

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

Symon Sales Souto

**ONTO-FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO: QUESTÕES  
SOBRE A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE**

Santa Maria, RS  
2023

**Symon Sales Souto**

**ONTO-FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO:  
QUESTÕES SOBRE A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE**

Texto de Tese apresentado ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Dr. Silvestre Grzibowski

Santa Maria, RS  
2023

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

Souto, Symon  
ONTO-FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO: QUESTÕES SOBRE A  
GÊNESE DA SUBJETIVIDADE / Symon Souto.- 2023.  
141 p.; 30 cm

Orientador: Silvestre Grzibowski  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Radicalização fenomenológica. 2. Gênese ontológica da  
subjetividade. 3. Nascimento. 4. Fenomenologia  
Material. I. Grzibowski, Silvestre II. Título.

sistema de geração automática de ficha catalográfica da USP. dados fornecidos pelo  
autor(2). sob supervisão da direção da divisão de processos técnicos da biblioteca  
central. bibliotecária responsável: paula schoenfeldt ratta cma 10/1728.

Declaro, SYMON SOUTO, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) 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.



**Symon Sales Souto**

**ONTO-FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO:  
QUESTÕES SOBRE A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovada em 10 de Agosto de 2023:

---

**Prof. Dr. Silvestre Grzibowski – UFSM  
(Presidente/Orientador)**

---

**Prof. Dr. Marcelo Fabri - UFSM**

---

**Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto - UFSM**

---

**Prof. Dr. Marcelo Ramos Saldanha - EST**

---

**Prof. Dr. Gillianno Mazzetto de Castro - UCT**

Santa Maria, RS  
2023

Dedico esta tese aos mártires cristãos que morreram e ainda morrerão em nome de Cristo. A eles, minha admiração, meu respeito e, acima de tudo, minha eterna gratidão.

## AGRADECIMENTOS

Ainda que eu não encontre palavras capazes de expressar a gratulação e estima aos que aqui serão referidos, gostaria de deixar ao menos registrado os meus sinceros agradecimentos por cada um de vocês que, direta ou indiretamente, contribuíram para que essa pesquisa se concretizasse. Em primeiro lugar, sou grato a Deus que, desde o meu nascimento, se fez morada em mim. Sou grato à vida que me foi concebida nessa *ipseidade* que sou; sou grato à graça de vivê-la e grato pela possibilidade de conhecer um pouco mais sob os mistérios deste imenso domínio que é o existir. Que esta tese seja para engrandecer teu Santo nome.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo auxílio financeiro para o desenvolvimento dessa pesquisa de Doutorado. A todos os professores e professoras que durante a graduação, com respeito e gentileza, contribuíram para que eu chegasse ao fim dessa empreitada. De um modo especial, ao professor Marcelo Fabri por aceitar o convite de participar deste processo de aprendizado desde o mestrado até aqui.

Aos professores Noeli Dutra Rossatto, Gilliano Mazzetto de Castro e Marcelo Saldanha por terem aceitado meu convite e pelas considerações que, seguramente, fizeram toda a diferença.

À minha mãe, Adeniz, pela graça de ser co-engendrado na Vida sob sua maternidade. Um ser humano que nasceu para amar e que apesar de todas as dificuldades que enfrentamos, manteve a cada um de seus filhos na vida com muito amor, afeto e grandes ensinamentos que iam além de suas palavras: desabrochavam-se mediante seus gestos. Se ainda tenho fôlego de vida, devo isso a você minha mãe e aqui estou para te agradecer. Essa conquista é nossa!

À Michel Henry (*in memoriam*) pelo magnífico esforço em desvendar-nos este aparecer mais originário enquanto aparecer da Vida, pela seriedade de suas pesquisas, pela consistência de seus temas, pelas questões propostas que fizeram com que esta pesquisa pudesse ser realizada. Meus sinceros agradecimentos à Fenomenologia da Vida.

Temos, todos que vivemos,  
Uma vida que é vivida  
E outra que é pensada,  
E a única vida que temos  
É essa que é dividida  
Entre a verdadeira e a errada.

Qual, porém, é verdadeira  
E qual errada, ninguém  
Nos saberá explicar;  
E vivemos de maneira  
Que a vida que a gente tem  
É a que tem que pensar.

(Fernando Pessoa, *Poesias*)



## RESUMO

### ONTO-FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO: QUESTÕES SOBRE A GÊNESE DA SUBJETIVIDADE

AUTOR: Symon Sales Souto  
ORIENTADOR: Silvestre Grzibowski

O objetivo de nossa tese é apresentar uma onto-fenomenologia do nascimento a partir do pensamento de Michel Henry, que será desenvolvida a partir de dois momentos. No primeiro momento, propomos abordar a relação correlata entre Vida e vivente a partir dos escritos finais de Michel Henry na tentativa de compreender o que é o humano nessa correlação abissal. Nossa inquietação remonta a impressão originária do ser na materialidade de sua auto impressão. Nossa questão visa compreender como o paradoxo existente entre singularização e totalização pode ser dissolvido a partir de uma releitura radical do Ser e seu modo de revelar-se imanente. Assim sendo, nossa tese trata do lugar e do papel da realidade humana na questão do desvelar-se de si do Ser. Para tanto, em um segundo momento, devemos reconhecer que a trilogia final de nosso autor não deve ser lida enquanto teologia *nolens volens*, mas uma continuidade de suas próprias considerações fenomenológicas preliminares, uma vez que, *les derniers oeuvres* apresenta-nos a determinação ontológica, estrutural e fundamental da essência originária do viver, isto é, o único meio da Vida se fazer vida. Nesse sentido, veremos que a fenomenologia de nosso autor, ao se opor ao monismo, nos apresenta uma nova teoria sobre a da condição humana, não por uma genealogia do mundo, mas por uma genealogia da Vida. Com esse propósito, mapearemos os contornos e elementos essenciais dessa significação a partir de *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme* (1996), *Incarnation* (2000) e *Paroles du Christ* (2002).

**Palavras-chave:** Radicalização fenomenológica. Gênese ontológica da subjetividade. Nascimento. Começo. Fenomenologia Material.

## ABSTRACT

### ONTO-PHENOMENOLOGY OF BIRTH: QUESTIONS ABOUT THE GENESIS OF SUBJECTIVITY

AUTHOR: Symon Sales Souto  
ADVISOR: Silvestre Grzibowski

*The aim of our thesis is to present an onto-phenomenology of birth based on Michel Henry's thought, which will be developed from two moments. In the first instance, we propose to approach the correlated relationship between Life and the living based on Michel Henry's final writings in an attempt to understand what the human is in this abyssal correlation. Our concern goes back to the original impression of being in the materiality of its self-impression. Our question aims to understand how the paradox between singularisation and totalisation can be dissolved through a radical re-reading of Being and its way of revealing itself immanently. Thus, our thesis deals with the place and role of human reality in the question of Being's unveiling of itself. To this end, in a second moment, we must recognise that our author's final trilogy should not be read as a nolens volens theology, but as a continuation of his own preliminary phenomenological considerations, since les derniers oeuvres presents us with the ontological, structural and fundamental determination of the original essence of living, that is, the only way for Life to become life. In this sense, we will see that our author's phenomenology, in opposing monism, presents us a new theory about the human condition, not through a genealogy of the world, but through a genealogy of Life. For this purpose, we will map the contours and essential elements of this meaning from C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme (1996), Incarnation (2000) and Paroles du Christ 2002).*

**key-words:** Phenomenological radicalization. Ontological genesis of subjectivity. Birth. Beginning. Material Phenomenology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>SEÇÃO I - A FENOMENOLOGIA E SEUS LIMITES .....</b>	<b>22</b>
<b>1. A QUESTÃO DA FENOMENOLOGIA SEGUNDO MICHEL HENRY .....</b>	<b>23</b>
1.1 A DESCOBERTA DO EGO ABSOLUTO .....	30
1.2 O NASCIMENTO DA FENOMENOLOGIA MATERIAL: UM DEBATE COM EDMUND HUSSERL .....	32
1.3 A FENOMENOLOGIA COMO RETORNO À ONTOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE M. HENRY E MARTIN HEIDEGGER .....	38
<b>2 VIDA ENQUANTO ABSOLUTO INCONDICIONADO: SOBRE A MATERIALIDADE DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY .....</b>	<b>43</b>
<b>3 A ONTOLOGIA MATERIAL DO SOI-MÊME EM MICHEL HENRY: O PARADOXO DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO .....</b>	<b>51</b>
3.1 O PARADOXO DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO .....	Erro! Indicador não definido.
<b>4 A INCONVERSIBILIDADE ONTOLÓGICA NO CONCEITO DE AUTORREVELAÇÃO: GERAÇÃO VERSUS DOAÇÃO .....</b>	<b>61</b>
<b>SEÇÃO II - A FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO E CRISTIANISMO .....</b>	<b>70</b>
<b>5 A ENTRADA DE MICHEL HENRY NO CRISTIANISMO .....</b>	<b>71</b>
<b>6 ARQUI-NASCIMENTO DA VIDA ABSOLUTA: AUTOGERAÇÃO DO PRIMEIRO VIVENTE .....</b>	<b>78</b>
<b>7 AUTOGERAÇÃO DA VIDA ABSOLUTA COMO GERAÇÃO DO HOMEM TRANSCENDENTAL: SOBRE A RELAÇÃO CONSUBSTANCIAL ENTRE O PRIMEIRO SI VIVO E OS DEMAIS VIVENTES .....</b>	<b>85</b>
<b>8 HAVERÁ UMA CARNE SEM CORPO? .....</b>	<b>93</b>
<b>9 COMO ATRAVESSAR O RUBICÃO SEM CAIR: MICHEL HENRY, SØREN KIERKEGAARD E A NOVA FENOMENOLOGIA.....</b>	<b>101</b>
<b>10 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>109</b>
<b>11 APÊNDICE A – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA: COMMENT J’AI ÉCRIT UNE PARTIE DE C’EST MOI LA VÉRITÉ.....</b>	<b>115</b>
<b>12 APÊNDICE B - TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA: <i>CHRISTIANISME OR NOT</i> .....</b>	<b>117</b>
<b>13 APÊNDICE C - GLOSSÁRIO .....</b>	<b>118</b>
<b>14 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>138</b>

## INTRODUÇÃO

Estamos envoltos em uma época marcada pelo malogro do projeto moderno de emancipação do sujeito e uma supervalorização exponencial da cultura industrial, onde o indivíduo da humanidade se desumaniza sem cessar. Basta um rápido olhar para o mundo e ver que a barbárie,<sup>1</sup> sempre mascarada por alguma razão, continua. Neste cenário, reconhecemos em Michel Henry um retorno ao imenso domínio que, até então, fora inexplorado pela história do pensamento filosófico. Trata-se do magnífico domínio da Vida,<sup>2</sup> isto é, da fenomenalidade pura e pela qual todo o ente tem sua possibilidade de ser.

O objetivo desta nova fenomenologia consiste, conforme entendemos, em nos trazer à luz essa fenomenalidade pura no devir fenomênico autônomo de si que, aos cuidados de nosso autor, consiste em uma Arqui-doação que, doando a si mesma, torna a fenomenalidade do ente passível de se efetivar ali onde o ser, em sua experiência de si, *desdobra* sua essência numa interioridade absoluta. Nesse sentido, “a fenomenologia material, como eu a concebo resulta dessa redução radical de toda transcendência que libera a essência do sub-jacente da subjetividade como seu «componente» hylético ou impressional” (HENRY, 2009, p. 44, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>3</sup>

É preciso entender que o princípio da imanência inaugurado por Descartes determina os rumos da filosofia moderna, pois nos desvela o modo de dar-se do ser em sua verdade primeira. No entanto, de acordo com Henry, o filósofo francês não elevou a categoria de problema o ser do *sum* e, para ele, a evidência apodíctica não é capaz de doar o ser do *ego*. No tocante a questão, Edmund Husserl entende o conceito de imanência enquanto fluxo dos vividos intencionais que,

---

<sup>1</sup> HENRY, Michel. *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

<sup>2</sup> “A vida que tem capacidade de gerar vida; nome filosófico de Deus. Ali onde nós nos damos como subjetividade, ali Deus mesmo se revela. Revelação de Deus = revelação de mim” (WONDRACEK, 2010, p. 254). É nesse sentido que Michel Henry compreende a Vida, não como uma mera coisa ou objeto da biologia, mas o princípio de todas as coisas. Nesse sentido, referenciaremos a Vida em maiúscula quando “se trata de uma vida fenomenológica en el sentido radical de que la vida *define la esencia de la fenomenicidad pura* y, por ende, del ser, por cuanto el ser es coextensivo al fenómeno y se funda en él” (HENRY, 2009, p. 33, grifo nosso). Já o termo vida em minúsculo refere-se aos viventes afetados na e pela Vida. É importante ressaltar que Michel Henry em seus trabalhos tardios diz que “é nessa Arqui-Inteligibilidade que viemos a nós mesmos, na condição de viventes, na posse desta vida que nos pôs na posse de nós mesmos” (Idem, 2013, p. 25). Eis, pois, a tese que procuraremos demonstrar.

<sup>3</sup> “La fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda transcendencia que libera la esencia de lo sub-yacente a la sub-jetividad en calidad de su «componente» hylético o impresional” (HENRY, opus cit., p.44, grifos do autor).

em um estreitamento de si a si, presentificar-se-ia enquanto dado absoluto. Sobre a questão, comenta Michel Henry que o fluxo dos vividos intencionais longe de desvelar-nos o absoluto na *absolutesz* de si, fomenta um deslocamento que conduz da *cogitatio* real a um olhar dirigido a ela:

«As combinações de natureza determinada» das «matérias e formas noéticas» implicam algo muito distinto desta necessidade eidética imanente, algo muito distinto da intencionalidade; implicam que o aparecer em que consiste a intencionalidade tem necessidade de algo diferente da exterioridade irreal que desdobra, tem necessidade de um conteúdo, de uma matéria com a que «se combina». Esta matéria, este conteúdo, não é uma coisa trivial, não é uma diversidade qualquer. Leva consigo um traço de essência: é o não-intencional e, ao mesmo tempo — sem que se diga não obstante porque—, o impresional, o afetivo (HENRY, 2009, p. 57, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>4</sup>

Essa evidência primeira que nos fala Henry, possui uma estrutura que a intencionalidade não é capaz de captar em seu processo de fenomenização, na medida em que sua auto evidência é apenas uma passibilidade originária de si em relação ao Ser. Nela somos. Somos nessa Vida sem a qual nada seríamos. Deste modo, diz Henry que saber de si, ainda que seja um saber imediato, depende de um poder ainda mais originário, a saber, a auto afecção dessa Vida originária que se dá em cada *cogitatio* enquanto auto afecção de si, onde nem a vida e, tampouco, o desvelado por ela são meros conceitos abstratos, mas uma realidade carnalmente passível, desvelada em uma interioridade abissal. Eis, pois, o que nós, fenomenólogos da Vida reconhecemos enquanto imanência absoluta.

Henry nos mostra que a evidência apodítica do *ego* primeiro, tal como entendera Husserl, se abre na passibilidade radical da Vida a partir de um sentimento que sempre se dá na *ipseidade* de sua carne patética onde Verbo<sup>5</sup> e carne permanecem, desde sempre, unidos enquanto começo absoluto independente de representações. Neste contexto questionamos o que é o ‘humano’? Como defini-lo sem que o sujeito esteja envolto a uma egologia facínora? Quicá deveríamos nos perguntar, em primeiro lugar, *o que é o ser, porque toma forma de um ego?*

Poderia o *fazer-ver*, em sua linguagem, nos ajudar a responder com precisão o que é o ser do humano? A nosso entender a resposta é negativa, haja vista que, a Vida não representa

---

<sup>4</sup> “«Las combinaciones de naturaleza determinada» de las «materias y formas noéticas» implican algo muy distinto de esta necesidad eidética inmanente, algo muy distinto de la intencionalidad; implican que el aparecer en que consiste la intencionalidad tiene necesidad de algo diferente de la exterioridad irreal que despliega, tiene necesidad de un contenido, de una materia con la que «se combina». Esta materia, este contenido, no es una cosa baladí, no es una diversidad cualquiera. Lleva consigo un rasgo de esencia: es lo no-intencional y, al mismo tiempo —sin que se diga no obstante por qué—, lo impresional, lo afectivo” (Ibidem, pp. 56-57, grifos do autor).

<sup>5</sup> “Le contresens massif : — [Jean 1, 1 :] « Au début était le Verbe » — consiste à interpréter le Verbe ici en question comme une Parole au sens d’une parole humaine” (Idem, 2014, p. 69, grifos do autor).

uma massa de dados mensuráveis a partir de um método qualquer e a busca desenfreada por respostas a estas questões tem gerado, desde a história da humanidade, uma diversidade de crenças, cuja matiz basilar acaba por perder-se entre ritos e sincretismos que, por vezes, mais segregam do que unem, a ponto de, como forma de alívio, chegarem a anunciar a Morte de Deus.<sup>6</sup> Mas, seria essa a saída?

Neste contexto, a credibilidade da palavra de Cristo é substituída pelo testemunho humano, isto é, pela *palavra do mundo*; “uma palavra que fala do que se mostra a nós nessa exterioridade que é o mundo” (HENRY, 2014b, p. 98). No entanto, nosso autor se esforça para nos mostrar que esse *fazer-ver* do mundo é incapaz de nos desvelar a “Verdade de cada uma das tonalidades em que nossa existência não cessa de se edificar e de nos falar, na imanência de sua autorrevelação” (HENRY, 2014b, p. 105).

Mais do que o esquecimento de rostos, há o esquecimento da Vida e esquecendo-se dela, o *ego* assume-se absoluto. No entanto, poderia a Arqui-Inteligibilidade primordial ser abscindida por algo tão pequeno como sua descrença? No tocante a questão, “o discurso arcaico do cristianismo, obstruído por considerações teológicas e por um saber obsoleto, ainda apresenta algum interesse para o homem de hoje? Como pensar o próprio homem à luz da concepção cristã da Verdade, ou seja, da mera ideia de Vida?” (HENRY, 2015, p. 42).<sup>7</sup>

Esquecida de sua fundamentação ontológica, a subjetividade, esse *eu primeiro*, se distancia dia após dia do poder que lhe reluz e lhe faz ser aquilo que é, a saber, um *ser vivo*. Veremos que o grande problema dessa verdade do mundo de que falamos, diz Henry, se dá devido a *con-fusão* do monismo ontológico<sup>8</sup> que fez com que a Filosofia e, em especial, a fenomenologia se esquecesse de considerar em suas análises, a radicalização fenomenológica da fenomenalidade enquanto começo de nossas vidas, em detrimento ao fenômeno reduzido colocado sob um ato de puro ver.<sup>9</sup> Partindo deste último pressuposto Edmund Husserl,<sup>10</sup> por

<sup>6</sup> “Declarações ligadas ao anúncio do “fim da metafísica”, seja ela sob o formato da ontoteologia seja da ontologia subjetivista, toda uma visão substancialista é questionada, tanto por vitalistas (Nietzsche) quanto por desconstrutivistas (Foucault)” (CEREZER, 2016, p. 16, grifos do autor).

<sup>7</sup> “El discurso arcaico del cristianismo, obstruido por consideraciones teológicas y por un saber obsoleto, ¿presenta todavía algún interés para el hombre de hoy en día? ¿Cómo pensar al hombre mismo a la luz de la concepción cristiana de la Verdad, es decir, de la mera idea de la Vida?” (HENRY, 2015, p. 50).

<sup>8</sup> Ver apêndice D, p. 135 –136.

<sup>9</sup> Se a linguagem ocidental e, com ela, toda a filosofia está alicerçada no monismo ontológico, seria preciso, portanto, outra linguagem que não a grega, mas onde Michel Henry a encontraria?

<sup>10</sup> “A obra de Husserl se prolonga em fases distintas geralmente dividida em quatro: a fase psicologista expressa em *Sobre o Conceito de Número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891), a fase inaugural da Fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* (1900-01), a fase da Fenomenologia Transcendental iniciada em *Ideias I* (1913) e exemplificada de forma definitiva nas *Meditações Cartesianas* (1930) e, por último, a fase tardia do tema do “mundo da vida” em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936). Para uma análise detalhada da cronologia e obras de Husserl, Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Boston: Martinus Nijhoff, 1982” (CONCEIÇÃO, 2017, p.

exemplo, fez da *cogitatio* um dado puro sob um puro ato de ver sempre dirigido a ela, mas aos cuidados de Henry, a efetuação fenomenológica decorrente da auto afecção do Absoluto na absolutez de *soi-même* permanecia ofuscada em meio a esse *fazer-ver* intencional.

Em meio a esse frenesim bárbaro, Michel Henry desenvolve o que ele chama de Fenomenologia da Vida<sup>11</sup> capaz de questionar a própria noção instaurada desde o pensamento moderno de *subjetividade* que, dada a inquestionabilidade do *cogito* pensante enquanto substância primeira, se vê como autor de seu existir e no direito de exercer seus poderes, inclusive, em detrimento de outrem. Nesta medida, caminhando em direção a inteligibilidade daArqui-Inteligibilidade primordial, e aqui o cristianismo<sup>12</sup> desempenha um papel crucial nessa nova fenomenologia, veremos que a irrupção triunfante da Presença de si do Ser absoluto é *conditio sine qua non* de seu desvelar na e pela vista pura, ou seja, a essência original da fenomenalidade é ontologicamente anterior ao visto por sua vista pura. Eis, pois, nosso problema. Vejamos.

Henry entende que a possibilidade da essência manifestar-se a si mesma sem mediação alcança, na dimensão *ipse* da afetividade, sua realização, logo, seu desvelar é imanente, isto é, trata-se de uma autorrevelação mediante a autodoação de si, cujo mostrar-se se dá como *ego*. Nesta medida, pode-se inferir que o mostrado – *o afetado* – deve ser lido enquanto constante sentimento de si da essência e, nesse sentido, sua estrutura interna pura afetividade. Em outras palavras, não haveria heterogeneidade entre afetante e afetado, mas uma perfeita e completa aderência entre eles. Nessa identidade se funda o caráter absoluto da imanência. Esse processo, que não é *θεωρία*,<sup>13</sup> consiste no sentir originário da *ipseidade*, conferindo-lhe um poder que lhe impulsiona a sentir-se em sua apodicidade. No entanto, essa tese tem sido lida sob duas perspectivas diferentes.

---

03). É válido notar que para nossa pesquisa, nos detemos apenas em sua fase transcendental.

<sup>11</sup> Fenomenologia da Vida, Fenomenologia não-intencional, Fenomenologia Material; todos referem-se à fenomenologia de Michel Henry.

<sup>12</sup> “A identidade das concepções relativas à carne que existe entre o judaísmo e a religião nova (que no começo não passa de uma seita herética) vai, no entanto, romper-se desde o aparecimento desta. O motivo deste divórcio, que adquire o aspecto de uma luta trágica, é duplo. Em primeiro lugar, há a ideia que o judaísmo tem de Deus e desua criação. Deus criou o mundo fora dele mesmo, ele é tão separado do mundo quanto o é o homem, que tirou da matéria deste mundo[...]. Criatura terrestre, formada do limo da terra, ele parecia destinado, tanto por sua origem quanto por seu pecado, a voltar a ela. ‘Lembra-te de que és pó [...]’. O segundo motivo da ruptura brutal entre o judaísmo e a seita de Cristo é precisamente a Encarnação. Que o eterno Deus longínquo e invisível de Israel, aquele que sempre esconde sua face nas nuvens ou atrás das sarças, de quem se escuta no máximo a voz, venha ao mundo para assumir um corpo terrestre [...]. Que esse homem miserabilíssimo pretenda ser Deus, aí está a maior das blasfêmias – e bem merecia a morte” (HENRY, 2013, p. 17, grifo do autor).

<sup>13</sup> HENRY, M. *O conceito de ser enquanto produção*. Presses Universitaires de France. Todos os direitos da tradução portuguesa pertencem ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e ao tradutor. Texto de duas lições públicas proferidas em Bruxelas, na École des sciences philosophiques et religieuses da Faculté universitaire Saint-Louis, em 12 e 13 de Décembre de 1973. Publique na *Revue philosophique de Louvain*, n° 73, 1975, p. 79-107.

De um lado, *ser absoluto* confunde-se com a *ipseidade* que o sente. Nesse sentido, a Vida não estaria detrás ou aquém do sujeito que a transcende. Pelo contrário, a subjetividade estaria transpassada por esse todo que é o absoluto. Comentando a respeito, García-Baró afirma que “o próprio homem, a vida nele, não deve ser interpretado como uma entidade dentro do horizonte do ser, mas como a própria essência da qual o ser, em sua diferença em relação às entidades, se projeta e se funda”<sup>14</sup> (2006, p. 09, trad. Nossa).

Por outro lado, Henry parece entender, em especial a partir de seus escritos finais, que a Vida precederia o vivente em um sentido ontológico radical. Sob este viés interpretativo, Jean-Luc Marion defende sua tese de que há, no pensamento de Michel Henry, a necessidade de uma *essence sentante* prévia a sua provação (2000, p. 152). O próprio Henry chega a afirmar que “Deus é Vida e nós somos viventes. Sua palavra sempre diz: Hoje *te gerei*” (HENRY, 2014b, p. 115, grifo nosso).<sup>15</sup>

Na mesma linha de pensamento, Lipsitz diz ser preciso notar que em Michel Henry “a carne é quem, em razão do processo de autodoação, se dá acesso a ela mesma e logo abre ‘em direção ao’ outro que Ela; esta autodoação nos lembra que nossa carne, para dizer a verdade, não é outra coisa que isso: *a passibilidade de uma vida finita que encontra sua possibilidade na Arqui-passibilidade da Vida infinita*” (LIPSITZ, 2013, p. 02, grifos do autor). Se admitimos como verdadeiro essa premissa, então eu me sou dado, mas não sou eu que me dei a mim. Não há em mim o poder de a mim mesmo me doar. Sou apenas na autodoação da Vida absoluta doada no interior de seu verbo e assim, minha vida me é dada naquele Si que eu sou.

Em face do exposto, nós questionamos se o *soi-même* seria um sentir dependente da doação da Vida nele e, nesse sentido, sua auto afecção seria uma dádiva da qual participa sem entender o porquê, ou se a Afetividade da Vida se constitui, precisamente, na e pela *ipseidade egológica*. Nós observamos que essa coincidência – *confusão, aderência, relação* – sentida na unidade interior da Vida coloca o homem em uma relação com o absoluto que, todavia, urge de uma clareza essencial. Nas palavras de Michel Henry:

O maravilhoso choque de retorno do questionado ao questionador que surge na

<sup>14</sup> “El hombre mismo, la vida en él, no se debe interpretar como un ente en el interior del horizonte del ser, sino como la esencia misma a partir de la cual el ser, en su diferencia respecto de los entes, se proyecta y se funda” (GARCÍA-BARÓ, 2006, p. 09).

<sup>15</sup> O Deus cristão, diz Henry, é Vida, autodoação, começo de seu próprio começo. Em termos fenomenológicos, Deus é o imanente processo pelo qual a Vida vem a si. É auto afecção de si. Assim, “somente no caso de que a Encarnação do verbo, sua vinda a uma Carne signifique sua vinda à condição humana, podemos perceber que da afirmação espantosa de João advenha ainda outra tese, a saber, uma definição de homem como Carne” (HENRY, 2013, p. 330).



questão do ser, ainda não permite remover a dificuldade fundamental que é imanente nesta questão e que se relaciona com o problema da *homogeneidade do ser*. Somente quando uma resposta decisiva for dada a este problema é que o lugar e o papel da realidade humana na questão do ser podem ser definidos de maneira rigorosa (HENRY, 2003, p. 4, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>16</sup>

À vista do que dissemos, nós entendemos que a culminação articulada entre os conceitos de Vida e vivente remetem os comentadores da Fenomenologia Material a um hiato [quase] irresoluto e que nos obriga a seguir por caminhos dicotômicos dentro do próprio pensamento do autor. Posto isto, o objetivo desta pesquisa consiste, em primeiro lugar, mostrar que não há uma cisão entre os primeiros e os últimos escritos de Michel Henry, mas uma linearidade de pensamento que perpassa toda a obra de nosso autor. Feito isto, somos capazes de mostrar a partir dos escritos finais de nosso autor que a Afetividade possui uma delicada nuance que relimitará o conceito de *ipseidade* tal como os comentadores da Fenomenologia Material o compreendem.

Veremos que o invisível está no visível, mas de certo modo, ele ultrapassa a base sensível, pois, conforme aponta Henry, *o ser é autoprodução, ele é causa sui* (HENRY, 1973, p. 80). Já o humano é devedor do ato de auto afecção que emana a partir da estrutura ontológica desse Ser absoluto. Em outras palavras, experienciar-se a si mesmo da subjetividade é devedor do auto aparecer do Ser absoluto na absolutez de sua autodoação.

Defenderemos, portanto, que a afetividade já tem que ter cumprido a sua obra como auto afecção da Vida para que, no *ego*, ela seja uma autodoação, ou seja, a receptividade da afecção do Ser como auto afecção forma, *a prima facie*, a substância que preenche e confere poder a subjetividade e, consecutivamente, à comunidade afetiva. Assim, a experiência interna que o *ego* tem de si, se deve a obra interior pela qual a essência chega a si com o próprio ato pelo qual ela se dá a si mesma. Esse processo, dizemos, é ontologicamente anterior à afecção do vivente, ou seja, enquanto o ato de aparecer é fundamento de sua própria manifestação, nosso aparecer é dependente da fruição desta manifestação autônoma do ato de aparecer enquanto tal.

Essa Arqui-Afetividade enquanto Arqui-Nascimento do Ser em seu processo de autogeração anterior a doação do vivente, é chamada por Michel Henry em seus últimos escritos de *Primeiro Vivente*. Em seu processo de fenomenização, tanto o ato desta

---

<sup>16</sup> “Le merveilleux choc en retour du questionné sur le questionnant qui se fait jour dans la question de l'être, ne permet pas encore de lever la difficulté fondamentale qui est immanente à cette question et qui a trait au problème de *l'homogénéité de l'être*. C'est seulement lorsqu'une réponse décisive aura été apportée à ce problème que pourront être définis d'une façon rigoureuse la place et le rôle de la réalité humaine dans la question de l'être” (Idem, 2003, p. 4, grifos do autor).

manifestação quanto o manifestado por ela encontram-se aderidos na imanência de seu existir, ou seja, nessa afetividade que doravante chamaremos de *Primeiro Vivente*, estão inscritos o ser e a própria possibilidade do si mesmo. É nesta medida que cada *soi-même* experimenta-se a si mesmo, apenas nessa possibilidade interna do agir sem o qual nenhuma ação poderia produzir-

se:

A identidade do afetante e do afetado reside e se realiza, encontra sua possibilidade não teórica, mas real, a eficácia de sua realização fenomenológica, na afetividade. A afetividade é o que põe tudo em relação consigo mesmo e assim o opõe a tudo o mais, na suficiência absoluta de sua interioridade radical. A afetividade é a essência da *ipseidade* (HENRY, 2003, p. 581, trad. Nossa).<sup>17</sup>

Deste modo, é sobre os níveis fundamentais e estruturais da essência originária da revelação que devemos nos encaminhar. Nos importa reconhecer que há nos escritos finais<sup>18</sup> de Michel Henry a inserção de uma determinante fundamental que ratifica suatense basilar. Segundo entendemos, ainda que o *ego* transcendental se reconheça enquanto evidência primeira, é “a determinação ontológica estrutural e fundamental da essência original da revelação como imanência e como afetividade que torna possível o desenvolvimento coerente e garantido de uma problemática voltada para o ser da subjetividade absoluta, bem como questões essenciais a ela relacionadas, o desenvolvimento de uma fenomenologia e de uma filosofia fenomenológica da experiência vivida, do eu, da consciência de si, da vida interior da temporalidade que lhe pertence, da estrutura da experiência em geral e das suas formas essenciais” (HENRY, 2003, p. 861- 862, trad. Nossa).<sup>19</sup>

Seremos capazes de perceber que é a Vida que possui a capacidade de gerar e doar sua própria Vida, ou seja, que “o conteúdo da Vida, o que ela experimenta, seja a própria Vida, remete a uma condição mais fundamental, a saber, à essência do viver [...]. É esta substância fenomenológica patética do viver o que define e contém toda a realidade concebível”

---

<sup>17</sup> “L'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise, trouve sa possibilité non théorique mais réelle, l'effectivité de son effectuation phénoménologique, dans l'affectivité. L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité” (HENRY, 2003, p. 581).

<sup>18</sup> Chamo de escritos finais as três últimas obras de Michel Henry: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, 1996. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, 2000. *Paroles du Christ*, Éditions du Seuil, 2002.

<sup>19</sup> “La détermination ontologique structurelle et fondamentale de l'essence originnaire de la révélation comme immanence et comme affectivité rend seule possible le développement cohérent et assuré de lui-même d'une problématique visant l'être de la subjectivité absolue ainsi que les questions essentielles qui lui sont liées, le développement d'une phénoménologie et d'une philosophie phénoménologique de l'expérience vécue, de l'ego, de la connaissance de soi, de la vie intérieure et de la temporalité qui lui appartient en propre, de la structure de l'expérience en général et de ses formes essentielles” (HENRY, op. Cit., p. 861- 862).

(HENRY, 2015, p. 49, grifo nosso). Em outras palavras, é somente a partir desta substância fenomenológica que é possível o nascimento transcendental do vivente no seio mesmo desta autorrevelação da Vida sem, no entanto, deixar de observar sua condição finita em detrimento da constante presença de si do Ser na autorrevelação de si mesmo.

A partir dos escritos finais de Michel Henry temos, portanto, a possibilidade de defesa que “o *ego* vive vivendo-se a partir da experiência de si mesmo, mas que lhe vem dada. A substância fenomenológica da vida não é produzida por ele. A Vida do vivente consiste na autorrevelação da Vida mesma, que aparece no mundo na forma de vivente. Ele habita a nossa própria carne” (HENRY, 2013, p. 212).

Agora, se que a Fenomenologia Material não pode fiar-se das categorias ontológicas e fenomenológicas correntes, de onde viria o alicerce interpretativo e conceitual usado para definir esta nova fenomenologia emergente? É justamente nos textos do evangelho, em especial, no prólogo de João que Michel Henry encontra subsídios determinantes que corroborariam para o entendimento fenomenológico da *condição humana*, não mais a partir de uma “genealogia mundana, mas por uma genealogia divina. Segundo esta, o homem é um vivente engendrado na vida, na única vida que existe e que é a de Deus” (HENRY, 2014b, p. 101).

Conforme mencionamos anteriormente, será preciso defender que não há uma cisão entre os escritos primeiros e as obras finais de Michel Henry. Ao contrário, enquanto os primeiros livros discorrem sobre a *genealogia do ser absoluto* mediante *la description de la structure ontologique de la phénoménalité*, seus escritos finais nos parecem ser uma progressão em sua descrição dessas estruturas fenomenológicas essenciais a partir da distinção entre forte afecção da Vida absoluta e fraca afecção da vida nos vivos, isto é, entre um conceito forte – *auto afecção naturante* – e um conceito fraco – *auto afecção naturada* – que se recobrem no *Arco-triunfal*, ou seja, na “Arqui-Ipseidade da própria Vida” (HENRY, 2015, p. 138). Eis, pois, a determinante que nossas análises visam trazer para a discussão fenomenológica da Vida desmistificando o caráter ilusório do *ego* e sua pretensão de ser o criador de si mesmo, que usurpa o status de fundamento de sua origem, ratificando, por conseguinte, *l'égoïsme transcendantal*.

Nosso trabalho está organizado em duas seções, cada qual com quatro capítulos, que são divididos em algumas seções internas. De modo geral, nosso tema trata de descrever as condições da gênese ontológica do Ser conexas ao campo transcendental da sensibilidade, lançando alguma luz sobre o cristianismo de M. Henry. Assumimos como tema específico o exame das relações que existem entre o ser da realidade humana e a essência – o ser considerado em sua essência universal –, visando entender as condições que satisfazem por

um lado, a gênese do absoluto e, por outro lado, sua experiência enquanto ser encarnado no mundo. Nossa questão consiste em responder como a substância afetiva é formada e como o *sujeito* provando-se nela, é com ela, ou seja, “[...] *qual é o lugar e o papel da realidade humana na questão do Ser*” (HENRY, 2003, p. 45, trad. Nossa).<sup>20</sup>

Como e porque nos tornamos seres singulares? O que há no sujeito que lhe permite vivenciar a si próprio como único sem, contudo, identificar-se como a totalidade desse movimento? À vista disso, porque Michel Henry recorre ao evangelho em seus escritos finais? Seria suas últimas obras uma teologia *nolens volens* ou uma continuidade de suas próprias considerações fenomenológicas preliminares? De que modo as últimas obras do filósofo de Montpellier afetam a compreensão que setêm a respeito da *ipseidade*? A partir disso, esperamos compreender o papel que o cristianismo exerce dentro da Fenomenologia Material que, em última instância, está correlacionado com a questão da Verdade.

Destarte, defenderemos que a Vida é constitutiva da Revelação primordial, isto é, da essência que o vivente se provando nela, é com ela. No entanto, o nascimento transcendental do homem só é possível – e não necessário – no seio dessa autogeração da Vida enquanto geração do *Primeiro Vivente* que dá aos demais viventes a substância fenomenológica de seu advir a si no seio da autogeração desta Vida. Nesta medida, seremos capazes de arguir que a Arqui-Afetividade consiste na matéria fenomenológica que o *si* prova sem saber como e porquê. Conforme dissemos, ela representa a autogeração da Vida absoluta e, nesta medida, contêm em si as “determinações sensíveis ou afetivas que remetem todas à vida” (HENRY, 2015, p. 62), ou seja, é uma matéria fenomenológica homogênea, uma Arqui-carne afetiva monolítica, cuja fenomenalidade é a afetividade como tal; uma potência irreprimível do *querer-viver* e nós, as demais *ipseidades*, somos viventes doados nesta Arqui-passibilidade absoluta. Convertemo-nos em uma comunidade de viventes por bebermos n’Ela, da mesma água, desta fonte afetiva subterrânea, mas sem sabê-lo, sem distinguir-se de si mesmo, do outro, nem do *Fundo* (HENRY, 2009, p. 231). De modo sucinto, somos *soi-même* graças a auto afeção da *Ipseidade* da Vida em nós.

A pesquisa aqui descrita fora pensada a partir da revisão e reescrita crítica de nossa dissertação de mestrado intitulada, ‘*A questão da alteridade e o problema da essência da manifestação: uma leitura de Michel Henry à Quinta Meditação Cartesiana de Edmund Husserl*’ (SOUTO, 2017, UFSM), na qual dedicamos uma primeira parte a ruptura da

---

<sup>20</sup> “C’est seulement lorsqu’une réponse décisive aura été apportée à ce problème que pourront être définis d’une façon rigoureuse la place et le rôle de la réalité humaine dans la question de l’être” (Ibid., p. 45).

Fenomenologia Material com respeito ao método fenomenológico intencional. Em seguida, nos ocupamos com o problema do método intencional no tocante a questão da alteridade. Assumimos como resposta que a intencionalidade joga de entrada a essência do *alter ego* na irrealidade noemática e, deste modo, entende-se que o ser visto como tal de outrem pela intencionalidade de um *ego* transcendental, não diz respeito a prova patética da matéria fenomenológica pura como condição de possibilidade de uma imanência radical, no sentido de uma vida absoluta, possível graças a uma doação que precede a doação noemática a título de correlato intencional. No entanto, nos permaneceu enquanto questão latente, compreender em que consiste essa matéria fenomenológica pura e como se dá sua prova patética enquanto imanência radical. Haveria um consenso nos leitores de Michel Henry com relação ao conceito em questão?

O trabalho tratará de aspectos tais como ser, absoluto, individuação, *ipseidade* e a relação Absoluto-ipseidade-*soi-même*. Abordaremos o tema da subjetividade ligada à substância de Fundo fenomenológico. Importa-nos compreender, em primeiro lugar, como essa substância é formada para, em seguida, entendermos como a *subjetividade* provando-se nela, é com ela. Complementaremos aqui novos comentários, intérpretes e análises que reforçarão nossos estudos primários. É importante ressaltar que em nossas análises iremos nos abster das considerações sobre o corpo próprio e nos deteremos apenas na correlação existente entre a Arqui-passibilidade da Vida absoluta e o desvelado por ela enquanto imanência em uma carne patética.

Por fim, se há uma única Vida, que é a de Deus mesmo, como se dá essa correlação abissal entre Vida e o vivente no seio mesmo de uma *ipseidade* absoluta, ou seja, como se dá onascimento de uma realidade singular? A resposta que nos oferece Henry diz respeito a outras palavras, outras regras, outro caminho. Outra filosofia! Uma filosofia que pretende colocar um fim na cisão que há entre filosofia e cristianismo atravessando, por conseguinte, o rubicão com maestria.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Fazendo alusão ao artigo de Amber Bowen. How to cross the Rubicon without falling in: Michel Henry, Søren Kierkegaard, and new phenomenology, 2019. Iremos discuti-lo no último capítulo desta obra.

## **SEÇÃO I**

### **A FENOMENOLOGIA E SEUS LIMITES**

## 1. A QUESTÃO DA FENOMENOLOGIA SEGUNDO MICHEL HENRY

Só porque o ser está *des-velado*,  
pode o ente manifestar-se  
M. Henry

A Fenomenologia Material,<sup>22</sup> na vanguarda do pensamento contemporâneo francês, nos concebe *outro modo que ser*.<sup>23</sup> Sua fenomenalidade do afeto vem sendo discutida nos mais diversos âmbitos do saber, tais como, teologia, psicologia, enfermagem, política, dentre outras, o que gera um crescimento exponencial de artigos e teses sobre o filósofo, no entanto, a discussão que propõe Michel Henry estaria, todavia, nos domínios da fenomenologia?

Para Janicaud (2009) a resposta é negativa. Ele questiona não só Michel Henry, bem como a fenomenologia contemporânea francesa por promoverem, segundo ele, o *tournant théologique de la phénoménologie française*, agregando conceitos de natureza teológica na esfera fenomenológica deslocando, por conseguinte, seu verdadeiro objeto e método. Mas, deveria a fenomenologia permanecer tal como era desde o princípio sem nenhuma (r)evolução? Seria esse o caso, especificamente, de Michel Henry? Comentando a respeito Dominique afirma que os escritos do filósofo de Montpellier se tratam de uma:

Estranha obstinação em querer instalar esta investigação (essencialmente frágil, secreta, se não esotérica) no centro de um dispositivo disciplinário cujos princípios ficam formulados precisamente naqueles mesmos termos racionais, unificadores e ocidentais que se pretendia recusar. Enquanto Heidegger reserva prudentemente o termo «pensamento» para uma busca que exige uma mutação da linguagem, Michel Henry procede a uma espécie de expropriação da casa fenomenológica e de seus instrumentos fenomenológicos. Ele chega mesmo a proclamar que o futuro pertence à «fenomenologia» assim reorientada. Mas que futuro e para quê, se a fusão (senão confusão) entre a abordagem afetiva do absoluto e a constituição de um corpus metodológico unificado se impõe como próprio, no sentido de uma talentosa - mas dogmática - autorreferência? Como levar ao mesmo tempo o não saber da Noite mística e a utilizar os instrumentos conceituais ou terminológicos da boa e velha filosofia acadêmica? (JANICAUD, 2015, p. 296, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Iremos nos referenciar à Fenomenologia Material quando se tratar com respeito a Filosofia da Vida como um todo e *Phénoménologie Matérielle* quando a referência for dirigida a obra do autor.

<sup>23</sup> É interessante ressaltar que essa proposição consiste, pois, na máxima do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinás, descrita em *Autrement qu'être* (Cf. LEVINÁS, Emmanuel. *Autrement qu'être*. Paris: M. Nijhoff, 1974).

<sup>24</sup> “Extraña obstinación de querer instalar esta investigación (esencialmente frágil, secreta, cuando no esotérica) en el centro de un dispositivo disciplinario cuyos principios quedan formulados precisamente en aquellos mismos términos racionales, unificadores y occidentales que se pretenden rechazar. Mientras que Heidegger reserva prudentemente el término «pensamiento» para una búsqueda que exige una mutación del lenguaje, Michel Henry procede a una suerte de expropiación de la casa fenomenológica y de sus instrumentos fenomenológicos. Llega incluso a proclamar que el futuro pertenece a la «fenomenología» así reorientada. ¿Pero qué futuro y para qué, si la fusión (cuando no confusión) entre el enfoque afectivo del absoluto y la constitución de una *corpus* metodológico unificado se impone como de suyo, en el sentido de una talentosa —pero dogmática— autorreferencia? ¿Cómo conducir a la vez hacia el no saber de la Noche mística y utilizar para ello los instrumentos conceptuales o terminológicos de la buena y vieja filosofía académica?” (JANICAUD, 2015, p. 296, grifos do autor).

Estaríamos diante de uma filosofia «espiritualista» que desliza entre fé e razão como indica Janicaud ou a Fenomenologia Material seria apenas um estilo próprio de filosofar? Comentando a respeito, O' Sullivan (2006) diz que a fenomenologia de Michel Henry segue uma leitura próxima ao trabalho de Edmund Husserl.<sup>25</sup> Mas, se assim o for, «em que se distingue a Fenomenologia Material que dá título ao seu projeto, do que Husserl denomina fenomenologia hylética?».<sup>26</sup>

Em primeiro lugar, é válido reconhecer que a preocupação henriana não consiste em comentar, interpretar, esclarecer, avaliar, depreciar a filosofia de Husserl. Sua preocupação está centrada no objeto e, especialmente, no método da fenomenologia que, com Husserl, se dá por via intencional e, de acordo com Henry, a intencionalidade enquanto método nos desvela um absoluto afastado do poder afetivo que o concebe na materialidade absoluta de sua autorrevelação, pois “o que acontece no trabalho realizado pela consciência no decurso da sua história é apenas a «figura da sua essência», não essa essência em si” (HENRY, 2003, p. 202, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>27</sup>

Com Husserl o despegue da fenomenalidade demanda, em última instância, que a própria fenomenalidade seja vista por sua vista pura, pois é nela que o dado é verdadeiramente visto, logo, existe (HENRY, 2009, p. 101).<sup>28</sup> Agora, se a doação do dado absoluto é possível, *se e somente se*, for submetido ao olhar de uma vista pura, então um desnível ontológico se anuncia. Nas palavras do filósofo, “não há totalidade intuitiva, porque a elucidação do que está implícito no dado aparente só pode continuar se esse dado sacrificar sua presença ao subsequente desdobramento do processo fenomenológico” (HENRY, 2003, p. 63, trad. Nossa).<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Notamos que a fenomenologia de Henry não é só um estilo próprio de filosofia mediante uma leitura próxima à Husserl como disse Michael O' Sullivan, mas também Espinoza, Maine de Biran, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Descartes, Kant, Schopenhauer, Freud, Kandinsky, dentre outros. Seja lá quem for o interlocutor, o problema é um só e diz respeito à Origem que, depauperada de seu conteúdo impressivo pela intencionalidade, se dá sempre sob a forma de uma impressão de alguma coisa

<sup>26</sup> Pergunta a redação da revista *philosophie* para o número de verão de 1987, n. 15. É importante dizer que o estudo que dedicamos nessa seção não pretende ser um árduo esforço à raia de Husserl, mas uma delimitação argumentativa de poucas ideias fundamentais, a fim de circunscrever o campo de discussão a partir do qual nosso autor desempenha suas análises críticas.

<sup>27</sup> “Ce qui advient dans le travail accompli par la conscience au cours de son histoire, c'est seulement la « figure deson essence », ce n'est pas cette essence elle-même” (HENRY, 2003, p. 202, grifos do autor).

