, que governa o pensamento de Henry, foi reconstruída na direção de apresentar o giro do conceito de verdade ontológica sob o domínio de sua subversão fenomenológica. Para tanto, dispomos, na segunda seção, de três capítulos para esgotar todos detalhes pertinentes à temática.

No primeiro, apresentamos o contraste mais perceptível com uma das pretensões centrais da ontologia fundamental heideggeriana, a renúncia ao formato *noésis noéseos* onto-teológico. Michel Henry denomina sua investigação como uma união da filosofia do ser e da ciência do Absoluto. Entretanto, este *absoluto* é a reivindicação do princípio dos princípios da fenomenologia husserliana, que Henry pensa como uma efetiva *absolutez* a dação que deve ser proveniente de uma autoção. Como foi possível demonstrar no primeiro subcapítulo, ele reivindica esse estatuto a partir da *matéria* como a impressão primitiva — daí sua *fenomenologia material*. Embora tenha sido encontrada por Husserl, foi por ele igualmente abandonada. A subversão fenomenológica consiste em revogar o caráter intencional do qual a *hylé* é submetida como uma *noésis*. No segundo subcapítulo, a partir

---

<sup>216</sup> Michel Henry caracteriza o objeto da fenomenologia, desde sua origem, “*a manifestação pura, mostração, desvelamento, descobrimento, aparência, revelação ou abertura; ou em um conceito mais tradicional: verdade.*” (HENRY, 2003a. p., 59)



do que foi pressuposto na fenomenologia material, vimos a contracritica cartesiana à alegação de que o *sum* do *ego cogito* ficou indeterminado: Michel Henry determina que sua determinação é o aparecer originário que Descartes chamou “*eu penso*”. Em Narrar o Pathos, subcapítulo que encerra o trecho, tentamos resolver o problema da linguagem que se propõe a capturar a precedência da vida. Introduzimos também os primeiros desenvolvimentos na direção de fundamentar a relação entre as duas instâncias ontológicas.

Após efetuado o movimento de giro ontológico do conceito da verdade, porque ele toma a posição de precedência em relação ao ser, da subversão fenomenológica do processo algumas estruturas ficaram vagamente situadas. Foi a ocasião, portanto, no capítulo segundo, de tematizar aquelas estruturas tanto internas à imanência quanto relacionais, geneticamente, com os fenômenos transcendententes. No primeiro subcapítulo ao trecho vimos a descoberta da passividade no interior da verdade originária e sua condição de não-liberdade, ou seja, como impotente para abandonar algo distinto dela, mas que engendra a potência para a “Vontade” idêntica à liberdade transcendente. Assim, inauguramos o tema do subcapítulo seguinte, a verdade originária enquanto constitutiva do senso de realidade aderente ao aparecer transcendente, o que chamamos de tecido invisível da realidade transcendente. Este subcapítulo deu conta de tematizar as diversas relações eidéticas que Michel Henry determina. Por último, no subcapítulo que encerra a temática da constituição interna e sua relação com a transcendência, apresentamos a crítica à essência do fundamento segundo a interpretação que Henry faz da ontologia heideggeriana e da filosofia da transcendência: Se a essência do Dasein reside na ek-sistência, a essência da ek-sistência reside na imanência.

Finalizando a pesquisa, o capítulo *Mais-Ainda*, que é uma tradução livre da palavra francesa *Encore*, esta por sua vez provoca uma aliteração com *cœur*, indica o teor do conteúdo. Lá tratamos de dois pontos. Primeiro, dos legados e críticas, em especial de quatro textos que, entre comentadores e críticos, ao fim e ao cabo, todos aprovam o pensamento de Michel Henry integra uma ala da fenomenologia que *testa limites* e, portanto, encontra-se vulnerável às consequências desse empreendimento. Em segundo, um prelúdio a essa conclusão, o confronto das ontologias e a interpretação dos resultados.

A subversão fenomenológica proposta por Michel Henry é o movimento necessário para o encontro dos problemas que enfrenta. Sem ela, as questões não existem, mas sua inexistência é a própria questão a ser problematizada: é o verdadeiro esquecimento do esquecimento. Sua manobra consiste em apostar no que denomina impotência da verdade

ôntico-ontológica, enquanto o acontecimento descobridor que individua os entes qualificados, e da abertura da dimensão de significatividade. Segundo a crítica, ela é incapaz de conferir realidade à experiência descoberta na abertura. Sua manobra é tomar o *ingrediente* da consciência como elemento *realizador* enquanto tal, o que confere consistência às experiências originárias de descoberta e abertura. E que, como tal, atravessa preenche o fundamento fenomenológico da temporalização da temporalidade estática que ilumina originariamente o “aí”.