<sup>28</sup> “El desplazamiento desde la cogitatio real a la mirada dirigida a ella, a la vista pura en la que se torna un dato absoluto, despliega el espacio de juego en y por el cual puede ejercerse la duplicación de la Gegebenheit según lo dado y el darse. La cogitatio real es lo dado; el modo de estar dado, el darse, es la vista pura. Ella es un darse absoluto porque no pone nada otro sino lo que ve verdaderamente, lo que da verdaderamente. Y es así como lo dado lo está verdaderamente, es verdaderamente visto, existe” (Idem, 2009, p. 100- 101).

<sup>29</sup> “Il n'y a pas de totalité intuitive, parce que l'élucidation de ce qui est impliqué dans le donné apparent ne peut se poursuivre que si ce donné fait le sacrifice de sa présence au déroulement ultérieur du processus



Entendemos que a preocupação de nosso autor, em especial, no primeiro capítulo de *Phénoménologie Matérielle* – intitulado *phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle* – consiste em circunscrever os limites e dificuldades da fenomenologia intencional delimitando o que seria, por conseguinte, o campo de investigação daquilo que viria a se chamar de *Fenomenologia Material* que consiste, em um primeiro momento, nesta elucidação da discrepância essencial entre a *ὄλη* e a *μορφή* para, em seguida, nos mostrar que o resultado dessa dissociação consiste na revelação do *Arqui-Fundamento* e o que este reveste de mais essencial. Segundo Michel Henry, se é preciso superar o intuicionismo<sup>30</sup> a fim de liberar o horizonte fenomenológico universal<sup>31</sup> para, em seguida, inserir a problemática do *ego cogitono* interior deste novo horizonte desvelado. Conforme mencionamos, a grande questão imposta a Husserl consiste em afirmar que a fenomenalidade do fenômeno é lida a partir de uma distância fenomenológica que acarreta em uma “falsificação radical da própria essência da impressão reduzida à da primeira percepção, a percepção extática da temporalidade fenomenológica” (HENRY, 2009, p. 86, trad. Nossa).<sup>32</sup>

Ao contrário, a doação do ser, diz o filósofo de Montpellier, se realiza como autodoação, ou seja, ela se dá a ela mesma em seu próprio aparecer, ela se fenomeniza desde ela mesma segundo a fenomenalidade que lhe é própria e lhe permite precisamente cumprir-se como este puro sentir-se a si mesma, sem olhar algum. Nesta medida, é o problema do ‘real’<sup>33</sup> da *phénoménologique*” (HENRY, op. Cit., p. 63).

<sup>30</sup> “Par intuition, on peut entendre : 1° La vision en général, tout acte qui présente ou qui présente dans une vision, quelle que soit la nature de celle-ci ; en ce sens, toute conscience est intuitive. 2° Une conscience intuitive proprement dite, c'est-à-dire une conscience dont les intentions significatives sont, en partie du moins, remplies par un donné qui leur correspond exactement et, si possible, d'une façon adéquate. 3° Le remplissement même de l'intuition, entendu comme le surgissement d'un donné auquel les intentions significatives de la conscience viennent alors s'adjoindre dans une rigoureuse correspondance. Intuition désigne ici la réalité intuitionnée elle-même, le contenu particulier qui s'exhibe dans l'intuition, dans sa double opposition à la visée de la conscience et au contenu qui n'est lui-même que visé sans être encore donné en personne ni appréhendé d'une manière originaire” (Ibidem, p. 19).

<sup>31</sup> Sobre o horizonte fenomenológico universal confira (HENRY, 2003, §3).

<sup>32</sup> “Falsificación radical de la esencia propia de la impresión reducida a la de la primera percepción, la percepción extática de la temporalidad fenomenológica” (Idem, 2009, p. 86).

<sup>33</sup> “La traducción francesa de Ideas I, obra de Paul Ricoeur, traduce el adjetivo alemán «reell» por «réel», y así lo recoge y utiliza el propio Henry en la presente frase («des moments réels et des moments irréels») y a lo largo de este libro. En palabras de Miguel García-Baró a propósito de Husserl «sólo se puede llamar ‘reell’ en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar parte de la conciencia y, por lo tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico». De ahí que la admirable tradición de traductores al español de la obra de Husserl, y a propuesta de Gaos, haya venido traduciendo el adjetivo (o adverbio) «reell» por «ingrediente», aun a sabiendas de que no es una solución plenamente satisfactoria pues, según el propio Miguel García-Baró «induce a confusión sobre la índole del ‘objeto intencional’, que parece quedar reducido a mero apéndice accidental (no ‘ingrediente’ necesario) del acto». Siguiendo esta tradición, la frase que nos ocupa («des moments réels et des moments irréels») podría traducirse así: «momentos o partes ingredientes y no ingredientes —de la conciencia—. Dado que Michel Henry utiliza el término «réel» para designar tanto su sentido estricto (lo «ingrediente» como parte de la conciencia por su esencia) como no estricto (lo «genuino», lo «real»), y a fin de respetar lo originario del pensamiento de Henry con relación a Husserl, hemos traducido el francés «réel» por «real» en todos los casos, ya se trate de un uso

subjetividade absoluta em sua *ur-Impression* que Henry pretende nos trazer à luz, haja vista que:

«Todas as vivências são conscientes por meio de impressões ou são impressas». Mas a impressão que constitui o ser de todo ato e de toda vivência, na qual esse ato e essa vivência são dados, é ela mesma «um presente imanente», um dado imanente no sentido de Husserl, no sentido de uma aparição na duração do fluxo fenomenológico constituído - constituído pela consciência interna da temporalidade e por ela—, o que quer dizer: revelado na estrutura extática da temporalidade e por ela—. Desse modo, a subjetividade só é designada como impressional em seu fundo para ser deportada para fora de seu ser próprio, de-jetada nas arqui-formas da ek-stasis temporalizante onde perde sua essência. Tornou-se um mundo, um primeiro mundo, um «mundo interior», coisa que não é em nenhum caso. O seu ser sempre aprisionado no abraço patético da sua Parusia originária e que só é possível nesta imanência primordial explodiu propriamente; seus fragmentos deslocados, dispersos em um fantástico quebra-cabeça, são agora oferecidos ao trabalho de uma análise que recomporá indefinidamente as peças à luz de suposições míticas. Assim, se anuncia a grande crise do sujeito do pensamento moderno, crise que procede da pura e simples ignorância desua essência, isto é, da ignorância da impressão (HENRY, 2009, p. 84-85, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>34</sup>

Conforme podemos observar, o tema basilar desta nova fenomenologia<sup>35</sup> emergente consiste, conforme nos indica Santasillia, na manifestação, ou seja, no *como* mesmo do próprio aparecer. Segundo ele, ao repensar radicalmente o método da fenomenologia, Michel Henry funda, portanto, uma ‘fenomenologia primeira’, única capaz de dirigir a atenção em direção a uma manifestação mais originária (2019, p. 66 - 82). Originária no sentido de que não está subordinada a um poder temporal que apenas doa no ‘fora de si’, ou seja, em um processo de desrealização ontológica que aniquila aquilo que é.

---

estricto o no de «reell», o ya forme parte de una frase del propio Henry o de una cita de Husserl por parte de aquel. En los casos de un uso estricto de la palabra «reell» como «ingrediente» en la obra de Husserl citada y/o comentada por Henry (sentido muchas veces deducible por el contexto), lo señalamos a pie de página. Cf. García-Baró, M., «Presentación» a la edición española de La idea de la fenomenología, FCE, Madrid 1982, p. 10.]” (NT: HENRY, 2009, p. 41-42).

<sup>34</sup> “«Todas las vivencias son conscientes por medio de impresiones o están impresas»<sup>37</sup>. Pero la impresión que constituye el ser de todo acto y de toda vivencia, en la que este acto y esta vivencia son dados, es ella misma «un presente inmanente», un dato inmanente en el sentido de Husserl, en el sentido de una aparición en la duración del flujo fenomenológico constituido —constituido por la conciencia interna del tiempo, lo que quiere decir: revelado en la estructura extática de la temporalidad y por ella—. De este modo la subjetividad sólo se designa como impresional en su fondo para ser deportada fuera de su ser propio, de-yectada en las archi-formas del ek-stasis temporalizador donde pierde su esencia. Ha devenido un mundo, un primer mundo, un «mundo interior», cosa que no es en ningún caso. Su ser siempre preso en el abrazo patético de su parusía original y que sólo es posible en esta inmanencia primordial ha explotado propiamente; sus fragmentos dislocados, dispersados en un fantástico puzzle, se ofrecen en lo sucesivo al trabajo de un análisis que recompondrá indefinidamente los pedazos a la luz de supuestos míticos. Se anuncia así la gran crisis del sujeto del pensamiento moderno, crisis que procede de la ignorancia pura y simple de su esencia, esto es, de la ignorancia de la impresión” (Ibid., p. 85).

<sup>35</sup> “Não se trata de ampliar o campo de investigação fenomenológica explorando territórios, todavia, desconhecidos mediante o mesmo método, mas bem é um repensar tudo, porque se trata de repensar a mesma realidade e sua maneira de oferecer-se” O problema da fenomenologia intencional, indica o autor, se dá graças ao “transladamento da atenção da esfera afetiva para a dimensão da tematização” (SANTASILLIA, 2019, p. 66).

É evidentemente claro que o objetivo de Michel Henry, ao contrário do que defende Morujão, não consiste em “aplicar na sua análise da consciência como «resíduo» o mesmo procedimento metodológico que a própria consciência aplica aos objetos reduzidos, no decurso do processo de variações livres, com o intuito de captar o respectivo *eidos*” (2017, p. 78, grifos do autor). Pelo contrário, se é preciso lembrar que a Fenomenologia Material já não trata dos fenômenos, mas do modo de sua doação, ou seja, não do que aparece, mas de seu puro ato de aparecer enquanto tal.<sup>36</sup> Sua tarefa está centrada, portanto, na manifestação do ‘como’ mesmo do próprio aparecer, mas antes, se é preciso descobrir em que consiste esse próprio aparecer, isto é, essa fenomenalidade pura enquanto matéria fenomenológica para, em seguida, se compreender o *como* de sua manifestação.

Dito isso, somos levados a inferir conforme nos indica Dufour-Kowalska, que a Fenomenologia Material se caracteriza pela *renitência da origem* (1980, p. 162). Uma origem doada em sua essência mesma. Para tal, era preciso reformular metodologicamente as bases da própria fenomenologia, a fim de substituir o modo de revelação do mundo, no qual o ver se desvela, para o modo originário de revelação que o filósofo chamará de Vida. Essa substituição, conforme compreendemos, substitui a doação e, conseqüentemente, a Verdade.

Nosso autor admite a brilhante exposição de Husserl em *Consciência Interna do Tempo*, no entanto, segundo ele, o filósofo alemão ocultara a origem mesma da intencionalidade enquanto tal, ou seja, o modo em que o poder transcendental que dá toda coisa, se dá a ele mesmo” (HENRY, 2009, p. 65). Segundo Henry:

O que está no início não é a modéstia de um Grund obscuro, é o Verbo. A realidade do absoluto é pressuposta como condição de toda realidade possível em geral, como condição de uma história. Mas a realidade do absoluto é sua absolutez, sua presença original a si mesmo na Parusia. A presença do absoluto em si mesmo, a reunião de sua essência em sua unidade consigo mesmo, tal é a natureza forte da própria origem. A parusia ocorre na origem porque ela constitui a essência da origem. Porque ela constitui a essência da origem, a Parusia não resulta de qualquer progresso, é o seu pressuposto. Na Parusia reside a realidade do Absoluto. Por encontrar sua realidade na Parusia, o absoluto encontra sua realidade na Parusia, o absoluto a encontra na origem (2003, p. 203, trad. Nossa).<sup>37</sup>

<sup>36</sup> “Actualmente la renovación de la fenomenología sólo es posible bajo una condición: a condición de que la cuestión que la determina por entero, y que es la razón de ser de la filosofía, sea ella misma renovada. Ni ampliada, corregida, enmendada, ni todavía menos abandonada por otra, sino radicalizada de tal forma que se subvierta aquello de lo que todo depende y que, de resultas de ello, en efecto, todo cambie. [...]. Radicalizar la cuestión de la fenomenología no significa únicamente hacer referencia a la fenomenicidad pura; supone inquirir el modo según el cual ella se fenomeniza originalmente, la sustancia, el tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha —su materialidad fenomenológica pura—. Tal es la tarea de la fenomenología material” (HENRY, Op. Cit., p. 32- 33, grifo nosso).

<sup>37</sup> “Ce qui est au début n'est pas la modestie d'un Grund obscur, c'est le Verbe. La réalité de l'absolu est présupposée comme la condition de toute réalité possible en général, comme la condition d'une histoire. Mais la réalité de l'absolu est son absolutité, sa présence originaire à soi-même dans la Parousie. La présence de l'absolu à lui-même,

A fenomenologia assim pensada, não consiste apenas de uma descrição fiel dos fenômenos na consciência, mas revela um original, um anterior, um *anti-prédicatif* a partir do qual esses conteúdos de consciência emergem abandonando, por sua vez, uma verificação eidética do que “permanece inalterável para que a identidade do noema se mantenha” (MORUJÃO, 2017, p. 78). Para Michel Henry, a intenção reduz ontologicamente as subjetividades em uma presentificação de seu corpo físico, confiando sua fenomenalidade à representação, “e espera dela ser confirmado, verificado ou, pelo contrário, retificado, corrigido ou eventualmente anulado” (HENRY, 2009, p. 201, trad. Nossa), “de tal forma que o ser, a ipseidade deste ego, se reduz ao sentido de ser ego, para se mostrar como ego e ser percebido como ego, neste mundo originário em que a intencionalidade se desdobra” (HENRY, 2009, p. 215, trad. Nossa).<sup>38</sup>

Abandonando a correlação noética-noemática, a Fenomenologia Material caminha para a essência que, segundo Henry, está para além do protótipo desvelado no retorno a si mesmo. Ela consiste no “ser original da impressão sobre a qual toda a realidade é edificada como *sub-jectum*, em qualidade de *sub-sistente*” (HENRY, 2009, p. 88, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>39</sup>Essa essência da Presença enquanto essência autêntica da Manifestação é o absoluto enquanto *Parusia*, ou seja, essência afetiva, desvelada na imanência e, por esta razão, invisível. É originária, pois não é obra do saber filosófico. Isso significa que ela não precisa de nada além de si mesma para se manifestar e o que ela manifesta é o “sujeito e objeto dessa manifestação” (SANTASILLIA, 2019, p. 86).

A operação que nosso autor leva a cabo não diz respeito ao processo de variações eidéticas à atividade noética onde os noemas se constituem. Em sentido oposto, sua

---

la réunion de son essence dans son unité avec elle-même, telle est la forte nature de l'origine elle-même. La Parousie se produit à l'origine parce qu'elle constitue l'essence de celle-ci. Parce qu'elle constitue l'essence de l'origine, la Parousie ne résulte d'aucun progrès, elle en est la présupposition. Dans la Parousie réside la réalité del'absolu. Parce qu'il trouve sa réalité dans la Parousie, l'absolu la trouve sa réalité dans la Parousie, l'absolu la trouve dans l'origine” (Idem, 2003, p. 203-204). Chamo a atenção nessa citação para a seguinte sentença: *a reunião de sua essência na sua unidade com ela-mesma, tal é a natureza forte do próprio originário*. Nossa tese consiste, precisamente, a partir dos escritos finais de Michel Henry, compreender essa reunião da essência com ela mesma enquanto natureza forte do próprio originário e de que modo ela desvela-se vivente. Nossa intenção é mostrar que essa reunião da essência com ela mesma forma a substância patética do vivente, isto é, ela é *conditio sine qua non* do desvelar vivente em seu processo de fenomenização como subjetividade.

<sup>38</sup> “Y espera de ella ser confirmado, verificado o, por el contrario, rectificadido, corregido o eventualmente anulado” (Idem, 2009, p. 201), “de tal forma que el ser, la ipseidad de este ego, se reduce al sentido de ser un ego, a mostrarse como un ego y a ser percibido como un ego, en este mundo original en que se despliega la intencionalidad” (Ibidem, p. 215).

<sup>39</sup> “El ser-original de la impresión sobre la que se edifica toda realidad en calidad de *sub-jectum*, en calidad de *sub-sistente*” (Ibid., p. 88, grifos do autor).

preocupação se consistiu na revelação do *ego* como ser originário do movimento, isto é, como dado em uma experiência imanente, independente da mediação do pensamento para dar-se enquanto tal. Veremos que as análises sobre a estrutura da essência como imanência invisível e patética permitem a Henry, em uma via de mão dupla, trazer-nos à lume as questões fenomenológicas pertinentes a esse movimento originário que *ego sum*, bem como a auto-impressionalidade deste ser do movimento subjetivo que, em *Encarnação* (2014), recebe o nome de Carne ou Si carnal.

Nós defendemos que a afetividade é a essência deste Si-carnal, *Parusia* do absoluto, cujo esforço abre a exterioridade de um mundo como correlato transcendente do seu próprio movimento, no entanto, o processo deste si não difere do processo da essência que é, ao mesmo tempo, sofrer e fruir. Nessa medida, nos parece evidentemente claro que, segundo Michel Henry, a questão da Fenomenologia Material consiste, por sua vez, na recusa em considerar o Si-carnal como consequência de um processo metodológico, mas considerá-lo como condição do processo de auto engendramento da Vida absoluta.

Esta carne enquanto um Si é o modo em que a Vida vem a si, é aquilo pelo qual ela advém no seu próprio poder provar-se de si mesma. É por esta razão que o *ser-para-si* da fenomenologia intencional, diz Henry, chega demasiado tarde no que diz respeito à fenomenalidade do fenômeno no devir fenomênico autônomo de si, uma vez que, a doação do absoluto na absolutez de si é anterior a tomada de consciência do ato de aparecer em virtude do qual ele aparece. Tão logo:

A fenomenologia material – título sob o qual podemos incluir as conquistas de *Essência da Manifestação*, bem como as investigações subsequentes — não nasceu de uma reflexão sobre as insuficiências da fenomenologia hylética e, finalmente, sobre seu fracasso. Pelo contrário, ela é a condição de uma percepção clara das suas insuficiências. Não pretende completar o que apenas teria sido vislumbrado. O que está em jogo, e de forma radical, é o conceito de matéria, convertido em «conteúdo primário», tal como funciona na sua correlação com o da forma, convertido em *noeses* intencional. A dupla impressão/intencionalidade significa que um modo único e exclusivo de manifestações e revelações estendeu o seu reinado sobre tudo o que é, asaber, esse modo que a intencionalidade expressa à sua própria maneira e que lança na não-fenomenicidade principal do «conteúdo», da matéria, tudo o que não é ele. A matéria e a forma pertencem ao Ek-stasis como aquilo que ele produz, como seus constituintes e resultados; a conexão que os liga ao longo da história da metafísica ocidental é apenas um efeito da sua origem grega (HENRY, 2009, p. 94, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>40</sup>

<sup>40</sup> “La fenomenología material —título bajo el que se pueden incluir las conquistas de La esencia de la manifestación, así como de las investigaciones ulteriores— no ha nacido de una reflexión sobre las insuficiencias de la fenomenología hylética y finalmente sobre su fracaso. Antes bien, ella es la condición de una apercepción clara de sus insuficiencias. No pretende completar lo que sólo habría sido entrevisto. Lo que pone en juego, y de modo radical, es el concepto de materia, convertido en «contenido primario», tal como funciona en su correlación con el de forma, convertida en noesis intencional. La pareja impresión/intencionalidad significa que un modo único

O alvo das críticas de Michel Henry, ao contrário do que afirma Morujão, não diz respeito “ao fato de que a consciência que tenho de mim seja sempre posterior a consciência que tenho de outra coisa” (2017, p. 88). Ao contrário, o alvo de suas críticas consiste em revelar que a consciência que tenho de mim enquanto proto-fundação do ser absoluto na absolutez de si mesmo é posterior ao seu próprio desvelar fenomênico autônomo. Em outras palavras, para se ter consciência de si, o *ego* precisa de algum modo já ter sido dado na imanência de sua autorrevelação. É justamente essa matéria fenomenológica que serve de aporte para a intenção que o *ego* faz de si mesmo que está em discussão na Fenomenologia Material.

### 1.1 A DESCOBERTA DO EGO ABSOLUTO

Conforme sabemos, Descartes (1996) utiliza a dúvida hiperbólica enquanto método para a descoberta de uma evidência apodíctica e nos mostra, ao final deste processo que o mundo organizado como dado empírico se dissolve em meio às incertezas. Sua pretensão, conforme entendemos, consistiu em desvencilhar-se de conceitos confusos, obscuros e especulativos, (re)formulando um completo sistema do conhecimento estreado sob aquilo que resiste à dúvida metódica. Nas palavras do filósofo:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1996, p. 93).

O filósofo moderno percebe que as crenças que outrora ele as tinha como verdadeiras, tempos depois, se mostraram falsas e duvidosas. O problema, por sua vez, consiste no fato de que as próximas crenças oriundas desta primeira, apesar de serem lidas aparentemente como verdadeiras, na realidade, estariam apoiadas sob um falso alicerce que abalaria esta nova crença. Nesse sentido, era preciso ao filósofo um exame detalhado desse fundamento a fim de encontrar aquela verdade cujo conteúdo lhe fosse tão certo a ponto de ser indubitável.

Nesta medida, o projeto cartesiano não consiste em negar ou afirmar crença por crença,

---

y exclusivo de manifestaciones y revelaciones ha extendido su reino sobre todo lo que es, a saber, ese modo que la intencionalidad expresa a su manera y que arroja en la no-fenomenicidad principal del «contenido», de la materia, todo lo que no es él. Materia y Forma pertenecen al Ek-stasis como aquello que él produce, como sus constituyentes y resultados; la conexión que los une a lo largo de toda la historia de la metafísica occidental no es sino un efecto de su origen griega” (Ibid., p. 94). Aqui há um grande indício para a defesa de nossa tese. Dizemos que as primeiras obras de nosso autor não devem ser lidas dissociadas de suas obras finais.

avaliando-as e mantendo aquela que se apresenta como verdadeira. Em vez disso, o autor nos diz ser preciso, metodicamente, arrasar tudo e recomeçar a partir das fundações originais. “Suponho, então, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que nunca houve nada de tudo quanto minha memória repleta de mentiras me representa; penso não ter nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que então poderá ser considerado verdadeiro?” (DESCARTES, 1996, p. 42).

Em busca da Verdade, Descartes diz que se há ou não um “enganador muito potente e muito astuto que emprega toda sua indústria em enganar-nos sempre, não há dúvida, então, de que eu sou. Se ele me engana, e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1996, p. 42- 43). Em outras palavras, ser uma coisa pensante, ou melhor, ser esse "eu", essa "coisa que pensa", mesmo sonhando ou em vigília, significa que a substância pensa, imagina, duvida, logo, existe. Eu sou, diz o filósofo, pelo tempo em que penso (DESCARTES, 1996, p. 46).

Todos os dados advindos dos sentidos foram postos em exclusão. Como resultado, o filósofo observa que a única verdade que não fora capaz de ser posta de lado consiste no fato de poder duvidar, inclusive daquilo que se pensa. É deste modo que sua existência não é deduzida através de um argumento, mas reconhecida como algo evidente por uma simples intuição. Com o exemplo da cera – que ela possui cor, forma e tamanho particular; é dura e fria quando tocada e que, no entanto, essas qualidades podem facilmente ser alteradas quando expomos o pedaço de cera ao calor, pois a cera derrete e suas qualidades sensíveis mudam, de modo que ao invés de dura e fria, a cera quente é suave e macia, porém, trata-se do mesmo pedaço de cera outrora duro e frio – podemos entender que conhecer aquele pedaço sólido de cera como a mesma porção derretida não pode passar pelos sentidos, haja vista que, todas as suas propriedades sensíveis mudaram. Mas, como sabemos que aquele líquido macio e suave ainda se trata daquele pedaço de cera outrora rude e duro?

De acordo com o filósofo, a extensão pode ser flexível e mutável, no entanto, somente o intelecto pode organizar e entender que aquela cera derretida ali corresponde àquele sólido pedaço de cera, ou seja, os sentidos apenas percebem um emaranhado de informações sobre o mundo, porém, é o intelecto que as organizam. Com isso, Descartes conclui que se vemos ou não um pedaço de cera e este, por sua vez, se está ou não derretido, *eu sou*: “sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES 1996, p. 57).

Ainda que haja dúvida da existência de coisas corporais, até a segunda meditação

Descartes prova haver, de igual modo, a certeza de que quem duvida existe, ou seja, pode ser que tudo isso não passe de um sonho, uma mera ilusão, no entanto, não há dúvida que estou percebendo e a partir desta percepção, julgando. Estes dois atos, a saber, o *perceber* e o *julgar*, implicam que o “eu” existe. Assim, ainda que nada seja verdadeiro, pode-se afirmar com clareza que *cogito, ergo sum* (DESCARTES, 1996, p. 46).

Em suma, todos os juízos que possamos ter sobre o mundo *au dehors*, em contrapartida, confirmam a nossa própria existência e estabelece a natureza de nosso próprio intelecto. Como resultado desta operação metódica que coloca em parêntesis o mundo objetivo, resulta que me capto como eu puro, de modo que o que existe, vale para minha consciência num tal *cogito*. Dirá Husserl alguns anos mais tarde que “enquanto realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita retém apenas a si mesmo enquanto *ego* puro, como existindo indubitavelmente e não podendo ser suprimido mesmo que este mundo não exista” (HUSSERL, 2001, p. 12).

## 1.2 O NASCIMENTO DA FENOMENOLOGIA MATERIAL: UM DEBATE COM EDMUND HUSSERL

Entendemos que agir de acordo com a ciência eidética husserliana significa, em primeiro lugar, compreender que a essência dos fenômenos e, com ela, a possibilidade do todo conhecimento, assim como nos mostrou Descartes, não deriva dos dados sensíveis, entretanto, não começa sem eles. Dito de outro modo, *ego-cogito-cogitatum* tornam-se polos indissociáveis na esfera das essências, haja vista que, “não há momento *noético* sem algum momento *noemático* que lhe pertença especificamente, é o que reza a lei eidética que pode ser comprovada onde quer que seja. Tudo está ligado por relações eidéticas” (HUSSERL, 2006, p. 215). Sem embargo, “o projeto fenomenológico, diz-se, não é apenas para descrever os conteúdos da consciência, mas para revelar um original, um anterior a partir do qual esses conteúdos emergem” (GILBERT, 2002, p. 60).<sup>41</sup>

Discutindo a respeito, Michel Henry entende que a ‘ideia’ da fenomenologia husserliana está centrada, de um modo geral, em dois grandes princípios. O primeiro deles, *Zu den Sachen Selbst*, nos ordena destituir-nos de todas as antigas opiniões (HUSSERL, 2001, p. 17). Esse «princípio de todos os princípios» consiste em eleger toda intuição doadora originária como uma fonte de direito para o conhecimento, entretanto, tal princípio cujo mote é a intuição como

---

<sup>41</sup> Pelo que entendemos, o objeto da fenomenologia, tanto em Descartes quanto em Husserl ou Michel Henry consiste no mesmo, a saber, a Verdade enquanto aparecer originário.



fonte de todo conhecimento originário nos desvela, segundo nosso autor, apenas um modo particular de aparecer, ou seja, a reflexão que se entrega ao *τέλος* da apodicidade se refere a uma realidade muito determinada.

Para Henry há que dissociar, em primeiro lugar, os momentos reais dos momentos irrealis do noema, isto é, quando a subjetividade intuí algo essa percepção de algo na consciência existe verdadeiramente. No entanto, ela se difere completamente do real da subjetividade absoluta. Assim, a percepção deste objeto, em certo sentido, está em mim, porém, fora de mim. Agora, voltando o olhar para a verdade real da subjetividade absoluta, nosso autor ainda identifica a necessidade de “distinguir nela, os momentos materiais ou hyléticos dos momentos intencionais” (HENRY, 2009, p. 42, trad. Nossa).<sup>42</sup>

De acordo com nosso autor, Edmund Husserl distingue as qualidades sensíveis dos objetos de suas impressões subjetivas, isto é, das vivências sensíveis. Enquanto a primeira seria a essência da própria coisa a segunda, diz o filósofo, trata-se de escorços subjetivos nos que se anunciam o mundo. Ainda que estes escorços subjetivos sejam inerentes a subjetividade como seus elementos reais, eles não portam consigo a estrutura ontológica da intencionalidade. Nesse sentido, “a essência da hylé é determinada desta forma: positivamente, por sua pertença à própria realidade da subjetividade absoluta, como constitutiva de seu tecido, de seu próprio ser; negativamente, pela exclusão fora dela de toda intencionalidade” (HENRY, 2009, p. 42, trad. Nossa).<sup>43</sup> Logo, a fenomenologia deveria, segundo Michel Henry, se perguntar “como a essência da hylé, se exclui de si mesma da intencionalidade pode, no entanto, estar unida a ela no seio da subjetividade absoluta? (2009, p. 43, trad. Nossa).<sup>44</sup>

Enquanto Husserl insiste na elucidação fenomenológica do *como* os objetos se dão a uma consciência absoluta, Henry visa compreender como se dá o aparecer do *absolute gegebenheit* em seu puro ato de aparecer. Continuando o problema, diz nosso autor que, o modo de fenomenalidade destas duas essências se diferem de tal modo que a grande questão se torna compreender “qual das duas, a *ὑλη* não intencional ou a *μορφή* intencional, constitui em última instância, a subjetividade. Qual das duas, a fenomenologia hylética ou a fenomenologia da consciência intencional, é a disciplina suprema? Temos aqui uma questão de essência, no sentido de que não pode encontrar uma solução a não ser através da análise eidética” (HENRY,

<sup>42</sup> “distinguir a su vez los momentos materiales o hyléticos y los momentos intencionales, los segundos animando los primeros y dándoles un sentido.” (HENRY, 2009, p. 42).

<sup>43</sup> “La esencia de la hylé queda determinada de este modo: positivamente, por su pertenencia a la realidad misma de la subjetividad absoluta, como constitutiva de su tejido, de su ser propio; negativamente, por la exclusión fuera de ella de toda intencionalidad” (Ibidem, p. 42).

<sup>44</sup> “¿Cómo la esencia de la hylé, si excluye de sí la de la intencionalidad, puede no obstante unirse a ella en el seno de la subjetividad absoluta?” (Ibid., p. 43).

2009, p. 44, trad. Nossa).<sup>45</sup>

O problema basilar da fenomenologia intencional, aos olhos de Henry, concentra-se justamente no conceito de matéria que, na e pela intencionalidade, resulta modificada a ponto de alterar seu sentido original. Para ele, o Arqui-Fundamento, “a matéria, é precisamente a matéria de que se está feita a impressão, o seu tecido, sua substância por assim dizer: o impressionável, o impressional, o sensível como tal” (HENRY, 2009, p. 46, trad. Nossa).<sup>46</sup>

Nesse sentido, a denúncia que há por parte do filósofo de Montpellier corresponde, portanto, a essa proto-impressão que, advindo-se na e pela intencionalidade, encobre um outro devir fenomenológico em sua Arqui-impressão, ou seja, o fluxo interno da consciência em seu movimento de protensão, percepção e retenção revela apenas um curso que é realizado na e pela consciência, de modo que o desvelado por ela seria um já doado, um já passado e não a radicalização da essência subjetiva enquanto começo de nossas vidas. O grande problema seria, portanto:

A vinda da *cogitatio* à e-vidência na vista do pensamento se toma pela essência de dita *cogitatio*; ou seja, o erro pelo qual o fenômeno reduzido, o fenômeno puro, o fenômeno no sentido da fenomenologia, se toma pela essência originária da fenomenalidade mesma enquanto tal – pela essência da Vida – (HENRY, 2009, p. 106, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>47</sup>

Michel Henry está querendo nos dizer que os momentos hyléticos da fenomenologia intencional não são pura impressão em si mesma, ou seja, *um puro sofrer e puro gozo* em si mesmo, autodoação originária enquanto imediação patética, o aparecer mesmo em sua autodoação, mas uma matéria determinada para as operações subjetivas que toma posse desta pura impressão fazendo dela um *ob-jeto*, isto é, uma matéria para certas operações intencionais. É nesta medida que a *gegebenheit* husserliana não é, todavia, o absoluto na absolutez de *soi-*

<sup>45</sup> “Cuál de las dos, la *ὄλη* no intencional o la *morphé* intencional, constituya en último lugar la sub-jetividad, cuál de las dos, la fenomenología hylética o la fenomenología de la conciencia intencional, sea la disciplina suprema, he ahí una cuestión de esencia, en el sentido de que no puede hallar solución sino a través del *análisis eidético*” (Ibid., p. 43, grifos do autor). “[...] Conviene, por tanto, en lo concerniente a lo «real» de la subjetividad absoluta, imaginarlo alternativamente sin su componente material y sin su componente intencional, a fin de ver lo que subsiste cada vez —si es que subsiste algo— en calidad de residuo fenomenológico. Lo que subsista es a buen seguro un fundamento. No sólo no tiene necesidad de nada distinto de sí para existir —dado que todo lo otro ha sido suprimido mientras que él justamente «existe»—, sino que además sirve de fundamento para eso otro puesto que, de estar él ahí, lo otro también lo está. A título de anotación preliminar, digamos aquí simplemente que la fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de lo sub-yacente a la sub-jetividad en calidad de su «componente» hylético o impresional” (Ibid., p. 44, grifos do autor).

<sup>46</sup> “La materia es precisamente la materia de la que está hecha la impresión, su tejido, su sustancia por así decir: loimpressional, lo sensible como tales” (Ibid., p. 46).

<sup>47</sup> “El error por el que la venida de la *cogitatio* a la e-videncia en la vista del pensamiento se toma por la esencia de dicha *cogitatio*; o sea, el error por el que el fenómeno reducido, el fenómeno puro, el fenómeno en el sentido de la fenomenología, se toma por la esencia original de la fenomenicidad misma en cuanto tal — por la esencia de la Vida” (Ibid., p. 106).

*même*, uma vez que, essa fenomenalidade pura enquanto tal permanece presa em um movimento intencional.

Importar-nos-á ressaltar que Henry está de acordo com a consideração husserliana da intuição como fonte de toda a experiência transcendente; contudo, o problema discutido pelo filósofo diz respeito ao fundamento do ser que implica, justamente, na elucidação do pressuposto radical co-implicado em sua definição e, conforme veremos, se trata do próprio aparecer. Com Michel Henry, a *gegebenheit* em estrutura interior não pertence a nenhum fora, a nenhuma distância, a nenhum *ek-stasis*. Ao contrário, trata-se da fonte ontológica de todo aparecer possível – inclusive da própria *cogitatio* –, a saber, a manifestação da auto-afecção da Parusia na imanência de sua autorrevelação.

Em face do exposto, entendemos que a insuficiência da fenomenologia intencional, segundo Henry, centra-se no conceito de matéria, isto é, essa essência da impressão, seu tecido, o impressional puro, ou seja, a impressão reduzida a si mesma, o que ela é em si mesma, pois, com Husserl:

*A matéria não é a matéria da impressão, o impressional e a impressionabilidade como tais; é a matéria do ato que a informa, uma matéria para esta forma. O dar-se desta matéria tampouco lhe pertence: não é a matéria mesma a que dá, a que se dá ela mesma, em virtude do que ela é, por seu próprio caráter impressional. Ela se dá à forma, ou seja, pela forma. Se dá à forma para ser in-formada, constituída, apreendida por ela. Mas constituir, inclusive se fazemos abstração das apreensões transcendentais, quer dizer fazer ver, fazer advir à condição de fenômenos, quer dizer dar. «Os dados sensíveis» devem entender-se nesse sentido, no sentido do que, «dando-se como matéria em relação a formações intencionais», se encontram, com efeito, dado desse modo, contanto que um olhar intencional o atravessa e, colocando-se ante a si, o deixa ver. As «aparições sensíveis» nas que o mundo se nos dá, não se dão elas mesmas, não são aparições, fenômenos, senão deste modo: em tanto que estejam animadas por uma noésis intencional e levadas por ela à aparência (HENRY, 2009, p. 47, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>48</sup>*

A matéria assim pensada é apenas um conteúdo cego, advindo-se matéria sob as formações intencionais que fazem do tecido afetivo um dado puro sob um puro ato de ver sempre dirigido a ele. Nesse sentido, seu poder de doação é alheio a si mesmo e, portanto, não

---

<sup>48</sup> “La materia no es la materia de la impresión, lo impresional y la impresionabilidad como tales; es la materia del acto que la informa, una materia para esta forma. El darse de esta materia tampoco le pertenece: no es la materia misma la que da, la que se da ella misma, en virtud de lo que ella es, por su propio carácter impresional. Ella se da a la forma, es decir, por la forma. Se da a la forma para ser in-formada, constituída, apreendida por ella. Pero constituir, incluso si hacemos abstracción de las apreensiones transcendentales, quiere decir hacer ver, hacer advenir a la condición de fenómenos, quiere decir dar. «Los datos sensibles» deben entenderse en este sentido, en el sentido de lo que, «dándose como materia con relación a formaciones intencionales», se encuentra en efecto dado de este modo, en tanto en cuanto una mirada intencional lo atraviesa y, poniéndolo ante sí, lo deja ver. Las «apariciones sensibles» en las que el mundo se nos da no se dan ellas mismas, no son apariciones, fenómenos, sino de este modo: en tanto en cuanto están animadas por una noesis intencional y llevadas por ella a la apariencia” (Ibid., p. 47, grifos do autor).

deveria ser chamado de absoluto, considerando que *só pode fazer-se um dado absoluto na e por uma vista pura*. Nesta perspectiva, “o resultado desta tematização – em aparência explícita, mas que nunca chega a ser uma verdadeira elucidação da relação entre a fenomenologia e seu método, mais exatamente entre o objeto da fenomenologia e o modo de tratamento que convém aplicar-lhe – não é outro que sua ruínosa confusão” (HENRY, 2009, p. 98, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>49</sup>

O princípio dos princípios husserliano encerra, aos olhos de Henry, uma contradição, pois nos desvela apenas um modo particular de aparecer, isto é, “um conteúdo, um *datum* em vez de aperceber-se nele a Archi-doação que, como autodoação e como auto impressão, como Afetividade transcendental, que fez justamente dele algo impressional” (HENRY, 2009, p. 59, trad. Nossa).<sup>50</sup> Aqui, se é preciso entender que se para Husserl o absoluto em sua absolutez de si diz respeito a consciência intencional, a Fenomenologia Material assume para si a tarefa de fundara própria intencionalidade, pois:

Tomada como princípio e critério único da fenomenalidade, açambarcando o aparecer e reduzindo-o ao seu ver, nem por isso a intencionalidade permanece em si mesma: enquanto faz ver, lança-se para o que é visto e fá-lo numa imediação tal que o seu ver, na realidade, mais não é que o ser-visto daquilo que é visto, o objeto noemático cujo estatuto fenomenológico é definido pela sua condição de objeto e nesta se esgota: no facto de ser posto aí, diante do olhar. Do aparecer mais nada resta que este aí, o aparecer cuja fenomenalidade é esse Diante como tal, exterioridade pura, o aparecer que é o aparecer do ente (HENRY, 1992, p. 175).

É importante compreender que há nesse ponto a pressuposição henriana com respeito ao *φαινόμενον*. Segundo o filósofo, o fenômeno só é suscetível de vir a luz que é o mundo caso o aparecer – entendido como condição de toda aparição visível – apareça ele mesmo enquanto tal, uma vez que, “o como da doação de um fenômeno é a sua fenomenalidade pura, não aquilo que aparece, mas o modo de aparecer, quer dizer, finalmente, o aparecer como tal” (HENRY, 2008, p. 04). Ademais, se na fenomenologia intencional o objeto consiste, conforme indica Husserl, no *Gegenstände im Wie*, isto é, objetos no fluxo dos vividos da consciência intencional Michel Henry, por sua vez, ressalta que o *como* deste aparecer fenomênico permanece dependente da tríplice estrutura da consciência intencional e, nesse sentido, trata-se dos objetos no *como* de seu aparecer no horizonte *ek-stático* de visibilidade em detrimento do *como* de sua

<sup>49</sup> “El resultado de esta tematización —en apariencia explícita pero que nunca llega a ser una verdadera elucidación de la relación entre la fenomenología y su método, más exactamente, entre el objeto de la fenomenología y el modo de tratamiento que conviene aplicarle— no es otro que su ruínosa confusión” (Ibid., p. 98, grifos do autor).

<sup>50</sup> Contenido, como un datum, en vez de apercibirse en él la Archi-donación que, como auto donación y como auto impresión, como Afectividad transcendental, ha hecho justamente de él algo impresional” (Ibid., p. 59).

doação em si mesmo.

Se a *cogitatio* real é um dado absoluto por ser submetida à vista pura, então, seu poder de doação lhe é alheio a si mesma e, se assim o for, o Absoluto apresentar-se-ia como “um ser estranho e caprichoso: em primeiro lugar, não realiza a doação em relação a si mesma e não se coloca ela mesma a título de dado absoluto; em segundo lugar, o faz, e está feita esse dado absoluto de que a fenomenologia do conhecimento precisa” (HENRY, 2009, p. 101, trad. Nossa).<sup>51</sup> Essa tese se sustenta, haja vista que, “não há totalidade intuitiva, porque a elucidação do que está implicado no dado que aparece [*le donné*] não pode prosseguir-se mais se o que é dado [*ce donné*] sacrifica sua presença ao desenvolvimento ulterior do processo fenomenológico” (HENRY, 2003 p. 63, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>52</sup>

Consequentemente, a avaliação henriana indica que o método intencional “apenas pode reivindicar ao sumo o ser-visto da *cogitatio*, mas de modo algum, sua existência que pressupõe como já levado a cabo ou levando-se a cabo sem ela” (HENRY, 2009, p. 102, trad. Nossa).<sup>53</sup> Conforme entendemos, a fenomenalidade se fenomeniza desde ela mesma segundo a fenomenalidade que lhe é própria e lhe permite precisamente cumprir-se como este puro sentir-se a si mesma, sem olhar. Nesta medida, auto afecção e autodoação caracterizam-se enquanto modos originais de seu desvelar fenomênico, haja vista que, sua dejeção em um horizonte de presença é desvelada no seio mesmo de sua fenomenalidade.

Enquanto Husserl, ancorado no monismo ontológico, nos dá uma essência eidética, visível, desvelada na transcendência de um puro ato de ver e, consequentemente, distante de seu poder afetivo, Michel Henry discorre sobre a essência da Presença, o absoluto enquanto Parusia, isto é, essência afetiva invisível, pois é desvelada na imanência enquanto essência autêntica da Manifestação originária do ser. Esse retorno a fenomenalidade do próprio aparecer enquanto matéria fenomenológica pura é dependente da elucidação radical do conceito de fenômeno sem, contudo, subordinar a matéria à consciência intencional, pois com ela “a estrutura da vida consciente fica retraída em si nas condições da sua autorrevelação, em razão de permanecer confiada à intencionalidade como se esta fosse o único aparecer conhecido [...]. É o próprio princípio da fenomenalidade que se afunda na noite” (HENRY, 2008, p. 11, grifo

---

<sup>51</sup> “Un ser extraño y caprichoso: de primeras, no lleva a cabo la donación con relación a sí misma y no se pone ella misma a título de dato absoluto; de segundas, lo hace, y hela ahí hecha ese dato absoluto que necesita la fenomenología del conocimiento” (HENRY, 2009, p. 101).

<sup>52</sup> “Il n'y a pas de totalité intuitive, parce que l'élucidation de ce qui est impliqué dans le donné apparent ne peut se poursuivre que si ce donné fait le sacrifice de sa présence au déroulement ultérieur du processus” (Idem, 2003, p.63).

<sup>53</sup> “Sólo puede reivindicar a lo sumo el ser-visto de la cogitatio, pero en modo alguno su existencia, que presupone como ya llevada a cabo o llevándose a cabo sin ella” (HENRY, Op. Cit., p. 102).

nosso). Em cada fenomenização do fenômeno, acontece também uma fenomenização da fenomenalidade pura.

De acordo com o exposto, nos entendemos que o aparecer puro em sua absolutez nada deve a transcendência de um puro ato de ver. Seu poder de desvelar é uma experiência de si e, nesta medida, uma imanência absoluta. Ora, enquanto a fenomenologia preocupar-se apenas com o sentido de aparência em detrimento ao puro ato de aparecer, suas bases continuarão sofrendo incertezas que, todavia, abalarão o edifício do conhecimento. Essa nova fenomenologia, em detrimento da fenomenologia intencional – que de uma maneira bastante limitada permanece ligada ao império de uma ontologia regional – aspira o Fundamento.

### 1.3 A FENOMENOLOGIA COMO RETORNO À ONTOLOGIA: UM DIÁLOGO ENTRE M. HENRY E MARTIN HEIDEGGER

No decorrer de nossa argumentação inferimos a partir de M. Henry, que a fenomenologia deve preocupar-se não com o que aparece, mas com o próprio aparecer, isto é, com o modo de fenomenização da fenomenalidade pura enquanto tal. É precisamente essa diferença do aparecer entre o conteúdo daquilo que, de certo modo, aparece a uma consciência intencional, que marca o início dessa Fenomenologia Material que admitirá o dualismo ontológico em detrimento da corrente fenomenológica vigente. Neste cenário, é *Sein und Zeit* que nos oferece uma primeira aproximação a problemática em questão.<sup>54</sup> Conforme sabemos, a inquietude de nosso autor concentra-se no fenômeno mais originário da verdade, isto é, a Verdade ela mesma, e sua questão consiste em entender o que faz com que a Verdade apareça enquanto tal.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> “La phénoménologie est justement le savoir vrai ainsi entendu, en tant que, comprise dans sa signification universelle, elle vise à être le savoir de l'essence. La phénoménologie est la science de l'essence du phénomène. C'est parce qu'il comprend l'être comme l'essence du phénomène, que Heidegger peut dire que la phénoménologie est la science de l'être et, comme telle, l'ontologie. Car la phénoménologie ne consiste nullement dans l'application d'une méthode monotone à des problèmes divers. Il convient de distinguer ici les problèmes ultimes de la phénoménologie qui définissent le champ d'une phénoménologie première, par opposition à une phénoménologie seconde qui vise à élucider le sens de l'être dans les différentes régions” (HENRY, op. Cit., p. 67).

<sup>55</sup> “É mérito de Heidegger ter restituído ao conceito filosófico de verdade uma significação fenomenológica explícita. Da verdade, sempre mais ou menos confundida com a coisa verdadeira, ele distingue, precisamente, o que permite, justamente, a essa coisa ser verdadeira, isto é, de se nos mostrar como fenômeno: o puro ato de aparecer, que ele chama de ‘o fenômeno originário da verdade’ [Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit]” (WONDRACEK, 2008, p. 253). Essa crise da fenomenalidade não é específica de Husserl ou Heidegger, mas é oriunda do próprio conceito de fenômeno vigente na história da fenomenologia que, conforme sabemos, encontra sua origem na Grécia (Cf. HENRY, 2014a, p. 58). Nos dizeres de nosso autor, “la philosophie de l'être trouve son origine dans l'ontologie grecque mais, comme l'a noté Heidegger, celle-ci demeure très souvent naïve en ce qu'elle considère l'étant tel qu'il s'offre à nous, comme allant de soi son être-donné au lieu de le considérer en et pour lui-même, et de s'interroger décidément sur lui” (Idem, 2003, p. 92).

Um segundo princípio fulcral para a fenomenologia, diz Husserl, consiste na máxima *tanta aparência, tanto ser*. Henry, por sua vez, reformula tal princípio a partir de sua leitura ao §7 de *Ser e Tempo*. Segundo nosso autor, a fenomenologia diz que o ser é sempre ser de um ente, porém, essa impossibilidade primordial de separar, por um lado, o ser enquanto tal de, por outro lado, sua revelação, é dissipada pela análise que Heidegger realiza do conceito de *φαivόμενον*, colocando o puro ato de aparecer no centro da reflexão fenomenológica:

Voltemos então ao §7 de *Sein und Zeit*, que nos forneceu nossa primeira aproximação a esse conceito. Uma vez que a derivação de *phainomenon* a partir do verbo *phainesthai* se limita a sugerir a ideia de “algo que se mostra”, que aparece em geral e de modo ainda indeterminado, o modo de aparecer implicado no fenômeno em questão se encontra, ao contrário, perfeitamente definido. *Phainesthai*, como lembra Heidegger, é uma forma média de *phaino*, que quer dizer “trazer à luz do dia”, “pôr na luz” (“*das, worin etwas offenbar, na ihm selbst sichtbar werden kann*”). Aparecer significa então “vir a luz do dia”, “tomar lugar na luz”, nesse horizonte de visibilidade no interior do qual cada coisa pode tornar-se visível para nós (HENRY, 2014a, p. 59, grifos do autor).

A fim de evitar a equivocidade na noção de aparência, Michel Henry coloca esse puro aparecer no centro de suas considerações fenomenológicas, pois, segundo ele, a corrente fenomenológica o vem afirmando sem que se diga em que consiste. O ganho de Heidegger nesse contexto, se dá precisamente nessa dissolução do Ser como Uno e os entes como o outro fornecida pela problematização do conceito de *φαivόμενον*. Como conclusão, nosso autor assume em sua filosofia a máxima «*autant d'apparaître, autant d'être*»,<sup>56</sup> haja vista que, “é apenas na medida em que o aparecer aparece e, por esta razão, o ser é. Porque o aparecer despega seu reino, despega no ser o seu, de sorte que parecem ter um só e mesmo reino, uma só e mesma essência, assim, *tanto aparecer quanto ser*” (HENRY, 2013, p. 64, grifo nosso).<sup>57</sup>

Afastando da correlação *noêsis-noema*, nosso autor caminha para o conteúdo dessa manifestação. Em outras palavras, “a consideração do que aparece deu lugar à do aparecer” (HENRY, 2014a, p. 59) que, conforme veremos adiante, brilha “*sobre os justos e injustos*” (BÍBLIA, Mt., 5, 45).<sup>58</sup> Assim, da verdade sempre mais ou menos confundida com a coisa

<sup>56</sup> “C'est cette différence que Heidegger formule à sa façon au § 44 de *Sein und Zeit* lorsqu'il distingue la vérité au sens second, ce qui est vrai, ce qui est dévoilé, et, d'autre part, le dévoilement en tant que tel, le « phénomène le plus originaire de la vérité » (Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit)” (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 220-221, apud, HENRY, 2003, p. 60, grifos do autor).

<sup>57</sup> De igual modo, observa-se a seguinte passagem: “O modo de fenomenização da fenomenalidade pura ainda é apenas uma questão. Enquanto esta não for resolvida, a fenomenologia permanece mergulhada em uma indeterminação e em uma obscuridade total, como foi o caso da fenomenologia histórica. Consideremos a título de exemplo, os princípios desta fenomenologia. O primeiro, ‘tanta aparência, quanto ser’ é equívoco em virtude da dupla significação do conceito de ‘aparência’, que significa tanto o que aparece como seu aparecer. Por conseguinte, reformularei o princípio assim: ‘Tanto aparecer, quanto ser’” (Idem, 2008, p. 03, grifos do autor).

<sup>58</sup> “Tudo sucede igualmente a todos: o mesmo sucede ao justo e ao ímpio, ao bom e ao puro, como ao impuro; assim ao que sacrifica como ao que não sacrifica; assim ao bom como ao pecador; ao que jura como ao que teme o juramento” (BÍBLIA, Ecles., 9, 3).

verdadeira, Henry chega ao puro ato de aparecer, identificando-o como o fenômeno mais originário da Verdade.

Segundo o filósofo de Montpellier, a palavra *fenômeno* ao ser entendida a partir do *logos* grego, admite apenas uma vinda à luz no fora de si. Ora, é propriamente essa “passagem aparentemente anódina do Verbo para o Substantivo” (HENRY, 2014a, p. 39) que opera uma substituição decisiva e abre caminhos para se pensar a questão metodológica de sua fenomenologia.<sup>59</sup> Conforme viemos falando, aparência diz respeito ao que aparece no horizonte ek-stático de visibilidade, isto é, o que se dá no mundo – nesse conjunto ofuscado de *noemas* oferecido a consciência intencional ávida por uma matéria que possa preencher suas intenções. Já o poder que se realiza na aparência fazendo dela, justamente, uma aparição trata-se do aparecer mesmo enquanto tal, isto é, de um Arqui-aparecer e, nessa medida, uma revelação ainda mais absoluta. Nas palavras do filósofo:

O grego *ov*, «ente», diz Heidegger novamente, esconde dentro de si uma essência própria da entidade. Levar em consideração essa essência é fazer a divisão, no próprio ser, entre o que é ôntico e o que permanece ontológico. Com essa dissociação, o conceitode ser emerge de sua indeterminação pré-filosófica, deixa de designar indiscriminadamente, como muitas vezes na história da filosofia e novamente em Sartre, os seres e seu fundamento ontológico para se referir explicitamente e exclusivamente a esta última. A oposição do ser e do ente surge no exato momento em que a problemática adquire sua significação ontológica (HENRY, 2003, p. 93, trad. Nossa).<sup>60</sup>

A articulação positiva de Henry com a fenomenologia de Heidegger concentra-se, assim, na descoberta do Verbo oculto no conceito de fenômeno. Graças a ele, nosso autor consegue sair do *velamento-desvelamento* como ritmo interno do ser e caminhar em direção à auto afecção enquanto auto aparecer do próprio aparecer enquanto tal.<sup>61</sup> Para a Fenomenologia Material, esse aparecer co-implicado na definição de fenômeno adquire um papel fundamental, pois nos leva direto à “‘coisa mesma’ da fenomenologia, o que ela tem por tarefa elucidar” (HENRY, 2014a, p. 62, grifos do autor).

<sup>59</sup> Entende-se, assim, que o interesse do Henry ao §7 de *Ser e Tempo* se dá, portanto, por uma questão metodológica (HENRY, 2015, p. 92).

<sup>60</sup> “Le grec *ov*, « étant », dit encore Heidegger, cache en soi une essence propre d'étantité. Prendre en considération cette essence, c'est faire le partage, dans l'étant lui-même, entre ce qui est ontique et ce qui demeure ontologique. Avec cette dissociation le concept d'être sort de son indétermination pré-philosophique, il cesse de désigner indistinctement, comme il le fait trop souvent dans l'histoire de la philosophie et encore chez Sartre, l'étant et son fondement ontologique pour se référer explicitement et exclusivement à ce dernier. L'opposition de l'être et de l'étant surgit au moment même où la problématique conquiert sa signification ontologique” (Idem, 2003, p. 93).

<sup>61</sup> Pode-se dizer que aqui começa o acercamento de Henry com as teses do Cristianismo que nos apresenta uma constituição inteiramente nova do homem como aquele que é vivente. Segundo Santasillia, “o Cristianismo proporciona um formidável aporte à reflexão sobre o indivíduo [...]. A originalidade do Cristianismo consistiria, então, em haver vinculado o Indivíduo com a Vida, através de uma relação que acontece na Vida e que dela procede” (2019, p. 57). Nas palavras de Henry, o cristianismo “continha supostos filosóficos e inclusive teses filosóficas próprias da fenomenologia da vida” (2004, p. 164-165).



A diferença entre o aparecer puro *versus* aquilo que, de certo modo, aparece, conforme viemos discutindo deste o início, indica uma distância ontológica que obriga a fenomenalidade pura a apresentar-se “como exterior, como outro, como diferente [...]”. A diferença aqui é a diferença entre o que aparece e o próprio aparecer [...]. Distinção entre as coisas e a maneira como elas se mostram, entre os ‘fenômenos’ e a fenomenalidade pura” (HENRY, 2014a, p. 62, grifo nosso).

Agora, em que consiste esse puro ato de aparecer enquanto fenômeno mais originário da Verdade? O que faz com que o aparecer puro apareça enquanto tal? Já sabemos que o desvelamento desvela, descobre, ‘abre’, mas não cria e, por esta razão, a consideração fenomenológica do que aparece cede o lugar para o próprio aparecer enquanto essência da Verdade, ou seja, o “aparecimento absoluto da Revelação como auto manifestação, esse puro ato de se mostrar; esse aparecer absoluto” (HENRY, 2015, p. 24).

Como se trata de uma inversão fenomenológica que abandona a *μορφή* e caminha em direção a *ὄλη* da qual se constitui o *l'étoffe* fenomenológico de toda e qualquer manifestação a linguagem, nos indica Santasillia, também não poderá ser a do *logos* da visibilidade. Em outras palavras, o *fundamentum inconcussum* não consiste no *logos* grego, mas na Vida absoluta enquanto *immédiation pathétique* (2019, p. 66). O absoluto em doação de si, diz Henry, é *Selbständigkeit*,<sup>62</sup> haja vista que, a evidência obtida através da consciência é prescrita

---

<sup>62</sup> “L'autonomie de l'essence signifie la *selbständigkeit* de la connaissance ontologique. La connaissance ontologique, pourtant, est la condition de possibilité de la connaissance ontique. L'être est l'être de l'étant. Que l'être soit toujours l'être de l'étant, la *selbständigkeit* de l'essence ne l'exclut pas, du moins ne pouvons-nous pas le dire maintenant. L'essence de la manifestation qui réalise la manifestation effective peut bien ne réaliser toujours, pour des raisons par nous inconnues, que la manifestation effective de l'étant. Inversement, et pour des raisons ici évidentes, la manifestation de l'étant présuppose toujours, comme sa condition, le devenir effectif de la manifestation dans l'œuvre pure de l'essence, la *selbständigkeit* de celle-ci (HENRY, op. Cit., p. 161). Nota-se também a seguinte passagem: “La compréhension de la connaissance ontologique comme condition de la possibilité de la connaissance ontique ne porte pas atteinte à la *selbständigkeit* de l'essence si la manifestation de l'étant présuppose celle de l'horizon dans l'œuvre pure de l'essence. La manifestation de l'horizon dans l'œuvre pure de l'essence signifie l'immanence du devenir phénoménal à l'essence de la phénoménalité. Dans cette immanence réside la *selbständigkeit* de l'essence. La *selbständigkeit* de l'essence fonde le droit que nous avons de l'appeler une essence” (Ibid., p. 162). Ademais, “le caractère originaire de l'essence de la manifestation ainsi entendue signifie la manifestation en et pour soi de l'horizon pur dans lequel l'essence s'objective pour réaliser son œuvre. L'essence réalise son œuvre par elle-même, en cela réside sa *selbständigkeit*. Mais le problème, comme il a été montré, est celui de la possibilité de la *selbständigkeit*. Il s'agit de savoir comment est possible la manifestation de l'horizon pur de l'être” (Ibid., p. 207). Com isso, somos levados a entender que “avec la phénoménologie du fondement la «*selbständigkeit*» de l'essence est autre chose qu'une pré supposition, elle est ce qui se montre dans sa possibilité” (Ibid., p. 270, grifos do autor). Em suma, “la *Selbständigkeit* signifie que le devenir phénoménal est immanent à l'essence originaire et pure de la phénoménalité. L'immanence du devenir phénoménal à l'essence de la phénoménalité comprise selon les présuppositions ontologiques fondamentales du monisme s'exprime dans l'affirmation que l'horizon ouvert par cette essence se manifeste comme tel et dans sa pureté. Avec la manifestation de l'horizon, l'être se montre. Le problème est celui de la possibilité de la manifestation de l'horizon. Cette possibilité réside dans l'essence de la manifestation. L'immanence du devenir phénoménal à l'essence originaire et pure de la phénoménalité a un fondement. Ce fondement, c'est l'essence elle-même. Le problème du devenir phénoménal de l'essence de la phénoménalité est justement le problème de la structure interne de celle-ci” (Ibid., p. 163, grifos do autor).

pela estrutura ontológica própria da região em que se considera em análise, isto é, “o ser mesmo, tal como se manifesta em sua estrutura essencial” (HENRY, 2003, p. 19, trad. Nossa).<sup>63</sup>

Ser encarnado não consiste em ter um corpo inerte, mas no fato de ter uma carne; ou melhor, ser uma carne e, nesta medida, um ser que sente e experimenta tudo. Agora, o abismo que separa o corpo inerte que não sente e, tampouco, experimenta nada, da carne enquanto ser próprio de um corpo como o nosso é o que incita a elucidação fenomenológica da carne que, conforme entendemos, se embicará em uma fenomenologia da encarnação. Nesta, atesta Henry, o corpo material experimenta tudo porque experimenta antes de tudo a si mesmo em sua autorrevelação de si (HENRY, 2014a, p. 12).

O absoluto não se encontra mais ao alcance da razão ou da intuição, pois é experiência patética da qual se origina um Si invisível. Essa recuperação da dimensão afetiva da Vida se dá a partir da questão da Verdade que nos leva a duplicidade da doação. A verdade, abandonando todo e qualquer processo de desrealização, se dá enquanto fulguração imediata, pois é o aparecer do próprio aparecer. Essa essência originária do aparecer como autorrevelação, insiste Henry, está na base do pensamento Cristão. Segundo o filósofo de Montpellier, o Cristianismo quer anunciar, precisamente, essa dinâmica da autorrevelação da Vida e sua partilha em doação, ou seja, umatese inteiramente nova sobre o Homem. Sua definição a partir da Vida e como constituído também por ela.

Como conclusão, nosso autor diz que a fenomenologia, todavia, ancorada nos aportes do *φαινόμενον* grego, implica “na vinda ao ser de um ser que existiu já em outra parte, baixo outra forma [e, por esta razão,] o ser transcendente está aflito de uma irrealidade primordial quando o aparecer se confia a transcendência e quando o suposto fenomenológico não é outro que fundar o ser sobre o aparecer (HENRY, 2009, p. 173- 174, grifo nosso). Aqui, “o princípio ‘tanto aparecer, tanto ser’ não é só posto em questão, mas é propriamente invertido” (HENRY, 2014a, p. 64, grifos do autor).

---

<sup>63</sup> “L’être lui-même, tel qu’il s’y manifeste dans sa structure essentielle” (Ibid., p. 19).

## 2 VIDA ENQUANTO ABSOLUTO INCONDICIONADO: SOBRE A MATERIALIDADE DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

*La vision jamais vu sa propre vision*  
M. Henry

Conforme discutimos no tópico anterior, o grande problema de uma fenomenologia alicerçada sob o método intencional consiste na questão do absoluto que, doado na e pela intencionalidade, é afastado de seu poder auto impressivo, ou seja, do poder de manifestação que o realiza e o faz cumprir na materialidade de sua autorrevelação. O que se tinha até então era a concepção de que a matéria deveria ser *in-formada* mediante as sínteses intencionais e, enquanto isso, a *revelação própria da impressão* permanecia enquanto questão latente (HENRY, 2013, p. 73).

A intencionalidade, diz nosso autor, é “uma concepção redutora que deixa escapar os modos originais e fundamentais de como a fenomenalidade se fenomeniza” (HENRY, 1992, p.01- 02). A partir disto, o filósofo de Montpellier se preocupa em entender, com mais precisão, em que consiste essa fenomenalidade da *cogitatio* a partir do dar-se a si mesma. Para ele, era no mínimo estranho fundar a existência de si mesma pela vista pura, se a própria vista pura exige a existência prévia da *cogitatio* (HENRY, 2009, p. 103, trad. Nossa).<sup>64</sup> Destarte, “o que é a *cogitatio* em si mesma, antes de sua vinda ao ser, ou melhor, ao nada na *ek-stasis* intencional, que é a vida enquanto vida, a título de presente vivo e não enquanto que não sendo mais que, em qualidade de morte no passado?” (HENRY, 2009, p. 109, trad. Nossa).<sup>65</sup>

A tese magistral de nosso autor consiste, portanto, em responder não só por esse fundamento absoluto em sua impressão originária, mas também o *como* dessa Arqui-impressão. Para tal, era preciso distanciar-se do aparecer do mundo e caminhar em direção ao aparecer da Vida que, em um abraço patético consigo mesma, é auto afecção de si, ou seja, ela sente sua própria afecção sem distância entre o ato que emana e o sentimento que ecoa dessa afecção primordial, no entanto, de que modo Henry vislumbra essa autorrevelação da Vida absoluta? Haveria um consenso entre seus comentadores ao responder essa questão?

Entendemos que desde Descartes «*at certe videre videor*», e tudo o que eu posso ver com os sentidos perde toda a credibilidade, haja vista que, “o modo de fenomenização

---

<sup>64</sup> “¿Cómo fundar la existencia de la cogitatio a partir de su darse ella misma a una vista pura si esta última presupone dicha existencia previa de la cogitatio?” (HENRY, 2009, p. 103).

<sup>65</sup> “¿Qué es la cogitatio en sí misma, antes de su venida al ser, o más bien a la nada en el ek-stasis intencional, ¿qué es la vida en cuanto vida, a título de presente vivo y no en cuanto que no siendo ya más, en calidad de muerte en el pasado?” (Ibid., p. 109).

implicado em todo o ver e que faz dele um ver fenomenológico é duvidoso, tão logo, a evidência que advém dele e como sua forma acabada é ela própria duvidosa” (HENRY, 2008, p. 07). Nesta medida, o modo de fenomenização na qual o ver é dado a si próprio deve ser, por sua vez, diferente do modo de fenomenização no qual o ver, vê tudo o que vê.

Enquanto a fenomenalidade do *videre* é suscetível ao erro e a dúvida metódica, a fenomenalidade do *videor* aparta toda a possibilidade desse gênero. Assim, a fim de compreender o método fenomenológico proposto por Henry, é preciso entender que a oposição crucial do cartesianismo inicial, a saber, a do *videor* e do *videre*, repete-se numa Fenomenologia Material fundada na “substancialidade fenomenológica dos modos fundamentais do aparecer” (HENRY, 2008, p. 09-10).<sup>66</sup>

No tocante a questão, Michel Henry comenta, em especial, no *Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenologia* (2008), que o visto do cartesianismo inicial está sempre distante da própria realidade do ver, ou seja, enquanto o *videre* é produzido na exteriorização da exterioridade, o texto de Descartes nos mostra haver uma outra dimensão invisível, nunca separada de si mesma, jamais exterior a si. Lembremos que após a *εποχη*, a visão pura considerada em si mesma subsiste. Nessa medida, diz Henry que a certeza do Começo não reside no visto, mas na presença original da autorrevelação do ver enquanto tal.

É justamente essa interioridade radical que auto aparecendo após toda e qualquer exclusão da transcendência que a Fenomenologia Material visa elucidar. Conhecida também como Fenomenologia da Vida ela nos desvela, portanto, outro modo que ser, todavia, mais essencial:

Originário então, diferente de Husserl, designa aqui o que vem antes de toda intencionalidade. Aquilo que vem antes do mundo concebível, acósmico. O “antes” do originário não indica uma situação inicial, o começo de um processo. Mas se refere a uma condição permanente, interna, de possibilidade, uma essência. Assim, aquilo que vem antes do mundo, jamais virá a ele, e isso por uma razão essencial, a saber, nunca virá a ele porque não pode se mostrar nele, mas somente desaparecer nele. Assim, não se pode, como em Husserl, tomar a impressão originária como uma existência que cai por seu próprio peso, simples suposto não questionado em sua possibilidade interna (HENRY, 2013, p. 82).

Em Husserl, segundo Henry, a fenomenalidade do fenômeno, todavia, ancorada nos aportes do *φαινόμενον* grego, implica “na vinda ao ser de um ser que existiu já em outra parte, baixo outra forma [...]. Nesse sentido, o ser transcendente está aflito de uma irrealidade

---

<sup>66</sup> “O infinitivo *videre* designa o aparecer do mundo e *videor* o aparecer que se revela a si mesmo. Só porque são distintos, pela dualidade do aparecer, um pode ser certo e o outro duvidoso, em tanto que, um se associa ao ver ek-stático e o outro à autorrevelação imanente da Vida” (Idem, 2013, p. 90).

primordial quando o aparecer se confia à transcendência e quando o suposto fenomenológico não é outro que fundar o ser sobre o aparecer” (HENRY, 2009, p. 173- 174, grifo nosso, trad. Nossa).<sup>67</sup> Nesta medida, é a essa ‘Irrealidade primordial’ enquanto condição da própria realidade que se pede resposta.

Entendemos que o ser, enquanto absoluta presença de si, não pode ser produto de uma constituição prévia. Se assim o for, seu caráter incondicionado desmantela-se. Assim, caminhando do fenômeno desvelado em direção à própria condição de sua manifestação, o objetivo da Fenomenologia Material, conforme entendemos, consiste em encontrar a fenomenalidade pura em seu abraço exordial, ou seja, na experiência de si que o ser tem de *soi-même* em sua integridade radical. Trata-se da manifestação do ser enquanto puro ato de aparecer e, nesse sentido, uma Arqui-doação enquanto auto impressão.

Essa Arqui-impressão de que nos fala Henry deve ser pensada com uma anterioridade radical jamais concebida pela história da fenomenologia. Uma anterioridade ao fluxo temporal das vivências intencionais e da estrutura *ekstática* do aparecer do mundo. É anterior, pois é *conditio sine qua non* de todo o sentir, incluso, da *cogitatio* na imanência de si. Mas, como é possível falarmos dessa matéria afetiva que, em auto afecção, doa-se a si mesma na invisibilidade de sua autorrevelação?<sup>68</sup>

O ser que aparecendo-se após toda exclusão da transcendência, ou seja, doado na interioridade radical de sua auto manifestação, é revelado na Parusia<sup>69</sup> de sua autorrevelação absoluta graças a sua estrutura irreduzível que se esgota na materialidade de sua própria fenomenalidade concreta e real. Pensando nisso, como indicação de um método fenomenológico para esta nova fenomenologia, entendemos que não há outro método a não ser pela radicalidade na própria abstração eidética. Assim, para se compreender em que consiste esse puro ato de aparecer enquanto autorrevelação de si nos é preciso:

Praticar a redução mais radical, aquela que procura excluir a própria intencionalidade e o seu fazer-ver. Só uma tal redução, descartando a intencionalidade, nos pode deixar presente o problema do aparecer original que definimos como um auto aparecer, quer dizer, como um aparecer em que é o próprio aparecer que aparece, estando assente que é este aparecer como tal que produz o seu

<sup>67</sup> “El ser trascendente está aquejado de una irrealidad primordial cuando el aparecer se confía a la transcendencia y cuando el supuesto fenomenológico no es otro que fundar el ser sobre el aparecer” (HENRY, op. Cit., p. 173-174).

<sup>68</sup> É válido chamar a atenção para o cuidado que se deve ter ao se utilizar palavras que são moeda corrente do mundo, como por exemplo, anterior. Não é anterior porque vem antes, no sentido que precede o que virá depois, mas, ao contrário, é anterior porque não requer nada além de si para experimentar-se a si mesma. Essa anterioridade assim pensada pode ser entendida como um eterno presente.

<sup>69</sup> “[...] L’essence de la présence, l’absolu en tant qu’il est la Parousie” (Id., 2003, p. 68).

auto aparecer (HENRY, 1992, p. 11).

À vista do que dissemos, em primeiro lugar, é preciso entender que a fenomenalidade em sua materialidade fenomenológica é alcançada graças a substituição do modo de revelação do mundo, no qual o ver se desvela, para o modo de revelação da Vida, onde ela se revela a ela mesma “enquanto fenomenização originária aparente à maneira da fenomenização imanente e passível na vida carnalmente passível” (KÜHN, 2009, p. 22, trad. Nossa). Nessa linha de pensamento, a respeito de uma indicação do método fenomenológico não intencional, aponta Kühn que a ‘metodologia’ dessa nova fenomenologia:

Consiste verdadeiramente em que todo o objeto, toda ontidade, deve libertar de sua ontologização sempre empobrecedora para entregar toda a coisa à forçavivificante da nossa Arqui-corporeidade enquanto carne que se auto revela, na qualesta força vai haurir igualmente o começo absoluto na medida em que esta carne é, verdadeiramente, no seu *como* material a revelação da vida, e vice-versa, ou seja, que a *Revelação é a própria carne da vida*— a nossa certeza inerradicável deser sempre na vida, seja qual for a situação vivida [...]. *A contra redução como práxis é a revelação desta atividade ininterrupta da vida que não se deixa encerrar a visibilidade do mundo e também não forma um “mundo atrás” ou um mundo às avessas [...]. A maravilha da vida é a sua potência sem poder ser coisificada*, a sua presença é o seu silêncio sem nenhuma pressão, o que leva a que um tremor secreto atravesse tudo o que é vivo — mas esta transpassibilidade tremente é a violência imemorial que, enquanto o nosso nascimento nela, *se torna audível como ausênciade todo dizer humano*” (2010, p. 37-39, grifos do autor).<sup>70</sup>

Essa ‘contra redução’, ao suspender radicalmente a intencionalidade, desnuda o ser revelando-nos a vida de cada um de nós, de cada ser. Assim, é para essa *ur-Region* em sua *ur-Struktur* que se deve, portanto, caminhar (HENRY, 2003, p. 40- 41).<sup>71</sup> Ora, se a Vida se doa imanente, deve-se compreender em que consiste sua estrutura interna. Sabemos que seu devir fenomênico não é descrito a partir da correlação doada no fluxo temporal da consciência, mas pura afecção de si, logo, trata-se de uma auto afecção.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Acreditamos que a redução radical de M. Henry, conforme nos indica Kühn, se dá mediante uma contra redução que, a nosso ver, está estritamente relacionada com a inversão da consciência que nos fala Michel Henry. Nas palavras do autor: “parce que la conscience naturelle, conformément à l'essence de la conscience en elle, vit en présence de l'être qui se manifeste à elle, la manifestation de l'être à la conscience ne requiert aucune modification radicale dans la vie de cette conscience. La manifestation de l'être se produit constamment, habituellement, dans la vie de la conscience naturelle, en tant qu'elle est identique à l'essence de cette vie. La vie de la conscience n'est certes pas monotone, elle est susceptible de se modifier. Une modification radicale intervient dans sa vie lorsque, cessant de se diriger vers l'étant qui faisait jusque-là l'objet de sa préoccupation exclusive, la conscience prend en considération, non plus cet étant lui-même, mais l'acte d'apparaître en vertu duquel l'étant apparaît. Une telle modification est le renversement (Umkehrung) de la conscience” (Ibid., p. 171, grifos do autor).

<sup>71</sup> “Num acto audicto, [a redução fenomenológica radical] afasta a fenomenalidade do mundo, o horizonte extático de visibilização [...]. Quando o horizonte do mundo foi suspenso, subsiste apenas uma Arquirrevelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade e, por ela, a saber: o *páthos* inextático da vida” (Id., 1992, p. 15, grifo nosso).

<sup>72</sup> “Presença radical a si mesmo, imanência absoluta, sem intermediações. A característica de a vida vir a si na forma de vida. Essa possibilidade e a experiência de si mais íntima possível, a que Henry denomina de Vida. Henry

Se essa absoluta presença do ser a si mesmo não requer nada além de si mesma para revelar-se originalmente, logo, é um bom fundamento, pois sua impressão é uma relação imediata consigo mesma. No entanto, se não é no horizonte de visibilidade que ela aparece, onde se dá seu movimento? Isto é, se admitimos que “o ser se manifesta com anterioridade a todo trabalho de elucidação” (HENRY, 2003, p. 141, trad. Nossa),<sup>73</sup> como se dá esse aparecer da Vida, cujo aparecimento se faz possível toda a carne?

A impressionalidade dessa Arqui-Impressão em seu sentir originário, conforme mencionamos, não se dá no horizonte finito de visibilidade onde as três formas temporais do fluxo imanente da consciência a concebe em uma distância ontológica incabível. Ao contrário, ela é um sempre presente, ou seja, uma autorrevelação enquanto auto afecção constante e que nunca cessa de realizar-se. Essa auto afecção a define e a realiza, é seu conteúdo real, sua fenomenalidade, sua essência. Assim é que chegamos à Carne impressiva, isto é, essa substância afetiva que no abraço de si, doa-se a si mesma, tema crucial para nossa tese.

Discorrendo a questão, Dufour-Kowalska indica que “o processo de determinação positiva do autêntico fundamento da fenomenalidade, será chamado por Henry de ‘essência originária da revelação’” (1980, p. 38, grifos da autora). Compreendemos que essa essência originária da revelação enquanto fenomenização da fenomenalidade pura em seu devir fenomênico autônomo é a Vida enquanto absoluto incondicionado que, no experimentar-se a si mesma como uma *Ipseidade*, sente a si mesma sem distância alguma. Agora, se o fundamento absoluto em sua *Selbständigkeit* deve ser concebido com independência da intencionalidade, pois ela impossibilita a relação mais íntima do poder que o produz e o leva à atualidade, como ele se dá?

A fim de responder à questão, M. Henry diz que a Vida aparece e o aparecer de si é sentido em nossa *carne*, isto é, ainda que este absoluto seja anterior ao horizonte de finitude e não requeira absolutamente nada fora de si para existir, não implica desconsiderar a necessidade de seu aparecer fenomênico. A diferença está exatamente no *como* de seu aparecer que, segundo entendemos, não se dá no mundo. É fora do mundo, independente do pensamento, antes do tempo e do ver intencional que a Vida sustenta a si mesma segundo o aparecer que lhe é consubstancial, mas como isso é possível?

---

propõe o conceito de auto afecção imanente – na qual o Si não é origem de sua afecção, em contraposição a auto afecção *ekstática* (Kant – Heidegger = ser e origem de sua própria afecção). *Auto afecção é carnalidade radical [radikale Leiblichkeit]*” (Wondracek, 2008, p. 249, grifos da autora). Assim, nós afirmamos que é na vida e por sua auto afecção nasce, a cada vez, essa experiência de si que é um vivente, que só o é na vida, arrojado nele por ela, na medida em que ao arrojar-se a si mesma, ela o arroja nele.

<sup>73</sup> “L’être se manifeste d’ores et déjà, antérieurement à tout travail d’élucidation” (HENRY, 2003, p. 166).

A resposta de Henry é original: graças ao não-intencional que permite com que a intencionalidade se cumpra enquanto tal, isto é, trata-se da afetividade, da “essência fenomenológica da vida, a carne impressionnal em que o ver da intencionalidade não tem lugar – neste sentido, o não-intencional puro” (HENRY, 2008, p. 13). Essa Arqui-impressão revela-se a si mesma em sua fenomenalidade que lhe é própria enquanto “*páthos inextático da vida*” (HENRY, 2008, p. 15, grifos nossos). Nesta medida, é sobre a lei invisível e patética desta Arqui-impressão que se deve caminhar, uma vez que, pensada a partir da *ek-stasis*, como protensão do porvir:

Por esta via o movimento da vida fica totalmente falsificado, já não é a pulsão, a saber, o que nasce da vida em luta consigo mesma, da vida arrolada em si e abrumada por si que, não podendo já suportar-se a si mesma, *aspira a transformar-se*, a devir outra — não algo outro, exterior a ela, mas a atuar de sorte que esse sofrer se transforme nela em um gozar, no gozar de si de sua presença própria —. Pensado a partir da *ekstasis* e como extático, o movimento da vida já não é o que sempre é; *uma força*, a saber, a força situada nesse abraço primordial de si em que, por sua vez, se enraíza toda a possibilidade de pegar, agarrar e apertar, onde residetodo o poder e particularmente o do corpo. O movimento da vida se converteu node uma vista” (HENRY, 2009, p. 90- 91 grifos do autor, trad. Nossa).<sup>74</sup>

Para Michel Henry o caminho é claro: afastando-se da tradição que atravessa e corrompe o pensamento ocidental, seu projeto *ontofenomenológico universal*<sup>75</sup> consiste em uma elucidação radical do conceito de fenômeno sem, contudo, subordinar à *ὄλη* à consciência intencional, a fim de conceber a “essência original da fenomenalidade como revelação da impressão enquanto impressão, quer dizer, a sua impressionalidade; ou, por outras palavras ainda, a sua *afetividade*” (HENRY, 2008, p. 14, grifo nosso).

De acordo com sua filosofia, todo o corpo sentido, ainda que na imanência de si, pressupõe um corpo que sente. Esse poder sentir que reside no interior deste corpo que sente representa na Fenomenologia Material, a materialidade fenomenológica em sua própria manifestação de si. É justamente esse poder fundamental que confere à intencionalidade o poder

<sup>74</sup> “Por esta vía el movimiento de la vida queda totalmente falsificado, ya no es la pulsión, a saber, lo que nace dela vida en lucha consigo misma, de la vida acorralada en sí y abrumada por sí que, no pudiendo ya soportarse a sí misma en el sufrimiento de su sufrirse a sí misma, aspira a transformarse, a devenir otra —no algo otro, exterior a ella, sino a actuar de suerte que ese sufrir se transforme en ella en un gozar, en el gozar de sí de su esencia propia. Pensado a partir del éxtasis y como extático, el movimiento de la vida ya no es lo que siempre es: una fuerza, a saber, la fuerza sita en ese abrazo primordial de sí en el que a su vez se enraíza toda posibilidad de coger, asir y apretar, donde reside todo poder y particularmente el del cuerpo. El movimiento de la vida se ha convertido en el de una vista” (Id., 2009, p. 90, grifos do autor).

<sup>75</sup> “La recherche qui se donne pour thème le sens de l’être en général, l’ontologie phénoménologique universelle, ne diffère pas seulement, dans sa visée propre, des diverses ontologies régionales qui fondent les sciences ontiques, elle s’écarte aussi, pour la même raison, de l’ontologie formelle” (HENRY, op. Cit., p. 13). Santasillia diz que o projeto fenomenológico de Henry “culmina numa ontologia fenomenológica universal” (2019, p. 66).



sentir-se a si mesma e, com isso, poder orientar-se em direção ao que a transcende. Nas palavras de Henry:

Se somos capazes de dizer que, em nossa representação, nosso corpo-objetivo se relaciona com as coisas circundantes de diferentes formas é porque temos um corpo absoluto no qual estas diversas intencionalidades acontecem de um modo originário, antes de ser representadas por meio de nosso corpo transcendente objetivo (2012, p. 265- 266).

O que é, afinal, esse corpo absoluto? Antes de respondermos a essa questão, é interessante notar que, em primeiro lugar, nosso autor retoma as bases da fenomenologia e observa ali a insuficiência do método fenomenológico intencional no tocante ao aparecer da Vida, pois o que se tem é uma doação despojada da substância fenomenológica pura de que é feita. O desvelar fenomênico desse puro ato de aparecer, conforme dissemos, é anterior ao ver intencional, mas “onde vemos um auto aparecer que detém, a partir da sua própria fenomenalidade, a capacidade de se fazer auto aparecer?” (HENRY, 2008, p. 12). A resposta que nos oferece M. Henry é, *a prima facie*, complexa de entender, pois:

É somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático de visibilidade que se cumpre a Arquirrevelação constitutiva do auto aparecer do aparecer. Arquirrevelação porque, dando-se fora do *Ek-stasis* independentemente dele, realiza-se «antes» dele. Esta Arquirrevelação enquanto um auto aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo que toda a gente conhece – a vida (HENRY, 1992, p. 13).

A vida é absoluto incondicionado, pois doa a si mesma na materialidade de seu próprio aparecer.<sup>76</sup> A descoberta dessa originalidade nos leva, enquanto comentadores de M. Henry, a seguir caminhos dicotômicos com respeito a própria Fenomenologia da Vida. Conforme arguimos, o homem e/ou a vida nele não é *conditio* da projeção e fundação do ser. Sua condição diz respeito àquele Primeiro-vivente que referimos anteriormente, mas o que este Arqui-Si representa no contexto da Fenomenologia Material?

Sabemos que o projeto fenomenológico de Henry nos desvela o imenso domínio da Vida que nos supõe, portanto, outro conceito de absoluto, a saber, essa vida originária enquanto auto afecção de si, onde nem a vida e tampouco o desvelado por ela são meros conceitos abstratos, mas uma realidade *carnalmente passível*.<sup>77</sup> Logo, ir à coisa mesma dessa nova fenomenologia

<sup>76</sup> É precisamente essa revelação da Vida que de si faz prova em suas impressões, sejam elas táteis, odoríferas, intencionais que permite a Michel Henry conceber outro modo de fenomenalidade.

<sup>77</sup> “Previo a cada sensación, previo al mundo. Un cuerpo invisible semejante a nuestra corporeidad originaria, cuyo movimiento viene a estrecharse con él, con ese ‘continuo’ que continuamente resiste a nuestro esfuerzo, incluso

implica, portanto, em descobrir o ser na transparência de sua vinda a si, absolutamente autônoma, cujo processo de fenomenalidade dispensa uma distância. Para nosso autor o caminho é claro, precisamos reconhecer a fenomenalidade própria desta Vida que, conforme vimos, se trata da auto afecção patética.

O corpo absoluto se apresenta, portanto, como uma concepção inteiramente nova de subjetividade enquanto carne invisível, o que permitirá a Michel Henry repensar o Fundamento, isto é, a Arqui-inteligibilidade enquanto “essência mesma da Vida absoluta, o movimento de sua autogeração em qualidade de sua autorrevelação em seu Verbo – um verbo anterior a esse movimento como o modo mesmo segundo o qual dito movimento se cumpre, tão antigo como ele” (HENRY, 2000, p. 29). Até o presente momento sabemos que todo corpo sentido pressupõe um corpo que sente. Este, por sua vez, é o fundamento do corpo-objetivo, ou seja, consiste em um corpo-subjetivo que se advém na Vida e por Ela, na invisibilidade de sua autorrevelação.<sup>78</sup>

---

quando este, apoyándose y, por así decirlo, sosteniéndose a sí mismo, busca y encuentra su mayor fuerza” (HENRY, 2000, p. 194).

<sup>78</sup> “La vida revela la carne al engendrarla, como aquello que nace en ella, que se forma y se edifica en ella, tomando su sustancia, su sustancia fenomenológica pura, de la sustancia misma de la vida. Una carne impresiva y afectiva cuya impresividad y afectividad no provienen nunca de algo distinto a la impresividad y a la afectividad de la vida misma” (HENRY, 2000, p. 159). “El testimonio de la Vida en toda carne, de la Vida en el auto testimonio radical de su autorrevelación absoluta, consiste en que la vida está presente en toda carne como aquello que la revela a sí misma, haciendo de ella una carne y dándole la Vida” (Ibid., 178).

### 3 A ONTOLOGIA MATERIAL DO SOI-MÊME EM MICHEL HENRY: O PARADOXO DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO

Toda a aparência visível se desdobra de uma realidade invisível, onde cada pedaço do visível, como diz Kafka, um bocado do invisível nos é dado  
M. Henry

Haveria uma hierarquia ontológica entre essa manifestação originária do ser na absoluta presença de si, isto é, na relação essencial consigo mesma, de sua identidade essencial sob a forma de uma *ipseidade vivente*? Conforme vimos no capítulo anterior, é a imanência do ser no devir fenomênico autônomo que Michel Henry visa “[...] exibir na totalidade de suas estruturas fundamentais e de suas regiões últimas” (2003, p.10, grifo nosso, trad. Nossa).<sup>79</sup> Regiões que, outrora, foram entendidas por uma correlação que, na realidade, só é possível sob um Fundo que já havia sofrido de sua própria auto afecção. *Selbst* na autorrevelação de si, conforme entendemos, se trata de uma auto afecção originária, isto é, uma doação que ocorre com anterioridade a doação intencional. Nesta medida, a questão filosófica para nosso autor consiste, em primeiro lugar, nos mostrar que a intencionalidade açambarca o ser reduzindo-o ao seu aparecimento como ente e, em segundo lugar, desvelar o modo imanente de aparecer deste ser no exercício de seu poder auto afetivo. A partir daqui o absoluto na Fenomenologia Material abandona o *ego* transcendental e direciona-se para uma outra instância que, paradoxalmente, se efetiva nele.

A *εποχή*, diz Michel Henry, não havia chegado à sua radicalidade metodológica, pois *oobjeto* certo e indubitável que encontrara era, na verdade, uma correlação intrínseca entre *ego-cogito-cogitatum*, de modo que a *ὄλη* já não era, em si e por si mesma, mais que um conteúdo cego, ou seja, um conteúdo que “«se dá como matéria com relação à formações intencionais...» para que estas, «ao animá-las», a tragam à luz e façam dela um «fenômeno»” (HENRY, 2009, p. 48, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>80</sup> O Absoluto em sua absolutez, nós reiteramos, deve ser uma Arqui-doação que nada requer além de si mesma para ser o fundamento de sua manifestação, pois conforme vimos, o aparecer fenomênico *na e por* uma vista pura subtrai seu próprio *peso ontológico*, de modo que ser visto enquanto tal implica na dependência de uma

<sup>79</sup> “[...] à exhiber l'être dans la totalité de ses structures fondamentales et de ses régions ultimes” (HENRY, 2003, p. 10, grifo nosso).

<sup>80</sup> “«Se da como materia con relación a formaciones intencionales...» para que éstas, «al animarla», la saquen a luz y hagan de ella un «fenómeno» (Idem, 2009, p. 48, grifos do autor).

existência prévia da própria *cogitatio*.<sup>81</sup>

Husserl, continua nosso autor, seguindo a tradição da filosofia ocidental, em especial, a filosofia da Grécia antiga que, ancorada no monismo ontológico, confundia a doação do ser com seu aparecer, assumiu a tese que “toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente absoluto, como um isto-aqui (*Dies-da*), cuja existência não tem sentido duvidar” (HUSSERL, 1989, p. 55-56). No entanto, fazer-se dado absoluto na e por uma vista pura implica, conforme defendemos, na pré-existência dessa vista pura. Mas, se assim o for, como se deu essa *vista pura* na materialidade de sua autorrevelação de si?

No tocante a questão, nós questionamos “como fundar a existência da *cogitatio* a partir do dar-se a si mesma a uma vista pura se essa última dita a existência prévia da *cogitatio*?” (HENRY, 2009, p. 103, trad. Nossa).<sup>82</sup> Destarte, “o que é a *cogitatio* em si mesma, antes de sua vinda ao ser, ou melhor, ao nada na *ek-stasis* intencional, que é a vida enquanto vida, a título de presente vivo e não enquanto que não sendo mais que, em qualidade de morte no passado?” (HENRY, 2009, p.109, trad. Nossa).<sup>83</sup> Para Henry, a *gegebenheit* husserliana apenas pode reivindicar, ao sumo, o ser visto enquanto tal, mas sua existência que pressupõe como já levado a cabo ou levando-se a cabo com ela permanece em mistério, haja vista que:

Um dado «imane» no sentido da redução, no sentido do que é visto e captado em si mesmo na evidência da vista pura – ainda que não pertença a imanência real da *cogitatio*, pois se encontra situado fora dela. Nesse caso, fica claro o sentido deste «ainda que»: é porque não está incluído na *cogitatio* como um elemento real desta e na condição de que não seja assim, para que a essência genérica (e particularmente a da *cogitatio*) é suscetível de fazer-se tal dado absoluto em qualidade do visto puro por meio do ver, em qualidade de e-vidência. Se faz patente deste modo, nesta vinda do gênero a vista pura, a segunda prova: que a extensão do dato puro implica sua liberação da *cogitatio*, sua vinculação a evidência, sua definição ao mesmo tempo como objetividade e não já como subjetividade (HENRY, 2009, p. 137, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Aqui se encontra, precisamente, o problema e a ruptura da fenomenologia de Michel Henry com aquela que ele denomina *fenomenologia histórica* (Id., 2008, p. 02). “Tras el absurdo, tras la aporía, el error o más bien los errores encadenados sobre los que la fenomenología histórica intenta edificarse” (HENRY, Op. Cit, p. 103).

<sup>82</sup> “¿Cómo fundar la existencia de la *cogitatio* a partir de su darse ella misma a una vista pura si esta última presupone dicha existencia previa de la *cogitatio*?” (Ibid., p. 103).

<sup>83</sup> “¿Qué es la *cogitatio* en sí misma, antes de su venida al ser, o más bien a la nada en el *ek-stasis* intencional, ¿Qué es la vida en cuanto vida, a título de presente vivo y no en cuanto que no siendo ya más, en calidad de muerte en el pasado?” (Ibid., p. 109). “Al sustituir la auto donación del «referirse a» en la *cogitatio* original por la vista pura en la que el fenomenólogo ve dicho «referirse a», la fenomenología no sólo traça los límites de sus posibilidades futuras, sino que pone fin a su ilusión” (Ibid., p.154, grifos do autor).

<sup>84</sup> “Un dato «inmanente» en el sentido de la reducción, en el sentido de lo que es visto y captado en sí mismo en la evidencia de la vista pura— aunque no pertenezca a la inmanencia real de la *cogitatio* pues se encuentra situado fuera de ella, en ese caso queda claro el sentido de este «aunque»: es porque no está incluído en la *cogitatio* como un elemento real de esta y a condición de no estarlo por lo que la esencia genérica (y particularmente la de la *cogitatio*) es susceptible de hacerse tal dato absoluto en calidad de lo visto puro por mor del ver, en calidad de e-

Segundo a Fenomenologia Material, o ser não requer nada além de si para manifestar-se, no entanto, é sob a forma de uma *ipseidade* que ele encontra sua realização, logo, a *subjetividade* se caracteriza por este lugar cuja Vida se faz morada nessa autodoação em uma absoluta presença de si, de modo que *éprouve de soi-même*, é a dejeção do ser desvelado no seio mesmo de sua essência. Assim, a prova imediata que o sujeito tem de si, é a imanência de uma autorrevelação e de uma auto afecção incessante sentida nesta apropriação de si da própria Vida. Nela, em cada um dos seus poderes, *je peux*, ou seja, sou nesta sensação de solidez que jamais me abandona. Sou em cada prova que delas realizo vivendo na passibilidade de si.

O abraço patético do Ser toma-me por inteiro e deste abraço não há como fugir. Sinto-me na Vida, com ela, sendo nela. Mas, em que consiste esse puro ato de aparecer? Conforme nós entendemos, o aparecer da Vida não é um mero *datum*, mas uma “Arqui-doação que, como auto doação e como auto impressão, como Afetividade transcendental, fez justamente dele algo impressional” (HENRY, 2009, p. 59, trad. Nossa).<sup>85</sup>

Falamos insistentemente que o método fenomenológico intencional deixa de considerar em suas análises os “modos originais de como a fenomenalidade pura se fenomeniza” (HENRY, 1992, p. 01). Vejamos, o sentimento se sente a si mesmo na imanência absoluta de sua auto afecção e, nesse sentido, a apreensão transcendental da *cogitatio* em sua imanência absoluta seria apenas a ratificação dessa auto afecção primordial. Habitando-a, a *ipseidade* é preenchida em sua carne originária pelo poder que a realiza e a faz ser. Esta é a nova esfera real que uma radicalidade na própria redução fenomenológica, conforme indica Henry, nos possibilita conceber. No entanto, esse sentimento da Vida na auto doação de si, no largo de toda a Fenomenologia Material, coloca o sujeito em uma relação com o absoluto que, a *prima facie*, nos divide.

Nós entendemos que a dualidade do aparecer em Michel Henry implica na duplicidade da imanência e da transcendência.<sup>86</sup> Uma primeira transcendência é aquela que se vê, tomada tal como se dá, dentro dos limites em que se se dá. Aqui, uma primeira imanência é representada, precisamente, por este jogar-se *para fora* da realidade da *cogitatio* em direção ao

---

videncia. Se hace patente de este modo, en esta venida del género a la vista pura, la segunda prueba: que la extensión del dato puro implica su liberación de la cogitatio, su vinculación a la evidencia, su definición al mismo tiempo como objetividad y no ya como subjetividad” (Ibid., p. 137, grifos do autor).

<sup>85</sup> “[...] Archi-donación que, como auto donación y como auto impresión, como Afectividad trascendental, ha hecho justamente de él algo impresional” (Ibid., p. 59).