Com todas as dificuldades que enfrenta, sejam metodológicas, expositivas ou propriamente ontológicas, a *fenomenologia material* e sua proposta ontológica é o chamado do que permanece inconspícuo na experiência humana que confere a descoberta das coisas, e a realidade desse descobrir. É a dinâmica da *vida-atraves-do-mundo*. A pretensão do giro ontológico da verdade, que, colocando-a como precedente ao ser, é o pressuposto dessa fenomenologia, é também o que ela encontra na sua conclusão: não somente o círculo hermenêutico, mas, nele envolto há um círculo de autoafecção. Simplesmente é a experiência de que, antes de tudo que se mostra, esse mostrar-se mostra-se a mim como o que realmente é. A plausibilidade de uma fenomenologia não hermenêutica se valida na experiência real e verdadeira que precede e contextualiza a sentença cartesiana — sentença essa que somente pode se aproximar de um começo radical —: pois *no mínimo, parece-me que vejo, que eu ouço, que eu me aqueço*.

## REFERÊNCIAS

- ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre, MARTINS, Florinda, FERREIRA, Maristela Vendramel (org.). **Fenomenologia da Vida de Michel Henry: Interloquções entre filosofia e psicologia**. São Paulo: Ed. Escuta, 2014.
- BLATTNER, William. **Heidegger's Being and Time: A Reader's Guide**. Nova York: Continuum. 2006.
- BRANDOM, Robert. **Heidegger's Categories in Being and Time**. Em: DREYFUS & HALL, H. *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1992. p. 45-64
- BRENTANO, Franz. **Psicología desde un punto de vista empírico**. Madrid: Revista de Occidente. 1934.
- DAHLSTROM, Daniel. **The Heidegger's Concept of Truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FABRI, Marcelo, GRZIBOWSKI, Silvestre. **Introdução à Fenomenologia do invisível (o amor, o desejo, a vida)**. Curitiba: CRV, 2022.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Editora Vozes, 2007.
- FONSECA, Fábio François M.. **Filosofia e Indício Formal: Heidegger sobre os procedimentos de Formalização**. Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ: n.3, 2012.
- FURTADO, José. **A filosofia de Michel Henry: Uma crítica fenomenológica da fenomenologia**. *Dissertatio* (27-28), 231-249, inverno de 2008.
- \_\_\_\_\_. **Arte e sensibilidade em Michel Henry**. *Arte filosofia*, Ouro Preto, n.9, p. 189-200, out. 2010.
- \_\_\_\_\_. **Verdade na fenomenologia de Husserl**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2019.
- GADAMER, Hans-Georg. **Los Caminos de Heidegger**. Barcelona: Herder Editorial, 2003.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. **Fenomenologia da subjetividade: vida, corpo e o cuidado ético em Michel Henry**. In: CESCÓN, Everaldo (org.). *Ética e Subjetividade*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- GORNER, Paul. **Ser e Tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Carta sobre o Humanismo**. São Paulo: Ed. Moraes Ltda, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Em *Os Pensadores: Vol. 42 Sartre e Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural. 1988.

- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Sein und Zeit**. Halle: Max Niemayer Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Unicamp, 2012b.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Tradução: Marcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas**. São Paulo: Escuta, 2017.
- HENRY, Michel. **Encarnação: uma filosofia da carne**. São Paulo: É realizações, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo**. São Paulo: Ed. É Realizações, 2015b.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenología Material**. Madrid: Ed. Encuentro, S.A., 2009a.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia Não Intencional: Tarefa para uma Fenomenologia Futura**. Phainomenon: Journal of phenomenological philosophy, Lisboa, no. 13, p. 165-177, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana**. São Paulo: É Realizações, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da Psicanálise**. Curitiba: Ed. UFPR, 2009b.
- \_\_\_\_\_. **Narrar el pathos**. Em: Acta fenomenológica latinoamericana V, p. 373-387, 2016.
- \_\_\_\_\_. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia**. Phainomenon, Journal of phenomenological philosophy, Lisboa, no. 13, p. 179-190, apr. 2007b.
- \_\_\_\_\_. **O que é isto a que chamamos vida?** In: Marques, R.; Filho, R. (orgs.) Paisagens da fenomenologia francesal. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Palavras de Cristo**. São Paulo: É realizações, 2014b.
- \_\_\_\_\_. **Phénoménologie de la vie I, De la phénoménologie**. Paris: Puf, 2003a.
- \_\_\_\_\_. **Phénoménologie de la vie II, Sur subjectivité**. Paris: Puf, 2003b.
- \_\_\_\_\_. **La esencia de la manifestación**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015a.
- \_\_\_\_\_. **L'essence de la manifestation**. Paris: PUF, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Ver o invisível – sobre Kandinsky**. São Paulo: É Realizações, 2012b.
- HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898–1925)**. Trad. John Brough, Springer, 2005.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: introdução geral para uma fenomenologia pura**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2020.