<sup>86</sup> Sobre a dualidade do aparecer em M.H, cf. a crítica de LAVIGNE, Jean-François. *The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence*. International Journal of Philosophical Studies 17(3): 377–388, 2009.

transcendente que se encontra lá, em seu horizonte de visibilidade primordial de pertença. Agora, essa primeira imanência, ultrapassando o visto que ela vê, traz o dado que estava lá, na materialidade transcendente de sua manifestação, para nos oferecer o fenômeno puro, isto é, essa segunda transcendência, doada na imanência da *cogitatio* que já não é um abraço de si a si, mas um *ego-cogito-cogitatum*. Essa segunda transcendência, doada na imanência do *ego* transcendental, sempre pressuporá a primeira, afinal, sem a matéria fenomenológica que se encontra lá, dada em si mesma, o ver nada teria para ser visto.

Com o que dissemos, entende-se que o realmente visto na vista pura do ver, não se trata da *cogitatio* real tal como se experimenta a si mesma na imanência de seu auto aparecer. Ao contrário, “se trata da *cogitatio* submetida ao modo de tratamento fenomenológico e ao ver reduzido” (HENRY, 2009, p. 114, grifo nosso, trad. Nossa).<sup>87</sup> Nas palavras de Michel Henry:

O «absolutamente presente à vista» da «imanência» da primeira transcendência do ver que capta a *cogitatio* não tem em todo caso nada em comum com a presença da *cogitatio* em sua imanência, a qual não leva em seu seio nem horizonte nem mundo algum, nada que seja suscetível de ser visto e de transformar-se em algo não visto, o vice-versa. Diferem entre si tão diametralmente que, enquanto a segunda permanece como uma presença infrangível e o dado absoluto de uma presença absoluta —nossa mesma vida—, o absolutamente presente à vista do «inmanente» à mirada só é, pelo contrário, quanto a *cogitatio*, algo absolutamente ausente. Deste modo, a tentativa de Husserl de dar um sentido positivo a «imanência» da *cogitatio* na vista pura do ver, a evidência saída da redução e do método fenomenológico resulta gravemente afetada em sua pretensão [...]. Aqui se abre passo uma mutação que afeta a fenomenologia em seu fundamento mesmo, quero dizer, no conceito que ela se forja da fenomenicidade” (HENRY, 2009, p. 116-117, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>88</sup>

A Afetividade enquanto sentir-se a si mesmo é, conforme nos aponta o filósofo de Montpellier, o originário mais íntimo da Vida. Por ela, o *ego* sente-se a si mesmo como um *a priori* mergulhado *na e pela* Vida. No entanto, na leitura que fazemos do problema, nós entendemos que a *ipseidade* é entregue a si para ser o que é mediante o modo em que o ser se dá a si, pois na esfera da fenomenalidade pura reina uma passividade radical mais forte que toda liberdade. Dito de outro modo, na afetividade temos a impotência do sofrimento recebendo a

<sup>87</sup> “Se trata de la *cogitatio* sometida al modo de tratamiento fenomenológico y al ver reducido” (HENRY, Op. cit., p. 114).

<sup>88</sup> “Lo «absolutamente presente a la vista» de la «inmanencia» de la primera trascendencia del ver que mienta la *cogitatio* no tiene en todo caso nada en común con la presencia de la *cogitatio* en su inmanencia, la cual no lleva en su seno ni horizonte ni mundo alguno, nada que sea susceptible de ser visto y de transformarse en algo no visto, o viceversa. Difieren entre sí tan diametralmente que, mientras la segunda permanece como una presencia infrangible y el dato absoluto de una presencia absoluta —nuestra misma vida—, lo absolutamente presente a la vista de lo «inmanente» a la mirada sólo es, por el contrario, en lo que atañe a la *cogitatio*, algo absolutamente ausente. De este modo, la tentativa de Husserl de dar un sentido positivo a la «inmanencia» de la *cogitatio* en la vista pura del ver, a la evidencia salida de la reducción y del método fenomenológicos, resulta gravemente afectada en su pretensión [...]. Aquí se abre paso una mutación que afecta a la fenomenología en su mismo fundamento, es decir, en el concepto que ella se forja de la fenomenicidad” (Ibid., p. 116- 117, grifos do autor).

potência do sentimento que, sente a si mesmo, goza de si. Neste sentido, a “interpretação da essência da ipseidade como afetividade recebe sua significação ontológica última e se faz possível com a interpretação da afetividade como achando sua essência no «sofrer»” (HENRY, 2003, p. 591, grifos do autor, trad. nossa).<sup>89</sup> A Vida sofre de seu próprio poder e no padecer desi, no excesso de si, seu desvelar se concretiza. *S'éprouver de soi-même* é, portanto, “sofrer de seu próprio ser em uma experiência mais forte que toda liberdade” (HENRY, 2003, p. 588, trad.Nossa).<sup>90</sup>

É nesta medida que nosso autor concebe a passividade ontológica originária, a saber, um constante sofrer do surgimento e o gozo de seu devir, de modo que sofrimento e gozo são, portanto, a efetuação do sentimento como tal que constituem um *único conteúdo fenomenológico* e, com isso, uma *única unidade* fenomênica, logo, o que a vida revela não é nada exterior a ela, é uma autorrevelação que é sentida em sua carne própria. Segundo Henry: “nessa autorrevelação que não tem fim, se realiza a efetuação fenomenológica ativa do vir em si da vida como vir no sentir a si mesma no qual reside todo viver concebível” (HENRY, 2015, p. 74).

Na análise que fazemos da questão, observamos que Henry é, em suas primeiras obras, ambíguo com respeito ao vínculo que existe entre a afetividade e a *ipseidade*. Conforme visto, é o sentimento em sua pureza que desvela o ser do Si como aquilo que o constitui e à guisa dessas considerações Dufour-Kowalska, por exemplo, comenta que a Arqui-estrutura do sentimento tem uma *dupla determinação*. De um lado, o si se determina como afetividade, isto é, ele é o seu próprio fundamento, mas, por outro lado, a afetividade é simultaneamente um ato do si e, nesse sentido, permite conclusões como por exemplo, “o si é a substância da experiência constitutiva da afetividade; ou melhor, a afetividade em tanto que Si, o si em tanto que afetividade, formam uma substância vivente” (1980, p. 55).

Nós compreendemos que a substância fenomenológica da vida em que vivemos é marcada por um *πάθος*, isto é, “uma manifestação pura, irreduzível àquela do mundo; entretanto, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada outro, mas uma revelação de si, essa autorrevelação absoluta é o que é a Vida” (HENRY, 2015, p. 47). Agora, como é possível coincidir a afecção e o conteúdo da afecção no seio mesmo da essência?

---

<sup>89</sup> “L'interprétation de l'essence de l'ipséité comme affectivité reçoit sa signification ontologique dernière et devient possible avec l'interprétation de l'affectivité comme trouvant son essence dans le « souffrir »” (Idem, 2003, p. 591, grifos do autor).

<sup>90</sup> “S'éprouver soi-même, subir son être propre, faire l'expérience de soi dans un subir plus fort que toute liberté” (Ibid., p. 598). É válido ressaltar que o sofrer de que falamos não alude a um estado particular do sujeito, mas ao modo universal em que o sentir-se a si mesmo se experimenta e, portanto, funda em última instância a *ipseidade*.

Seria a *ipseidade* um sentir dependente de uma afecção ainda mais absoluta e, nesse sentido, adoação da Vida em seu poder primordial seria uma dádiva da qual participamos sem entender o porquê ou a *ipseidade é conditio sine qua non* do desvelar fenomênico do Ser absoluto? Como se dá o saber primordial da carne que nós somos?

## 2.1 O PARADOXO DA ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO

O absolutamente vivo desdobra-se em seu constante esforço imanente e apropria-se de si no seu constante agir e, por esta razão, a percepção imediata de si, todavia, chega tarde no quediz respeito ao modo de desvelar-se imanente do ser. No entanto, subsiste enquanto questão latente compreender se a *ipseidade* sente a Vida em si ou se é a própria vida na realização de sua autodoação. Destarte, como passar de uma vida organizada, finita, doada e com uma identidade fundamental, para a auto afecção de si da fenomenalidade pura e ali, identificar-se com este movimento? Ademais, se considerar o ser pelo ente acarreta aos olhos de Henry, em um desnível ontológico, o contrário disto não seria a soberba humana? A complanação deste desnível é, deste modo, sua salvação? Sabemos que a carne é revelação, no entanto, o que é a carne para ser revelação e o que é a revelação em uma carne?

A carne, por um lado, é a forma que tem a Vida de fenomenizar-se imanente e, por outro lado, é a possibilidade intrínseca de nosso existir, isto é, nossa própria essência. Sendo a carne a essência da manifestação na absolutez de *soi-même*, como a Vida, que é absoluta, identifica-se também com a vida do vivente? Se a Vida precede o pensamento, se ela é Deus, e Deus é absoluto, se a forma de sua revelação é autorrevelação, cuja matéria fenomenológica é a auto afecção pura, como identificá-la com o vivente que tem sua imanência absoluta atrelada a seu corpo próprio? O que, de fato, Henry compreende por *imanência da Vida em cada vivente*?

A relação entre a Vida e o vivente implica falar de uma perfeita aderência entre a Arquinteligibilidade – Ser; Vida; Absoluto – e o vivente no seio mesmo da essência como resposta ao caráter originário da manifestação. No entanto, essa coincidência sentida na auto doação de si na vida, no largo de toda a Fenomenologia Material, coloca a *ipseidade* numa relação com o absoluto que, a *prima facie*, leva a Fenomenologia da Vida para um hiato que não compartilhamos.

Por um lado, a Vida não estaria detrás ou aquém da *ipseidade* vivente. Pelo contrário, asubjetividade estaria transpassada por esse todo que é o absoluto da vida. Por outro lado, os últimos trabalhos de Henry parecem nos trazer uma peculiar dissonância no conceito de afetividade que nos leva a outra tese. Retomando o evangelho de São João, nosso autor parece



reter a filosofia do nascimento de Cristo, que o possibilita distinguir em meio a esta auto afecção imanente, o ato criador do seu conteúdo:

É preciso reconhecer então que o conteúdo preexiste ao ato criador pelo menos quanto a sua condição de existência, no caso o tempo no qual o ato criador se passa quando ele deveria evidentemente precedê-lo. É assim que Deus criou sucessivamente o céu e a terra, a luz e as trevas [...]. O Gênesis é a primeira narrativa conhecida de uma teoria transcendental do homem. Por “transcendental”, nós entendemos a possibilidade pura e apriorística da existência de alguma coisa tal como a do homem. Trata-se da essência do homem, tal como se fala de uma essência do círculo (HENRY, 2013, p. 324, grifo nosso).

O que significa sermos constantemente engendrados no auto engendramento absoluto da Vida? Seria a dualidade carne-vida uma transfiguração da dualidade helenística entre alma-corpo? A *ipseidade* é uma absoluta presença de ser ou uma absoluta presença do Ser? Ela é um sentir imediato da presença do absoluto ou um sentir-se imediato na presença deste absoluto? Seria ela uma dádiva ou um ato decorrente do puro ato de aparecer da Vida considerado em e por si mesmo? Para nós, não estava absolutamente claro o que nosso autor entendia pela *relação* entre a Vida e os viventes, pois no tratamento da questão, como podemos notar, Henry caminha sobre conceitos cuja duplicidade de interpretação nos exige, todavia, uma claridade ainda mais essencial.

Com os últimos escritos, notamos que a carne é uma modalidade fenomenológica original em que a Vida vem a si e pode ser vivida, no entanto, conforme entendemos, ‘sofrer’ de sua própria afecção, isto é, ser imanência de si na Vida, é devedor da realização fenomenológica da Vida graças a sua estrutura ontológica. Nas palavras de Henry:

Um corpo tirado da terra [...] o corpo material e mundano dos gregos é parecido com esse pedaço de terra que se torna carne sobre o sopro divino – que é o sopro da Vida. Entretanto, quando o corpo é transformado em carne pela operação da Vida, ele tem a sua condição de carne apenas da Vida que lhe dá a experiência em si mesmo nela e atornar-se carne desse modo (HENRY, 2013, p. 191, grifo nosso).

Para o autor é a Arqui-integibilidade que funda a própria inteligibilidade, porém, a *ipseidade* ultrapassando seu plano de criatura para alcançar a essência de sua criação, descobre nessa operação que lhe dá origem, a mesma essência de Deus, no entanto, é a Vida que fala e frui em nós fazendo-nos experiência de si mesmo. Nesse sentido, “se a vida há feito carne, então àquele que comparte sua essência se identifica com ela” (HENRY, 2013, p. 298).

Comentando a respeito, Dufour-Kowalska (1980, p. 43) diz que o ser de Henry é uma dualidade em uma unidade; uma identidade em uma diferença, uma interioridade em uma exterioridade. Para nós, essa dualidade, essa unidade, essa interioridade, ou melhor, essa confusão, coincidência ou aderência nos parece adquirir uma nuance significativa a partir dos

últimos escritos do filósofo que legitimariam a tese de Jean Luck Marion (2000) de que a geração do *soi-même* implica na ideia de uma *essence sentante*.<sup>91</sup>

Conforme entendemos, Jean-Luc Marion defende a tese que a Fenomenologia Material reclama a necessidade *d'une essence sentante* prévia a sua provação. Se assim o for, então, haveria uma Vida primordial Fora, no sentido de que precede a todo vivente e, com isso, vir ao mundo seria um processo decorrente e dependente dessa “*Arqui-doação primordial*”? (ROSA, 2006, p. 188, grifo nosso). Se a resposta é positiva, então eu me sou dado, mas não sou eu que me dei a mim. Sou apenas na autodoação da Vida absoluta doada no interior de seu verbo. Assim, se não há em mim o poder de a mim mesmo me doar, logo, minha vida me é dada naquele Si que eu sou.

Por outro lado, há comentadores que parecem não compartilhar essa tese. García-Baró, por exemplo, entende o homem mesmo, a vida nele, como a essência mesma a partir da qual o ser se projeta e se funda. Essa manifestação efetiva ocorre no seio mesmo de sua essência e, por esta razão, ela é imanente, pois seu devir fenomênico é autônomo (2009, p. 09). Assim, o desvelar do *sujeito* seria, portanto, *condition sine qua non* para a autorrevelação do Ser absoluto. No tratamento da questão Furtado (2008, p. 245) afirma que:

O sentimento não possui autonomia ontológica. Sua essência é afetividade e afetividade quer dizer em Michel Henry auto afecção em que afetante e o conteúdo afetado são a mesma coisa. É então o ser si mesmo, ou seja, a ipseidade da vida egológica que abre o espaço onde a afetividade se constitui precisamente a partir da ipseidade, como unidade imanente do ser, de modo que nossos sentimentos, mesmo na eterna passagem de uma de suas tonalidades a outra, em seu fluir incessante, do sofrimento à alegria e vice-versa, não rompe a unidade interior da vida neles.<sup>92</sup>

Neste cenário nós questionamos: o que é uma imanência subjetiva? Como ela se dá? O que significa ser um vivente? A resposta, conforme apontamos acima, dividem seus comentadores. O grande problema está na *con-fusão* da Afetividade com a *ipseidade da vida egológica*, e que Michel Henry veio trabalhar com mais precisão apenas em suas obras tardias. A grande questão consiste em entender, dado esse assenhoreamento da afecção da Vida em si mediante um poder imediato e sem representações, isto é, sem distância entre o que se

<sup>91</sup> "Autrement dit, il faudrait reconnaître non seulement, comme l'a définitivement établi M. Henry, que *la res cogitans* se déploie à partir d'un sentir originel, mais aussi que *l'essence sentante de l'ego*, qui cogite en tant qu'il [se] sent, apparaît, plus qu'implicitement, des avant que son existence ne soit prouvée, dans une famille de l'argumentation (de Descartes) qui prétend précisément la prouver" (MARION, 2000, p. 152, grifo nosso).

<sup>92</sup> No tocante a questão, Rosa assegura que a subjetividade “não está no pensamento ou só na extensão, ela é uma força ativa, um poder real, ela é a vida sentida em sua imediatez, ou seja, o eu posso desses poderes primordiais da vida que o corpo patenteia. Sua manifestação efetiva ocorre no seio mesmo de sua essência e, por esta razão, ela compreende a si mesma em seu devir que é autônomo” (2006, p. 27).

experiência e o experienciado, se a *ipseidade* sente a Vida em si ou se é a própria Vida como um todo.

Nós defendemos que a *ipseidade*, enquanto carne vivente, não possui autonomia ontológica. Seu alicerce se dá sob o Poder que a possibilita, ou seja, o *dever-poder* do ser nos remete a constante relação do ser consigo mesmo, no entanto, ele não é um *ego*, nem um atributo dele, não é tampouco um modo de ser do *ego*. Ao contrário, a experiência interna que o *ego* tem de si, se deve a obra interior pela qual a essência chega a si com o próprio ato pelo qual ela se dá a si mesma. Em outras palavras, ainda que a *ipseidade* seja um acontecimento inaugural, se o ato de se auto afetar não houvesse se esforçado para romper-se com aquilo que era, em si, irrompível, a *ipseidade* nada sentiria.

O fenômeno puro, isto é, o fenômeno reduzido no sentido da fenomenologia intencional cede espaço para essa essência original da fenomenalidade enquanto tal, ou seja, a essência da Vida. Uma essência que má compreendida, nos causaria a estranha dubiedade sobre estarmos ou não dentro dos próprios limites fenomenológicos. Para darmos conta do problema, concordaremos com Gonçalves que a “fenomenologia da carne impressiva, metodologicamente, encontra-se, estrategicamente, situada antes da fenomenologia da encarnação” (2014, p. 54), ou seja, enquanto os primeiros escritos de M. Henry reconheciam a primazia da autorrevelação da Vida em detrimento de sua revelação ao ver intencional, seus escritos finais reconhecem de modo mais preciso, como essa Arqui-inteligibilidade primordial desvela-se vivente. Mas, porque nosso autor toma para si a Verdade contida no Novo Testamento?

Veremos que as palavras de Cristo sobre si mesmo e sobre o *transtorno da condição humana pela Palavra* falam de uma relação interior com o Absoluto de Verdade e Amor que se chama Deus e nosso autor, em suas análises precedentes, não pode elucidá-las devidamente por questões metodológicas. Perscrutando, em especial, o evangelho de João, Henry observa que o discurso de Cristo está centrado na *Vida como criadora da fenomenalidade*. Mas, o que isso, de fato, quer dizer? O que é a Vida e o que é a fenomenalidade desvelada por e nesta Vida?

Antes, precisamos ter evidentemente claro que Cristo não retira sua Verdade do pensamento ocidental e isso significa que ela não faz parte da corrente do monismo ontológico. Ao contrário, rompendo as barreiras de uma linguagem limitada, Ele nos fala de um dualismo ontológico que, até nos dias atuais, nos é difícil compreender dado o enraizamento do monismo no pensamento ocidental.<sup>93</sup>Essa dualidade ontológica do aparecer, observa Henry, é o que nos

---

<sup>93</sup> Ver apêndice D desta obra, p. 128 – 129.

possibilita uma aproximação fenomenológica da relação estreita entre a Vida e sua imanência em cada vivente. Nesse sentido, não há problemas em se afirmar que Michel Henry toma para si “a identificação cristã que faz do homem um vivente” (HENRY, 2014b, p. 19). Aliás, conforme nos indica Gonçalves, essa questão “é, pois, inegavelmente Teológica” (2014, p. 60).<sup>94</sup>

Em segundo lugar, o estreitamento da fenomenologia da Vida com as teses centrais de Cristo se justifica em prol de uma *Fenomenologia do Nascimento* ou, se preferir, uma *Fenomenologia da Encarnação* que nos ajuda a entender essa auto afecção que se revela, revelando-se sempre em uma carne sem, contudo, negar nossa condição finita em detrimento do absoluto que “*é desde o princípio em seu Verbo*” (BÍBLIA, Jo, 1, 1).<sup>95</sup> Veremos também que, enquanto a doação da essência nada requer além de si para cumprir a obra de sua (auto) revelação, a *ipseidade* assim o é, pois experiencia-se a si mesma nessa obra que é a autorrevelação da Vida, no entanto, a Vida é revelação primordial e o homem coabitado por ela, torna-se vivente, logo, advir em uma carne só é possível *na e pela* Vida, de modo que essa carne, esse *soi* doa-se, portanto, traspassado pelo *πάθος* da Vida que o afeta em um constante sofrer e fruir.

Até o presente exposto podemos afirmar que a Fenomenologia Material não se trata apenas de uma descrição fiel aos fenômenos na consciência, mas nos revela um original, um anterior, um *anti-prédicatif* a partir do qual esses conteúdos de consciência emergem, logo, uma fenomenologia que não diz respeito aos fenômenos, mas ao *como* de sua doação no aparecer desi, ou seja, a fulguração de um aparecer que nos submerge e que, enquanto explode, nos faz serao mesmo tempo que ele.

---

<sup>94</sup> É interessante observar que o propósito de Michel Henry “não é se perguntar se o cristianismo é ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, não é estabelecer, por exemplo, a primeira dessas hipóteses. O que está em questão aqui é, antes, o que o cristianismo considera como verdade” (HENRY, 2015, p. 07, grifos do autor).

<sup>95</sup> De igual modo observa-se as seguintes passagens: “Eu Sou o primeiro e Eu Sou o último; além de mim não há Deus” (BÍBLIA Isa., 44, 6). “Em verdade, em verdade vos asseguro: antes que Abraão existisse, Eu Sou” (Ibid., Jo, 8, 58). “Eu Sou o Alfa e o Ômega, declara o Senhor Deus, Aquele que é, que era e que há de vir, o Todo Poderoso” (Ibid., Ap., 1, 8-11).

#### 4 A INCONVERSIBILIDADE ONTOLÓGICA NO CONCEITO DE AUTORREVELAÇÃO: GERAÇÃO VERSUS DOAÇÃO

A subjetividade não é a essência: é uma vida particular e, como tal, profundamente real. A identificação injustificada com a essência não pode senão irrealizar tal vida ou, melhor dizendo, destruí-la.  
M. Henry

A Fenomenologia Material, conforme arguimos, assume que o Ser possui a ossatura de uma *ipseidade*, isto é, um núcleo imanente que é lido pela tradição enquanto um eu concreto; uma subjetividade. Essa tese nos leva a pensar que não há Vida sem vivente e, tampouco, que há vivente sem Vida e, sem dúvidas, isso nos parece evidente. No entanto, como é possível ‘ver’ no humano a essência mesma do viver e ali identificarmo-nos com ela?

Por um lado, conforme vimos anteriormente, Henry parece nos dizer que o desvelar autônomo do ser enquanto sentir imediato de si na imanência de seu *πάθος* se concretiza necessariamente *chez moi*, ou seja, o *ego* seria o resultado desse processo de autogeração da própria fenomenalidade que, por ser imanente, se fenomeniza absoluta. De fato, é inegável que essa auto afecção enquanto autorrevelação nos dá um sentir original, uma imediatez do sentimento irreduzível e absoluto doado na absolutez de si.

Por outro lado, em *Je Suis la Vérité* (2015) por exemplo, trazendo à lume a questão do nascimento, Michel Henry observa que enquanto filho de Deus, diz Cristo, o vivente é gerado pelo próprio Deus, ou seja, nascer é advir à Vida, ser filhos de Deus e “filho, com efeito, não há senão na vida” (HENRY, 2015, p. 140). Mas, se assim o for, como pensar a finitude do homem em relação ao Verbo de Deus que é infinito?

Nós entendemos que Henry admite a filosofia do nascimento de Cristo, pois, Ele não nos fala de um nascimento a partir do monismo ontológico. Com Ele, ao contrário, ser Filho de Deus implica, precisamente, na diferença ontológica que há entre a Vida e o vivente que, conforme entendemos, está correlacionada ao conceito de *Arqui-Carne*, ou seja, ao Primeiro-vivente enquanto *Arqui-ipseidade* que falávamos anteriormente.

O desvelar autônomo do ser com Michel Henry, trata-se do aparecer que independe da odisseia de um desvelar intencional; um aparecer como autodoação de si.<sup>96</sup> Entretanto, para que haja um desvelar autônomo, o ato de aparecer da fenomenalidade tem que aparecer sem

---

<sup>96</sup> Confiando essa Verdade ao aparecer do mundo, diz o filósofo, “nós retiramos; privamos; distanciamo-la de sua fenomenalidade que lhe é própria, entregando-a a uma espécie de nada de si, isto é, a um aparecimento estranho asua própria realidade” (HENRY, 2015, p. 31).

mediação alguma, isto é, deve ser ele o fundamento de sua própria manifestação. Sendo essa manifestação do próprio ato de aparecer realizada por ele mesmo, infere-se que ela é autônoma (HENRY, 2003, p. 269). E por ser autônoma, se desvela como um bom fundamento. Mas, o que significa a manifestação ser autônoma e, nesse sentido, não ser obra da transcendência?

Não ser a obra da transcendência significa para uma manifestação surgir e realizar-se independentemente do movimento pelo qual a essência se arroja e projeta antecedentemente baixo a forma de um horizonte, surgir, realizar-se e manter-se independentemente do processo ontológico da objetivação, isto é, precisamente na ausência de toda transcendência o ato que se revela independentemente do movimento pelo que se projeta fora de si, se revela em si mesmo, de tal maneira que, este ‘em si mesmo’ significa sem rebaixar-se, sem sair de si. Aquilo que não se rebaixa, que não se arroja fora de si senão que permanece em si mesmo sem abandonar-se nem sair-se de si é, em sua ausência, imanência. A Essência da Manifestação é o modo originário segundo o qual se realiza a revelação da própria transcendência e, como tal, a essência originária da revelação (HENRY, 2003, p. 279- 280, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>97</sup>

A citação supracitada nos indica que imanência é o modo pelo qual se leva a cabo a revelação do Ser. É justamente sobre isso que se trata o conjunto das obras de Michel Henry, a saber, a revelação da Vida na materialidade de sua autorrevelação. No entanto, nós entendemos que imanência diz respeito ao caminho, ao laço, ao *como* a Vida chega a si, isto é, a união dela consigo mesma, que não se encontra distante de si, no fora de si. Ninguém jamais viu a Vida. Sua doação é uma autorrevelação, isto é, “é ela mesma que realiza a revelação e é ela mesma que é revelada” (HENRY, 2015, p. 83). Por esta razão, dizemos que a *Vida é invisível*.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> “Ne pas être l'œuvre de la transcendance, cela signifie donc, pour une manifestation, surgir et s'accomplir indépendamment du mouvement par lequel l'essence s'élançait et se projetait en avant sous la forme d'un horizon, surgir, s'accomplir et se maintenir indépendamment du processus ontologique de l'objectivation, c'est à-dire précisément en l'absence de toute transcendance. La manifestation qui se produit en l'absence de toute transcendance est cependant la manifestation de la transcendance elle-même. Qu'une manifestation, la manifestation de l'essence comprise comme la transcendance, se produise en l'absence de toute transcendance, cela veut donc dire : l'acte originaire de la transcendance se révèle indépendamment du mouvement par lequel il s'élançait en avant et se projetait hors de soi. L'acte qui se révèle indépendamment de son propre élan en avant, indépendamment du mouvement par lequel il se projetait hors de soi, se révèle en lui-même, de telle manière que cet « en lui-même » signifie : sans se dépasser, sans sortir de soi. Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élançait pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'Essence de la Manifestation est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation” (Idem, 2003, p. 279- 280, grifos do autor).

<sup>98</sup> “L'« invisible » est le mode d'une révélation positive et, à vrai dire, fondamentale” (Ibid., p. 57, grifos do autor). “[...] l'essence est invisible” (Ibid., p. 549). “La révélation originelle de l'essence à elle-même constitutive de sa réalité est l'invisible [...] l'invisible n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale [...]. L'invisible est co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-intensif à son effectivité. Co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-intensif à son effectivité, l'invisible se phénoménalise en lui-même en tant que tel, il est de part en part phénomène, révélation et, bien plus, l'essence de celle-ci” (Ibid., p. 550, grifos nosso).

Na doação de si da Vida, uma *ipseidade* é revelada. Pode-se dizer que esse é, em resumo, o grande debate imposto por Henry, no entanto, enquanto suas primeiras obras se dedicam a esse problema, posteriormente, as obras finais visam entender com mais precisão a relação entre Vida e vivente e seu modo de doação. Ao discorrer a questão, nosso autor observa que a concepção de uma Revelação pura, de uma doação enquanto autorrevelação cuja fenomenalidade é seu próprio processo imanente é, aliás, a própria questão de Cristo.

Tanto Cristo quanto Henry reconhecem que o sujeito “despojado do Si transcendental que constitui sua essência, já não é nada, já não é mais que morte” (HENRY, 2015, p. 381). Agora, sendo a Revelação de Deus uma autorrevelação, ela é estranha à própria revelação do mundo e na realidade esta é, pois, a primeira equação do cristianismo: “Deus é Vida, ele é a essência da Vida, ou se preferirmos, a essência da Vida é Deus [...]. Essa afirmação segundo a qual a Vida constitui a essência de Deus e lhe é idêntica e constante no Novo Testamento” (HENRY, 2015, p. 45).<sup>99</sup>

A essência da Vida “chega originalmente em si, na fenomenização da fenomenalidade que é sua e, assim, como a auto fenomenização desta própria fenomenalidade” (HENRY, 2015, p. 44).<sup>100</sup> Em outras palavras, a Vida nunca cessa de experimentar-se. Nela não há morte, não há Fora algum e, nesta medida, é eterna. Mas se *há senão uma só Vida* e, sendo essa Vida uma autorrevelação em sua autodoação de si, retomamos nossa questão. Como passar de uma vida organizada, finita, doada e com uma identidade fundamental, para a auto afecção de si da fenomenalidade pura e ali, identificar-se com este movimento? Com isso, duas questões se põem de modo urgente se se trata da essência interior do sujeito.

Em primeiro lugar, se a Vida é mais que o vivente,<sup>101</sup> então, o projeto fenomenológico de uma imanência absoluta não estaria comprometido? E, por outro lado, se há apenas uma Vida e, sendo ela autorrevelação, como o vivente chega a ela sem, contudo, identificar-se com o movimento do chegar-se a si da própria Vida?<sup>102</sup> Para nós, a problemática contida na noção de imanência subjetiva conjuga, no largo de sua extensão, a questão própria da fenomenalidade do fenômeno.

<sup>99</sup> “Eu sou o primeiro e o Último, o Vivente” (BÍBLIA, Ap., 1, 17,18); “O Deus vivo” (Ibid., I Tim., 3, 15); “Alguém do qual se diz que possui a vida” (Ibid., Heb., 7, 8); “Aquele que vive” (Ibid., Lc., 24, 5); “Eu sou a Vida” (Ibid., Jo., 14, 6).

<sup>100</sup> É interessante notar que “não se trata do deus da tradição filosófica ou o arquiteto do universo, do criador que lançaria para fora de si a sua criação. Trata-se da imanência da vida em cada vivente [...]. Porque a Arquipassibilidade é o modo fenomenológico segundo o qual se realiza a Arquirevelação da vida em seu Arqu-Si, este porta nele a Arqu-Carne na qual toda carne doravante será possível” (ARAÚJO, 2015, p. 100, grifo nosso).

<sup>101</sup> Segundo o Cristianismo, diz Henry, “a vida é mais que o homem, ela é mais que o vivente” (HENRY, 2015, p.75).

<sup>102</sup> “Há uma só Vida, a de Cristo, que é também a de Deus e dos homens” (Ibidem, p. 56).

Imanência, dissemos, diz respeito ao modo como se dá a revelação da Vida. Essa revelação da Vida ou revelação de Deus enquanto autorrevelação, reiteramos, nada deve à fenomenalidade do mundo e, tampouco, ao ver intencional. Nas palavras de Cristo, “seu reino não é deste mundo” (BÍBLIA, Jo., 18, 36). Esse reino aqui representado, conforme veremos, diz respeito àquele *Fundo comum* que Henry já anunciava em *Phénoménologie Matérielle*.<sup>103</sup> Ele não é deste mundo, pois, a autogeração da Vida nada deve à fenomenalidade do mundo.

A tese que sustentamos implica dizer que ninguém chegaria à Vida se esta não houvesse sido, com anterioridade, apoiada sobre seu próprio chegar original de si mesma. Ou seja, o processo de partilha aos homens da autorrevelação de Deus só ocorre sob o *Fundo-comum*, isto é, o *l'étoffe* que confere a cada *soi-même* o direito de ser vivente, de estar em posse de seu Si transcendental que constitui a sua essência. Nas palavras do filósofo: “nenhum Si transcendental, no entanto, traz em si mesmo à condição que é a sua. Dado a ele mesmo e experimentando-se a si mesmo na autodoação da Vida absoluta e nela somente, todo Si transcendental é Filho desta vida” (HENRY, 2015, p. 372).

Enquanto a Vida absoluta se apoia em seu próprio chegar original a si mesma, fenomenizando-se *um Vivente*,<sup>104</sup> nós – *viventes finitos* – chegamos a Ela assentados sobre o próprio chegar a si da Vida, isto é, nesse *Fundo-comum* que é a própria essência do viver. Porém, quando se diz que não há Vida sem *um Vivente*, e que não há *viventes* sem Vida, o que é, de fato, esse *Primeiro-vivente* de que fala Michel Henry em seus escritos finais? Esse *Arqui-filho*, conforme entendemos, corresponde “Aquele que habita a Origem, o Começo mesmo – Aquele que é engendrado no próprio processo pelo qual o pai se engendra a si mesmo” (HENRY, 2015, p. 87, grifo nosso).<sup>105</sup>

É interessante observar que o conceito de Ser intervém a todo instante no conceito de Deus. Há inúmeras passagens onde a explicitação do conceito de ser está contida na definição de sua existência. Podemos observá-la, por exemplo, em Apocalipse quando diz o Senhor: “Eu

<sup>103</sup> “[...] La comunidad incluye el mundo real —el cosmos—, cada uno de cuyos elementos —forma, color— no es con carácter último más que en cuanto se auto-afecta, es decir, precisamente en y por esta comunidad patética [...]. Al fin y a la postre no hay más que una sola comunidad, situada en ese lugar que hemos tratado de circunscribir, una sola esfera de inteligibilidad donde todo lo que es, es inteligible a los otros y a sí mismo sobre el fondo de esta inteligibilidad primordial que es la del páthos. Las comunidades son múltiples, su estudio es indispensable si cada una de ellas es considerada como una variante del *eidós* de la comunidad, variante que permite conferir a dicha esencia un carácter todavía inadvertido. Tal estudio, bien entendido, no era posible en el marco limitado de esta reunión. Sólo he intentado mostrar a partir de qué supuestos las investigaciones por realizar en este vasto dominio pueden acceder a las cuestiones fundamentales”.

<sup>104</sup> Nossa tese está chamando a atenção, portanto, para esse Primeiro-vivente de que nos fala M. Henry.

<sup>105</sup> “É a este auto engendramento da Vida, a que ele chama Vida eterna, uma Vida que precede e que precederá eternamente a todo vivente, Cristo dá o nome de Pai, e é por isso que ele diz, na linguagem fulgurante da verdade absoluta: ‘A ninguém na terra chamais de Pai, pois tendes o pai do Céu’” (Id, 2015, p. 108, grifos do autor).



*sou* o Alfa e o Ômega, Aquele que *é*, Aquele que *era* e Aquele que *há de vir*, o Todo-Poderoso” (BÍBLIA, Ap., 1, 8, grifo nosso). Destarte, observa-se também a mesma definição na seguinte passagem: “Eu *sou* o Primeiro e o Último, o Vivente” (BÍBLIA, Ap., 1, 17.18). Além disso, Lucas já nos advertia sobre a natureza de Deus como “Aquele que vive” (BÍBLIA, Lc., 24, 5). Nas palavras de João, “Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens” (BÍBLIA, Jo., 1, 4).

O ser a que referem essas passagens é oposto ao que o monismo ontológico demanda, logo, não são “palavras do ser, são Palavras da Vida e como Palavra de Vida” (HENRY, 2015, p. 46). Essas palavras de Vida, entende o evangelho, “são espírito e vida” (BÍBLIA, Jo, 6, 63). A doação desse *espírito de vida, espírito e vida* na imanência de sua revelação não se identifica com o horizonte de luz que é o mundo, não se mostra nele. Em sentido oposto, “a Vida não lança para fora o que ela revela: ela o tem em si e o retém num estreitamento tão estreito, que o que ela retém e revela é ela mesma” (HENRY, 2015, p. 48).

O experimentar-se que a Vida<sup>106</sup> faz de si mesmo é pura fruição de si; “uma auto fruição primordial que define a essência do viver e, assim, a de Deus mesmo” (HENRY, 2015, p. 49). Conforme entendemos, essa auto fruição é uma matéria afetiva monolítica, cuja fenomenalidade é a afetividade enquanto tal. Assim, ser ela mesma o que ela experimenta define, segundo Henry, *a essência mesma do viver*:<sup>107</sup>

Deus tem em si sua própria fenomenalidade. É justamente essa nova elucidação do conceito de Verdade que Michel Henry vê no Cristianismo não um método, mas o vislumbre de um ser que, por vias fenomenológicas, se desvela absoluto com uma anterioridade ontológica até então desconhecida, isto é, uma Verdade que encontra sua essência no próprio aparecer da Vida e não mais no ‘fora’ que é o mundo. Sua manifestação é, em sua pureza, *causa sui*, antes de iluminar a qualquer coisa ela a si mesma se ilumina.

Mas, se há somente uma só Vida e essa é impelida à fenomenalidade em forma de autorrevelação, como pensar o próprio homem? Em *Je suis la Vérité*, Michel Henry nos fornece um viés para se pensar a questão. Ali, ele diz que a Vida “se autogera na medida em que ela se impele à fenomenalidade em forma de autorrevelação. Mas é somente porque essa *autorrevelação* se produz e na medida em que ela o faz que o processo de *autogeração* se dá,

<sup>106</sup> “Vida recebe então no cristianismo uma significação fenomenológica tão original quanto radical. Vida designa uma manifestação pura, irreduzível, todavia à do mundo, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada outro, mas uma revelação de si, esta autorrevelação absoluta que é precisamente a Vida” (Ibidem, p. 54).

<sup>107</sup> “[...] Um modo de revelação cuja fenomenalidade específica é a carne de um páthos, uma matéria afetiva pura, de que está radicalmente excluída toda cisão, toda separação. É unicamente porque tal é a matéria fenomenológica de que é feita esta revelação, que se pode dizer que nela o que se revela e o revelado não constituem senão algo uno. É esta substância fenomenológica patética do viver o que define e contém toda ‘realidade’ concebível!” (Ibid., p. 49, grifos do autor).

que o viver da vida é efetivo” (HENRY, 2015, p. 85, grifo nosso).

Dada a duplicidade do aparecer, nós entendemos haver dois nascimentos no pensamento de nosso autor. De um lado, a autorrevelação – referindo-se à essência mesma do viver – que consiste em um *Arqui-Nascimento* de uma *Arqui-Carne*,<sup>108</sup> “sem o qual nada jamais se manifestaria a nós, nenhum fenômeno de espécie alguma [...]. Uma manifestação cujo clarão *antes de iluminar cada coisa, brilha de seu próprio brilho*” (HENRY, 2015, p. 53, grifo nosso). De outro lado, a autogeração da Vida sob a forma de um *soi-même* que é, porque está apoiado nesse *Fundo comum* que o permite ser aquilo que ele é, a saber, uma *ipseidade* em uma comunidade de viventes. Lembremos com M. Henry que “a natureza de Cristo é dupla, humana e divina ao mesmo tempo” (2014, p. 07), ou seja, há dois processos de fenomenização que permitem uma e outra sentir-se a si mesma sem que haja uma troca de uma para a outra, um aniquilamento de uma para outra, ou uma espécie de saída de uma natureza para assumir a outra. O ensinamento basilar de Cristo, segundo Henry, diz que somos filhos de Deus, mas ser filho do Altíssimo tem uma implicância fenomenológica radical que não pode ser abandonada. *Nenhum vivente tem o poder de se dar a vida*. Enquanto a relação entre o Cristo e Deus, ou seja, entre a Vida e a Afetividade é recíproca, sua segunda doação se dá pela não-reciprocidade. É justamente por não ser recíproca, que essa doação da vida em nós é um dom.<sup>109</sup>

Sem distância alguma, nós nos sentimos assim como a Vida sente a si mesma em sua revelação de si *na e pela* Afetividade, ou podemos dizer, em Cristo e por Cristo, isto é, nessa *Arqui-ipseidade* “cuja essência toda é seu aparecer, a fenomenalidade em sua afetação e em sua efetividade fenomenológica pura” (HENRY, 2015, p. 41). Essa fulguração imediata enquanto Revelação absoluta e seu *dom* são, justamente, as teses que Cristo coloca no advento de sua Verdade e que interessam ao filósofo de Montpellier (HENRY, 2015, p. 43). Ambas, Fenomenologia da Vida e as palavras de Cristo, ressoam em um coro uníssono a mesma Verdade. Cada qual em sua originalidade, eles falam da Vida.<sup>110</sup>

Retornemos por um instante ao nosso problema. Se *há uma só Vida, a de Cristo, que é também a de Deus e a dos homens* (HENRY, 2015, p. 56),<sup>111</sup> “como a Vida misteriosa de

<sup>108</sup> Em *Phénoménologie Matérielle* Henry fala de um Arqui-Fundamento (Id., 2009, p. 61).

<sup>109</sup> “Revelar-se aos homens significa, em Deus, a dádiva da sua eterna autorrevelação” (DIMAS, 2014, p. 80)

<sup>110</sup> É, precisamente, a partir do prólogo de João que Michel Henry nos abre caminhos para compreendermos o desvelar absoluto de Deus e sua correlação essencial com seus filhos.

<sup>111</sup> Observa-se também a seguinte passagem: “Segundo o cristianismo, não existe senão uma só Vida, a única essência de tudo o que vive. Não se trata de uma essência imóvel à maneira de um arquétipo ideal como o do círculo presente em todos os círculos, mas da essência agente, potência de engendramento imanente a tudo o que vive e não cessando de lhe dar a vida. Na medida em que esta Vida é a de Deus e se identifica com ele, o Apóstolo

Deusevocada numa série de ‘dogmas’ é suscetível de produzir em nós semelhante efeito, como penetrar até ela a fim de tomar parte em sua Revelação e de se encontrar transformado por ela?” (HENRY, 2015, p. 81, grifos do autor). Cristo, segundo Henry, responde a essa questão.

A filosofia, bem como as ciências em geral, ao dizer sobre o que há de mais essencial no humano, discorreram sobre o ente e não sobre a Vida que, incapaz de ser concebida a partir de um preenchimento intuitivo transformando-se em percepção, permanecera oculta. Cristo, por sua vez, disserta sobre esse aparecer da Vida que se experimenta a si mesma, cujo experimentar é também o nosso e, por esta razão, é “somente a inteligência do conceito cristão do homem é que nos permitirá penetrar no interior desse mistério” (HENRY, 2015, p. 72).

Henry reconhece na tese cristã do nascimento, a “dissimulação desta Vida fenomenológica absoluta, única vida real, a que não cessa em seu ‘viver’ de se experimentar asi mesma e o *como* esta dissimulação da vida é também, em cada vivente, a de sua condição verdadeira” (HENRY, 2015, p. 64, grifos do autor). Segundo entendemos, ao cumprir sua revelação, a Vida se revela como “a essência do próprio viver” (HENRY, 2015, p. 59). Eis, pois, *l’essence de la Manifestation elle-même, la manifestation de soi de l’être*” (HENRY, 2003, p. 175).<sup>112</sup>

Essa essência da Manifestação na materialidade de sua revelação, conforme entendemos, é um *Arqui-páthos*, isto é, uma matéria afetiva monolítica que nos preenche e nos inunda a cada instante com sua torrente afetiva. Deste modo, a relação da Vida com o vivente opera no interior mesmo desse processo que, de algum modo, já se cumpriu com anterioridade absoluta, ainda que em um ato inicial:

Que o ser deva poder manifestar-se não significa que a manifestação de si do ser possa ou deva aderir-se à essência do ser no transcurso ou ao término de um processo que permita a esta essência realizar-se; significa que a essência do ser é a manifestação *desi*. *A manifestação de si é a essência da manifestação* [...]. É originária, o que quer dizer que não é obra do saber filosófico, mas da essência mesma. A manifestação de si da essência não é obra do saber filosófico. Este a pressupõe constantemente como a condição mesma de seu cumprimento (HENRY, 2003, p. 169, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>113</sup>

---

pode escrever: ‘Há um só Deus e pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos – Efésios 4,6’” (HENRY, 2015, p. 82, grifos do autor).

<sup>112</sup> “A essência própria da Manifestação, a manifestação de si do ser” (HENRY, 2003, p. 175, trad. Nossa).

<sup>113</sup> “Que l’être doive pouvoir se manifester ne signifie pas que la manifestation de soi de l’être peut ou doit s’ajouter à l’essence de l’être au cours ou au terme d’un processus qui permettrait à cette essence de se réaliser, cela signifie que l’essence de l’être est la manifestation de soi. La manifestation de soi est l’essence de la manifestation. Encore convient-il de comprendre comment cette manifestation de soi de la manifestation se produit : elle est originaire. Originnaire, cela veut dire qu’elle n’est pas le fait du savoir philosophique mais celui de l’essence elle-même. La manifestation de soi de l’essence est si peu le fait du savoir philosophique que celui-ci la présuppose constamment comme la condition même de son accomplissement” (Idem, 2003, p. 169).

A essência do vivente o precede. Nas palavras de M. Henry, “a Vida é igualmente mais que o homem compreendido de maneira adequada enquanto vivente. A vida é mais que o vivente [...]. A essência da Vida e a de Deus são uma só e mesma essência” (HENRY, 2015, p. 76, grifo nosso). Por esta razão Cristo diz preceder o vivente,<sup>114</sup> “o que possibilita uma concepção inteiramente nova do homem, sua definição a partir da Vida e como constituído, ele também, por ela – do homem como vivente” (HENRY, 2015, p. 75).

Conforme veremos a seguir, Henry parece ser evidentemente claro ao afirmar que o nascimento transcendental do vivente ocorre, *se e somente se*, a autogeração da Vida já tiver sido efetivada em sua pureza fenomenológica. A Vida se autogera e o vivente nasce no seio dessa autogeração da Vida por ela mesma. Mas em que isso implica? Ora, na possibilidade de a Vida abandonar seu solipsismo inicial e entrar em comunhão.

O que faz de cada *vivente* nessa relação interior com a Vida, como relação da Vida consigo mesma, diz respeito à sua fruição espontânea, isto é, seu *dom*. Essa fruição espontânea encobre uma necessidade essencial da própria Vida, a saber, eclodir-se de sua camada *ipse* tornando-se, nessa auto eclosão, uma *comunidade de vivente(s)*. Assim, nós reiteramos que, para que a gênese ontológica do *soi-même* – enquanto *um vivente* – seja efetiva, o devir efetivo da manifestação na obra pura da essência, isto é, a *Selbständigkeit* destajá deve ter sido realizado. Em outras palavras, o vivente é sob um *Fundo-comum* e a Vida é sob si mesma.

A Vida é uma revelação de si, uma autorrevelação absoluta que tem em si sua própria fenomenalidade que se fenomeniza com anterioridade radical à manifestação do mundo. Nessa manifestação absoluta desvela-se a “matéria fenomenológica de que é feita a Vida enquanto autorrevelação, enquanto Verdade original” (HENRY, 2015, p. 54), isto é, a matéria afetiva pura que nos é doada em partilha. Essa matéria, esse *Arqui-páthos* irá compor, na medida em que se autorrevela em seu constante agir, a nossa essência por meio de um desdobramento da manifestação originária, de modo que não há nada para além deste desdobramento que o próprio se desdobrar de si mesmo da essência.

A seguir veremos, portanto, que “o que é gerado na Vida enquanto Primeiro Vivente, o cristianismo o chama de Filho primogênito ou *Arqui-Filho* que, segundo a tradição, trata-se

---

<sup>114</sup> “Aí está porque a análise por Cristo de sua própria condição de Verbo deriva sempre de seu Eu engendrado como Ipseidade essencial na qual a vida se auto experimenta e se autorrevela para o movimento desta vida que se auto experimenta e se autorrevela nele. De modo que ele se experimenta a si mesmo como atravessado por esta Vida, como o lugar onde ela se auto experimenta nele, que é a auto experiência desta Vida divina. Assim, ele não é em nada diferente do cumprimento desta vida; o que se revela nele é a autorrevelação desta Vida, sua própria Revelação, sua ‘glória’ – é a revelação da vida, é a glória do Pai [...]. O Filho lhe é interior como aquilo sem o qual este movimento da Vida não se cumpriria – interior ao Pai, consubstancial e igual a Ele” (Idem, 2015, p. 127, grifo nosso).

deCristo ou o Messias e o que é gerado na Vida enquanto homem, isto é, o próprio homem, ele o chama de ‘Filho de Deus’” (HENRY, 2015, p. 76- 77, grifos do autor).

## **SEÇÃO II**

### **A FENOMENOLOGIA DO NASCIMENTO E CRISTIANISMO**

## 5 A ENTRADA DE MICHEL HENRY NO CRISTIANISMO

Não é qualquer deus hoje que nos pode ainda salvar, mas tão  
somente – quando por todos os lados cresce e se estende  
sobre o mundo a sombra da morte – Aquele que é Vivente  
M. Henry

Dedicar-nos-emos neste capítulo sobre a entrada de Michel Henry no Cristianismo. Simultaneamente, devemos reconhecer que *les derniers œuvres* do referido autor não estão desassociadas de suas considerações fenomenológicas precedentes. Ao contrário, defendemos que há uma linearidade de pensamento que perpassa desde seus primeiros escritos até sua obra final. No entanto, porquê o filósofo, em sua fase tardia, recorre aos textos neotestamentários? Porventura, “o discurso arcaico do cristianismo, sobrecarregado tanto de considerações teológicas como de um saber obsoleto, apresenta ainda algum interesse para o homem de hoje?” (HENRY, 2015, p. 42).

Afirmamos anteriormente que a fenomenologia intencional “nunca chega a ser uma verdadeira elucidação da relação entre a fenomenologia e seu método, mais precisamente, entre o objeto da fenomenologia e o modo de tratamento que convêm aplicar-lhe – não é outro que sua ruínosa confusão” (HENRY, 2009, p. 98, trad. Nossa).<sup>115</sup> O grande problema, nota-se, se encontra no método fenomenológico intencional por admitir o *ego-cogito-cogitatum* enquanto a esfera de conhecimento indubitável. A conclusão deste processo, segundo Henry, deixa escapar os modos originais e fundamentais de como a fenomenalidade fenomeniza-se, ou seja, refere-se ao problema da verdade do mundo e sua produção no ‘fora’ subordinando a doação aum poder temporal que aniquila o que é.

Conforme a Fenomenologia Material o que se mostra é verdadeiro, pois a fenomenalidade do ser se desdobra previamente em sua imanência, ou seja, o que está dado depende do que dá, do caráter de estar dado, do fato de estar doado, da doação mesma enquanto tal e o método intencional, por sua vez, obscurece esse poder de doação, uma vez que, “*vorstellen*, ao ‘*pôr diante de*’ em um ‘*lá fora*’, desrealiza a própria Verdade” (HENRY, 2015, p. 32, grifos do autor).<sup>116</sup> Em sentido oposto, nosso autor entende que o ser aparece, pois há nele o poder de aparição, isto é, um puro ato de aparecer enquanto auto afecção de si mesmo que,

---

<sup>115</sup> “Nunca llega a ser una verdadera elucidación de la relación entre la fenomenología y su método, más exactamente, entre el objeto de la fenomenología y el modo de tratamiento que conviene aplicarle— no es otro que su ruínosa confusión” (HENRY, 2009, p. 98).

<sup>116</sup> “El desplazamiento desde la *cogitatio* real a la vista pura que la da absolutamente y en la que es un dato absoluto, la duplicación correlativa de la *gegebenheit* según lo dado y la donación, nos sitúan ante un cierto número de errores, aporías y absurdos de los que es importante tomar conciencia desde ahora” (Ibid., p. 101).

consequentemente, desvela-se imanência absoluta, logo:

Que a *cogitatio*, ou seja, a fenomenalidade em sua fenomenização original, seja imanente significa que ela se fenomeniza em si mesma sem sair de si, sem que se produza distanciamento algum. Porque a fenomenização, a doação imanente da *cogitatio* dá sem distanciamento; não dá nada outro, nada que esteja situado na alteridade de uma distância: o que dá é ela mesma, em sua própria realidade. Deste modo, a *cogitatio* se dá a si mesma sua própria realidade, posto que ela é imanência e por obra desta. *Selbstgegebenheit* doação de si, há na *cogitatio* e apenas na *cogitatio*. A duplicação doação/dado não é senão a expressão do modo segundo o qual o pensamento pensa tudo aquilo que pensa, na duplicação precisamente e por ela. Mas a *Selbstgegebenheit* da *cogitatio* implica que em sua imanência fica abolida toda duplicação (HENRY, 2009, p. 110, trad. Nossa).<sup>117</sup>

Conforme entendemos, *Selbst* na Fenomenologia Material é autorrevelação. Um constante esforço enquanto sentir-se a si mesmo, um eterno padecer de seu próprio agir, de modo que no sofrer e no fruir de sua própria ação, não há representações, nenhum fora, não há olhar, mas apenas autorrevelação originária, *páthos* primordial no qual se enraíza o sentir-se a si mesmo da própria Vida. Nesta medida, *Zu Den Sachen Selbst* recebe com M. Henry uma radicalização metodológica que nos permite desvelar a fenomenalidade enquanto começo de nossas vidas, isto é, a constituição da *ipseidade* a partir da autorrevelação da verdade da *Vida* de sua Palavra. Aliás, essa concepção inteiramente nova de subjetividade e sua definição a partir da *Vida* e como constituído também por Ela é, precisamente, o que o Cristianismo quer anunciar.

A novidade desta nova fenomenologia assim esboçada, consiste em conduzir-nos à luz que tudo ilumina, essa *Carne* enquanto capacidade de experimentar sensações. Nela, o desvelado é o seu próprio ato de desvelar. Sua essência é pura imanência e, conforme vimos, pela verdade do mundo, esse *πάθος* se produz em um ‘lá fora’ subordinado a um poder temporal que aniquila completamente sua essência mesmo enquanto tal. Em sentido oposto, Henry observa que as palavras de Cristo anunciam uma dinâmica de autorrevelação da *Vida*, mostrando-nos uma concepção inteiramente nova de homem.

Sobre a entrada de nosso autor nos textos neotestamentários, em primeiro lugar, deve-se entender que a fenomenologia intencional desconsidera o modo original de fenomenização da fenomenalidade. Em segundo lugar, pela definição nascimento cristã, Henry consegue

<sup>117</sup> “Que la *cogitatio*, es decir, la fenomenicidad pura en su fenomenización original, sea inmanente significa que se fenomeniza en sí misma sin salir de sí, sin que se produzca distanciamento alguno. Porque la fenomenización, la donación inmanente de la *cogitatio* da sin distanciamento; no da nada otro, nada que esté situado en la alteridad de una distancia: lo que da es ella misma, es su propia realidad. De este modo, la *cogitatio* se da a sí misma su propia realidad, puesto que ella es inmanencia y por obra de esta. *Selbstgegebenheit*, donación de sí, hay en la *cogitatio* y sólo en la *cogitatio*. La duplicación donación/dado no es sino la expresión del modo según el cual el pensamiento piensa todo aquello que piensa, en la duplicación precisamente y por ella. Pero la *Selbstgegebenheit* de la *cogitatio* implica que en su inmanencia queda abolida toda duplicación” (Ibid., p. 110).



sustentar que a realidade desta fenomenalidade se dá pela Vida e não por um mero visar, admitindo, por conseguinte, uma nova acepção de Vida diferente a dos gregos. Nessa medida, a extrema originalidade do pensamento cristão admitido por nosso autor, é ter conectado de início o conceito do indivíduo ao da Vida.

Agora, se experimentar-se a si como faz a Vida é fruição de si, de que modo Henry delinea o aparecer de nossa carne patética subjetiva? O que significa sermos constantemente engendrados no auto engendramento absoluto da Vida? Como compreender o processo de fenomenalidade do ser como imanência sem, contudo, deixarmos de observar nossa condição finita de ser? O que significa dizer que a Afetividade é a essência da *ipseidade*? Haveria uma Arqui-Vida, uma Arqui-Carne que se desvela com uma anterioridade radical, todavia, impensada pela história da filosofia? *Qu'est-ce que c'est un moi?* Qual é nossa relação com o Ser absoluto? Com relação à questão, “o próprio homem, como pensa-lo à luz da concepção cristã da Verdade, ou seja, da única ideia de Vida?” (HENRY, 2015, p. 50).

A fenomenologia, em seu anelo ao monismo, disse Henry, não nos oferece um caminho seguro rumo a fenomenalidade do ser absoluto, logo, de onde virá estes novos pressupostos? Se não se trata de uma verdade aos moldes da filosofia Clássica, que outra Verdade nos fala o filósofo de Montpellier? Estamos convencidos de que a relação da Vida com o vivente seja o tema precípua de toda sua filosofia e no decorrer de seus escritos, nosso autor observa que o cristianismo apresenta a mesma preocupação filosófica, a saber, desvelar a constituição do homem a partir da autorrevelação da verdade da Vida e de sua Palavra. Com eles, nascer não significa vir ao mundo, mas autorrevelação enquanto fulguração imediata do aparecer do próprio aparecer, pois se trata da correlação originária entre a carne, a vinda na carne e a autorrevelação da Vida absoluta em seu Verbo.

As palavras de Cristo, diz o filósofo de Montpellier, nos falam desta Verdade que se chama Vida, no entanto, Ele a apresenta sob o aporte de uma outra linguagem capaz de desobscurecer a dinâmica auto afetiva da revelação do ser absoluto apresentando-nos o *transtorno da condição humana* sob dois modos de aparecer, dois tipos de corporeidade, duas manifestações, duas verdades, dois modos de ser, no entanto, apenas sob um Fundamento que é a Verdade. De fato, é precisamente essa “irreducibilidade da Verdade do Cristianismo ao pensamento” que marca a entrada de Henry nos textos neotestamentários (HENRY, 2015, p. 43). Nas palavras do filósofo:

Em qualquer caso, o fenomenólogo da vida não pode considerar a intervenção do termo Logos como um sinal nos textos joaninos de qualquer influência grega. A oposição do Logos à vida serve para diferenciar o homem do animal, como faz João.

É para apresentar deliberadamente uma nova inteligibilidade, [uma] Arqui-inteligibilidade cujo poder de revelação, o da Vida em sua patética imanência, faz do Deus cristão um Deus que não tem mais nada a ver com o dos gregos. Porque a verdade é a da vida, ela é de fato cumprida em uma ipseidade radical de um eu irredutível. Incompreensão. 1/ [O deus universal e [o] singular; 2/ [a] história de indivíduos vivos (HENRY, 2014c, p. 53, trad. Nossa).<sup>118</sup>

Conforme nós entendemos, a genealogia no nascimento de Cristo nos desvela, segundo Henry, a própria fenomenalidade do ser absoluto e seu dar-se imanente. Este processo de Revelação é Palavra da Vida, cujo desdobrar-se prévio se realiza sob a forma de uma imanência absoluta que, abandona todo e qualquer *au dehors*, caminha em direção à correlação abissal do *Grund* que liga o eu ao movimento da vida. Essa esfera fenomenológica pura enquanto *Arqui-inteligibilidade* se trata de uma Arqui-Vida, isto é, *Arqui-páthos*; uma Arqui-Afetividade na qual nós, seres viventes, somos apenas sob seu *Fundo-comum*, ou seja, somos doados sob esse tecido invisível onde *um-com-outros* vivemos em *páthos-com*.<sup>119</sup> É somente nesta medida que a verdade do cristianismo “deve ser entendida segundo o senso fenomenológico puro que reconhecemos a esse conceito” (HENRY, 2015, p. 37).

As palavras de Cristo, diz Henry, consubstanciam a ambivalência da *gegebenheit* entre o dado e do dar-se de si desvelando-nos uma *Selbstgegebenheit* que desdobra previamente sua essência. Esse absoluto, por sua vez, se trata da manifestação pura enquanto tal, logo, uma Verdade em seu desdobramento próprio e, por esta razão, autoafecção do ser absoluto. Assim, enquanto a filosofia atrela-se ao monismo, Cristo, por sua vez, nos apresenta uma delicada nuance no conceito de Afetividade que desobscurece a linguagem da Revelação, uma vez que, a concebe sob dois nascimentos, a saber, a autorrevelação de Deus por um lado e sua doação em partilha mediante a encarnação do Verbo de Deus no homem, por outro lado:

Porque nada advêm ao ser a não ser no lugar onde o ser se abraça primeiro a si no *páthos* de sua Parusia original. Porque a Origem é um *Páthos*, e este como tal é sempre afetivo, é por isso que, de fato, nada vem, exceto como uma impressão, que por esta razão está sempre lá (HENRY, 2009, p. 83- 84, trad. Nossa).<sup>120</sup>

<sup>118</sup> “En tout cas, le phénoménologue de la vie ne saurait considérer l’intervention du terme Logos comme le signe dans les textes johanniques d’une quelconque influence grecque. [...] L’opposition du Logos à la vie sert à différencier l’homme de l’animal, comme le fait Jean. C’est poser délibérément une nouvelle intelligibilité, [une] Archi-intelligibilité dont le pouvoir de révélation, celui de la Vie en son immanence pathétique, fait du dieu chrétien un dieu qui n’a plus rien à voir avec celui des Grecs. Parce que la Vérité est celle de la Vie, elle s’accomplit en effet dans une Ipséité radicale d’un Soi irréductible.’ Incompréhension. 1/ [L’] universel et [le] dieu singulier ; 2/ [l’] histoire des individus vivants ; cf. [le] débat avec E. Falque” (Idem, 2014c, p. 53, grifos do autor).

<sup>119</sup> “Tão logo, temos uma vida finita que não traz em si sua própria justificação” (Id., 2013, p. 124).

<sup>120</sup> “Porque nada adviene al ser sino en el lugar donde el ser se abraza primero a sí en el páthos de su Parusia original. Porque el Origen es un Páthos, porque este como tal es siempre efectivo, es por lo que en efecto nada adviene sino como impresión, que por esta razón «siempre está ahí” (Id., 2009, p. 83- 84).

É precisamente a partir desta nova *genealogia au-dedans* que Henry pensa a *subjetividade* conexas a substância de Fundo comum sem a qual o *ego* nada seria, isto é, aquele *Arqui-páthos* que falávamos anteriormente.<sup>121</sup> Assim, com as palavras de Cristo, temos uma rede de relações transcendentais acósmica e invisíveis que Henry traz para sua filosofia. Dentre essas relações destaca-se a relação da Vida com o Primeiro Vivente; a relação da Vida com os demais viventes, a do Arqui-filho para com os filhos e, por fim, dos filhos consigo mesmos. A partir dessas relações, nosso autor escapa o protótipo moderno de *subjetividade* e *absoluto* que determina o mundo em que vivemos, no entanto, é preciso entender que a aproximação ao *corpus neotestamentário* pode ser feita sob duas perspectivas.

Enquanto a primeira trata de palavras e significações, verificando a autenticidade do texto, quem o redigiu, de quando se data, etc., o que nos leva a discussões sem fim, por outro lado encontra-se o referencial à Verdade. Deixando a primeira delas, isto é, a existência histórica de Jesus, Michel Henry caminha em direção à Palavra concernente à condição humana, ou seja, “quando o próprio Cristo é quem fala” (HENRY, 2014b, p. 96). Segundo o filósofo, “verdade da história e verdade da linguagem são idênticas” (HENRY, 2015, p.19). Ambas não podem franquear acesso à realidade nem à verdade (HENRY, 2015, p.18). Agora, “se verdade da história, verdade da linguagem e verdade do cristianismo são três formas de verdade, em que medida a terceira tem o poder de relegar as duas outras à insignificância?” (HENRY, 2015, p. 20).<sup>122</sup>

A linguagem da Vida não diz respeito à veracidade da existência histórica de um Messias e seus passos ou de quando datariam os textos, quem os redigiu, em que língua fora escrito. Tampouco se trata de uma interpretação aristotélica ou platônica que os padres impunham sobre suas leituras canônicas determinando toda a teologia cristã. Estas investigações são, segundo o filósofo, *ad infinitum* (HENRY, 2015, p. 09). Ao contrário, “o *corpus* canônico nos leva ao único modo de acesso a isso de que se trata nos textos, a Cristo e a Deus” (HENRY, 2015, p. 11).

A equação fulcral do cristianismo SER = DEUS = VIDA, segundo Henry, diz que Deus é Vida, isto é, Ele é a essência da Vida (HENRY, 2013, p. 45). Agora, sendo a Vida de Deus

<sup>121</sup> “Essência mesma do ‘viver’ [...]. É esta substância fenomenológica patética do viver o que define e contém toda ‘realidade’ concebível” (Id., 2015, p. 49, grifos do autor). Constitui uma Ipseidade original e essencial que representa o modo fenomenológico concreto segundo o qual se produz esse processo de autogeração enquanto seu processo de revelação.

<sup>122</sup> “Essência mesma do ‘viver’ [...]. É esta substância fenomenológica patética do viver o que define e contém toda ‘realidade’ concebível” (Id., 2015, p. 49, grifos do autor). Constitui uma Ipseidade original e essencial que representa o modo fenomenológico concreto segundo o qual se produz esse processo de autogeração enquanto seu processo de revelação.

esse *πάθος* originário, qual é o papel da realidade humana neste processo de fenomenização da fenomenalidade pura enquanto tal? Se há uma única Vida, como diferenciá-la dos demais viventes? Segundo os textos joaninos, diz o filósofo, a natureza de Cristo é dupla, isto é, humana e divina ao mesmo tempo (HENRY, 2013, p. 07). Logo, “se a natureza de Cristo é dupla, pode-se pensar que também sua palavra é dupla [...] a palavra do homem e a palavra de Deus” (HENRY, 2013, p. 8, grifo nosso).

Com respeito a possibilidade de o homem ouvir essa palavra da Vida, nós entendemos a partir de Henry que ela ocorre por uma relação não recíproca,<sup>123</sup> pois sua *geração* se dá a partir da palavra,<sup>124</sup> isto é, o homem é vivente engendrado *na* e *pela* Vida, nesta única Vida que existe e que é, também, a de Deus, no entanto, sua vida lhe é um *dom*, ou seja, uma doação. A Vida, por sua vez, é uma autorrevelação, cujo o que se manifesta é a própria manifestação e o que se revela é a própria revelação, logo, sua essência é o próprio ato de aparecer e sua relação consigo recíproca. Agora, Deus não pode revelar algo diferente de si, logo, revelar-se aos homens significa apenas lhes dar como herança sua autorrevelação absoluta.

Esse desobscurecimento da linguagem realizado por Cristo com respeito a dinâmica auto afetiva do *Grund* da Revelação, isto é, dessa “relação interior com este absoluto de Verdade e Amor que se chama Deus” (HENRY, 2013, p. 14), nos leva a outro *logos* enquanto Arqui-integibilidade que nos permite inferir uma nova definição de homem como aquele que extrai sua realidade desta Arqui-Afetividade da Vida e, assim, como ser vivo que não cessa de se experimentar a si mesmo no sofrimento ou na alegria. Porém, ele não se coloca a si mesmo na condição de experimentar-se a si mesmo. Ao contrário, experimenta a si mesmo sem ser a Fonte dessa experiência. “Deus nunca foi visto por alguém. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou” (BÍBLIA, Jo 1:18). Discorrendo a questão, Dimas pontua que:

Antes da abertura ao mundo e do desenvolvimento da sua inteligibilidade que é a da atividade pensante, antes da filosofia e da teologia ou de qualquer outra ciência teórica, está atuante uma Revelação, isto é, fulgura a *Arqui-Inteligibilidade* da vida absoluta, a parusia do Verbo. A compreensão do que há em nós de mais simples e elementar, no coração do nosso ser em que se dá o nosso nascimento transcendental, só é possível na *Arqui-Inteligibilidade* da Vida (2014, p. 79).

À guisa do exposto, nós entendemos que o cristianismo “coloca a filosofia tradicional

---

<sup>123</sup> “Porque a não reciprocidade é o traço decisivo da nova relação fundamental que acabamos de descobrir, a relação interior e oculta do homem com Deus, ou mais exatamente, de Deus com o homem” (HENRY, 2014b, p. 46). Alguns comentadores de Henry preferem dizer que a relação não se trata de uma relação reversível (Cf. SANTASILIA, 2019, p. 70).

<sup>124</sup> “Entendre. [La] manière d’écouter suppose [la] condition de Fils et [l’] épreuve de cette condition = 2e naissance [Luc 8, 18]” (HENRY, op. Cit., p. 25, grifos do autor).

eseu *corpus* canônico diante de seus limites, para não dizer de sua cegueira” (HENRY, 2015, p.101), pois difere-se, por essência, da verdade do mundo. Enquanto a filosofia insiste com as palavras do monismo ontológico, o discurso de Cristo se alicerça sob as palavras da Vida e, com ela, repensa a questão da *ur-Naissance de la subjectivité* que perpassa, forçosamente, na “fronteira entre a Filosofia e a Teologia” (MAGALHÃES, 2008, p. 236).<sup>125</sup> Em suma, as palavras de Cristo proporcionam um magnífico aporte sobre a reflexão do indivíduo, cuja originalidade consiste em vinculá-lo à Vida mediante uma relação que acontece na Vida e por Ela. Este, por sua vez, não se coloca a si mesmo na condição de experimentar-se a si mesmo.

---

<sup>125</sup> “Filosofia e teologia não são concorrentes: dão-se como duas disciplinas diferentes. A diferença decorre de que a teologia toma como ponto de partida – mais do que isso: como objeto próprio de sua reflexão – as Escrituras [...]. Tal é a vantagem decisiva da teologia: tomar como base essa Verdade que se dá como absoluta” (Id., 2014b, p. 369).

## 6 ARQUI-NASCIMENTO DA VIDA ABSOLUTA: AUTOGERAÇÃO DO PRIMEIRO VIVENTE

Cristo é imerso em sua simbiose com o pai; é a fruição autárquica da divindade, o sistema autossuficiente da vida e do primeiro Vivente  
M. Henry

A grande preocupação de Michel Henry, conforme entendemos, fora alicerçar com a Vida, o ser desabitado, carente de si. Conforme vimos, a fenomenalidade sentida na *ipseidade* de uma carne patética é pura afetividade, cujo processo de fenomenização é auto afecção que se desvela na imanência de sua própria revelação, no entanto, o obscurecimento da linguagem tolda essa dinâmica auto afetiva da Revelação absoluta. É por este motivo que as palavras do ser devem ser substituídas pela *palavra da Vida* que nos diz sobre a auto fruição primordial que define a essência mesma do viver, isto é, da Vida enquanto matéria fenomenológica do experimentar-se de si e, assim, a de Deus mesmo.

Nós entendemos que a Afetividade é a essência do sentir-se a si mesmo. Sua fenomenalidade, compreendida na pureza do devir fenomênico que realiza, é pura passibilidade e receptividade de si, exibida a si de modo imediato. Esse originário mais íntimo da Vida implica em um constante sofrer do surgimento e o gozo de seu devir, de modo que sofrimento e gozo são, portanto, a efetuação do sentimento como tal, constituem um *único conteúdo fenomenológico* e, com isso, uma *única unidade* fenomênica. A Vida sofre sua própria ação, pois no padecer de si, no excesso de si, seu desvelar se realiza. No entanto, com relação a díade Vida-vivente, o que é *idios* de cada um e o que lhes são *homoousia*? Ou seja, o que distingue o Ser enquanto Arqui-Vida daqueles que participam de Sua doação em comunhão?

Cristo afirma que *a Vida tem em si sua própria fenomenalidade* (HENRY, 2015, p. 54). Aliás, Ele se apresenta, precisamente, como a Arqui-integibilidade desta própria Vida, ou seja, enquanto essência mesma, Verbo da Vida em seu auto aparecer, Arqui-filho de Deus, logo, substância patética que advêm e não cessa de advir em uma autogeração que não tem fim. Conforme entendemos, enquanto o homem possui uma relação *de não-reciprocidade* com a Vida e Cristo, por sua vez, possui uma relação de *reciprocidade* com o Pai, ou seja, sua interioridade fenomenológica é tão recíproca que uma não é possível sem a outra, logo, “a revelação do filho é a autorrevelação do Pai” (HENRY, 2015, p. 99).

Ao contrário de Cristo, nós provamos e experimentamos a vida em nós como aquilo em que vivemos, ou seja, “aquele que escuta esta Palavra, aí onde ela nos fala, escuta para sempre em si o murmúrio do seu nascimento. É a ele que a Palavra diz ‘Hoje te gerei’”(HENRY, 2013,

p. 115, grifos do autor). Essa “definição cristã que faz do homem um vivente” (HENRY, 2014b, p. 19), entende que Deus é Pai e nós, os viventes, seus filhos. Nesta perspectiva, a Vida seria mais que o vivente, ou seja, ainda que o movimento entre eles seja imanente, entre Deus e seus filhos esse movimento imanente se trata de uma afecção “mais fraca”.

Essa nova acepção de Cristo como Filho de Deus implica dizer que Deus é Vida, isto é, Ele é a Fonte de onde bebemos da mesma água da Vida. Nosso nascimento, por outro lado, ocorre por uma reabertura da própria fenomenalidade em uma doação. É *a vinda em moi* da fenomenalidade pura, na afetividade de sua autorrevelação que revelando-se a cada instante em mim, me doa vivente, isto é, “*me faz a sua imagem e semelhança*” (BÍBLIA, Gên., 1, 27, grifo nosso). Nessa medida, os textos neotestamentários, observa Henry, define o *ego* como aquele que extrai sua realidade da Afetividade da Vida, ou seja, um *ego* existe, pois, a Afetividade da Vida de algum modo já se revelou a si mesma. O que ela doa, a doação de si, ou doação do Si é o que há de mais essencial, a saber, a própria efetividade da fenomenalidade no devir autônomo de sua realização.

Na análise que fazemos da questão, observamos que a substância fenomenológica da vida em que vivemos é marcada por um *πάθος*, isto é, por “uma manifestação pura, irreduzível aquela do mundo; entretanto, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada outro, mas uma revelação de si, essa autorrevelação absoluta é o que é a Vida” (HENRY, 2015, p. 47). Esse *πάθος* enquanto autogeração da Vida se faz carne sob a forma de uma *Ipseidade* essencial que sustenta e mantém concebível toda a realidade daquilo que é, logo, trata-se de um *Arqui-páthos* que nos textos neotestamentários refere-se à imagem de Cristo.

Na medida em que Cristo é a encarnação do verbo de Deus, Ele é esse próprio verbo, logo, Ele é o próprio Deus em sua autorrevelação de *soi-même*; o que habita n’Ele. Aqui, Pai e Filho desempenham um papel crucial na manifestação da essência. Cristo, conforme entendemos, consiste na essência da fenomenalidade, uma substância patética enquanto o próprio *Fundo-comum* que, em relação *exclusiva* de reciprocidade com o Pai, se desvela *Arqui-Ipseidade*. Cristo é Aquele que, detentor da vida eterna, é capaz de dispensá-la a quem quiser, Ele é “o Verbo oculto na vida de cada um daquele a quem, dando-lhe a Vida, ele confere a condição de Filhos” (HENRY, 2014b, p. 73).

Nós, os viventes, apoiamo-nos por Seu intermédio ao chegar original da própria Vida, ou seja, somos filhos da Vida apoiados nesse chegar original da própria Vida a si-mesma. Isso implica dizer que no coração da condição de Filho, apenas um opera e, por esta razão, Cristo diz estar no meio de nós como *aquele que serve* (HENRY, 2014b, p. 73). Aqui, a figura de

Cristo como a porta do redil, isto é, aquele que nos dá a coparticipar da essência mesma do viver em sua Arqui-Ipseidade primordial, consiste no caminho para afirmarmos nossa tese que a “Vida que está nela e que dá a ela mesma, é o que faz de mim um vivente” (HENRY, 2014b, p. 72).<sup>126</sup>

Nós entendemos que sofrer de sua própria energia é devedor da realização fenomenológica da Vida graças a sua *estrutura ontológica* que permite uma identidade entre o experimentador e o experimentado, no qual chama-se de Afetividade. Esta, por sua vez, é interior ao próprio processo, é o modo como o experimentar-se a si mesmo tem sua possibilidade efetiva de se cumprir. Essa fulguração original e imediata como Revelação primordial que arranca tudo do nada dando-lhe o aparecer, diz Michel Henry, é a própria Vida. “*A vida é a Verdade*” (HENRY, 2015, p. 75).<sup>127</sup>

Essa autorrevelação da Vida preenche e inunda nosso ser, no entanto, conforme defendemos, ninguém jamais poderá chegar à Vida se seu chegar à Vida não se apoiar sobre o próprio chegar da Vida a si. Mais ainda: “se seu chegar à vida não se identificar com o chegar original da Vida a si mesma” (HENRY, 2015, p. 83). Ora, esse chegar original da Vida a si mesma se realiza com uma anterioridade ontológica fundamental ao chegar do vivente a ela. Em outras palavras, enquanto nossas vidas se produzem no interior de uma vida preexistente, a autorrevelação da Vida no *Primeiro-vivente* revela a si mesma em seu Arqui-nascimento:

*A vida é incriada. Estranha à criação, estranha ao mundo, todo o processo que confere a Vida é um processo de geração. Processo imanente em que a vida permanece no Vivente que ela gera e não põe jamais fora dela. É assim que no processo de autogeração da Vida absoluta como geração nela de seu Verbo, a Vida permanece nele – nesse Verbo em que ela se experimenta a si mesma, se revela a si e desfruta de si. Mas, como nesse processo em que não há criação nem mundo, em que nada é posto fora de si, tudo permanece em si, tudo é imanente, deve-se então dizer: assim a vida permanece em seu Verbo, no qual ela se experimenta a si mesma, também o Verbo permanece nessa Vida que se experimenta nele e na qual ele se experimenta a si mesmo. Assim, o Pai (a Vida todo-poderosa que se autoengendra) permanece em seu Filho (o Verbo em que essa Vida se engendra experimentando-se a si mesma e*

<sup>126</sup> “Eu não sou eu mesmo e não posso sê-lo senão através da Ipseidade original da Vida. Essa é a carne patética desta Ipseidade em que a Vida se junta a si mesma, é ela que une a mim mesmo de modo que eu seja e possa ser esse eu que sou. Não posso unir-me a mim mesmo senão através de Cristo [...], a porta do redil onde pastam as ovelhas, onde os eus transcendentais são eus transcendentais [...]. Não é possível nenhum si que não tenha como substância fenomenológica, como sua carne, a substância fenomenológica e a carne do Arqui-Filho [...]. Assim, Cristo é antes de tudo o intermediário entre o homem e Deus. Cristo é antes de tudo o intermediário entre cada eu e ele mesmo [...]. Ora, a porta do redil que, no dizer da estranha parábola, dá acesso ao lugar onde pastam as ovelhas, fundando assim a Ipseidade transcendental em que cada eu, relacionando-se consigo e incrementando-se a si, encontra a possibilidade de ser um eu. Essa porta, como lemos, dá acesso ao conjunto dos eus transcendentais viventes” (HENRY, 2015, p. 165-166, grifo nosso).

<sup>127</sup> “Tal era precisamente a primeira aproximação fenomenológica da vida, sua definição como verdade, ou antes, a definição de Verdade como Vida: a Vida é autorrevelação, Nela é ela mesma que realiza a revelação e é ela mesma que é revelada” (Ibid., p. 83). “A verdade de cada uma das tonalidades em que nossa existência não cessa de se modificar é, pois, a Verdade da Vida” (Ibid., p. 105).



revelando-se desse modo a si), assim como o Filho (esse Filho em que a Vida se experimenta e se ama a si mesma infinitamente) permanece nesta Vida (que se experimenta nele de modo que ele se experimenta nela). Assim, eles estão um no outro, o Pai em seu Filho e o Filho em seu Pai segundo uma interioridade recíproca (cada qual experimentando-se, vivendo, amando-se no outro) que é uma interioridade de amor, que é o seu amor comum, seu Espírito (HENRY, 2014b, p. 117- 118, grifos do autor).

A tese supracitada implica dizer que o aparecer do ser absoluto encontra sua realização no seio de sua própria fenomenalidade e, por isso, é imanência. Sua efetuação fenomenológica é um constante advir a si e essa vinda a si mesmo é o que funda e legitima todo o viver concebível. Filho primogênito único, logo, *Arqui-Ipseidade*, não é efeito do processo de autogeração, mas imanente ao próprio modo como esse processo se cumpre, de modo que Pai e Filho formam a substância patética que experimenta a si mesma conferindo aos viventes a possibilidade de experimentarem a si mesmos *na e por* esta torrente afetiva da Vida. Comentando a respeito, o apóstolo João já nos advertia que “o que foi feito nele era a Vida” (BÍBLIA, Jo., 1, 4), de modo que ninguém vai ao Pai a não ser por Seu intermédio (BÍBLIA, Jo., 14, 6)<sup>128</sup>

O Pai – essa Vida enquanto puro ato – é um eterno movimento; isto é, a Verdade que engendra em si eternamente o Filho, o Primeiro Vivente, Aquele na Ipseidade original e essencial em que o Pai se experimenta a si mesmo. Arquirrevelação, portanto, é como Deus vem originalmente a si, como auto fenomenização dessa fenomenalidade própria e nós somos nessa Arqui-Ipseidade, um *soi-même* dependente desse processo da Vida que não tem fim. Somos dependentes deste movimento sem a qual jamais saberíamos o que é ser na vida.

Cristo está com Deus desde o princípio. Juntos, formam a substância de todo o viver concebível. “Todas as coisas foram feitas por intermédio d’Ele; sem Ele, nada do que existe teria sido feito. Nele estava a Vida, e esta era a luz dos homens” (BÍBLIA, Jo., 1, 14). Respondeu Jesus: “Eu afirmo que antes de Abraão nascer, Eu sou!” (BÍBLIA, Jo., 8, 58). “Você não me conhece Felipe, mesmo depois de eu ter estado com vocês durante tanto tempo? Quem

<sup>128</sup> “Pois em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da Divindade” (BÍBLIA, Col., 2, 20). “Então Jesus declarou: Eu sou o pão da Vida” (Ibid., Jo., 6, 35). “Naquela ocasião, Jesus veio de Nazaré da Galileia e foi batizado por João no Jordão. Assim que saiu da água, Jesus viu o céu se abrindo e o Espírito descendo como pomba sobre ele. Então veio do céu uma voz: Tu és o meu Filho amado, de ti me agrado” (Ibid., Mc., 1, 9-11). “Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo que deveria se apegar, mas esvaziou-se de si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo foi obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou a mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo o nome e para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai” (Ibid., Filip., 2, 5-11). “E vocês, perguntou ele, quem vocês dizem que eu sou? Simeão respondeu: Tu és o Cristo, Filho do Deus vivo. Respondeu Jesus: Feliz é você Simão, filho de Jonas. Porque isto não foi revelado a você por carne ou sangue, mas por meu pai que estás no céu” (Ibid., Mt., 16, 16,17).

me vê, vê também ao Pai. Como você pode dizer: mostra-nos o Pai? Você não crê que eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu digo não são apenas minhas. Ao contrário, o Pai, que vive em mim, está realizando a sua obra” (BÍBLIA, Jo., 14, 9.10). Em suma, “Eu e o Pai somos um” (BÍBLIA, Jo., 10, 30). Assim, conforme arguimos, a geração de Cristo não difere da autogeração da própria Vida fenomenológica absoluta.

Comentando a respeito, Michel Henry diz que o ser que nos mostra os textos neotestamentários consiste n’Aquele cujo nascimento é o autocumprimento da Vida, seu autocumprimento em forma de autorrevelação. *Logos* da Vida, idêntico ao verbo, é o próprio estreitamento patético da auto fruição da Vida, ou seja, aquele que habita a Origem. Em outras palavras, “seu poder de inteligibilidade repercute, no entanto, bem além de sua esfera inicial de pertença” (HENRY, 2015, p. 87).

Cristo se apresenta enquanto elemento co-constituente ao surgimento desta própria Vida no processo, dizemos nós, de sua autogeração e, por esta razão, seu aparecer é um Arquinascimento em detrimento ao nascimento que nos pertence, haja vista que, vamos ao Pai a não ser por seu intermédio (BÍBLIA, Jo., 14, 6), ou seja, embebedados nesse poço patético invisível. Como vimos, Pai e Filho possuem uma *relação recíproca*, ou seja, “o filho só se revela na autorrevelação do Pai, enquanto a autorrevelação do pai só se cumpre na e como a revelação do Filho [...]. Eles coopertencem um ao outro numa coopertença mais forte que toda e qualquer unidade concebível” (HENRY, 2015, p. 98, grifo nosso).<sup>129</sup> É por esta razão que Cristo nos advertia que “se Deus fosse o vosso Pai, certamente me amaríeis, pois que eu saí, e vim de Deus; não vim de mim mesmo, mas ele me enviou” (BÍBLIA, Jo., 8, 42).

Por certo, devemos reconhecer que ser um vivente é devedor do estatuto fenomenológico da própria Vida, de seu advir a si, de sua fruição. Destarte, “não há vida sem um Vivente, como não há vivente sem Vida” (HENRY, 2015, p. 90), no entanto, “vir a vida quer dizer que é na vida e a partir dela somente que esta vinda é suscetível de se produzir” (HENRY, 2015, p. 89). Nos dizeres de João, “nós viventes vivemos porque Cristo vive” (BÍBLIA, Jo., 14, 18).

Cristo enquanto essa Afetividade viva da própria revelação do Verbo da Vida na *Selbständigkeit* de sua essência mesma é, conforme arguimos, a sustância patética do viver, o

<sup>129</sup> “Cristo é gerado na autogeração da Vida absoluta como o Primeiro Vivente na Ipseidade essencial da qual a Vida se autoengendra eternamente – de modo tal, que esta geração do primeiro Vivente não é diferente da autogeração da vida eterna, de sua autorrevelação como revelação de Deus mesmo, como sua Verdade, como seu testemunho. ‘Nasci [...] para dar testemunho da verdade’” (HENRY, 2015, p. 97, grifos do autor). De igual modo, observa-se a seguinte passagem: “[...] Essa relação cuja essência gera os termos; ela os gera ainda como interiores um ao outro numa coopertença mais forte que toda e qualquer unidade concebível, na unidade inconcebível da Vida cujo auto engendramento constitui algo uno com o engendramento do Engendrado” (Ibid., p. 98).

Fundo comum sobre o qual nosso viver se encontra apoiado, de modo que “quem não pertence a esse sistema fenomenológico autárquico da Vida e do Primeiro Vivente não sabe nada da primeira nem do segundo” (HENRY, 2015, p. 132), pois, Ele é o *Caminho, a Verdade e a Vida* (BÍBLIA, Jo., 14, 6). Nós entendemos ser Cristo a Vida enquanto Arqui-filho, ou seja, na medida em que sua revelação é a autorrevelação de Deus. Ele é a Verdade na medida em que esse estreitamento patético é o de sua própria autorrevelação, isto é, Cristo enquanto a própria vida impelida à sua fenomenalidade. E por fim, Ele é o caminho por ser Aquele que era desde o princípio, a saber, o *verbo da Vida* que, por alguma razão, manifestou-se em nós.<sup>130</sup>

Por fim, compreendemos que essa Inteligibilidade primordial haurida do prólogo joanino é recebida por Michel Henry como fundamento do *soi-même*. Para nós, a Arqui-Inteligibilidade funda a própria possibilidade da inteligibilidade. Agora, se o homem é filho de Deus e, com efeito, não há filhos a não ser na Vida, logo, Cristo está sempre conosco até o fim dos tempos (BÍBLIA, Mt., 28, 20).<sup>131</sup> No entanto, ainda que a Verdade do Verbo esteja em cada Si transcendental vivo, conforme defendemos, a vida finita só vive pela repetição da autodoação da Vida infinita em Si. Nesse sentido, “o significado dessa impotência do homem no seio mesmo do exercício efetivo do seu Eu Posso é sua condição de Filho – o fato de que cada um de seus poderes, de que seu eu, de que sua vida não é dada a eles mesmos senão na autodoação da Vida absoluta” (HENRY, 2014b, p. 133).<sup>132</sup>

Da Vida bebemos de sua matéria fenomenológica pura e, na embriaguez de *soi-même*, nossa *em-carne-ação* se nos revela. Mas, revelar-se aos homens é para Deus um *dom*, isto é, uma doação de sua autodoação, uma doação de sua fenomenalidade própria que, conforme vimos, se trata da Afetividade. Nesse sentido, podemos inferir que é, pois, no plano da Afetividade que o homem pode encontrar, em sua vida, a Vida absoluta de Deus, de modo que

<sup>130</sup> “Se a vida não tivesse lançado em si para se auto experimentar em seu fruir de si, jamais a *Ipseidade essencial* que ela gera desse modo em sua autogeração, assim como tampouco o *Si singular* que lhe pertence por princípio, teria advindo à vida” (Ibid., p. 99, grifos nosso).

<sup>131</sup> De igual modo observa-se as seguintes passagens: “Seja forte e corajoso! Não se apavorem nem desanimem, pois o Senhor, o seu Deus, estará com você por onde você andar” (BÍBLIA, Jos. 1, 9). Deus mesmo disse: “Nunca o deixarei, nunca o abandonarei” (Ibid., Heb., 13, 15). “Vocês não sabem que são santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vocês?” (Ibid., 1Co., 3, 16). “Assim como estive com Moisés, estarei com você, nunca o deixarei, nunca o abandonarei (Ibid., Jos. 1, 5, 6). “E ouvi uma grande voz do céu que dizia: Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens, pois com eles habitará, e eles serão seu povo, e o mesmo Deus estará com eles e será o seu Deus (Ibid., Ap. 21:3-4); “Aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre nós. Vimos sua glória como do unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade” (Ibid., Jo., 1, 14).

<sup>132</sup> “Ora, esse dom não é simulacro de um dom, é um dom real, o de uma vida real, de um eu real, de poderes reais. Vividos na experiência indubitável que fazem de si mesmos em seu livre exercício, eles se experimentam como efetivamente livres, e o são. Por conseguinte, o eu que vive constantemente a capacidade extraordinária de pôr em ação cada um dos seus poderes quando quer toma-se facilmente por sua fonte. Ele imagina que é ele mesmo que se dá tais poderes, que ele os extrai de certo modo de si mesmo cada vez que os exerce. Fonte de fundamento de todos os poderes que compões seu ser, *ele se considera finalmente como a fonte e o fundamento de seu próprio ser*” (HENRY, 2014b, p. 133, grifo nosso).

viva a partir de então desta Vida que, na absolutez de si, jamais cessa de sê-lo.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> “Michel Henry considera que a prova da existência de Deus não se dá no plano intelectual, mas sim na intimidade da Vida e no sentir patético de nós mesmos. Na linha de Santo Agostinho, a via de Henry consiste em dirigir-se para o íntimo de si mesmo para sentir o divino na própria carne viva. A fenomenologia radical de Michel Henry consiste nesta recondução do aparecer ao *páthos* originário da Vida identificando-a com Deus. Enquanto o mundo revela um estar fora de e a revelação se apresenta como exterior ao poder que a torna manifesta, na autorrevelação da Vida é a Vida que efetiva a revelação que revela, não havendo distinção entre a Verdade e o que ela torna verdadeiro” (DIMAS, 2014, p. 81).

## 7 AUTOGERAÇÃO DA VIDA ABSOLUTA COMO GERAÇÃO DO HOMEM TRANSCENDENTAL: SOBRE A RELAÇÃO CONSUBSTANCIAL ENTRE O PRIMEIRO SI VIVO E OS DEMAIS VIVENTES

É na autorrevelação da Vida e somente por ela que chegamos a ela e assim a ele, na medida em que ele a traz em si, e na medida em que ele é o Verbo e é isso que a problemática joanina e o cristianismo inteiro vão estabelecer  
M. Henry

A natureza de Cristo, conforme vimos no capítulo anterior, é o que nos dá a possibilidade de ouvir a palavra de Deus, ou seja, é a Afetividade em sua natureza própria que nos concebe o sentir-nos a nós mesmos como imanência absoluta. Conforme entendemos, em primeiro lugar vem a relação e, seguidamente, a condição advinda dessa relação. Em outras palavras, Deus mesmo habita n'Ele e, revestindo-se de nossa condição, desvela-se vivente.

Michel Henry em seus escritos finais parece aceitar essa nova definição *da condição humana* como filho, sem sofrer qualquer ruptura ou alteração em suas considerações fenomenológicas precedentes afinal, não é, precisamente, sobre essa questão que versa toda a Fenomenologia Material? Se assim o for, vivemos como um eu transcendental vivente doado a si numa vida que não dá a si mesma, mas que é dada a ela na doação a si da Vida absoluta que é a de Deus,<sup>134</sup> ou como disse Cristo, *somos filhos de Deus*.<sup>135</sup> Essa é uma tese que envolve, por

<sup>134</sup> Pode-se observar também as seguintes passagens: “A definição do homem como o ser que extrai sua realidade da Afetividade da vida e, assim, como ser vivo que não cessa de se experimentar a si mesmo no sofrimento ou na alegria” (Ibid., p. 19). “É assim que a condição humana encontra transtornada no momento em que ela já não recebe seu ser da luz do mundo na qual os homens e as mulheres se olham, lutando por seu prestígio, mas de sua relação interior com Deus e da revelação em que consiste essa relação nova e fundamental” (Ibid., p. 44, grifos do autor). “Uma relação desdobrada no segredo e que fundamenta tanto a existência do homem quanto sua inteligibilidade. É a verdade da condição humana – e, por conseguinte, a do conjunto de laços que os seres humanos são suscetíveis de estabelecer entre si – que está totalmente oculta” (Ibid., p. 45). “‘Vois sois filhos de Deus’. Essa nova definição da condição humana” (Ibid., p. 47). “Tal é a primeira revelação essencial trazida por Cristo quando este, na linguagem que é a deles, lhes fala sobre eles mesmos: Vois sois Filhos de Deus; Vois não tendes senão um só e mesmo Pai; vós estais ligados pelas relações que unem todos aqueles que têm um mesmo Pai e que, desse modo, são Irmãos” (Ibid., p. 50). “Essa relação interior que faz do homem filho de Deus, essa relação interior de todos os viventes entre si na mesma Vida em que cada um vive e que vive nele não é outra senão a nova reciprocidade fundada por Cristo” (Ibid., p. 51).

<sup>135</sup> Com respeito a essa possibilidade que o homem tem de ouvir a Palavra, na linguagem de Deus, entendemos que se o homem é feito a imagem e semelhança de Deus, isso significa que Deus assumiu nossa natureza humana e, para nós, aquele que assumiu plenamente nossa natureza humana é o Verbo de Deus. De modo que *assumir a natureza humana não quer dizer aniquilar-se nela, mas, muito pelo contrário, permanecer nela enquanto Verbo*. Michel Henry começa a entender que existiria então uma chave para compreender o ensinamento enigmático de Cristo. *Essa chave não procederá de nenhum saber esotérico, de mitologias arcaicas ou cosmogonias absurdas, mas estaria oculta em nós. Só ela seria capaz de nos introduzir na inteligência de nós mesmos*. Segundo os ensinamentos de Cristo, “Deus vê em segredo, ou seja, Deus vê tudo o que se passa nessa consciência ‘inviolável’”. O nosso segredo é, conforme entende Henry, transpassado ‘no coração’ pelo olhar de Deus” (DIMAS, 2014, p. 44). É justamente essa nova definição da condição humana como Filhos de Deus, isto é, a partir dessa relação interna do homem com Deus na e pela Afetividade que nos leva a entender que “nenhum vivente tem o poder de se dar a vida, tampouco poderia receber a vida de outro vivente tão desprovido quanto ele, tão incapaz quanto ele de dar a vida a si mesmo. Só uma Vida todo-poderosa, que detenha a capacidade de dar a si mesma a vida – esta Vida única e absoluta que é a de Deus –, pode comunicar seu sopro a todos que faz viver e que são, por isso mesmo,

um lado, a Revelação primordial enquanto *essência de Deus* e, por outro lado, o *ego* como vivente *nesta e por esta* essência, ou seja, sob o Fundo comum enquanto própria *condição de qualquer relação*. Nesse sentido, o discurso inaugural de Jesus diz que a própria relação em si é, ontologicamente, anterior a “um vivente gerado na Vida divina e tendo dela sua própria vida” (HENRY, 2014b, p. 59).