INWOOD, Michael. **A Heidegger's Dictionary**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

JANICAUD, Dominique, Et al. **The Phenomenology and the "Theological Turn": the french debate**. Nova York: Fordham University Press, 2000.

MARTEL, Christoph. **Heideggers Wahrheiten Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit**. Berlin: Ed. Walter de Gruyter, 2008.

MARTINS, F. Recuperar o Humanismo: **Para uma fenomenologia da Alteridade em Michel Henry**. Princípios, 2002.

MARTINS, F. **Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia/ Andrés Eduardo Antunes Aguirre Antúnes (organizadores) – São Paulo: Escuta, 2014.**

MARTINS, Florinda & SALDANHA, Marcelo. **Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte**. In: Revista da Fundarte. Ano 14 – nº 27. Janeiro-Junho, 2014.

MISSAGGIA, Juliana. **Heidegger e a transformação da fenomenologia: a aproximação da hermenêutica e o afastamento de Husserl**. *Ágora Filosófica: Revista de filosofia*. Ano 15, n. 1, pp. 135-148, jan./jun. 2015.

\_\_\_\_\_. **Indicações formais e a origem do método de Ser e Tempo**. *Intuitio*, v. 3, n.1, p, 45-55, 2010.

O'SULLIVAN, Michael. **Michel Henry: incarnation, Barbarism and Belief**. An introduction to the Work of michel Henry. Berna: Pe5ter Lang AG, 2006.

PRASERES, Janilce. **Michel Henry e o corpo subjetivo: uma leitura fenomenológica**. In: *Revista Filosofazer*. Passo Fundo, n. 44, jan./jun. 2014.

PRASERES, Janilce Silva. **Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry**. Dissertação de Mestrado, 2015.

REIS. Róbson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

\_\_\_\_\_. **Sentido e Verdade: Heidegger e a “Noite Absoluta”**. *Veritas: Fenomenologia e Hermenêutica*. Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-248, junho de 2000.

\_\_\_\_\_. **Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação**. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 117-133, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos.** Revista Integração. Ensino Pesquisa Extensão, Universidade São Judas Tadeu, ano X, n. 37, p. 171, 2004.

\_\_\_\_\_. **Quantificação Existencial e o Problema Da Necessidade Manifesta No Pluralismo Ontológico Em Ser e Tempo de Martin Heidegger.** Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 73, no. 3/4, pp. 1021–34, 2017.

\_\_\_\_\_. **Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger.** Veritas – Revista de Filosofia, PUC-RS, V. 46, n. 4, p. 607-620, 2001.

\_\_\_\_\_. ROCHA, Ronai Pires da. **Filosofia Hermenêutica.** Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias.** Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Á l'école de la phénoménologie.** Paris: Vrin, 1986.

RODRIGUEZ, Ramon. **La transformación Hermenéutica de la Fenomenología: una interpretación temprana.** Madrid: Ed. Tecnos. 1997.

RODRIGUES, Fernando. 2007. **Transcendência e Mundo no projeto da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger. Sobre o problema da condição de possibilidade do comportamento humano.** 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia.** Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um humanismo.** Petrópolis: Vozes, 2014.

SEBBAH, François-David. **Testing the Limit. Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition.** Stanford: Stanford University Press. 2012.

STEIN, Ernildo. **A questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.** São Paulo: Duas Cidades, 1973.

\_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”.** Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude - estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

STREETER, Ryan. **Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time.** Man and World, V. 30, p. 413-430, 1997.

THOMÄ, Dieter (org). **Heidegger Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.** Erweiterte Auflage. Stuttgart: Springer-Verlag. 2013.

UHL, Magalie. **Michel Henry: Auto-Donation. Entretiens et conférences.** Paris: Beauchesne, 2004.

WALDENFELS, Bernhard. **Introducción a la fenomenología: De Husserl a Derrida.** Barcelona: Paidós. 1997.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. **Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica.** Tese de doutorado. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.

\_\_\_\_\_. **A fenomenologia da Vida de Michel Henry: introdução e possíveis contribuições à psicologia da religião.** X Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Curitiba, PUCPR, 2015. ISSN 0000-0000.

\_\_\_\_\_. **Ser nascido na Vida: a contribuição da fenomenologia da Vida de Michel Henry para a clínica.** São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2010.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

\_\_\_\_\_. **Subjectivity and Immanence in Michel Henry.** Published in Gron, pp. 223-240, 2007.

\_\_\_\_\_. **Michel Henry and the phenomenology of the invisible.** Published in continental Philosophy, 1999.