Falávamos anteriormente que a consciência intencional só é capaz de falar daquilo que aparece como aparecendo, inclusive a si mesma, no entanto, o ato originário pelo qual esse movimento tem lugar precede a todo ato de captação, pois encontra sua realização na *Selbständigkeit* da essência. Mas o que isso significa?

Cristo – afetividade viva – procede daquele que o enviou e unicamente dele. Gerado na autogeração da Vida absoluta e tendo dela sua essência, não há nada nele que não seja essa Vida. A Ipseidade em que Cristo se experimenta, isto é, sua subjetividade, é a Ipseidade em que a Vida fenomenológica absoluta se experimenta a si mesma, ou seja, a subjetividade desta vida. E é por esta razão que Ihe é consubstancial e contemporâneo, tendo vindo no princípio, Arqui-Filho coengendrado no auto engendramento do próprio Deus e, assim, ao mesmo tempo que ele. Esquece-se de que, para intervir ainda que fosse a título de elemento co-constituente na natureza de Cristo, *o homem chega realmente tarde demais* (HENRY, 2015, p. 143, grifo nosso).

A auto evidência da *cogitatio* é, na Fenomenologia Material, a manifestação do absoluto em sua absolutez que, por essência, sente-se a si mesmo, no entanto, há sentimento porque oser mesmo já está presente pulsando incessantemente em seu sofrer e fruir originário. Aliás, “o cristianismo não é nada além disso, nada além da teoria estupefaciente e rigorosa dessa doação em partilha aos homens da autorrevelação de Deus” (HENRY, 2015, p. 42). Sentir-nos de modo imediato, irrepresentacional, nos faz confundir-nos com a Vida, no entanto, esse saber imanentado *ego* é o modo pelo qual essa consciência, essa carne, esse corpo vivo se compreende a si mesmo, não mais a partir do mundo, mas a partir de uma compreensão independente de toda compreensão existencial. Somos, como disse o mestre Eckhart, *um homem que conhece Deus*.<sup>136</sup>

Michel Henry observa nas *Bem-aventuranças* que Cristo é aquele que abre e fecha a porta do Reino dos Céus, isto é, Ele é o próprio acesso enquanto está em correlação com Deus mesmo enquanto tal (HENRY, 2014b, p. 61). Essa relação entre Vida e seu Arqui-filho é, conforme mencionamos, uma relação recíproca, ou seja, o aparecer de Deus se cumpre em Cristo. Isso quer dizer que Cristo é idêntico com relação à Deus. Deste modo:

---

num sentido verdadeiro e mesmo absoluto, seus ‘filhos’” (HENRY, 2014b, p. 48).

<sup>136</sup> ECKHART, *Traitées et Sermons*, Trad. F. J.M. Paris Aubier Montaigne, 1942, sermão n. 10, p. 169.

Não há e nem pode haver no Arqui-Filho Coengendrado no auto engendramento da vida fenomenológica absoluta, nenhuma essência além desta vida de que ele é o autocumprimento. Quanto ao homem, se ele próprio é Filho, engendrado na vida e a partir dela, tendo dela sua possibilidade e sua essência (HENRY, 2015, p. 144- 145).

Conforme observamos, nossa identificação com a onipotência divina nas obras finais de Henry está transpassada pela figura de Cristo como *aquela que está no meio de nós e nos serve*, ou seja, aquele que dá a Vida. Somos auto engendramento *na e pela* Vida e, por esta razão, disse João que “o Verbo *se fez* carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória” (BÍBLIA, Jo., 1, 14). Nesta medida, a genialidade do cristianismo, conforme entende Henry, consiste nessa identificação de Cristo como a própria fenomenalidade da Vida em sua *Selbständigkeit*, ou seja, Ele é a própria possibilidade de relação, o laço que une, o *l'étoffe* que envolve, o *páthos* como condição de toda e qualquer comunidade, “àquele que, a mesmo título que o Pai, é detentor da vida que não passa; seu Verbo” (HENRY, 2014b, p. 66).

À vista do que arguimos, entende-se que o *ego* é dado a si mesmo não mais a partir da retenção e protensão, mas a partir de um sentimento ontológico radicalmente independente de toda compreensão existencial. Só a Vida pode doar a Vida. “Nenhum vivente tem condições defazê-lo, ele, longe de dar a vida, a pressupõe constantemente em si” (HENRY, 2015, p. 108). Vivemos uma carne que não basta a si mesma, isto é, não é capaz de levar-se à Vida, pois não é ela seu próprio Fundamento. Ao contrário, diz Henry, o fundamento do humano é o Verbo de Deus, a Palavra viva da Vida, “oculto na vida de cada um daqueles a quem, dando-lhes a vida, ele confere a condição de Filhos” (HENRY, 2014b, p. 73). Mas, retornemos por um instante a nossa questão inicial, se não há só uma Vida, então, como pensar a Vida de Deus, a Vida de Cristo e a vida dos viventes nesta nova fenomenologia emergente?

Em primeiro lugar, nós entendemos que “uma essência do homem diferente da de Cristo ou de Deus aparece como impossível quando o homem é compreendido como Filho e muito explicitamente como Filho de Deus” (HENRY, 2015, p. 145). No entanto, ainda que tenhamos a mesma essência, o processo fenomenológico dessa fenomenalidade pura implica em dois movimentos de auto afecção que nossa Fenomenologia do Nascimento visa revelar.

Falamos que nascer é advir à Vida, ou seja, coparticipar desse poço patético ‘subterrâneo’ onde bebemos da mesma água da Vida, na mesma Fonte. A *fonte* aqui representada é o «*Grund*» de uma comunidade afetiva. Nos sentimos completamente embriagados do viver, pois nossa fenomenalidade é pura afetividade, mas o ato de se desdobrar vivente da fenomenalidade pura em sua *Selbständigkeit* é, segundo entendemos, um *dom* que,

no entanto, transforma por completo a *l'essence lui-même*, pois a Vida deixa de ser só *páthos* para tornar-se *páthos-avec*, ou seja, a Vida sai de seu solipsismo inicial e entra em relação.<sup>137</sup>

Desde *l'Essence de la Manifestation* Michel Henry diz que o *soi-même* “em sua condição objetiva não pode, portanto, dissimular a essência. Completamente oposto a isso, essa finitude do ente pressupõe como sua condição, a manifestação efetiva da essência em sua pureza” (HENRY, 2003, p. 162, trad. Nossa).<sup>138</sup> Já nas obras finais, ratificando sua tese inicial, o filósofo entende que somos filhos de Deus.<sup>139</sup> Nesta perspectiva, Cristo torna-se o emblema do desdobramento da Afetividade da Vida. Ele com o Pai formam o Espírito da Vida, essa Afetividade ininterrupta da Vida consigo mesma que, ao mesmo tempo que doa a si mesma em seu constante agir, me fornece a substância patética de que preciso para viver.

Se somos filhos de Deus em Cristo, logo “o que vale para o Arqui-filho, vale para os filhos, e o que vale para eles é a essência da vida, ou seja, a própria Revelação de Deus” (HENRY, 2015, p. 148) que, revelando-se a si mesma, nos fala de si mesma. Esta é, a nosso ver, a intuição decisiva de uma fenomenologia radical da Vida, a saber, o Arqui-nascimento da Vida em sua “*ipseidade* primitiva como essência própria da Vida enquanto tal. Embriagado por ela, sou, existo” (HENRY, 2015, p. 145). Se observarmos desde *l'Essence de Manifestation* vemos que:

A identidade entre o afetante e o afetado que reside e se realiza, isto é, encontra sua possibilidade não teórica, mas real na efetividade de sua efetuação fenomenológica, na afetividade. A afetividade opõe assim a quaisquer outras, na suficiência absoluta de sua interioridade radical. A afetividade é a essência da ipseidade (HENRY, 2003, p. 581, trad. Nossa).<sup>140</sup>

A Vida infinita de Deus capaz de se pôr a si mesma, cumpre em si a obra eterna de se

<sup>137</sup> “E disse Deus: façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança [...]. E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou [...]. E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom (BÍBLIA, Gên., 1, 26-31, grifo nosso).

<sup>138</sup> “La finitude de l'étant dans sa condition objective ne saurait donc dissimuler l'essence. Bien au contraire, cette finitude de l'étant présuppose comme sa condition la manifestation effective de l'essence dans sa pureté” (HENRY, 2003, p. 162).

<sup>139</sup> “Que o homem é um vivente engendrado na vida, na única vida que existe que é a de Deus. O Homem é filho de Deus” (Idem, 2014c, p. 101).

<sup>140</sup> “L'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise, trouve sa possibilité non théorique mais réelle, l'effectivité de son effectuation phénoménologique, dans l'affectivité. L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité” (HENRY, 2003, p. 581). Observa-se de igual modo a seguinte passagem: “L'affectivité est l'essence de l'auto-affectation, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce « se sentir » comme « se sentir soi-même », présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif à savoir précisément comme sentiment (Ibid., p. 577- 578, grifos do autor).



dar à vida mesma. Já a experiência imanente que o *ego* tem de si mesmo é sentida sob o fundo deste puro ato de aparecer enquanto tal. Assim, a auto evidência da *cogitatio* é possível na afetividade, ou seja, em Cristo, nesta Arqui-carne como *Arqui-passibilidade*, isto é, *páthos* inextático da Vida, imemorial, *oxímoro*:

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 fenomenização da vida e em nenhum outro lugar. Com efeito, é tão-só ao vir a si no experimentar-se a si mesmo da sua fenomenalidade própria que a vida gera em si a ipseidade de um Primeiro Vivo e, assim, de todo o Si transcendental concebível. Por conseguinte, o *ego* nunca é primeiro, ele nasce, nasceu na vida, e só nela é inteligível (HENRY, 2008, p. 16).

Entre Deus e o Filho, dissemos, há uma relação consubstancial e contemporânea, ou seja, Cristo é com Deus desde o início uma Arqui-Afetividade que, esgotada em seu abraço patético, se transborda mediante o querer mais de si. Já a subjetividade aparece nesse transbordamento da vida que a coloca em uma *relação*, ou seja, o sujeito, o espírito, a subjetividade não pode despegar sua existência, por particular ou privilegiada que seja sua estrutura, mais do que sobre o Fundo do Ser neles. Logo, “a subjetividade não é a essência: é uma vida particular e, como tal, profundamente real. A identificação injustificada com a essência não pode senão irrealizar tal vida ou, melhor dizendo, destruí-la” (HENRY, 2003, p.29- 30, trad. Nossa).<sup>141</sup> Lembremos que o ser é um acontecimento impessoal, já a subjetividade é uma vida particular. Disto, segue-se que o existente humano não pode reivindicá-lo como seu. O Ser está presente porque, nele, a Presença já se irradiou.

Sendo Deus a Vida, o homem é, portanto, um vivente, pois é feito a imagem e semelhança d’Ele. No entanto, ainda que o *existente humano* possua um lugar privilegiado na obra do ser, “seu fundamento não reside na realidade humana mesma, mas sim no ser que proporciona a essa, ordenando-a a ele, a possibilidade de pensá-lo” (HENRY, 2003, p. 42-43, trad. Nossa).<sup>142</sup> Em outras palavras:

É de modo análogo, para dizer a verdade, que o homem verdadeiro pensado pelo cristianismo sob o título de ‘Filho de Deus’, aquele a que chamaremos agora em diante de Si transcendental vivente, se encontra engendrado na vida. Na medida em que, no auto movimento pelo qual a vida não cessa de vir a si e de se experimentar a si mesma, se edifica uma Ipseidade, assim, um Si, na medida em que se experimenta a si mesmo é ser efetivamente um Si, é ser necessariamente este si, então o Si engendrado neste auto movimento da Vida é, efetivamente, também ele, um Si, é necessariamente este

<sup>141</sup> “La subjectivité n'est pas l'essence, elle est une vie particulière et, à ce titre, profondément réelle. L'identification injustifiée avec l'essence ne peut qu'irréaliser une telle vie ou, pour mieux dire, la détruire” (Ibid., p. 29).

<sup>142</sup> “Son fondement ne réside pas dans la réalité humaine elle-même, mais bien plutôt dans l'être qui donne à celle-ci, en l'ordonnant à lui, la possibilité de le penser” (Ibid., p. 42).

ou aquele Si, um Si singular e por essência diferente de todo e qualquer outro. Eu mesmo sou esse Si singular engendrado no auto engendramento da Vida absoluta, e não sou senão isso. *A vida se autoengendra como eu mesmo* [...]. A geração deste Si singular que eu próprio sou, eu transcendental vivente, na autogeração da Vida absoluta, é isso meu nascimento transcendental, aquele que faz de mim o homem verdadeiro, o homem transcendental cristão (HENRY, 2015, p. 150, grifo nosso).

À vista do exposto, como entender o vínculo imanente entre essa tríplice estrutura do ser?<sup>143</sup> O primeiro passo, conforme vimos, consiste em desvincular-se do monismo ontológico e, com ele, da concepção de *ser como aquilo que aparece*. Como resultado, descobre-se que há por trás do aparecer do mundo, o aparecer da própria Vida. Esse fundo é, conforme nos diz Henry, um *Arco triunfal* que desempenha um papel crucial no vínculo que une esses dois modos de aparecer.<sup>144</sup>

Mas, “se o homem traz em si a essência divina da Vida, ele não é o próprio Deus ou Cristo? Em que o homem difere deles?” (HENRY, 2015, p. 149). “Eu, este Si transcendental vivente que sou, sou Cristo? (HENRY, 2015, p. 151). Se o existente humano se edifica “senão no estreitamento patético e acósmico da Vida” (HENRY, 2015, p. 146), o engendrado na Vidanão teria os mesmos caracteres desta Vida? Nesta medida, o que vale para o Arqui-filho não valeria para o filho?

Devemos concordar que o ser é imanente à realidade humana como sua essência mesma. Por esta razão, Michel Henry diz que “a realidade humana ocupa, portanto, dentro da questão do ser um lugar determinante” (HENRY, 2003, p. 48, trad. Nossa).<sup>145</sup> Porém, conforme já dissemos, não porque é o ser mesmo enquanto tal, mas porque representa a possibilidade do Ser de uma relação. Abandonando seu solipsismo inicial, a Vida replica seu processo de auto geração. No entanto, *em e por* esse primeiro Si-vivente enquanto substância patética de todo o viver concebível. Não é fora, não é ao lado, não é transcendente. É sob o Fundo da Vida nele. Nas palavras de Henry “o *ego* mesmo e o *cogitatum* que lhe é imanente como mundo ou como determinação intramundana, não podem revestir eles mesmos à condição de fenômenos e surgirem ser mais que sobre o Fundo deste neles” (HENRY, 2003, p. 39, trad. Nossa).<sup>146</sup> Em outras palavras, “no princípio era o Verbo e o Verbo estava com

<sup>143</sup> Deus Pai = Vida; Deus Filho = Afetividade Pura; Vivente = filho no Filho.

<sup>144</sup> Michel Henry resgata em nossa memória a grande dificuldade que teólogos e filósofos enfrentaram e ainda enfrentam ao tentar compreender a natureza dupla de Cristo, isto é, da Afetividade da Vida.

<sup>145</sup> “La réalité humaine occupe donc à l'intérieur de la question de l'être une place déterminante” (Ibid., p. 41).

<sup>146</sup> “Mais l'ego lui-même et le *cogitatum* qui lui est immanent à titre de monde ou de détermination intramondaine, ne peuvent eux-mêmes revêtir la condition de phénomènes et surgir dans l'être que sur le fond de celui-ci en eux” (Ibid., p. 39).

Deus e o verbo era Deus. Nele era a vida” BÍBLIA, Jo 1:1-4).<sup>147</sup>

Michel Henry é enfático ao dizer que “*Deus fez o homem a sua imagem e semelhança*. Por conseguinte, a substância de que é feita a realidade humana é a própria realidade divina, logo, *sendo Deus vida o homem é um vivente*” (HENRY, 2014b, p. 118, grifos do autor). Porém, a natureza de Cristo é cumprida em sua natureza com independência da natureza humana e não seu contrário. A Vida é auto geração. Seu primeiro Nascimento, gerou em si mesma uma *Arqui-Ipseidade* essencial que é a própria Vida sentindo-se a si mesma e nada além de si. Essa *Afetividade* viva é, aos olhos de Michel Henry, o que permite a identidade entre uma “Vida que se auto afeta absolutamente, tal como a Vida de Deus e uma vida tal como a sua, constantemente auto afetada sem ser jamais a fonte dessa auto afecção” (HENRY, 2015, p. 156).

Extrair nossa realidade da *Afetividade* da vida é dependente de um processo de auto afecção absoluta que não temos controle algum. Experimentamos a nós mesmos no sofrimento ou na alegria, mas “longe de Cristo ser compreendido, ainda que quanto a uma parte de seu ser, a partir do homem e de sua condição, é o homem que deve ser compreendido a partir de Cristo

– e não pode sê-lo senão deste modo” (HENRY, 2015, p. 145), pois conforme viemos discutindo, a *Afetividade* coopertence ao próprio processo desta auto afecção absoluta, “tendo parte, a título de condição, na potência desse processo que, estreitando-se a si mesma, a Vida se faz Vida” (HENRY, 2015, p. 156).

A receptividade desse *poder* ao qual o *eu* está investido é concebida em perfeita aderência entre fenomenalidade e fenômeno no seio mesmo da fenomenalidade, que nos implica dizer, que a essência da *ipseidade* é pura *afetividade*. No entanto, cada *soi-même* é um si singular auto afetado na auto afecção da Vida absoluta, ou seja, ele não afeta a si mesmo, mas é constantemente auto afetado por Aquele que assumiu plenamente a natureza humana.

A novidade advinda do Cristianismo e que é tomada por Michel Henry, conforme assumimos neste estudo, consiste na relação entre Deus e o Homem que, pela teologia, é mediada por Cristo, isto é, na *definição cristã que faz do homem um vivente* (HENRY, 2015, p.19). “Nenhum vivente é fora da Vida [...]. Que nenhum vivente seja possível senão na vida

---

<sup>147</sup> “Estar com Deus quer dizer: estar em Deus. O processo de autogeração da Vida absoluta como geração, nela, de seu Verbo é um processo radicalmente imanente. Seu movimento permanece em si em seu próprio cumprimento, nunca sai de si, não se deixa jamais. Precisamente porque o Verbo se choca a si em cada ponto de seu ser que ele não cessa de se experimentar a si mesmo nesse Si; é porque ele gera constantemente a este que ele é dado à vida de ser esta revelação de si em que consiste o ‘viver’ de toda vida real” (Idem, 2014c, p. 116- 117).

quer, pois, dizer: ele é no Arqui-filho e unicamente nele” (HENRY, 2015, p. 157).<sup>148</sup>

O vivente, ainda que imanência absoluta, experimenta a si mesmo sem ser a *fonte* dessa experiência. “Sou dado a mim mesmo sem que esta doação decorra de mim de nenhum modo [...]. Essa auto afecção que define minha essência não é um feito meu” (HENRY, 2015, p. 153, grifo nosso). Em outras palavras, eu me encontro auto afetado, mas:

O Si singular próprio não pôs esta identidade entre o afetante e o afetado. O *Si só se auto afeta na medida em que a Vida absoluta se auto afeta nele*. É ela, em sua auto doação, que o dá a ele mesmo. É ela, em seu estreitamento patético, que lhe permite estreitar-se pateticamente e ser um Si (HENRY, 2015, p. 154).

Enquanto uma *auto afecção naturante* nos concebe a “essência preexistente e preestabelecida, sem a qual e fora da qual não poderia edificar-se algo como um Filho, isto é, como um Si vivente – como esse eu transcendental que sou” (HENRY, 2015, p. 157), a *auto afecção naturada* nos define enquanto indivíduo vivo, isto é, aquele que “não se auto afeta senão no processo de auto afecção da Vida absoluta” (HENRY, 2015, p. 157).

Em suma, o homem é filho de Deus na medida em que é filho no Filho. Em termos fenomenológicos, ele é um eu vivente, *se e somente se*, “nesta vida já se tenha edificado a Ipseidade originária da qual ele tem a possibilidade de ser, ele mesmo, um Si e um eu” (HENRY, 2015, p. 158).<sup>149</sup> Sua impotência no seio efetivo de seu próprio *eu posso* ratifica sua condição de filho, ou seja, “o fato de que cada um de seus poderes, de que seu eu, de que sua vida não é doada a eles mesmos senão na auto afecção da Vida absoluta” (HENRY, 2014b, p. 133), ali onde Deus vem originalmente a si, na fenomenização de sua fenomenicidade, como autofenomenização desta fenomenicidade absoluta.

---

<sup>148</sup> Nossa relação interna com Deus, isto é, uma relação desdobrada no segredo, fundamenta tanto a existência do homem quanto sua inteligibilidade (Idem, 2015, p. 45). “Todo homem é filho de Deus e apenas d’Ele” (Ibid., p. 48). Destarte, nosso corpo “é senão a aparência visível de uma carne vivente experimentando-se a si mesma na Vida, invisível como ela” (Idem, 2015, p. 23). “O homem é efetivamente duplo, visível e invisível ao mesmo tempo. A análise de seu corpo estabeleceu que este último se dá a nós de dois modos: de um lado, sob forma de um corpo exterior, visível, à maneira dos demais corpos do universo; de outro lado, cada um vive inteiramente seu próprio corpo sob a forma dessa carne invisível, sofredora e desejosa, com a qual o homem é apenas um [...]. No que concerne ao homem, é em nossa subjetividade invisível que se apoia nossa realidade efetiva” (Ibid., p. 24- 25, grifo nosso). É interessante observar que essa ideia de dois corpos remontam a Maine de Biran e sua descoberta de um corpo subjetivo oposto ao corpo objetivo da tradição. Para uma leitura detalhada da questão cf. HENRY, M. **Filosofia e Fenomenologia do Corpo**: Ensaio Sobre a Ontologia Biraniana. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

<sup>149</sup> “Nenhum eu vivente transcendental é possível se não o é numa Ipseidade que ele pressupõe, longe de poder criá-la – e igualmente de ter criado sua própria vida –, Ipseidade cogerada na auto afecção da Vida absoluta e cuja efetividade fenomenológica é precisamente o Arqui-Filho. Primogênito na Vida e Primeiro Vivente, o Arqui-Filho detém a Ipseidade essencial em que a auto afecção da vida chega à efetividade” (Ibid., p. 158).

## 8 HAVERÁ UMA CARNE SEM CORPO? <sup>150</sup>

Essa conexão entre carne e vida somente diz respeito a uma vida como a nossa porque, antes do tempo, estabeleceu-se na Vida absoluta como o modo fenomenológico segundo o qual esta Vida vem a si no *Arqui-Patos* de sua *Arqui-Carne*.  
M. Henry

Entendemos que é da Arqui-Afetividade que o homem retira a possibilidade de ouvir avoz da própria Vida, ou seja, sustentamos que a *en-carne-ação* da Vida no Verbo – que as Escrituras chamam de Cristo – forma a substância patética da Vida na *ipseidade* de sua autorrevelação. Nós, os viventes, somos dependentes desta Fonte primordial que, conforme entendemos, representa por um lado, a relação interior da autorrevelação da própria Vida em sua Arqui-Inteligibilidade e por outro lado, diz respeito ao *nascidouro* da Vida, onde nos embebedamos *neste e deste* Fundo que nos coloca em comunhão uns com os outros, isto é, em *páthos-com*.

No tocante a questão, Emmanuel Falque (2004) e, posteriormente, José Rosa (2017), questionam Michel Henry se haveria a possibilidade de se pensar uma carne sem o corpo, uma vez que, o corpo-próprio tal como ele nos apresenta, especialmente, em *Encarnação* (2014) foi cedendo lugar para a carne patética. Em outras palavras, segundo os autores supracitados, M. Henry dá uma primazia a carne esquecendo-se do corpo próprio.

Para nós, questionar a ausência do corpo na Fenomenologia Material nos causa uma certa estranheza, uma vez que, desde Husserl, “entre corpos desta natureza reduzidos ao meu, encontro o meu próprio corpo (*leib*) que não é apenas corpo físico (*körper*), mais precisamente corpo próprio (*leib*)” (FALQUE, 2004, p. 93, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>151</sup>

Todas as tentativas de separar *leib* e *körper* são, na verdade, falhas em sua pureza mesma, pois nossa carne é *eingegliedert* em nosso corpo próprio, ou seja, a relação da carne com o corpo se trata de uma correlação essencial e, por esta razão, o dado absoluto não é apenas carne ou sequer só corpo, mas um *corpo que eu sou e um corpo que eu tenho*. Dito de outro modo, a imanência “não é um superlativo de uma experiência carnal, nem uma simples expressão de uma experiência para se fortalecer, ela é *LeibKörper*” (FALQUE, 2004, p. 97, trad. Nossa).<sup>152</sup>

<sup>150</sup> Esta pergunta refere-se ao título do artigo de Rosa (2017) “Haverá uma carne sem corpo? Releituras de *Incarnation...* de Michel Henry”, seguindo a mesma questão imposta por Falque (2014) “*Y a-t-il une chair sans corps?*” Pretendemos oferecer uma nova resposta a esta questão contrapondo os autores supracitados.

<sup>151</sup> “Parmi les corps de cette nature réduit à ce qui m’appartient, je trouve mon corps-propre (*leib*) qui n’est pas seulement corps physique (*körper*), mais précisément corps propre (*leib*)” (FALQUE, 2004, p. 93).

<sup>152</sup> “N’est pas un superlatif d’une expérience charnelle, ni une simple expression d’une expérience pour se fortifier,

Mesmo que *leib* seja o ponto zero de minha orientação, eu não tenho a opção de me afastar do meu próprio corpo ou de mim. Como resultado, *a carne (leib)* se constitui, precisamente, como *corpo físico (körper)*, ou seja, a imanência absoluta envolve o *corpo próprio* como *rex extensa*. É nessa medida que Falque e Rosa defendem que o *sou*, desde Husserl, implica em uma total impossibilidade de se desfazer do corpo próprio. Deste modo, ainda que a definição Husserliana de absoluto implique em uma orientação a partir da carne, dizem os filósofos, não é “no sentido de que nega o corpo, mas pelo qual, em última análise, nunca são os ‘outros corpos que tanto se movem’, mas ‘os corpos do sujeito que mudam de lugar no espaço’” (FALQUE, 2004, p. 102, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>153</sup>

A Carne enquanto «*liée et accroché au Körper*» é um modo de aparecer que determina o lugar de onde este último vê todas as coisas. Comentando a respeito, Emmanuel Falque diz que “há certamente a experiência auto afetada do *páthos*, mas sempre enraizada em um corpo, o que por vezes é muito estranho, que tenho dificuldade em reconhecer-me a mim próprio” (FALQUE, 2004, pp. 99-100, trad. Nossa).<sup>154</sup> Nesse sentido, segundo ele, *LeibKörper* é o que define, desde as *Ideias*, a noção de *subjetividade* e que, supostamente, Michel Henry tenha ignorado.

Apesar da brilhante exposição dos autores referenciados, nós entendemos que M. Henry, ao contrário do que argumentam, não rejeita a noção de *körper*, no entanto, sua filosofia se concentra no Ser que dissolve a Afetividade fazendo-a ser mediante essa mesma dissolução. Esse novo fundamento consiste no *laço*, no *fundo*, no *l'étoffe* de toda e qualquer manifestação. Aqui, a raiz do problema é metodológica, pois, conforme pudemos ver, a redução fenomenológica via intencionalidade nos fornece, ao final de seu percurso, um *ego-cogito-cogitatum* e não o absoluto na absolutez de sua autorrevelação de *soi-même*.

Para Michel Henry, o *ego absoluto* de Husserl é uma doação *ôntica* que só é passível de se concretizar *se e somente se* uma doação ontológica tiver, de algum modo, se desvelado na materialidade de sua autorrevelação, haja vista que, *o sentido de ser do existente singular pressupõe a todo instante o sentido do ser em geral*. No entanto, conforme nos diz o próprio Henry, “o que caracteriza [a todos] os seres encarnados é que têm um corpo” (HENRY, 2013, p. 11, grifo nosso). O grande problema, conforme observamos, centra-se no abismo

---

elle est *LeibKörper*” (Ibid., p. 9).

<sup>153</sup> “Non pas en cella qu’elle nie le corps, mais par l’auquel que ce ne sont finalement jamais les ‘autres corps qui si meuvent’ mais ‘les corps du sujet qui change de place dans l’espace’” (Ibid., p. 102, grifos do autor).

<sup>154</sup> “Il y a certes le vécu auto-affecté du *páthos*, mais toujours enraciné dans un corps qui m’est propre et qui est parfois très étrange que j’ai du mal à me reconnaître” (Ibid., p. 99- 100).

entre a noção de *corpo próprio*, isto é, a matéria cega, opaca e inerte que nada experimenta e, tampouco, nada sente, da *carne patética* que “sente a cada objeto, percebe suas qualidades, vêcores, ouve sons inspira odores” (HENRY, 2013, p. 12). É precisamente sobre essa diferença e união entre dois corpos que a filosofia de Henry se inclina.

Conforme entendemos, o corpo material é posto em suspensão eidética, uma vez que a questão da encarnação não consiste em ter um corpo inerte, mas no fato de ter uma carne; ou melhor, de ser uma carne que se adere em nossa pele.<sup>155</sup> De acordo com M. Henry, somos seres que sentem e experimentam tudo e, por esta razão, a elucidação da carne constitui o primeiro tema de nossa investigação (HENRY, 2013, p.13). Para nós, essa fenomenalidade mais originária não aparece no desaparecimento do corpo-próprio e, tampouco seu contrário. Ela é consubstancial a este, ou seja, “*leib* e corpo aparecem ao mesmo tempo como corpo próprio (*leib*) e coisa material (*körper*)” (FALQUE, 2004, p. 103, trad. Nossa).<sup>156</sup>

O grande problema para Henry se deve a *en-carne-ação* do próprio verbo da Vida que, pela filosofia, “se dá por uma reflexão que vem de si mesmo e de seu próprio pensamento [...]. Pensamento destituído do poder de se trazer a si mesmo à fenomenalidade” (HENRY, 2013, p.370, grifo nosso). Tocar na carne e ignorar o modo pelo qual ela se desvela fenômeno, diz Henry, é um problema. *Quel est votre choisîtes?* Como se dá aquilo que, nela, a permite experienciar, sentir-se como *LeibKörper* e, inclusive, negá-lo se quiser?

Michel Henry se pergunta pelo processo de fenomenização ontológico desta fenomenalidade pura enquanto tal e como resposta chega a uma Verdade que, conforme vimos, abandona o que aparece na luz do dia e caminha para a *φαίνεσθαι* que brilha tanto para os justos quanto os injustos.<sup>157</sup> Toda e qualquer indigência ontológica é resolvida mediante a inversão fenomenológica que sai de uma consideração do que aparece, dando lugar ao puro ato de aparecer, ou seja, a carne enquanto *ponto-zero* de orientação, onde o processo de fenomenização da fenomenalidade como imanência absoluta é desvelado em si mesmo. Essa carne, conforme se entende, é *conditio sine qua non* do sentir original do corpo-próprio. Em

---

<sup>155</sup> “Essa fronteira entre o universo invisível da nossa carne, à qual pertence o nosso próprio corpo cosico, e este mesmo corpo se apercebe do exterior – essa linha visível e invisível sobre a qual se vêm unir as nossas sensações cinéticas assim como as que provêm dos nossos sentidos” (HENRY, 2014b, p. 233).

<sup>156</sup> “*leib et corps apparaît en même temps en tant que corps-propre (leib) et chose matérielle (körper)*” (Id., 2003, p. 103).

<sup>157</sup> “Assim, todos caminham rumo a um mesmo destino, tanto o justo quanto o ímpio, o bom e o mau, o puro e o impuro, o que consagra sacrifícios e louvores e o que não os oferece. O que acontece com o homem bom, ocorre também com o pecador; e o que faz juramentos passa pelas mesmas circunstâncias que aquele que evita jurar. Este é o mal que paira sobre tudo o que se realiza debaixo do sol: todos nós estamos expostos ao mesmo destino” (BÍBLIA, Ecles., 9, 2). “Ele faz raiar o seu sol sobre os maus e bons e derrama chuva sobre os justos e injustos” (Ibid., Mt., 5, 45).

outras palavras, o corpo sem este fundamento é matéria inerte. Já o fundamento, sem a matéria, está preso eternamente em seu solipsismo angustiante.

À vista do que dissemos, contrária a tese que sustentam Falque e Rosa, nós defendemos neste estudo que “os laços de coopertença entre o corpo visto de dentro (*leib*) e o corpo visto de fora (*körper*) [não] são quebrados” (FALQUE, 2004, p.104, grifo nosso, trad. Nossa).<sup>158</sup> A trilogia final de Henry, conforme lemos, se preocupa com essa relação enigmática entre carne e corpo e essa relação consiste, justamente, na encarnação no sentido cristão. Em ambos, o nascimento do homem está atrelado à possibilidade que este tem de *ouvir a voz da Vida*, porém, nosso autor insiste que enquanto a Arqui-Afetividade tem suficiência absoluta de sua interioridade, nós precisamos ‘ouvir’ a Palavra da Vida que “vem antes de toda a Inteligibilidade” (HENRY, 2013, p. 371).

Conforme viemos trabalhando, o *logos* grego tem sua essência desdobrada no fora de si. Em contrapartida, o *logos* joanino consubstancia a ambivalência da *gegebenheit* em um novoconceito de absoluto que desdobra previamente sua essência. Nessa nova genealogia, conformedefendemos:

Antes do pensamento – tanto antes da fenomenologia, portanto, como antes da teologia (antes da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica) –, o que está em ação é uma Revelação, que não lhes deve nada, mas que todas as supõe igualmente. Antes do pensamento, antes de toda abertura do mundo e do desdobramento de sua inteligibilidade, fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida absoluta, a Parusia do Verbo em que ela se estreita (HENRY, 2013, p. 372).

Enquanto Husserl, na esteira do pensamento cartesiano, opta por uma fenomenologia erigida a partir do *logos grego tout court* Michel Henry, por sua vez, nos fornece outro caminho que nos conduz a *outro fundamento*. Aqui, filosofia e teologia se unem no reconhecimento de umcomum pressuposto que já não é do pensamento. Antes do pensamento, diz o filósofo, há umaArquirrevelação que não lhes deve nada, mas que todas as intenções a supõem igualmente.

Essa essência da Vida representada no emblema de Cristo, conforme arguimos nos capítulos anteriores, possui uma natureza dupla. Ela se cumpre como autorrevelação, cuja relação se dá de modo recíproco entre *o ato* e *o desvelado por ela*, mas também por uma relação não recíproca no homem que é vivente e engendrado na Vida, na única Vida que existe.<sup>159</sup> Os textos neotestamentários, portanto, desobscurecem a linguagem dinâmica e auto afetiva deste *Grund* da Revelação e nos direciona a uma nova definição de homem como aquele que extrai

<sup>158</sup> Le lien de coprésence entre le corps vu de dedans (*leib*) e o corps vu de dehors (*körper*) [non] sont rompus” (FALQUE, 2004., p. 104, grifo nosso).

<sup>159</sup> A realidade do corpo de Cristo na encarnação é condição da identificação do homem com Deus (HENRY, 2014a, p. 19).



sua realidade da Afetividade da Vida, isto é, dessa fruição primordial que define a essência mesmado viver.

No coração de nosso ser, ali onde todo vivente advém à Vida, onde a Vida o dá a ele mesmo na Arqui-integibilidade de sua doação absoluta, ocorre nosso nascimento transcendental, isto é, nossa condição de Filho – que possui um corpo e que, por ele, é capaz de sentir –. A Fenomenologia da Vida assim pensada, consiste na elaboração de um novo aporte metodológico a fim de vislumbrar este aparecer oculto pelos aparatos metodológicos da fenomenologia intencional que, aos cuidados de nosso autor, havia alcançado seu limite.

Retomando a leitura que faz José Rosa no tocante a *encarnação* do Verbo em Michel Henry temos, segundo ele, “um corpo subjetivo que vai se *desincorporando* de modo que onde outrora dizia ‘*corps*’, dirá preferencialmente agora ‘*chair*’ em oposição total e radical ao corpo concebido como realidade exclusivamente mundana, exterior, objetiva” (2017, p. 156, grifos do autor). Falque também já havia dito algo parecido. Segundo ele, “tudo se passa como se a carne, isto é, *l'éprouve* da nossa própria vida, se tornasse aqui de tal como invasiva que lhe aconteceria chegar a esquecer que possui e mesmo se experiencia materialmente, e visivelmente, em e através de um corpo” (2004, p. 96).<sup>160</sup>

Nós entendemos que nosso corpo é capaz de sentir graças à carne auto-impressional que se cumpre como *páthos*. Discutindo a questão, Falque questiona se a fenomenologia radical da Vida não se enreda, afinal, “naquele paradoxo próprio de todos os místicos: falar acerca daquilo sobre o qual nada se pode dizer?” (FALQUE, 2004, p. 158). Na mesma linha de pensamento, Rosa pergunta se “dentro da fenomenologia existe a possibilidade de uma tal metodologia que nos desvelasse o invisível; que nos falasse daquilo que é indizível (2017, pp. 157, 158).

A resposta é negativa. No entanto, em primeiro lugar, devemos entender que Michel Henry “não pretendia fazer misticismo, mas sim Filosofia” (HENRY, 2015. p. 157). A tese supracitada nos leva a seguinte afirmação: dizer que o Verbo veio em uma carne e não em um corpo *não* recusa o corpo próprio, pois o mesmo, outrora em suspensão eidética, é retomado nas duas últimas obras de nosso autor. Ora, continua Falque, “*peut-on réduire les corps?*” (2004, p. 98).

Em que consiste esse puro ato de aparecer enquanto fenômeno mais originário da verdade? (HENRY, 2013, p. 42).<sup>161</sup> Lembremos que o *je peux* enquanto ser encarnado é um

<sup>160</sup> “Tout se passe comme si la chair, c'est-à-dire l'éprouve de notre propre vie, était devenue ici si envahissante qu'il lui arriverait d'oublier qu'elle possède et même s'éprouve matériellement, et visiblement, dans et par un corps” (FALQUE, op. Cit, p. 96).

<sup>161</sup> Essa questão nos leva, segundo Henry, a algo mais essencial que o *dinglichen körperleib*.

*pouvoir; un effort voulu*. Sua ação modifica o mundo, de modo que sem corpo a Vida viveria eternamente na solidão e angústia de sua Noite escura.<sup>162</sup> Destarte, Cristo nasceu humano, em Belém, Filho de Maria. Em outras palavras, Cristo teve um corpo, logo, a *en-carne-ação* do Verbo implica em sua corpo-apropriação.

Falque e Rosa parecem confundir a questão do verbo *encarnado* que se manifesta. Para Henry antes de dizer *eu sou*, é preciso experimentar *la vie en tant que vie*, ou seja, não é o pensamento que acede à vida, mas a Vida que acede a ela mesma. Assim, ao contrário de rejeitar a dicotomia cristã entre *folego de Vida* e o *pó da terra* como interpreta Rosa, defendemos neste estudo que Michel Henry a ratifica. Dizer que essa manifestação é imanente implica, por um lado, o ato desta ação e, por outro, o desvelado por ela. Que o ato e o desvelado por ele sejam o mesmo não é mistério. Agora, essa substância fenomenológica pura enquanto essência mesmo do viver que sofre, em cada caso, uma corpo-apropriação por meio de sua ação, é o que permite não só sentir-se a si mesma, como sentir a tudo aquilo que transcende anossa pele.

Enquanto para Husserl a *ipseidade* se desvela nessa oposição da pele e o que há no mundo *au dehors* visto pela intencionalidade, Henry diz que a oposição do sentir *ad intra* e o mundo *lá fora* é possível, pois, antes do contato, antes do olhar, antes da diferença entre interior e exterior, a realidade da Vida já se manifestou em sua *Parusia* original:

O princípio de toda a Vida, espírito Comum do pai e do Filho que habita e faz viver toda a carne e sem o qual o corpo não seria nem sequer um cadáver [...]. A essência é a Arqui-Inteligibilidade joanina, a de Deus mesmo e de seu espírito. A Parusia do absoluto brilha no fundo da impressão mais simples [...]; É a Vida que fala, Logos da Vida, a Arqui-Inteligibilidade Joanina (HENRY, 2013, p. 374- 375, grifos nosso).

Para Michel Henry, discutir o primado da incorporação à encarnação, ou seu contrário, são *palavras do mundo*. O corpo é vivente, na medida em que a Vida fala e frui a si mesma, pulsando em nossas veias e fazendo bater nosso coração. Quem sentiu na pele o peso da ‘cristandade’ foi o homem Jesus que teve seu corpo torturado, perfurado pela lança, ressecado pela desidratação, porém Ele nada sentiria se, n’Ele, já não houvesse Vida. O corpo morto nos braços de Maria era apenas um emaranhado de células e moléculas que sem a

---

<sup>162</sup> “La solitude a un contenu. Ce qui est contenu dans la solitude de l'essence est l'essence elle-même. C'est pour cela que l'essence est solitude, parce que son contenu est constitué par elle. Mais l'essence n'est pas en elle comme un contenu mort, mais comme ce avec quoi elle est liée immédiatement, avec quoi elle a rapport. C'est là ce qui demeure dans la solitude de l'essence, la relation de l'essence avec soi comme constitutive de cette essence même et de sa solitude. La solitude de l'essence se laisse comprendre dès lors dans ce qu'elle est : elle est l'unité de l'essence” (HENRY, 2003, p. 354).

Afetividade da Vida, começava a padecer até sua completa ausência.

Contrária as teses de Falque e Rosa, nós ficamos convencidos de que “*o que caracteriza os seres encarnados é que todos, sem exceção, possuem um corpo*” (HENRY, 2013, p. 11, grifo nosso). Entretanto, esse corpo material isolado é matéria cega, opaca, inerte, que não experimenta nada e não sente nada. Nossa carne, ao contrário, sente cada objeto, percebe cada qualidade, vê cores, ouve sons, inspira um odor, etc. Nesse sentido, “o corpo inerte só é capaz de experimentar tudo porque se experimenta antes de tudo a si mesmo no esforço que faz para subir a ruela, na impressão de prazer em que se resume o frescor da água ou do vento” (HENRY, 2013, p. 12).

O grande problema, conforme vemos, consiste em perceber que não há na história da filosofia um aporte, isto é, nenhuma filosofia; nenhuma linguagem que consiga expressar tamanho paradoxo. Ninguém nunca viu a Vida. Nunca puderam tocá-la, mas sabemos que ela está ali, podemos senti-la em cada batimento e, ao senti-la, sabemos no instante deste mesmo batimento que estamos vivos.<sup>163</sup> Assim, nos encaminhando para as discussões finais deste estudo, nós ficamos convencidos que o invisível na Fenomenologia da Vida não é um conceito antitético do visível, mas sua determinação primeira e fundamental, revelando o que o visível ofusca e elimina.

Em segundo plano, essa desrealização do corpo, bem como a desintegração da carne que aponta Falque e que Rosa insiste, conforme entendemos, parte de uma má interpretação da Fenomenologia Material como um todo, pois, *LeibKörper* para Michel Henry é *pó da terra e sopro de Vida*, entretanto, nós reiteramos, sem o sopro desta segunda o pó da terra é matéria inerte. Por fim, apesar de mencionar o termo ‘trilogia’ que, ao contrário do que afirma, não se trata sobre o cristianismo ou apenas sobre ele, Rosa parece esquecê-la logo em seguida, caso contrário, ter-se-ia compreendido a “relação que aí possa haver entre *corpo, carne e vida*” (HENRY, 2015, p.150, grifos do autor).

Enquanto a filosofia permanece, aos olhos do filósofo de Montpellier, presa no monismo ontológico, a Palavra de Cristo aparece como aporte metodológico para vislumbrarmos a dualidade do aparecer cindida em um só processo, pois utiliza em suas raízes outra linguagem que não a grega. Segundo nosso autor, “o cristianismo escapa de seu meio hebraico de origem, pois sua Verdade não é da ordem do pensamento” (2013, p.19- 20).

Fora de qualquer resquício de pensamento, o Verbo se fez carne e essa *nova filosofia*

---

<sup>163</sup> O princípio *individuationes* assim esboçado não estaria na [Arqui]-Carne, mas na experiência imanente que esta realiza com relação ao seu corpo próprio? Essa é uma questão que, no entanto, ultrapassa os limites de nossa pesquisa. Tema que ficará para uma discussão posterior.

aqui apresentada, erguida sobre o *logos* da Vida, rompe com as barreiras entre filosofia e teologia, com vistas à uma nova linguagem capaz de falar desta Arquirrevelação primordial e de seu processo de encarnação que nos remonta a condição singular que é a nossa.

## 9 COMO ATRAVESSAR O RUBICÃO SEM CAIR: MICHEL HENRY, SØREN KIERKEGAARD E A NOVA FENOMENOLOGIA<sup>164</sup>

Existiria então uma chave para compreender o ensinamento enigmático de Cristo. Essa chave não procederia de nenhum saber esotérico, de mitologias arcaicas ou de cosmogonias absurdas, mas estaria oculta em nós. Só ela seria capaz de nos introduzir na inteligência de nós mesmos  
M. HENRY

Conforme pudemos observar no decorrer deste trabalho, Michel Henry questiona a noção instaurada desde a modernidade de subjetividade que esquecida de sua fundamentação ontológica, oculta a irrupção triunfante da presença de si do ser que, aos olhos do filósofo de Montpellier, é *conditio sine qua non* do desvelar fenomênico da *ipseidade*. Nas palavras de nosso autor, “tal é o mistério da vida: que o vivente é coextensivo ao Todo da vida nele, que todo nele é sua própria vida. O vivente não se funda ele mesmo, tem um Fundo que é a vida, mas esse Fundo não é diferente dele, é a auto-afecção no que se autoafeta e com a que, desta forma, se identifica” (HENRY, 2009, p. 230, trad. Nossa).<sup>165</sup>

O grande problema, conforme verificamos, consiste nessa articulação entre Vida e vivente que incita interpretações dicotômicas dentro do próprio pensamento do autor. Conforme sabemos, *a Vida revela-se carne, revela a carne, se revela na carne*. Porém, a Afetividade se constitui, precisamente, na e pela *ipseidade* da vida egológica, ou esta última é dependente da doação da vida nela? Para nós, essa confusão é resolvida por Henry a partir de *Incarnation*, cujo tema consiste na elucidação da carne e sua fenomenalização imanente, isto é, sua *en-carne-ação*.

Nós defendemos que enquanto suas primeiras obras propõem a inversão da fenomenologia capaz de revelar a modalidade mais simples da vida, a saber, a Arqui-impressão, sua trilogia final vem nos dizer que “a filosofia não sabe o que é a Verdade e nem como encontrá-la” (HENRY, 2013, p. 369). Nessa medida, nos esforçamos para demonstrar desde o primeiro capítulo desta obra que a reflexão que vem de si mesmo e de seu próprio pensamento não é o fundamento a partir do qual se é preciso partir, pois o pensamento é destituído do poder de trazer a si mesmo à fenomenalidade, logo, uma “singela inversão” fora

<sup>164</sup> Pergunta originária de Amber Bowen (2019) How to cross the Rubicon without falling in: Michel Henry, Søren Kierkegaard, and new phenomenology, *International Journal of Philosophy and Theology*, 80:4-5, 465-481, DOI: [10.1080/21692327.2019.1654402](https://doi.org/10.1080/21692327.2019.1654402).

<sup>165</sup> “Pues tal es el misterio de la vida: que el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él, que todo en él es su propia vida. El viviente no se funda él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero este Fondo no es diferente a él, es la autoafección en la que se autoafeta y con la que, de esta forma, se identifica.” (HENRY, 2009, p. 230).

reclamada (HENRY, 2013, p. 42),<sup>166</sup> e um novo fundamento aparece dada a substituição do aparecer do mundo pelo aparecer da vida, na qual toda carne é possível, consolidando a fenomenologia da Carne.

Conforme assumimos neste estudo, é pelo processo da vida em sua Arquirrevelação patética no verbo e como matéria fenomenológica pura de sua auto-impressionalidade que uma carne é concebível, ou seja, o homem retira sua possibilidade de vir a ser da *Arqui-Ipseidade* originária em que a Vida absoluta vem a si, no Si de seu Verbo. Esse primeiro Si carnal vivente é o que define nossa condição de ser um si, isto é, “a vida finita só vive dada asi, na autodoação da Vida infinita. Só a vida infinita de Deus é a Vida que se traz a si no Primeiro Si Vivo, no qual se goza e experiencia a si mesma” (HENRY, 2013, p. 254). Dito em outras palavras, esse Verbo da Vida em sua autoafecção patética originária vem antes de toda a inteligibilidade e, por esta razão, trata-se de uma Arqui-Inteligibilidade primordial que abriu desde sempre a dimensão fenomenológica do invisível.

A partir da trilogia final, o *l'étoffe* de toda e qualquer manifestação enquanto essência mesma do viver tornou-se o cerne das discussões de Henry. Esse novo fundamento é o que confere vida ao corpo material, inerte. Nesta medida, conforme vimos, ele é consubstancial ao nosso corpo-próprio, pois o corpo sem a vida é matéria inerte e a Vida sem o corpo está fora dos domínios da filosofia, da teologia e, por suposto, do pensamento. O grande dilema está no pensamento em querer atingir a Verdade por sua própria força, pois “só a vida absoluta cumpre essa autorrevelação” e não o seu contrário (HENRY, 2013, p. 372).<sup>167</sup>

Assim, ao questionarmos sobre o processo de fenomenização ontológico desta fenomenalidade pura enquanto tal, vimos que a auto-afecção da fenomenalidade como imanência absoluta em um corpo-próprio demanda, em primeiro lugar, o nascimento da Arqui-Afetividade na geração que lhe é intrínseca, para que o nascimento de uma subjetividade conexa ao Fundo-comum seja passível de concretizar.

O ganho do cristianismo, segundo o filósofo, concentra-se no objeto que ele promulga que se trata da Verdade que se dá como absoluta (HENRY, 2013, p. 369). As palavras de Cristo falam de uma relação interior com o Absoluto de Verdade e Amor que se chama Deus e, conforme sabemos, essa correlação abissal existente entre visível e invisível admite uma

<sup>166</sup> “O cristianismo realiza a inversão dos conceitos fenomenológicos que se encontram no fundamento de todo o pensamento, mas antes de tudo da experiência sobre o qual este pensamento se modela” (Id., 2015, p. 123).

<sup>167</sup> Observa-se também a seguinte passagem: “É o próprio movimento que leva a um fracasso insuperável caso setrate, para ele, de compreender a Vida numa evidência qualquer, na abertura de um mundo em que a Vida não aparece Jamais” (Id., 2014a, p. 370).

proposta ousada. Não se trata de um aniquilamento do invisível em prol do visível. Nenhum esvaziamento, nenhum preenchimento, mas uma completa e harmônica dualidade fenomênica. O invisível está no visível, mas de certa forma, o ultrapassa em um sentido ontológico.

Quando questionamos *qu'est-ce que c'est un moi*, questionamos pela ligação, pela relação, pela conexão que uma *ipseidade* singular tem com o ser absoluto e, conforme arguimos, o estreitamento da fenomenologia da vida com o cristianismo se dá, precisamente, em prol da encarnação que, conforme defendemos, responde a essa questão. “Ao exhibir o ser na totalidade de suas estruturas fundamentais e regiões últimas” (HENRY, 2003, p. 10, trad. Nossa),<sup>168</sup> nosso autor observa que a Vida assume nossa condição humana estabelecendo sua forma de ser em comum entre os homens, sua habitação entre eles.

Aqui, os textos neotestamentários desempenham um papel fulcral, pois sua *nova* linguagem irreduzível à do pensamento, nos fala com destreza de uma Arqui-Inteligibilidade que liga o eu ao movimento da própria vida. A Arqui-Inteligibilidade funda a própria inteligibilidade, ou seja, ser imanência de si na vida é devedor da realização fenomenológica da Vida, graças a sua estrutura ontológica.

Nós acreditamos que essa dinâmica auto-afetiva do *Grund* marca, portanto, a entrada de M. Henry no discurso cristão. Vimos que pela (in)convertibilidade ontológica do conceito de autorrevelação, Henry entende que para haver um desvelar autônomo, o ato de aparecer da fenomenalidade tem de aparecer ele mesmo sem mediação alguma. Esse ato de aparecer, portanto, se apoia em seu próprio chegar original a si mesmo. Trata-se da Vida enquanto *l'étoffe* onde os viventes, assentados sobre o próprio chegar a si da Vida, revelam-se em *páthos-com*.

Já a unidade do Verbo e da carne é possível de se realizar, em primeiro lugar, ali onde o Verbo se fez Carne, ou seja, em Cristo. “Da Arqui-Inteligibilidade Jônica deriva a primeira lei da Vida: Não é possível Vida alguma se não porta consigo um primeiro Si vivente no que se experimenta a si mesmo e se faça vida” (HENRY, 2013, p. 29). Esse primeiro Si vivente que todos portam consigo é o Primeiro-Vivente engendrado no próprio processo pelo qual o Pai se engendra a si mesmo, formando uma matéria afetiva monolítica que é *causa sui*.

Com Henry filosofia e cristianismo se unem no reconhecimento de uma comum pressuposição que já não é a do pensamento. Antes do pensamento, logo, antes da filosofia ou

---

<sup>168</sup> “[...] à exhiber l'être dans la totalité de ses structures fondamentales et de ses régions ultimes [...]” (Id., 2003, p. 10).

teologia, há uma Revelação que não lhes deve nada, mas que todas a supõem igualmente. Essa Arquirrevelação que fulgura antes da abertura de um mundo e, com ele, de um pensamento, é *la Parousie du Verbe*. Nós provemos dessa Vida absoluta, cuja doação não deixa de ser imanência absoluta, pois nosso nascimento transcendental, isto é, nossa *condição de filho* se dá no coração de nosso ser, ali onde todo vivente advêm à Vida, onde a Vida o dá a ele mesmo na Arqui-integibilidade de sua doação absoluta (HENRY, 2013, p. 372). Somos carne no *Arqui-páthos*, de modo que “só Ele pode unir a si o que em sua auto-impressionalidade é propriamente uma carne” (HENRY, 2013, p. 373).<sup>169</sup>

Compreendemos o processo de fenomenalidade do ser como imanência sem, contudo, deixar de observar nossa condição finita em detrimento a infinitude da Vida e a nova genealogia expressa por Cristo, ao desobscurecer a linguagem da Revelação, nos mostra essa consubstancialidade da ambivalência da *gegebenheit*. Assim, quando questionamos sobre o papel da realidade humana no processo de fenomenalidade do Ser absoluto, observamos que tanto Cristo quanto Henry procuram restaurar nossa condição original, a saber, de filhos no Filho e, por esta razão, o longo percurso filosófico de M. Henry “desagua na teologia com naturalidade, com firmeza de argumentos e clarividência fenomenológica” (MAGALHÃES, 2012, p. 299).

Não há carne sem Vida e não há Vida que não seja em uma Carne, no entanto, isso não exclui a necessidade de uma *Arqui-Carne* (HENRY, 2013, p. 193), isto é, uma carne que se encontra capaz de receber e conter o poder de Deus (HENRY, 2013, p. 192) e, inclusive, dispensá-lo a quem quiser. Nesse sentido, podemos reafirmar com o discurso de Cristo que “não há judeu, nem grego, não escravo, nem livre, não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus” (BLÍBLIA, Gál., 3, 28). Em outras palavras, o indivíduo e a comunidade “estão ligados por uma relação de interioridade recíproca” (HENRY, 2014a, p. 349).

Discorrendo a questão, Magalhães considera que o homem “gerado na Vida, é também gerado no Filho, porque é da Sua Arqui-Ipseidade que nasce toda a Ipseidade possível, toda acarne possível como rede da afetividade. Cristo é a primeira manifestação de Deus que, como manifestação, ‘gera’ o próprio Pai, pois nada existe sem que esse se manifeste de modo que

---

<sup>169</sup> Não é mérito deste trabalho, no entanto, é válido ressaltar que aqui encontra-se azo para se pensar sobre a imagem e semelhança do homem com o divino. Nos parece que a Carne é a responsável por dita semelhança. Pois “Ela é o princípio de toda a Vida, o Espírito Comum do Pai e do Filho que habita e faz unir a toda a carne e sem o qual o corpo não seria nem sequer um cadáver” (Id., 2014a, p. 374). “Não sabeis vós que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (BÍBLIA, I Co., 3, 16, 17). Ou seja, Henry parece associar a realidade docorpo de Cristo como condição da identificação do homem com Deus (HENRY, op. Cit., p. 17).



oFilho está no Pai e o Pai no Filho, eles são consubstanciais um ao outro” (2012, p. 240, grifos do autor). Quanto a nós, Cristo diz: “e eu lhes dei a glória que a mim me deste, para que sejam um, como nós somos um” (BÍBLIA, Jo., 17, 22). Segundo Bowen:

Este é o significado da tese de que ‘Deus criou o homem à sua imagem’: que ele deu ao homem sua própria essência. Ele não deu a ele como alguém dá um objeto a alguém, como um presente passando de uma mão para outra. Ele deu a ele sua própria essência no sentido de que, sendo sua própria essência o autoengendrar da Vida, na qual é gerada a Ipseidade de todos os vivos, então, dando a sua própria essência, Deus deu ao homem a condição de vida, a felicidade de experimentar a si mesmo. Nesta experiência do eu que é a Vida e na imanência radical dessa experiência, onde não há "fora" ou "mundo" (2019, p. 470, grifos do autor, trad. Nossa).<sup>170</sup>

Se há a introdução do texto sagrado no decorrer da filosofia de Henry, isso ocorre porque o cristianismo sai de uma genealogia mundana e caminha para uma genealogia da vida, mostrando-nos o nascimento daquilo que, doravante, conhecemos como Carne,<sup>171</sup> abrindo um novo campo para se pensar a fenomenalidade do fenômeno em seu devir efetivo dissipada darwinosa confusão entre o aparecer do mundo com a essência do aparecer mesmo enquanto tal.

No tratamento da questão, Amber Bowen (2019, p. 466) opta por submeter o pensamento de Michel Henry a uma crítica Kierkegaardiana e assume como ponto de partida a *diferença qualitativa infinita* entre Deus e o homem de Kierkegaard como chave para explorar a estrutura do eu e como resposta, admite a filósofa, em vez de cruzar com sucesso o Rubicão, parece que Henry caiu.<sup>172</sup> Para ela, há uma necessidade urgente de corrigir as deficiências do pensamento de Henry, no entanto, conforme veremos, seu erro foi assumir sem justificativa que o filósofo de Montpellier *nega* haver uma diferença qualitativa infinita entre Deus e os homens. Nossa tese vem, precisamente, demonstrar o seu contrário. Trouxemos a Carne para o centro da reflexão fenomenológica e mostramos em que medida ela desassocia o vivente da Vida.

Em segundo lugar, ao afirmar que Michel Henry nega qualquer diferença entre os

<sup>170</sup> “This is the meaning of the thesis that “God created man in his image”: that he gave man his own essence. He did not give it to him as one gives an object to someone, like a gift passing from one hand to another. He gave him his own essence in the sense that, his own essence being the self-engendering of Life in which is engendered the Ipseity of all the living, then in giving his own essence God gave man the living condition, the happiness of experiencing himself in this experiencing of self that is Life and in the radical immanence of this experiencing, where there is neither “outside” or “world” (BOWEN, 2019, p. 470, grifos da autora).

<sup>171</sup> Conforme entendemos, os últimos escritos de Michel Henry não dizem respeito a uma teologia *nolens volens*, mas sim uma ininterrupção de sua própria fenomenologia. Temos através *de les derniers ouvrages* de Michel Henry, a determinação ontológica, estrutural e fundamental da essência originária do viver, o único meio da Vida se fazer vida.

<sup>172</sup> “Rather than successfully crossing the Rubicon, it appears Henry has fall in” (Ibid., p. 466).

homens e Deus, Bowen conclui que o filósofo francês cai em seu próprio monismo ontológico, no entanto, a filósofa parece esquecer, por completo, toda a longa discussão do autor sobre o *páthos-com*. Para nós, dizer que o absoluto enquanto Vida está preso em seu solipsismo eterno é, na verdade, *non sense*. Conforme pudemos demonstrar nessa tese, a Vida se dá em comunhão, em primeiro lugar, dela consigo mesmo em Cristo e, em seguida, d’Ele em nós. A Vida dá-se em *páthos-com*. No entanto, segundo Bowen, enquanto Kierkegaard defende que os seres humanos são ontologicamente diferentes de seu Criador mediante uma dependência absoluta do poder sustentador, “Henry se retira para um outro tipo de monismo ontológico mediante uma criação autossustentável e autônoma” (2019, p. 468).

Amber assume que o eu para nosso autor, por ser consubstancial com a natureza de Deus, compartilha plenamente a vida divina, não por meio da participação, mas em essência, portanto, não haveria distinção entre a natureza divina e a humana. Segundo a autora, “em vez de superaro monismo ontológico do eu autônomo, Henry se retira para um tipo diferente de monismo ontológico. Ele mantém a cunha impenetrável da metafísica da representação move-se entre o ego interior e o mundo exterior ao recuar para a interioridade absoluta, um movimento que ele considera necessário pelo cristianismo” (BOWN, 2019, p. 468).<sup>173</sup>

Apesar da brilhante exposição da autora supracitada, nós entendemos que ela admite haver em Henry uma completa identidade essencial entre o humano e o divino, obliterando qualquer distinção ontológica entre criador e criação e nossa tese mostrou, precisamente, o seu contrário. Deus, a Vida eterna, criou o homem a sua imagem e semelhança. Ele nos deu sua própria essência.<sup>174</sup> No entanto, nós discordamos haver uma espécie de fundição entre Deus e o homem no pensamento de Michel Henry. Essa é, na verdade, uma leitura bastante particular da Fenomenologia Material e nós propomos uma contra tese.

O homem é *persone existente*,<sup>175</sup> e a Vida, o infinito que é eterno. Nessa medida, não há dentro da Fenomenologia Material um desrespeito pela fronteira entre o humano e o divino,

<sup>173</sup> “Rather than overcoming the ontological monism of the autonomous self, Henry retreats into a different kind of ontological monism. He maintains the impenetrable wedge the metaphysics of representation drives between the interior ego and the outside world by retreating to absolute interiority, a movement he considers necessitated by Christianity” (Ibid., p. 468).

<sup>174</sup> “E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou” (BÍBLIA, Gên., 1, 26).

<sup>175</sup> “Creation means the creation of the world, and inasmuch as man himself is created, is himself ens creatum, then he, too, belongs to this world. From a theological standpoint, this means especially that, in relation to God, man finds himself in the same situation as does the world in general, that is, as something exterior to divine essence, different from it, separate from it, such that the religious problem consists principally of knowing how man, thus distanced from God, is capable of finding him again, and so of saving himself” (BOWEN, op. Cit., p. 469).

mas sim o seu contrário. Ainda que Henry não situa sua noção do eu no espaço do *IDQ*,<sup>176</sup> conforme questiona Bowen, nós defendemos neste estudo que Michel Henry não é “incapaz de manter a finitude e a infinitude em tensão” (BOWER, 2019, p. 475). Ao que tudo indica, nosso autor é muito mais Kierkegaardiano do que confessa, pois, “nada impede de afirmar, em Henry, que sua glória – a do homem – vem em sua existência que é totalmente sustentada por Deus, embora distinta de Deus” (BOWER, p. 472, grifo nosso).

Bowen acusa injustamente Michel Henry de se desviar da doutrina cristã da criação em uma tentativa desesperada de minar a metafísica da representação e de salvar o século XXI da barbárie, levando-o ao monismo ontológico. Para ela, a diferença qualitativa infinita (IQD) entre Deus e a humanidade, isto é, o espaço ontológico entre Deus e os seres humanos é o que permite que o eu apareça como é à luz da aparência de Deus. Em outras palavras, “o eu se vê e reconhece a si mesmo quando encontra seu Criador, seu Não-Eu Absoluto” (BOWEN, 2019, p. 470). A filósofa argumenta que:

Kierkegaard explora a doutrina da criação através de um tropo teológico e filosófico mantido ao longo de sua autoria: a Diferença Qualitativa Infinita (IQD) entre Deus e a humanidade. Kierkegaard e Henry concordam que um ser criado seria necessariamente ontologicamente diferente de seu Criador. Enquanto para Henry essa diferença é inerentemente violenta porque implica uma separação entre o Criador e a criação, para Kierkegaard, a infinita diferença qualitativa representa a glória da criatura. O espaço ontológico entre Deus e os seres humanos é o que permite que o eu apareça como é à luz da própria aparição de Deus. Em outras palavras, o eu vê e conhece a si mesmo quando encontra seu Criador, seu Absoluto Não-Eu. Kierkegaard sugere, “pelo qual os opostos são mantidos juntos em um duplo sentido: [na infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem] eles são mantidos juntos (continentur), eles não podem se afastar um do outro, mas sendo mantidos juntos assim as diferenças aparecem ainda mais nitidamente, exatamente como quando duas cores são mantidas juntas, opostas juxta se posita magis illucesunt (os opostos aparecem mais claramente por justaposição)” (BOWEN, 2019, p. 471, grifos da autora).<sup>177</sup>

Kierkegaard faz uma distinção nítida entre Deus e o homem, pois enquanto Deus é

<sup>176</sup> “Infinite Qualitative Difference (IQD) between God and man [...]. In direct dialogue with Fichte, Kierkegaard contends that the IQD breaks open the self-referential and enclosed self by encounter with God, the Absolute Other.” (BOWEN, 2019, p.466- 472, grifo nosso).

<sup>177</sup> “Kierkegaard explores the doctrine of creation through a theological and philosophical trope maintained throughout his authorship: the Infinite Qualitative Difference (IQD) between God and mankind. Kierkegaard and Henry agree that a created being would necessarily be ontologically different from its Creator. While for Henry, this difference is inherently violent because it implies a severance between the Creator and the creation, for Kierkegaard, the infinite qualitative difference represents the glory of creaturehood. The ontological space between God and human beings is what allows the self to appear as it is in light of God’s own appearance. In other words, the self sees and knows itself when it encounters its Creator, its Absolute Non-Self. Kierkegaard suggests, ‘whereby the opposites are kept together in a double sense: [in the infinite qualitative difference between God and man] they are held together (continentur), they are not allowed to go away from each other, but by being held together in this way the differences show up all the more sharply, just as when two colours are held together, opposite juxta se posita magis illucesunt (the opposites appear more clearly by juxtaposition)’” (Ibid., p. 471).

eterno e infinito e está acima da criação, os seres humanos existem dentro do reino infinito da criação, isto é, são seres individuais, temporais, físicos que não devem ser a mesma coisa que o divino, logo, sua glória vem em sua existência que é totalmente sustentada por Deus, emboradistinta de Deus. Conforme arguimos no decorrer deste estudo, Michel Henry também realiza essa diferença, em especial, a partir de sua trilogia final. No entanto, com ele, não se é preciso recorrer a uma identidade metafísica para garantir que a fronteira entre o divino e o humano seja respeitada.

Em síntese, através dos discursos de Cristo, em especial, aqueles expressos nas palavras de João, Michel Henry consegue manter a finitude e a infinitude em tensão mostrando-nos que “o verdadeiro eu não se reduz a exibição invisível nem visível, mas existe em uma harmonia gloriosa de ambos” (BOWEN, 2019, p. 476).<sup>178</sup> O eu henriano carrega a imagem de Deus não como algo que está diante d’Ele, da mesma maneira que um espelho reflete a imagem de uma pessoa quando ela está diante dele, assim como a filosofia da *Imago Dei* de Kierkegaard defende.

Para o filósofo francês, os seres humanos não existem *coram Deo*, pois são criados sobuma autoafecção imanente. Somos a imagem e a semelhança de Deus, pois seu espírito nos foi doado, entretanto, a *ipseidade* não deve ser entendida em termos de uma união com o divino cuja diferença desaparece, mas como uma relação em que a alteridade seja profundamente honrada. Com Henry, o invisível deixou de ser uma mera hipótese para designar a própria essência de Deus, isto é, do Absoluto enquanto fundamento último da manifestação de si do ser. E o homem, *foi feito alma vivente*.<sup>179</sup>

<sup>178</sup> “The true self is reduced neither to invisible nor visible display, but exists in a glorious harmony of both” (Ibid., p. 476).

<sup>179</sup> “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente (BÍBLIA, Gên., 2, 7). Observa-se também as seguintes passagens: “O Espírito de Deus me fez; e a inspiração do Todo-Poderoso me deu vida” (BÍBLIA, Jo., 33, 4). “E, depois destas coisas, sucedeu que adoeceu o filho desta mulher, da dona da casa; e a sua doença se agravou muito, até que nele nenhum fôlego ficou” (Id., 1Re., 17, 17). “Se ele pusesse o seu coração contra o homem, e recolhesse para si o seu espírito e o seu fôlego, toda a carne juntamente expiraria, e o homem voltaria para o pó” (Id., Jo., 34, 14.15). “Escondes o teu rosto, e ficam perturbados; se lhes tiras a respiração, morrem e voltam ao próprio pó” (Id., Salm., 104, 29).

## 10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de nossa tese fora apresentar uma Onto-fenomenologia do nascimento a partir do pensamento de Michel Henry que foi desenvolvida a partir de dois momentos. Em primeiro lugar propomos pensar como<sup>180</sup> a Inteligibilidade primordial, haurida do prólogo joanino<sup>181</sup> pôde ser vislumbrada enquanto fundamento da *ipseidade*<sup>182</sup> a partir do pensamento de Michel Henry. Para tanto, procuramos exhibir, em última instância, “o ser na totalidade de suas estruturas fundamentais e de suas regiões ultimas” (HENRY, 2011, p. 22. Trad. Nossa) e compreender dentro da Fenomenologia Material, se a *ipseidade* é coextensiva ao todo do Ser ou se a efetuação fenomenológica da *ipseidade* seria um processo decorrente dessa autoafecção primordial e, nesse sentido, poderia ser considerada como um *dom*. Em síntese, propomos responder o que significa ser constantemente engendrado no auto engendramento absoluto da Vida?

Em segundo lugar, nós reconhecemos que a *trilogia final* de nosso autor não deve ser lida enquanto uma teologia *nolens volens*, mas sim como uma continuidade de suas próprias considerações fenomenológicas preliminares, uma vez que, *les derniers ouvres* assim como suas primeiras obras, apresenta-nos a determinação ontológica, estrutural e fundamental da essência originária do viver, isto é, o único meio da Vida se fazer vida. Assim, ao manter o olhar para uma manifestação ainda mais originária Henry funda, de acordo com Santasillia (2019) uma nova ‘*filosofia primeira*’, cujo tema central é o próprio aparecer do aparecer, ou seja, o *como* da manifestação e sua afetividade – entendida nesse trabalho como origem da

---

<sup>180</sup> “La fenomenología no considera las cosas sino la manera como ellas se nos dan, su modo de donación —no el objeto, como dice Husserl en el Suplemento VIII al parágrafo 39 de las Lecciones de 1905 sobre el Tiempo— sino los “objetos en el cómo”, es decir, en el “cómo” de su donación. Pero hay que ser más radical. La fenomenología no considera los objetos, a decir verdad, en “el cómo de su donación”; dejando de lado los objetos lo que examina es el “Cómo” como tal; la donación misma, el aparecer como tal. Porque si no apareciera, nada podría aparecer. Tal es el objeto de la fenomenología. El aparecer, por tanto, debe aparecer en tanto que aparecer. El objeto de la fenomenología no es, finalmente, la manera como las cosas se nos dan, sino la manera como se da la donación misma. La manera como se manifiesta la manifestación pura. El objeto de la fenomenología es el modo de fenomenización según el cual se fenomenaliza la fenomenicidad” (Cf. HENRY, 2008, p.02).

<sup>181</sup> O prólogo do Evangelho de João (1: 1-18) é composto pelos primeiros dezoito versículos do Evangelho onde João fala a respeito do Verbo e seu desvelar-se em uma carne, o que o possibilita a Michel Henry, falar do dever mostrar-se do ser sem, contudo, esquecer-se daquilo que nós somos.

<sup>182</sup> O si mesmo, ou self. IPSEIDADE ORIGINAL – O Si mesmo apreendido em sua possibilidade interior e ao qual todo o “si”, até o mais exterior, reenvia secretamente (Cf. WONDRAČEK, 2008, p.252).

*ipseidade*.

Reconhecemos com Santasillia que a fenomenologia de Henry não consiste em “ampliar o campo de investigação fenomenológica explorando territórios, todavia, desconhecidos mediante *o mesmo método*, mais bem é um repensar tudo, porque se trata de repensar a mesma realidade e sua maneira de oferecer-se” (2019, p. 66, grifo nosso).<sup>183</sup> Nesse caminho, é preciso distanciar-se das regiões de ser e caminhar em direção à fenomenalidade pura, à substância, o tecido, à matéria fenomenológica pura de que é feita o próprio aparecer.

Conforme arguimos nesse estudo, a Vida não aparece jamais. Ela é um Começo enquanto puro sentir-se a si mesma, uma autoação que doa a si mesma em seu puro ato de aparecer, isso é, fenomeniza desde ela mesma segundo a fenomenalidade que lhe é própria e não, *se e somente se*, for submetida a uma vista pura, o que falsificaria a essência da Impressão, reduzindo-a a uma percepção, pois a consciência que tenho de mim enquanto imanência do ser absoluto, conforme vimos, é sempre posterior a próprio desvelar fenomênico.

O grande problema da fenomenologia intencional, conforme vimos, fora reduzir a Afetividade a um já doado, deixando por compreender a própria Revelação, isto é, a estrutura interna enquanto Parusia do absoluto e a *trilogia final* de nosso autor consiste precisamente, conforme entendemos, nessa retomada deste anúncio do esquecimento da dimensão afetiva como dimensão ontológica fundamental do *soi-même*.<sup>184</sup> Lembremos com nosso autor que toda ação possível depende da transformação do sofrimento em alegria (HENRY, 2003, p. 53).<sup>185</sup>

O eu na posse de si manifesta seu existir no mundo enquanto fruição da Vida. Em outras palavras, “a vida me põe no acusativo (em minha *ipseidade*). Ela faz de mim, um me” (FABRI, 2013, p. 50). A relação aqui descrita é mais que uma relação especial, pois se dá em uma “*ipseidade* inalienável que carregamos sem poder dela, jamais, *desembaraçar-nos*” (FABRI, 2023, p. 50, grifo nosso). É interessante observar que essa relação direta e imediata que o eu assume com o absoluto é o que fornece, *a prima facie*, um acesso para que comentadores da Fenomenologia Material defendam um Michel Henry, digamos, um tanto

<sup>183</sup> “No se trata, entonces, de ampliar el campo de la investigación fenomenológica explorando territorios todavía desconocidos mediante el mismo método; más bien es un repensar todo, porque se trata de repensar a la misma realidad y su manera de ofrecerse” (SANTASILLIA, 2019, p. 66).

<sup>184</sup> Aqui, inicia-se o acercamento de Henry com as teses do cristianismo. Ambos dizem que o Invisível não se encontra no alcance da razão ou de uma intenção, mas na experiência patética da qual se origina um Si singular e invisível.

<sup>185</sup> Não é o intuito direto deste trabalho, no entanto, se é preciso observar que a retomada dessa dimensão ontológica fundamental do *soi-même* culminará nas últimas páginas de nosso autor, conforme salienta Fabri (2023, p. 51), em uma “defesa de uma ética fundada na fragilidade da Vida”, pois o esquecimento dessa Vida, conforme ele já nos havia alertado, avia na *Barbárie*.

gnóstico.

Contrária a essa hipótese, nossa tese, em consonância com o pensamento de Fabri (2023), defende que a fenomenologia de nosso autor não só pode, como deve ser vista enquanto uma recusa ao gnosticismo, haja vista que, ainda que exista uma Arqui-Carne representada pela figura de um Cristo, este, por sua vez, fora *encarnado*. Vejamos.

Tratamos de mostrar nessa nova fenomenologia emergente, uma concepção inteiramente nova de homem enquanto ser invisível e ao mesmo tempo carnal. No entanto, o fenômeno puro, transcendente, enquanto mero *páthos*, isto é, tecido afetivo, ainda que Ele se fenomeniza desde Ele mesmo segundo a fenomenalidade que lhe é intrínseca, entende-se que sua fenomenicidade reivindica o seu desvelar fenomênico, isto é, a Arqui-Inteligibilidade desvela-se vivente. Através do evangelho, nosso autor entende que o corpo místico de Cristo fora encarnado, torturado, crucificado e padecido até a morte e, conforme dissemos anteriormente, o corpo morto nos braços de Maria era apenas um emaranhado de células e moléculas que sem a Afetividade da Vida, começava a padecer até sua completa ausência. Logo, é preciso observar que o ganho de nosso autor consiste em dizer que ser imanência de si na Vida, é devedor da realização fenomenológica da Vida graças a sua estrutura interna.

A Arqui-Inteligibilidade funda a própria inteligibilidade e o cristianismo, assim como nosso autor, fala de uma relação com o Absoluto onde a Vida é criadora da fenomenalidade e, por amor, desdobra-se em nós essa dádiva do existir. Essa matéria, por sua vez, em sua Arqui-doação, reclama uma ressignificação, pois sai de uma doação intencional, cujo fenômeno é sempre um já doado, um já passado, um fenômeno reduzido para as operações intencionais em direção à radicalização da essência enquanto começo de nossas vidas, isto é, essa doação em *páthos-com*.

O que está em jogo é a tese cristã do nascimento que, segundo Henry, desobscurece a linguagem da Revelação, desvelando-nos uma delicada nuance no conceito de Afetividade que dissolve o aparente paradoxo existente entre Ser e ente, a saber, sua duplicidade, ou melhor, seus dois nascimentos enquanto autorrevelação de Deus por um lado e, sua doação em partilha por outro lado. Assim, conforme defendemos, o estreitamento da Fenomenologia da Vida com as palavras de Cristo se dá por uma questão metodológica em prol da *em-carne-ação* do verbo da Vida.

Cristo, para o autor, desempenha um papel fulcral nessa duplicidade do aparecer, isto é, nessa condição finita que é a nossa em relação ao Absoluto que é dado desde o *principium*. A partir do evangelho de São João, Michel Henry observa que Cristo é engendrado no próprio processo pelo qual o Pai se engendra a si mesmo formando uma matéria afetiva monolítica

que é *causa sui*, pois para que haja um desvelar autônomo, o ato de aparecer da fenomenalidade tem de aparecer ele mesmo sem nenhuma mediação, ou seja, ele deve ser o Fundamento de sua própria manifestação. Só assim, poder-se-á dizer que ela é autônoma e, portanto, um bom Fundamento.

Esse primeiro aparecer, enquanto um Arqui-Nascimento, forma a estrutura ontológica da Arqui-Inteligibilidade enquanto *étouffe* que se apoia em seu próprio chegar original a si mesmo. Assentados sob esse próprio chegar a si da Vida, os viventes se dão em *páthos-com*, ou seja, nesse segundo nascimento que, como já falamos anteriormente, é uma dádiva. Assim, essa aproximação de Henry com as teses explícitas no evangelho de São João permite ao filósofo de Montpellier, escapar do protótipo moderno de subjetividade e nos levar a uma nova Verdade.

Quando nos perguntamos com o filósofo *qu'est-ce que c'est un moi*, vemos através do desdobramento da manifestação originária que ele nos oferece outro absoluto na absolutez de *soi-même* em detrimento ao *ego-cógito-cogitatum*. Entretanto, se é preciso entender com o filósofo que essa Irrupção triunfante da Presença de si do Ser absoluto, conforme arguimos, é *conditio sine qua non* de seu desvelar vivente. A *ipseidade* sente a si mesma em sua carne originária. Sente-se viva. Sente-se na vida e o exercício desse poder se efetua mediante a corpo-apropriação de si no contínuo resistente da Vida absoluta de Deus.

É deste modo que *ego* transcendental como evidência primeira conhece seu corpo próprio, haja vista que, não há uma dualidade entre *rex cogitans* e *rex extensa*, mas a irrupção triunfante da presença imediata e absoluta da manifestação do ser sob a forma de um *soi-même*, no entanto, a fenomenalidade da Vida é inextática, invisível e seus viventes, *existenz* que aparecem na finitude de sua carne própria. Nas palavras de Michel Henry, “uma vida suscetível de dar-se à um corpo para fazer dele uma Carne é aquela que é capaz de ser primeiro a vida a si mesma no eterno processo de sua autorrevelação no seu Verbo [...]. Tudo foi criado Nele, sem Ele nada do que está feito, foi feito” (HENRY, 2000, p. 331).

A Fonte essencial da Manifestação que jorra com alegria a abundância o seu viver não é o que se mostra, não o que aparece, não é o que se manifesta, não é um *phaenomenon*. Ao contrário, a Arqui-Inteligibilidade joanina do verbo de Deus que vêm a si mesma revelando-se em uma carne é fundada na noção de invisibilidade. Nessa medida, somos capazes de inferir com nosso autor que “o visível não é um conceito antitético da fenomenalidade, ele é a sua determinação primeira e fundamental” (HENRY, 2003, p. 550, trad. Nossa),<sup>186</sup> revelando o

<sup>186</sup> “l'invisible n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale” (HENRY, 2003, p. 550).



que o visível ofusca e elimina

Com os últimos escritos de Michel Henry entendemos que o Deus cristão, diz o filósofo, é Vida, autodoação, começo de seu próprio começo. Em termos fenomenológicos, Ele é o imanente processo pelo qual a Vida vem a si mesma. É autoafecção de si sentida numa carne patética. Assim, o aparecer da Vida em sua corpo-apropriação sob a forma de um *soi-même* imanente implica que “a doação do absoluto em sua absolutez de si seja anterior à tomada de consciência do ato de aparecer em virtude do qual ele aparece” (SOUTO, 2019, p. 113).<sup>187</sup>

A representação do ser pela consciência filosófica, todavia alicerçada no monismo ontológico, esqueceu-se de que é graças a sua estrutura ontológica universal que permite a que cada consciência tenha uma compreensão existencial implícita de si mesma. Destarte, a consciência pode existir sem que o saber verdadeiro se produza nela, mas de modo algum o seu contrário, ou seja, o saber filosófico não pode produzir-se sem que a manifestação de si do ser tenha realizado sua obra no ‘já’ de sua manifestação de si.

A Vida é uma autorrevelação enquanto autodoação de si e nós, viventes nessa e por esta Vida absoluta, ou seja, somos dependentes de um poder ainda mais originário, a saber, a passividade originária de si em relação à Vida a qual chamados de Deus. Mas, reiteramos, para que haja essa passividade radical em relação à Vida, a Revelação do verbo da Vida na interioridade fenomenológica recíproca entre o Pai e o Filho deve, de algum modo, ter ocorrido no seio mesmo desse ato. Nas palavras de Henry, “somente a revelação de Deus pode revelar o Verbo, que não é, aliás, nada além da autorrevelação de Deus” (HENRY, 2015, p. 121).

À vista do que dissemos, devemos reconhecer que a *trilogia final* de Michel Henry, ao contrário do que afirma Sackin-Poll (2019), não deve ser lida como uma possível ‘teologia fenomenológica confessional’. Ao contrário, conforme defendemos nesse estudo, o cristianismo emerge nas discussões fenomenológicas de Michel Henry por uma questão metodológica, haja vista que, seu conteúdo versa sobre as estruturas fenomenológicas fundamentais do *soi* vivente, da vinda originária da Vida, ou seja, do processo do Ser em sua Arquirrevelação de sua Arqui-carne própria, isto é, “enquanto dado *a priori* com independência de uma análise íntima e de considerações de seus possíveis resíduos” (Gilbert, 2002, p.600).

É válido, por fim, questionarmos porque o cristianismo então? E se o tirássemos de suas

---

<sup>187</sup> Um corpo tirado da terra [...] o corpo material e mundano dos gregos é parecido com esse pedaço de terra que se torna carne sobre o sopro divino – que é o sopro da Vida. Entretanto, quando o corpo é transformado em carne pela operação da Vida, ele tem a sua condição de carne apenas da Vida que lhe dá a experienciar em si mesmo nela e a tornar-se carne desse modo (HENRY, 2000, p. 191). O que nas palavras de Cristo, observa Henry, aparece sob a forma de “saí de Deus e dele venho” (BÍBLIA, Jó 8, 42). Na mesma linha de pensamento, Dimas defende que “o homem vem ao Ser dotado de uma interioridade preenchida por si mesma, numa *ipseidade* que é condição de possibilidade de a vida vir a si” (1996, p.180).

considerações fenomenológicas? A trilogia final de nosso autor versa, portanto, apenas sobre uma teologia confessional? Conforme entendemos, o cristianismo ao se opor ao monismo, nos fala da condição humana atrelada a uma genealogia divina, onde é a Vida que possui a capacidade de *gerar e doar* sua própria matéria fenomenológica e, inclusive, dispensá-la a quem lhe aprouver. Nessa medida, com o cristianismo, o invisível deixa de ser uma mera hipótese para designar a própria essência de Deus – entendido como Absoluto.

Henry entende que as Palavras de Cristo ultrapassam o intuicionismo e libera o horizonte fenomenológico universal. Ali, nesse novo horizonte desvelado, nosso autor consegue inserir a problemática do *ego cogito* e fundar uma nova filosofia sobre o processo ontológico fundamental de auto-afecção do Si-carnal e, conforme entendemos, sem o cristianismo não há a possibilidade de se pensar em uma dualidade ontológica do aparecer, pois ser, conforme diz a filosofia clássica, é sempre ser de um ente e a identificação cristã que faz do homem um vivente nos deixa evidente que o processo de fenomenalidade do Ser como imanência absoluta ocorre com independência de nossa condição finita de ser.

Esse desobscurecimento da linguagem realizado pelas teses de Cristo, ao mostrar o transtorno da condição humana sob dois modos de aparecer, dois corpos, duas verdades, dois movimentos de auto-afecção, nos mostrou também não haver aporte na Filosofia capaz de nos desobscurecer essa delicada nuance na dinâmica auto-afetiva do *Grund* da Revelação. Não se trate de uma *θεωρία*, eu sou e me encontro afetado na vida, “mas não fui eu quem me deu a mim mesmo, não sou eu que me juntou a mim mesmo. Eu não sou a porta, não sou a pastagem. Em minha carne, me fui dado a mim mesmo, mas não sou minha própria carne. Minha carne, minha carne viva é a de Cristo” (HENRY, 2015, p. 166).<sup>188</sup>

Em suma, compreendendo que não se pode esgotar todos os problemas em um único texto. Ao contrário, a vivacidade da escrita apenas nos incita a novos problemas que vão surgindo à medida que o pensamento dá originalidade a afetividade da Vida através de linhas e palavras, nos permanece enquanto questão latente compreender, dentro da Fenomenologia da Vida, o que distingue esse vivente doado no *hic* de sua manifestação de todos os outros, doados para este no *illic* de sua *comunhão*, no entanto, esse outro, assim como o *eu* primeiro, também é doado no *hic* de sua autodoação originária. Essa questão da *comunhão uns-com-os-outros* é

---

<sup>188</sup> Fenomenologia Material e cristianismo falam da mesma coisa. O conteúdo de suas análises “consiste numa rede de relações transcendentais, acósmicas, pois, e invisíveis, que podemos formular como se segue: relação entre a Vida absoluta e o Primeiro Vivente – entre o pai e o Filho, entre Deus e Cristo; relação entre a Vida absoluta e todos os viventes – entre o pai e os filhos, entre Deus e os ‘homens’; relação entre o Filho e os filhos, entre Cristo e os viventes; relação dos filhos, dos viventes, dos homens entre si – o que em filosofia se chama intersubjetividade (HENRY, 2015, p. 90- 91).

“sem dúvida uma das tarefas da fenomenologia de amanhã” (HENRY, 2008, p. 18).

## 11 APÊNDICE A – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA: COMMENT J’AI ÉCRIT UNE PARTIE DE C’EST MOI LA VÉRITÉ

Como eu escrevi uma parte de *Eu sou a Verdade*.

Isso ocorre em 1995, em uma floresta de *Parlatge* (bonito nome occitano que designa o falar, a palavra), um dos pontos preferidos de Michel Henry para caminhadas, nos contrafortes do *Cévennes*, onde os bosques de coníferas se alternam com vastas áreas gramíneas. Acho que nunca o vi tão feliz nos vinte anos em que o conheci, nos níveis humano e filosófico, o que para ele coincidiu tanto quanto possível. Ele me fala em detalhes do livro que está terminando sobre o cristianismo, e do júbilo que sente ao fazê-lo, ao encontrar nas palavras dos Evangelhos a verdade de suas próprias análises, a alegria de se libertar das obrigações acadêmicas para mergulhar em textos permeados pela própria vida, ao ponto de exultar-se. Ele também me diz, com gravidade e reverência, até onde ele pensa ter avançado em sua descrição das estruturas fenomenológicas essenciais, distinguindo entre a forte autoafecção da Vida absoluta e a fraca autoafecção da vida dos vivos. Já sei, ao ouvi-lo, ao seguir o poder e a intensidade de suas análises e sua originalidade sem precedentes, que este livro será um grande livro, um livro que revive o radicalismo extremo e o caráter inovador de *A Essência da Manifestação*. Finalmente, ele me disse que deveria se intitular *Eu sou a Verdade*. Depois ele pensou em um subtítulo, cuja literalidade exata eu me esqueci, mais que era mais ou menos isso: *uma leitura ou uma abordagem fenomenológica do cristianismo*. Penso então que este subtítulo parece muito redutor, muito modesto em comparação com a importância do que este livro vai revelar. Eu lhe digo isso e ousadamente proponho o que me parece mais apropriado para o trabalho fundamental que eu posso claramente adivinhar: *por uma filosofia do cristianismo*. Michel Henry fica em silêncio por alguns instantes, pondera a proposta e depois me diz: «Talvez você esteja certo...». No final vai ficar assim: o livro que conhecemos hoje levará em sua folha de rosto a dupla menção: *Eu sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo*.

\*\*

**Em uma trilha de caminhada sobre...Jesus Cristo, logo após a publicação de *Eu sou a Verdade*:**

**RV:** (Isto foi muito antes do que algumas pessoas gostam de chamar de "trilogia cristã" de Michel Henry): Fiquei surpreso ao ouvir seu pensamento apresentado como cristão. No entanto, não pratica uma desconstrução radical de todas as superestruturas ideológicas, incluindo as religiosas?

**M.H:** Sim, mas isto se aplica precisamente à religião entendida como um conjunto de representações. Agora, o que retenho do cristianismo é, por um lado, sua afirmação da sacralidade do indivíduo e, por outro lado, o reconhecimento do fato de que nossa vida não é sua própria causa, que ela é vivida em uma passividade radical e que nesta experiência é o próprio absoluto que nos é dado experimentar.

**RV:** A consciência é algo mais do que uma estrutura formal? Que valor pode ser atribuído à individualidade psicológica, se o eu próprio está irredutivelmente ligado à irrealidade da transcendência?

**M.H:** A consciência não acrescenta nada ao ser, sua história não é a de ser. E o ser é ontológico monádico e não apenas fenomenológico. Quanto ao si-mesmo, não se deve confundi-lo com a subjetividade, que não se reduz a ela, mas a torna possível, que é a própria vida. Como tal, é a Realidade que não deixa espaço para qualquer interpretação. A consciência é uma instância interpretativa que transforma o *réel* em simples representações.

**RV:** distinção entre o corpo objetivo e o corpo subjetivo, a realidade do domínio transcendental, não levam a uma forma de espiritualismo?

**M.H:** Esta é uma boa pergunta que levanta um problema real. O termo "espiritualismo" é aceitável, com a ressalva de que uma dimensão carnal irredutível deve ser acrescentada.

**RV:** Como você pode pensar que um homem também pode ser Deus?

**MH:** imediatamente: Minha pergunta seria a oposta: « Como pode ser que Deus seja também um homem?

## **12 APÊNDICE B - TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA: *CHRISTIANISME OR NOT***

Cristianismo ou não?

Para mim, esta não é certamente a questão. Mas admito prontamente que pode ser um problema e até mesmo, para alguns, um assunto importante. Na realidade, esta questão do cristianismo de Michel Henry ou do não cristianismo agora cobre um nó de perguntas, respostas, suposições, preconceitos, hipóteses e até mesmo interpretações mais ou menos delirantes, a ponto de se tornar difícil desembaraçá-las. Como Alexander, proponho, portanto, abruptamente, cortá-lo. Para fazer isso, é "suficiente" retornar à deslumbrante intuição que subjaz e governa tanto a vida quanto o pensamento de Michel Henry: a descoberta da prova da vida e o reconhecimento de sua forma singular de manifestação auto-afetiva.

Esta vida e sua manifestação, para ele, constituem tanto a única verdade quanto o único real. Agora, para colocá-lo no modo lapidário que o formato desta Gazeta exige, mais original e mais essencial do que a questão da verdade é a verdade; pois é somente a partir de sua capacidade de dizer a verdade que a verdade mantém seu valor e sua dignidade como verdade. Nunca se deve considerar a fenomenologia da vida, por um lado, e certos textos cristãos lidos por Michel Henry, por outro lado, como duas guias da verdade, que descreve, cada um dos quais à sua maneira, a verdade da vida que está subjacente a ambos. De minha parte, tentei mostrar em outro lugar como as tradições orientais de pensamento, e especialmente o zen, oferecem outros exemplos.

Medida por esse critério último, a pergunta inicial perde muito de seu interesse falsamente dramático, e mais ainda as respostas que lhe são dadas. Como então podemos nos surpreender que o trabalho de Henry termine e culmine com a evocação desta « gnose do simples » fundindo-se com a plenitude da auto-experiência, na qual cada um de nós é um com a vida que a porta desde o início. É, de fato, a verdade que ela quis expressar, tanto quanto possível, desde os seus primórdios, sem nenhuma referência religiosa.

### 13 APÊNDICE C - GLOSSÁRIO

**Abraço patético:** “Porque nada advém ao ser senão no lugar onde o ser se abraça primeiro a si no *páthos* de sua Parusia original. Porque a Origem é um *páthos*, porque este como tal é sempre efetivo, é pelo que, em efeito, nada advém senão como impressão, que por esta razão «sempre está aí» (HENRY, 2009, p. 83, grifos do autor, trad. Nossa). É o “abraço da vida consigo, abraço no qual não há distanciamento algum porque o como da doação da vida mesma não é nem o Ek-stasis nem sua pro-dução sem fim, senão justamente essa passividade que lhe é fundamentalmente alheia, o sofrer em quanto o sofrer-se a si mesma da vida em cada ponto do seu ser: a Impressão” (Ibid., p. 93, grifos do autor, trad. Nossa). “Esse contínuo é o contínuo da vida, seu abraço no *páthos*: tem a consistência de uma carne que mão alguma arrancará jamais” (Ibid., p. 93, grifos do autor, trad. Nossa).

**Absoluto:** “É uma espécie de absoluto sem origem e sem destino, a própria Relação, ao mesmo tempo insubstituível... e injustificável” (Idem, 2003, p. 325, grifos do autor, trad. Nossa). Entretanto, “a fundação não é algo obscuro, não é a luz, que só se torna perceptível sobre a coisa que brilha nela, nem a própria coisa, como um «fenômeno transcendente», mas uma revelação imanente que é uma presença para si mesmo, embora tal presença permaneça «invisível». Uma revelação imanente é uma experiência interna, ela tem necessariamente uma forma monádica. É na estrutura eidética da verdade original que a ipseidade do ego está enraizada” (Ibid., p. 53, grifos do autor, trad. Nossa). “A essência da presença, o absoluto na medida em que é a Parusia. Mas o meio é o próprio absoluto, já que o ato de nos aproximar é o trabalho da essência, na medida em que é a essência da presença, a Parusia e o absoluto”. (Ibid., p. 68, trad. Nossa).

**Acesso:** “Se o acesso a todo eu concebível pressupõe sua vinda a si mesmo, valendo-se de uma Ipseidade prévia que não procede dele, mas da qual ele procede, então, com efeito, ter acesso a esse eu quer dizer tomar a via desta vinda prévia de que ele resulta – transpor a porta, atravessar a parede incandescente desta Ipseidade original em que arde o fogo da Vida. Não é possível chegar até alguém, atingi-lo senão através de Cristo. Através da Ipseidade original que o relaciona consigo mesmo, fazendo dele um Si – esse alguém, esse ‘eu’ que ele é [...]. Não se

trata de metáfora [...]. O eu não está ancorado em si mesmo para sempre senão pela força da Ipseidade essencial que, dando-o a ele mesmo e ligando-o a ele mesmo em seu estreitamento patético, fez dele esse eu que ele é para sempre. Antes, pois que este eu fosse, a Ipseidade original o Arqui-Filho lançou em si mesmo. Sem esta Ipseidade que o precede, nenhum eu jamais seria” (Ibid. p. 166-168, grifo nosso). “Eu vim para que tenham vida” (BÍBLIA, Jo, 10:10). “Cristo é o *caminho que nos conduz à Vida* [...]. Antes de conduzir os viventes à Vida, ele conduziu a Vida até os viventes [...]. Ele conduziu a Vida aos viventes *conduzindo-a primeiro em si até ela mesma*, e isso em sua Ipseidade e por sua Ipseidade essencial; e depois fazendo dom desta ipseidade a cada vivente de modo que nela, cada um deles seja possível como um Si vivente. A geração do Arqui-Filho na autogeração da Vida absoluta torna possível a geração de todo e qualquer vivente concebível. É deste modo que Cristo é o caminho, porque, tendo conduzido a Vida até cada vivente, ele é ao mesmo tempo aquele que conduziu cada vivente à Vida” (HENRY, op. cit., p. 181, grifo nosso).

**Afetividade:** “A afetividade é a essência fenomenológica da vida, a carne impressional em que o ver da intencionalidade não tem lugar- neste sentido, é o não-intencional puro” (Ibid., p. 174). “É simultaneamente o modo da doação da impressão e o seu conteúdo impressional – o transcendental num sentido radical e autônomo. A fenomenalidade em que consiste a experiência de si.” (WONDRACEK, 2010, p. 249).

**Aparecer:** “Ora, esse aparecer deve aparecer enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse, nada poderia aparecer” (HENRY, 2008, p. 2). “O aparecer originário como auto atestando-se na materialidade fenomenológica da sua revelação própria e, por assim dizer, na sua carne fenomenológica” (Ibid., p. 09). “Significa que o fato de aparecer é o que confere a todo ser e que a verdade, entendida em sentido primário, não é ela mesma senão este ato de aparecer considerado em si e para si” (Id., 2003, p. 65, trad. Nossa). “Fenomenologia apenas pode identificar-se com ontologia, se é que realmente devemos sustentar a partir de agora que Ser é Aparecer. Melhor dito: posto que se trata em tudo isso do aparecer enquanto tal, convém começar dizendo que Ser diz o mesmo que o aparecer do aparecer” (Id., 2009, p.18).

**Arqui/ Arquirrevelação:** “Este conhecimento a priori do Verdadeiro e do Bom são realmente a própria vida em sua patética Arquirrevelação. Esta autorrevelação dá cada pessoa a si mesma e faz de cada ser humano o que ele é” (Id., 2012a p.17). “O fenômeno dos fenômenos: a imanência radical da vida; a doação da vida a si mesma, em si mesma, para si mesma” (HENRY, op. Cit., p. 07, Trad. Nossa). “Arquirrevelação porque, dando-se fora do Ek-stasis e independentemente dele, realiza-se "antes" dele. Esta Arquirrevelação enquanto um auto aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo

que toda a gente conhece - a vida” (Id., 1992, p. 174, grifos do autor). “Quando o horizonte do mundo foi suspenso, subsiste apenas uma Arquirrevelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade, e por ela, a saber: o páthos inextático da vida” (Ibid., p.175). “Que o ver não se vê a si mesmo, eis o que não deixa a possibilidade de ver o que quer que seja, a não ser na condição da sua autoadoação numa Arquirrevelação estranha a todo o ver, na Arquirrevelação da vida [...]. Reconhecer a fenomenalidade própria desta vida, a auto afecção patética que, precisamente, a toma possível como vida, na sua heterogeneidade radical face ao ver da intencionalidade é a tarefa de uma fenomenologia não intencional” (Ibid., p. 177). “Ela é capaz de fazer tudo isso sem hesitação, sem tempo, numa absoluta imediação. Ela é uma espécie de Arqui-integibilidade, de saber infalível, ao qual terei de voltar, que tem leis próprias, totalmente diferentes das que elaboram tanto o conhecimento ordinário como o científico” (Id., 2010, p. 09).

**Arco/Arqui-Ipseidade:** “Somente aquele que passou sob o Arco triunfal da Arqui-Ipseidade pode entrar e sair e encontrar pastagens, ser uma dessas ovelhas que pastam no redil [...]. A Vida ipseidada na Arqui-Ipseidade do Arqui-Filho prepara o lugar de modo que um lugar está pronto para cada vivente concebível enquanto eu vivente – enquanto chegando a si mesmo na Ipseidade desse eu; e isso porque vive uma Vida chegada a si mesmo na Ipseidade original do Primeiro Vivente” (Id., 2015, p. 178).

**Ato criador x conteúdo criado:** “Considerada em si mesma, a criação não é menos surpreendente se se distingue, o ato criador e o conteúdo criado. É preciso reconhecer, então, que o conteúdo preexiste ao ato criador, ao menos com respeito à sua condição de existência – no caso o tempo em que o ato criador se desenrola –, ao passo que deveria, evidentemente, precedê-lo [...]. ‘Não és tu que sustenta a raiz, mas a raiz sustenta a ti’” (Ibid., p. 273, grifo nosso).

**Autoafecção:** “Presença radical a si mesmo, imanência absoluta, sem intermediações. A característica da vida vir a si na forma de vida. Essa possibilidade é a experiência de si mais íntima possível, a que Henry denomina de Vida. Henry propõe o conceito de autoafecção imanente – na qual o Si não é origem de sua afecção, em contraposição à autoafecção ekstática (Kant – Heidegger = ser é origem de sua própria afecção). Autoafecção é carnalidade radical [radikale leiblichkeit]” (WONDRACEK, 2010, p.249).

**Barbárie:** Todo e qualquer atentado contra a Vida.

**Carne originária/Corpo subjetivo/Si-carnal:** “[*Chair-Fleisch*] – Desde Merleau-Ponty, esta expressão é usada para *Leib*, visto não haver no francês (nem no português) a diferenciação entre *Leib* e *Körper* (*Corps-corpo*). Na análise de Henry da auto afecção absoluta, a carne ganha



o *status* ontológico da afecção originária, e por isso também no alemão se emprega *Fleisch* para tal definição, mantendo dessa forma as expressões da fenomenologia do Cristo Verbo e carne. (RK, *Ich bin die Wahrheit*, p. 393.) ‘*Na fenomenologia, a corporeidade recupera a sua dignidade*’” (WONDRACEK, 2010, 249, grifos da autora).

**Conceito forte e fraco da auto afecção:** “Distingamos um conceito forte e um conceito fraco de auto-afecção. Segundo seu conceito forte, a vida se autoafetada em duplo sentido – no sentido, por um lado, de que ela própria define o conteúdo de sua própria afecção. O ‘conteúdo’ de uma alegria, por exemplo, é esta própria alegria, Por outro lado, todavia, a própria vida produz o conteúdo de sua afecção, esse conteúdo que é ela mesma. Ela não o produz como a uma criação exterior. Precisamente, ela não o cria – o conteúdo da vida é incriado. Ela o engendra, dá-se a si mesma esse conteúdo que é ela mesma. Esse é o modo como a vida se dá a si mesma esse conteúdo que é ela própria que importa. Esta autodoação. Que é uma autorrevelação, é uma efetividade transcendental, um *páthos* em que todo experimentar-se a si mesmo é possível precisamente como patético, como afetivo no mais profundo de seu ser [...]. Esse conceito forte da autoafecção é o da vida fenomenológica absoluta e só convêm a ela, isto é, a Deus [...]. Mas eu não me pus a mim mesmo nesta condição de me experimentar a mim mesmo. Eu sou eu mesmo, mas eu não sou eu mesmo por nada deste ‘ser eu mesmo’, eu me experimento a mim mesmo sem ser fonte desta experiência. Sou dado a mim mesmo sem que essa doação decorra de mim de nenhum modo [...]. Essa autoafecção que define minha existência não é um feito meu [...]. O Si singular se autoafeta, ele é a identidade entre o afetante e o afetado, mas ele próprio não pôs esta identidade. *O Si só se autoafeta na medida em que a Vida absoluta se autoafeta nele. Ela é, em sua autodoação, que o dá a ele mesmo. É ela, em sua autorrevelação, que o revela a ele mesmo. É ela, em seu estreitamento patético, que lhe permite estreitar-se pateticamente e ser um Si*”. (HENRY, 2014, p. 153 -154, grifo nosso). “Há, porém, duas vias, a que se dá a si mesma em sua autogeração e a que só é dada a ela mesma em sua autogeração da Vida absoluta” (Id., 2015, p. 233).

**Consustancialidade (do Filho com o Pai):** “Não há outro modo para a vida de se estreitar senão nesta Ipseidade essencial do Primeiro Vivente – nenhum outro modo de se revelar a si senão no Verbo [...]. Aí está porque a análise por Cristo de sua própria condição de Verbo deriva sempre do seu Eu engendrado como Ipseidade essencial na qual a vida se auto experimenta e se autorrevela para o movimento desta vida que se auto experimenta e se autorrevela nele. De modo que ele se experimenta a si mesmo como atravessado por esta Vida, como o lugar onde ela se auto experimenta nele, que é a auto experiência desta Vida divina. Assim, ele não é em nada diferente do cumprimento desta vida; o que se revela nele é a autorrevelação desta Vida,

sua própria Revelação ‘– é a revelação da vida, é a glória do Pai [...]. Submetido em tudo a esta vida, identificando-se com o movimento de seu autocumprimento e, muito mais, cocumprindo em sua Ipseidade essencial este autocumprimento da vida, o Filho lhe é interior como aquilo sem o qual este movimento da Vida não se cumpriria – interior ao Pai, consubstancial e igual a ele [...]. ‘Tudo o que este (o Pai) faz, o Filho o faz igualmente’ (JOÃO, 5:19). ‘Tudo o que o Pai tem é meu’ (Ibid., 16:15). ‘Eu e o Pai somos um’ (Ibid., 10:30). ‘O pai está em mim como eu estou no Pai’ (Ibid., 10:38). ‘Cristo vem da Vida como o Arqu-Filho coengendrado por ela em seu autoengendramento absoluto [...]. A interioridade fenomenológica recíproca entre o Pai e o Filho, ou seja, o sistema autárquico constituído pela relação entre a Vida e o Primeiro Vivente, significa que só há acesso a Cristo na Vida e, como o vimos, no processo pelo qual a própria vida se engendra eternamente experimentando-se a si mesma na Ipseidade essencial do Primeiro Vivente e, assim, autorrevelando-se nele, que é sua revelação, de seu Verbo. De modo que a Vida se conhece no Verbo, que a conhece ele mesmo, não sendo senão sua autorrevelação. Quem não pertence a esse sistema fenomenológico autárquico da Vida e do Primeiro Vivente não sabe nada da primeira nem do segundo’ (HENRY, 2015, p.127,128). “Apesar de ser gerado na autoafecção da Vida absoluta, Cristo coopertence ao processo de autoafecção absoluta enquanto Ipseidade essencial e Primeiro vivente, sem os quais nenhuma autoafecção desse gênero poderia realizar-se. Assim, ele é ‘consubstancial’ ao Pai, tendo parte, a título de condição, na potência desse processo em que, estreitando-se a si mesma, a Vida se faz Vida” (Ibid., p. 156).

**Cristo (como intermediário entre o vivente e Deus):** Nenhum vivente é possível fora da Vida [...]. Que nenhum vivente seja possível senão na vida quer, pois, dizer: ele é no Arqu-Filho e unicamente nele [...]. É assim que o Arqu-Filho precede todos os filhos, não numa interioridade factual que fosse objeto de uma simples constatação. Muito pelo contrário, o Arqu-Filho precede todos os filhos como a essência preexistente e preestabelecida, sem a qual e fora da qual não poderia edificar-se algo como um filho, isto é, como um Si vivente – como esse eu transcendental que sou [...]. Primogênito na Vida e Primeiro vivente, o Arqu-Filho detém a Ipseidade essencial em que a autoafecção da vida chega à efetividade. Mas é somente nesta Ipseidade e a partir dela que qualquer outro Si e, assim, qualquer eu transcendental como o nosso será possível. Assim, o Arqu-Filho detém em sua Ipseidade, a condição de todos os outros filhos. Nenhum filho, nenhum eu transcendental vivente nascido na vida, nasceria desta vida se esta não se tivesse previamente feito Ipseidade transcendental no Arqu-Filho. Assim, este precede necessariamente a qualquer filho imaginável, ele é ‘o primogênito entre muitos irmãos’ (Rom., 8, 28) [...]. ‘Antes que Abraão existisse [mas isso quer dizer precisamente: antes

de todo e qualquer eu transcendental, seja o de Abraão ou o de Davi], Eu sou” (HENRY, op. Cit., p. 157 – 158, grifos do autor). “[...]”

**Deus:** “Deus é a essência da Vida, e a essência da Vida é Deus. Sabemos quem é Deus, não pelo conhecimento e pelo pensar a verdade do mundo, mas pela Vida” (Id, p. 39).

**Dualismo/duplicidade do aparecer:** “O dualismo de sujeito e objeto não é um dualismo ontológico, é o dualismo de essência e determinação ôntica que encontra seu fundamento ontológico nessa essência. O dualismo tradicional aparece assim como uma primeira formulação, como o pensamento pré-crítico de uma dissociação propriamente filosófica entre os seres e seu ser, entre o que é da ordem ôntica e o que pertence, ao contrário, à esfera ontológica do ser” (Id., 2003, p. 107). “O dualismo ontológico é o fundamento do duplo emprego dos signos. Posto que existem, como disse Maine de Biran, «duas fontes de evidência», nosso corpo se nós dá de um modo tal que cada um dos seus poderes originários - cujo conhecimento imediato temos na experiência subjetiva do movimento que constitui sua essência- se nos manifesta também na forma de um órgão ou de alguma determinação fisiológica ou espacial. A diferença entre o ser originário deste poder e o órgão que nos parece ser seu instrumento não se situa em um plano ôntico, não é uma diferença entre uma coisa e outra coisa; se trata de uma diferença ontológica, uma diferença não na individualidade, mas na maneira de ser, isto é, relativa à região em cujo seio o ser se manifesta e existe” (HENRY, op. Cit., p. 169). “– Para Henry, é preciso considerar fenomenologicamente que há uma duplicidade do aparecer: 1. por um lado, o movimento para fora, como o ver, ouvir e sentir; 2. por outro lado, o movimento para dentro, investigando o poder que constitui o ver (ver-se vendo; ouvir-se ouvindo; sentir-se sentindo). O que está em causa é a compreensão do homem como um ser no mundo ou um ser na vida; da mesma forma qualquer uma das suas atividades. Em Encarnação a relação sexual é paradigma da confrontação dos dois modos. Assim já se compreende bem o erotismo que Henry condena ... condena aquele que o reduz a um exercício corporal e não à transfiguração do corpo pela entrega de uma vida a outra vida!!!!” (WONDRACEK, 2010, p. 250).

**Essência:** “A essência do aparecer que o deve tomar 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, 1992, p.173).

**Ética cristã:** Recuperação da definição de filho no Filho. “A *autotransformação da vida querida por ela, que consiste num fazer e que a reconduz à sua essência verdadeira, é a ética cristã que [...] se apresenta desde o início como um deslocamento da ordem da palavra, isto é, do pensamento e do conhecimento, para a do agir [...]. Sendo assim, a ética une as duas vias, a*

do *ego* e a de Deus [...]. O gênio da ética cristã é identificar na vida corrente e na mais simples, acessíveis, pois, a todos e compreensíveis por todos, as condições concretas e, por assim dizer, as circunstâncias em que se produz o acontecimento extraordinário pelo qual a vida do *ego* vai mudar-se na do próprio Deus. (Id., 2015, pp. 234-235). “A ética cristã, portanto, tem por objetivo permitir ao homem ultrapassar o esquecimento de sua condição de Filho a fim de reencontrar, através desta, a Vida absoluta em que nasceu” (Ibid., p. 245). “É o esquecimento pelo homem da sua condição de Filho o que motivou a promessa e a vinda de um Messias, o conjunto de suas palavras e de seus atos, em suma, o conteúdo a que se refere o texto do Antigo e do Novo Testamento” (Ibid., p. 325). “Assim, a ética cristã se apresenta desde início como um deslocamento da ordem da palavra, isto é, também do pensamento e do conhecimento, para a do agir. Este deslocamento é decisivo por três razões. A primeira é que ele reconduz da verdade do mundo à da Vida. A segunda é que, dissipando todas as ilusões que ligam tradicionalmente a verdade à representação, à teoria e a seu fundamento extático, ele relaciona sem equívoco a Verdade da Vida ao processo de seu autoengendramento, à potência de um fazer. A terceira é que, na vida, já não é precisamente a potência do ego, do Eu Posso constitutivo de seu querer e de sua liberdade, o que é levado em conta, mas a ‘Vontade do Pai’, ou seja, esse processo de autoengendramento da Vida absoluta. Sendo assim, a ética une as duas vias, a do ego e a de Deus, de modo que assegura praticamente a salvação do primeiro. *Fazer a vontade do Pai designa o modo de vida em que a vida do Si se cumpre de tal modo, que o que se cumpre nela doravante é a Vida absoluta segundo sua essência e seu requisito próprio* [...]”. O Gênio da ética cristã é indicar na vida corrente e na mais simples, acessíveis, pois, a todos e compreensíveis por todos, as condições concretas e, por assim dizer, as circunstâncias em que se produz o acontecimento extraordinário pelo qual a vida do ego vai mudar-se na do próprio Deus” (Ibid., p. 234- 235, grifos do autor).

**Ego/Ipseidade:** “Ego diz respeito ao próprio começo e habita nele, ego significa que no “dar-se” original do aparecer – a que Descartes chama o pensamento – está implicada a ipseidade como a sua própria essência e como a sua possibilidade mais íntima. Esta contemporaneidade, na essência, entre a fenomenalidade pura e a ipseidade, Descartes não a explica de outro modo senão desta forma: *‘Nam quod ego sim qui dubitem, qui inteiligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur’*” (Id., 2008, p. 15). “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 autofenomenização da vida e em nenhum outro lugar [...]. Por conseguinte, o ego nunca é primeiro, ele nasce, nasceu na vida, e só nela é inteligível.” (Ibidem, p. 16). “É que o ego absoluto é a origem, o fundamento, a *Ur-struktur* de

todas as estruturas possíveis e de todos os significados possíveis do ser” (Id., 2003, p.33, trad. Nossa).

**Fé:** “A fé não é do domínio da consciência, mas do domínio do *páthos*. Ela provém do fato de que ninguém jamais se deu a vida, senão que a vida se dá, e se dá ao vivente, como o que submerge por si mesmo – do fato de que nela ele está completamente vivo, por tanto tempo quanto ela dá a ele mesmo. A Fé é a certeza do vivente de viver, certeza que não lhe pode vir, afinal de contas, senão da própria certeza que a Vida absoluta tem de viver, a Fé é a via de cada eu transcendental a experiência que ele faz da Vida absoluta [...]. Ela é a Revelação no homem de sua condição de Filho, a compreensão do vivente na autocompreensão da Vida” (Id., 2015, p. 273 - 274).

**Fenômeno:** “Os fenômenos do mundo são as coisas enquanto se mostram no mundo, o qual é a sua própria ‘mostração’, seu aparecimento, sua manifestação, sua revelação. Na interpretação grega das coisas – dos ‘entes’ – como ‘fenômenos’ já está implicada a intuição que será retomada pela fenomenologia contemporânea francesa e lhe servirá de princípio fundador – a saber, a ideia do que é (nuvem, o círculo, etc.) não ‘é’ senão enquanto se mostra, enquanto fenômeno precisamente. Por conseguinte, o que é, é o que é verdadeiro; de modo que ao fim e ao cabo, o ser de tudo o que é, o Ser enquanto tal, é a verdade enquanto tal, o puro fato de se mostrar considerado em si mesmo, como aparecimento e como manifestação pura” (HENRY, 2015, p. 25 - 26).

**Fenomenalidade:** “A fenomenalidade acha a sua essência original na vida porque a vida experiencia-se a si mesma [s'éprouve soi-même], de tal maneira que este experienciar-se é o auto aparecer do aparecer” (Id., 1992, p.174).

**Fenomenologia:** Henry entende a palavra fenomenologia de dois modos. De um lado, fenomenologia é entendida a partir de um sentido *ingênuo e pré crítico*, isto é, *se trata de uma descrição fiel dos fenômenos* cujo descrever implica uma elucidação do que é visto sob a vista pura de uma *cogitatio* real. Por outro lado, fenomenologia implica em uma descrição da própria doação, isto é, do puro ato de aparecer em sua manifestação *em e por* si mesma. Segundo a leitura que faz Michel Henry da fenomenologia intencional, ela permanece no primeiro sentido de fenomenologia. Já sua proposta fenomenológica caminha em direção a doação mesma. “A fenomenologia busca a Parusia do absoluto a partir do fundamento do absoluto entendido como Parusia.” (Id., 2003, p. 69, Trad. Nossa). “Uma fenomenologia material, porque se refere àquilo de que algo está constituído. O material de construção, por exemplo, é aquilo sem o qual não é possível erigir um edifício. É o ingrediente necessário que constitui a essência material de uma casa, estando presente em cada uma das suas partes. Michel Henry procura descobrir a matéria

de que se compõe o aparecer, a substância de que é feita a manifestação. Nesse sentido vai desconstruir a parede dos fenômenos para identificar, à luz dos seus componentes últimos, os ingredientes que são sua condição material de possibilidade. O autor procura as condições a priori de possibilidade do horizonte visível da vida concreta e encontra no cristianismo esse apelo ao invisível e essencial” (DIMAS, 2014, p. 68).

**Filho (consustancial ao Pai):** “Cristo se dá como Filho de Deus” (HENRY, 2015, p. 111). “Mas não há Filho além do desta Vida única e verdadeira que se engendra a si mesma e não cessa de fazê-lo. Filho não como um simples vivente emergente, mas gerado na hiperpotência desta Vida absoluta que se tem de si mesma na vida, que é a única vida possível, a única capaz de se ter na vida e assim viver – a vida de Deus” (Ibid., p. 228).

**Filho no Filho:** “Os múltiplos filhos o são no Filho, e essa é a razão pela qual eles não serão salvos senão identificando-se com esse Filho, que é identificado com o Pai no seio de sua interioridade recíproca [...]. A relação dos filhos com o Arqui-Filho, a qual só pode ser compreendida à luz da relação mais original do Arqui-Filho com a Vida absoluta. A interioridade fenomenológica recíproca entre Cristo e Deus é a chave de que dispõe João para compreender, por sua vez, a relação dos filhos ao Filho [...]. Uma relação como encontrando seu princípio não no mundo, mas somente na Arquigeração da Vida” (Ibid., p.163 - 164). Eu não sou eu mesmo e não posso sê-lo senão através da Ipseidade original da Vida. Essa é a carne patética desta Ipseidade em que a Vida se junta a si mesma, é ela que une a mim mesmo de modo que eu seja e possa ser esse eu que sou. Não posso, pois unir-me a mim mesmo senão através de Cristo” (Ibid., p. 165). “De fato, Filhos não há senão na Vida, engendrados por ela. Todos os Filhos são Filhos da Vida e, na medida em que há uma só Vida e em que esta Vida é Deus, são todos eles Filhos de Deus. Se Cristo não é somente o Arqui-Filho transcendental imerso em sua simbiose eterna com o Pai, se aos olhos dos homens ele se ergue como uma figura emblemática e radiosa que os faz estremecer no fundo de si mesmos, é porque esta figura é a de sua verdadeira condição, a saber, sua própria condição de Filho. Assim, o discurso que Cristo faz sobre si mesmo, e que consiste na elucidação radical da condição de Filho, ultrapassa subitamente seu domínio inicial e próprio –a fruição autárquica da divindade, o sistema autossuficiente da Vida e do Primeiro Vivente – para repercutir na condição humana inteira e colocá-la sob uma luz que nenhum pensamento, nenhuma filosofia, nenhuma cultura nem nenhuma ciência ousaria ainda projetar sobre ela”. (Id., 2015, p. 105 -106).

**Fundo-comum (comunidade):** “Não há ver mais que vivendo, sobre o fundo desse não-ver mais essencial que se denomina *páthos*” (Id., 2009, p.181, trad. Nossa). “[...] Fundo da vida” (Ibid., p. 202, trad. Nossa). “O vivente não se funda a si mesmo, ele tem um Fundo que é a vida,

mas este Fundo não é diferente a ele, é a auto-afecção em que se auto afeta e com a que, desta forma, se identifica” (Ibid., p. 230, trad. Nossa). “No final, há apenas uma comunidade, localizada no lugar que tentamos circunscrever, uma única esfera de inteligibilidade onde tudo o que é, é inteligível para os outros e para si mesmo contra o pano de fundo desta inteligibilidade primordial que é *páthos*” (Ibid., p. 233, Trad. Nossa).

**Fruição autárquica da vida (sistema autossuficiente da própria vida):** “A interioridade fenomenológica recíproca entre o Pai e o Filho, ou seja, o sistema autárquico constituído pela relação entre Vida e o Primeiro Vicente, significa que só há acesso a Cristo na Vida e, como o vimos, no processo pelo qual a própria vida se engendra eternamente experimentando-se a si mesma na Ipseidade essencial do Primeiro Vivente e, assim, autorrevelando-se nele, que é a sua revelação, seu Verbo. De modo que a Vida se conhece no Verbo, que a conhece ele mesmo, não sendo senão sua autorrevelação. Quem não pertence a esse sistema fenomenológico autárquico da Vida e do Primeiro Vivente não sabe nada da primeira nem do segundo [...]. Diante do sistema autárquico constituído pela interioridade fenomenológica recíproca da Vida fenomenológica absoluta e de seu Verbo, sistema do qual nada do que lhe pertence jamais se separa, nada do que lhe é exterior jamais penetra” (Ibid., pp.131-132).

**Gegebenheit (Selbst):** “Selbst, como também, Selbstgegebenheit, quando se trata da cogitatio, Tem um significado completamente diferente. Em primeiro lugar, o Si está vinculado à doação de maneira essencial, de tal forma que nessa doação de si (autodoação) não há mais nada a considerar, exceto a própria doação — com exclusão de todo ente, de toda coisa. Em segundo lugar, a própria doação mudou: ela não consiste mais na exterioridade transcendental de um mundo, mas em uma interioridade tão radical que toda exterioridade concebível nela é proscrita. Esta interioridade da doação enquanto tal é precisamente a imanência da cogitatio. Em tal imanência o *Selbst* do *Selbstgegebenheit* não se refere apenas exclusivamente a ela. Acontece também que a doação e o que é dado são a mesma coisa, uma autodoação no sentido original. Nesse sentido podemos dizer agora que há Selbstgegebenheit, doação de si, no sentido de que a doação se dá a si mesma em qualidade de doação, enquanto doadora. Essa autodoação originária da doação é o experimentar-se a si mesma da subjetividade absoluta, ou seja, a própria subjetividade como tal, a cogitatio” (HENRY, 2009, p.111).

**Geração:** “A operação da Palavra de Vida é uma geração. Em uma geração, o que é gerado permanece no interior ao poder que o gera, e isso porque o poder que gera permanece interior ao que ele gera. Ora, a Palavra de Vida não é somente uma geração, mas uma autogeração. Ela é a autogeração da vida enquanto sua autorrevelação. É o poder de se autorrevelar autogerando-se o que exprime a noção de Palavra, é o poder fenomenológico da Vida absoluta que ela

designa” (Ibid., p. 312).

**Graça (de Deus):** “Ele lhe deu sua própria essência no sentido de que, sendo sua própria essência o autoengendramento da Vida em que se engendra a Ipseidade de todo o vivente, dar sua própria essência ao homem significa para Deus dar-lhe a condição de vivente, a felicidade de se experimentar a si mesmo nesta experiência de si que é a Vida e na imanência radical desta experiência, na qual não há ‘lá fora’ nem ‘mundo’[...]. ‘Deus me engendra como a si mesmo’” (Ibid., p. 148-149),

**Hylé:** “A *hylé* não é um simples componente da consciência, mas aquilo que permite à consciência ser consciência, o que a dá a si mesma antes que ela doe qualquer coisa [...]. A essência original da fenomenalidade como revelação da impressão enquanto impressão, quer dizer, a sua impressionabilidade; ou, por outras palavras ainda, a sua afetividade” (Id., 1992, p. 174). “A matéria é precisamente a matéria da que está feita a impressão, seu tecido, sua substância por assim dizer: o impressional, o sensível como tal” (Id., 2009, p. 46).

**Ilusão (transcendental do ego):** A ilusão do ego refere-se ao esquecimento da Vida. “Fonte e origem de algum modo absolutas dos poderes que compõem seu ser – o ser efetivo e agente com o qual ele se identifica e pelo qual ele se define –, ele se considera igualmente a fonte e a origem de seu próprio ser. Assim nasce a ilusão transcendental do ego, ilusão pela qual esse ego se toma pelo fundamento de seu ser” (Id., 2015, p. 200). “Essa relação consigo é o Esquecimento, não o esquecimento que pode ser interrompido pela lembrança correspondente, mas o Esquecimento que nada pode interromper – o Imemorial de sua relação consigo na Ipseidade da Vida absoluta” (Ibid., p. 239).

**Imanência:** “Imanência é o modo originário pelo qual é realizado a revelação da transcendência ela mesma e, como tal, a essência originária da revelação” (HENRY, 2003, p. 279-280). “A essência da receptividade originária que assegura a recepção da transcendência ela mesma é imanência” (Ibid., p. 281). “A imanência é uma categoria ontológica pura, ela é a categoria ontológica fundamental que faz possível a superação de si como tal” (Ibid., p. 323).

**Imemorial (A vida como antecedência):** “A vida é sem memória [...]. A vida é o Imemorial (HENRY, op. Cit., p. 210). “No fundo de todo o agir concebível, do Eu Posso do ego, há este outro agir, o a Vida absoluta que se revela a si mesma unindo o ego a ele mesmo, a Arquirrevelação da Arquigeração, o Olho onividente para o qual cada ato, ainda o mais modesto, deve enlaçar-se consigo e poder agir – o Olho onividente que o precede e o acompanha como sua possibilidade mais interior e mais inevitável. É esta conexão infrangível entre a Arquirrevelação da Vida absoluta em todo o ego vivente e o ato mais simples deste último o que explode na palavra fulgurante do Apocalipse: ‘Sou eu quem sonda os rins e o coração; e



[...] a cada um de vós retribuirei segundo a vossa conduta' (2, 23)" (Ibid., p. 274, grifos do autor).

**Intuição abissal do cristianismo:** “Tal é a intuição radical do cristianismo; a Ipseidade transcendental como condição tanto do Indivíduo quanto da Vida. De maneira que o primeiro não é possível sem a segunda, assim como tampouco a segunda sem a Ipseidade do primeiro” (Ibid., p. 173). Em outras palavras, a intuição abissal do cristianismo significa dizer que “a fonte de todo o poder consiste no Si do Arqui-Filho, isto é, na Ipseidade original da Vida absoluta, ou seja, força, poder, ação só se desdobram se dados previamente a si mesmos na autodoação da Vida absoluta. Aqui o apóstolo vai direto ao essencial: ‘É Deus quem opera em vós o querer e o operar segundo sua vontade’ [Fil., 2, 13]. Encontramo-nos, portanto, no coração da teoria cristã do ego. Não há ego além do de um Filho, isto é, de um eu transcendental vivente gerado na Vida fenomenológica absoluta, experimentando-se a si mesmo na experiência de si e, assim, na Ipseidade desta Vida” (Ibid., p. 197).

**Ipseidade:** “O si mesmo, ou self. O Si mesmo apreendido em sua possibilidade interior e ao qual todo o “si”, até o mais exterior, reenvia secretamente” (WONDRACEK, 2010, p. 252).

**Ipseidade de Cristo:** “Quando, porém, nos esforçamos para compreender o ser de Cristo a partir da união dele de duas naturezas contraditórias – uma humana, a outra divina; uma temporal, a outra eterna –, convém afastar ao menos dois preconceitos maciços que impedem para sempre a inteligência do cristianismo. Pressupõe-se, por um lado, que há uma natureza própria e preexistente do homem que intervém a título de elemento coconstitutivo na natureza de Cristo, a qual se explica, por outro lado e conjuntamente, por sua origem divina. Esquece-se de que, segundo seu dizer explícito, Cristo procede daquele que o enviou e unicamente dele. Gerado na autogeração da Vida absoluta e tendo dela sua essência, não há nada nele que não seja esta Vida. A Ipseidade em que Cristo se experimenta, isto é, sua subjetividade, é a Ipseidade em que a Vida fenomenológica absoluta se experimenta a si mesma, ou seja, a subjetividade desta vida. E é por esta razão que lhe é consubstancial e contemporâneo, tendo vindo no princípio, Arqui-Filho coengendrado no próprio Deus e, assim, ao mesmo tempo que ele” (HENRY, op. cit., p. 143). “Vimos que, na autogeração da Vida absoluta, se encontra engendrada uma Ipseidade essencial cuja efetividade fenomenológica é um Si singular – o do Arqui-Filho coengendrado na vida, portanto, como seu autocumprimento e, assim, como idêntico a este” (Ibid., p. 150).

**Inversão da concepção de homem pelo cristianismo:** “A inversão da concepção de homem a que o cristianismo procedeu de uma vez por todas não consiste na inversão dos elementos incluídos na concepção reinante: consiste em sua exclusão. É outra essência fenomenológica a

que define o homem fenomenológico transcendental cristão, outra verdade. Outro modo de fenomenalização da fenomenalidade constitui sua realidade substancial, a carne fenomenológica que é a sua carne. A essa substituição radical de um modo de verdade para o outro procede o cristianismo ao pôr o homem como filho. Desde esse momento, é a partir de seu nascimento na Vida que o homem deve ser compreendido e, pois, a partir da Vida mesma e da Verdade que lhe é própria” (Ibid., p. 141).

**Monismo ontológico:** “– Conjunto de supostos que sustenta, no pensamento tradicional, a necessidade de apresentar o fenômeno mantendo a “distância fenomenológica”, que afirma que o fenômeno se nos apresenta distinto de nós e separado de nós. A partir disso, o Ser será pensado sempre na Exterioridade transcendental, em um Ek-stasis, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega. Monismo é a forma de conhecer que só se estabelece numa relação da interioridade (subjetividade) para com a exterioridade; isto é, a própria interioridade só se compreende nessa relação com o exterior. Por isso a necessidade de representação. “Mesmo na fenomenologia de Husserl e Heidegger o monismo mantém-se mesmo quando a subjetividade se volta para si mesma; pois nesse voltar-se é ainda como olhar (não para o mundo, mas para si- objetivada perante si) que ela se compreende. Ora a atenção aos movimentos da vida nas suas afecções, emoções... perde-se!” (WONDRACEK, 2010, p. 252, grifos da autora).

**Mundo:** “O mundo, entendido em sua pura mundanização, é precisamente aquela visibilidade da qual tudo toma emprestado a possibilidade de se manifestar e assim ser um fenômeno (HENRY, 2003, p. 78).

**Nascimento (transcendental):** “a vinda de cada ser humano à vida, a partir da Vida” (HENRY, 2015, p. 85). “É a partir do seu nascimento na Vida absoluta [Deus] que a condição humana deve ser compreendida, ‘a partir da Vida e da Verdade que lhe é própria’ [EV, p. 103].” (WONDRACEK, op. Cit., p. 253).

**Passibilidade:** “Expressa 1) a condição de ser dado a si na vida sem participação em sua própria geração; 2) a impossibilidade de fuga perante a vinda dos afetos em si. A condição originária é passiva, sem possibilidade de sair de si, nem por um instante sequer. Aderir a esse sofrimento originário é aderir a si” (HENRY, Op. Cit., p. 253).

**Páthos:** “Quando o horizonte do mundo foi suspenso, subsiste apenas uma Arquirrevelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade, e por ela, a saber: o *páthos* inextático da vida” (HENRY, 1992, p. 175). “À vida fenomenológica transcendental que se traz a si própria nela e se atesta ela própria na fenomenalidade que lhe é própria e que é precisamente a sua auto atestação na sua auto doação, a saber, a impressionabilidade do *páthos* vivo à qual se

refere, em última instância, o “eu sinto” cartesiano” (Id., 2008, p.13). “*Páthos*, em grego, é paixão, a perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou que suportamos” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). No tratamento da questão, Wondracek pontua que “o sentimento é páthos e as tonalidades do páthos, as passagens do sofrimento à fruição, só no páthos são possíveis. Esta parece-me ser o grande contributo de Michel para a compreensão de nós mesmos, do nosso sofrimento e da sua conversão em fruição da Vida” (WONDRACEK, 2008, p. 251, grifos da autora). “É o modo como a vida se abraça, na auto afecção, na unidade indivisível e substancial da matéria fenomenológica de alegria e dor. Estrutura fundamental da afetividade, ou seja, da essência da manifestação. ‘O sentimento não pode nunca ser sentido’ (Monique Schneider)” (Ibid., p.253, grifos da autora).

**Páthos-com:** “É porque são viventes numa única e mesma Vida, *Sis* na Ipseidade de um único e mesmo Si, que eles estão e podem estar uns com os outros nesse ‘estar-com’ que os precede sempre, que é a Vida absoluta em sua Ipseidade originária” (HENRY, 2014a, p. 355)

**Parusia:** “A *Parusia* se produz na origem porque constitui a essência deste. Porque constitui a essência da origem, a parusia não se deriva de nenhum progresso, mas que é seu pressuposto. Na parusia reside a realidade do absoluto. Como encontra sua realidade na parusia, o absoluto a encontra na origem” (Id. 2003, p. 168, grifo nosso).

**Porta (acesso):** “Cristo não é, antes de tudo, o intermediário entre o homem e Deus. Cristo é antes de tudo o intermediário entre cada eu e ele mesmo, essa relação consigo que permite a cada um ser um eu [...]. Mas não fui eu quem me deu a mim mesmo, não sou eu que me junto a mim mesmo. Eu não sou a porta, a porta que me abre para mim. Não sou a pastagem, a pastagem com que cresce minha carne. Em minha carne, fui dado a mim mesmo, mas não sou minha própria carne. Minha carne, minha carne viva é a de Cristo. Assim fala Àquele cuja palavra João relata: ‘Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim [...] entrará e sairá e encontrará pastagem... [JOÃO, 10:9]’” (Id., 2015, p.166).

**Phainomenon/Phainesthai:** “Na Grécia as coisas são chamadas de ‘fenômenos’. ‘Fenômeno’. *Phainomenon*, vem do verbo *Phainesthai*, que encerra em si a raiz *pha-phôs*, que significa ‘luz’. *Phainesthai* quer dizer mostrar-se vindo à luz. “Fenômeno”, então, quer dizer mostrar-se vindo à luz, vindo à luz do dia.<sup>189</sup> A luz para onde vêm as coisas para se mostrar na qualidade de fenômenos é a luz do mundo (Ibid., p. 25).

**Primeiro-vivente:** Cristo é intermediário entre o homem e Deus. Arqui-Filho consubstancial ao Pai; “coengendrado no processo de vinda a si da Vida como a Ipseidade essencial em que

<sup>189</sup> Sobre isso Cf. M. Heidegger, *Sein und zeit*. Niemeyer, Halle, 1941, p. 29; trad. Francesa Gallimard, p. 55. Cf. também o comentário HENRY, M. em *Phénoménologie Matérielle*. Paris, PUF, 1990, p.112 (Coleção Épiméthée).

esta Vida se autorrevela – coengendrada como o Verídico (o que há de mais verídico do que aquilo que se autorrevela absolutamente em si mesmo?), de modo que a Vida se conhece nessa Ipseidade essencial que a conhece, sendo somente o lugar desta autorrevelação da Vida, ao passo que esta permanecesse desconhecida ao mundo, estranha à sua verdade” (Ibid., p. 109-110). “Apesar de ser gerado na auto afecção da Vida absoluta, Cristo copertence ao processo desta auto afecção absoluta enquanto Ipseidade essencial e Primeiro Vivente, sem os quais nenhuma auto afecção desse gênero poderia realizar-se. Assim, ele é ‘consustancial’ ao Pai, tendo parte, a título de condição, na potência desse processo em que, estreitando-se a si mesma, a Vida se faz Vida [...]. O Arqui-Filho precede a todos os Filhos como a essência preexistente e preestabelecida, sem a qual e fora da qual não poderia edificar-se algo como um Filho, isto é, como um Si vivente – como esse eu transcendental que sou” (Ibid., p. 156 -157, grifos do autor). “Primogênito na Vida e Primeiro Vivente, o Arqui-Filho detém a Ipseidade essencial em que a auto afecção da vida chega à efetividade. Mas é somente nesta Ipseidade e a partir dela que outro Si e, assim, qualquer eu transcendental como o nosso será possível. Assim, o Arqui-Filho detém em sua Ipseidade a condição de todos os outros filhos. Nenhum filho, nenhum eu transcendental vivente nascido na vida, nasceria desta vida se esta não tivesse previamente feito Ipseidade transcendental no Arqui-Filho. (Ibid., p.158).

**Reciprocidade:** Do cruzamento das duas vias sob o Arco onde fulgura a Vida – a via que conduz da Vida ao vivente, e a que conduz o vivente à Vida – não resulta nenhuma reciprocidade entre estes dois termos, entre a Vida e o vivente. A reciprocidade só concerne à relação de interioridade da Vida absoluta e do Arqui-Filho, na medida em que a Ipseidade em que Deus se estreita eternamente é a do Arqui-Filho que se encontra gerado desse modo. Da Ipseidade da Vida absoluta ao eu de cada vivente, a relação não implica nenhuma reciprocidade desse tipo, o caminho não pode ser percorrido nos dois sentidos. Deus poderia muito bem viver eternamente em seu Filho e este em seu Pai sem que nenhum outro vivente jamais viesse à Vida. Ao passo que a vinda de qualquer outro vivente à Vida, o nascimento transcendental de um eu qualquer, implica, ao contrário, a Ipseidade e, assim, a geração do Arqui-Filho na Vida absoluta” (Ibid., p. 182).

**Representação:** “Em alemão representar se diz *vor-stellen* = pôr (*stellen*) diante de (*vor*). Objeto designa o que é posto *diante de*, de modo que é o fato de ser posto *diante de* o que o torna manifesto. A própria consciência não é nada além desta manifestação consistente no fato de ser posto *diante de*. O que é posto *diante de* é o ob-jeto, o que é verdadeiro, o que se mostra, o fenômeno. O fato de ser posto *diante de* é a verdade, a manifestação, a consciência pura. O fato de ser posto *diante de* é também o fato de ser posto lá fora, é o ‘lá fora’ como tal. O ‘lá fora’

como tal é o mundo (Ibid., p. 26-27).

**Reversibilidade (de Cristo):** “Estranho à história e mais geralmente do mundo, o ‘conteúdo’ do cristianismo consiste numa rede de relações transcendentais, acósmicas, pois, e invisíveis, que podemos formular como se segue: relação entre a Vida absoluta e o Primeiro vivente – entre todos os viventes – entre o Pai e os filhos, entre Deus e os ‘homens’; relação entre o Filho e os filhos, entre Cristo e os viventes; relação dos filhos, dos viventes, dos homens entre si – o que em filosofia se chama intersubjetividade. Um critério decisivo para o exame rigoroso dessas relações é o de sua eventual *reversibilidade*. Assim, a relação entre o Pai e o Arqui-Filho é *reversível*, mas entre o Pai ou o Arqui-Filho e os filhos não o é” (Ibid., p. 91). “Nas palavras de Cristo sobre si mesmo – testemunho do Arqui-Filho, dizemos nós, sobre sua condição de Arqui-Filho, e tornada possível por esta. Esta condição: a de ser gerado na autogeração da Vida absoluta como o Primeiro Vivente essencial da qual a vida se autoengendra eternamente – de modo tal, que esta geração do Primeiro Vivente não é diferente da autogeração da Vida eterna, de sua autorrevelação como revelação de Deus mesmo, como sua Verdade, como seu testemunho. ‘Nasci [...] para dar testemunho da verdade’ [JOÃO, 18-37]’. Na medida em que a geração do Primeiro Vivente não difere da autogeração da própria Vida fenomenológica absoluta, assim como a autogeração da Vida não difere da geração do Primeiro Vivente, cumprindo-se sob a forma deste – na medida, por conseguinte, em que a revelação do Filho não difere da autorrevelação de Deus mesmo –, então a primeira relação constitutiva do conteúdo do cristianismo, a relação entre o Pai e o Filho, se encontra definida com um rigor absoluto como uma relação de interioridade recíproca, porque o Filho só se revela na autorrevelação do Pai, enquanto a autorrevelação do Pai só se cumpre na e como a revelação do Filho. A relação primordial Pai/Filho não é somente essa relação cuja essência é constituída pela Vida, não é somente essa relação cuja essência gera os termos; ela os gera ainda como interiores um ao outro, de modo que eles copertencem um ao outro numa copertença mais forte que toda e qualquer unidade concebível, na unidade inconcebível da Vida cujo autoengendramento constitui algo uno com o engendramento do Engendrado” (HENRY, op. Cit., p. 97). “À reversibilidade da Vida e de sua Ipseidade – do Pai e do Filho – em sua interioridade recíproca opõe-se, pois, radicalmente a irreversibilidade da relação do Arqui-Filho com todos os que tiverem dele e de sua Ipseidade original a possibilidade de seu Si e de seu eu [...]. Nesta Arqui-Ipseidade da Vida não só advém a possibilidade de cada vivente enquanto eu transcendental vivente, mas ainda há o fato de que, graças a esta ipseidade em que ele se relaciona consigo mesmo, toca cada ponto do seu ser, se experimenta a si mesmo e frui de si, este vivente não é apenas um eu, mas este, este eu irreduzível a qualquer outro, que experimenta o que ele

experimenta e sentindo o que sente, à diferença de todo e qualquer outro” (Ibid., p. 183).

**Relação recíproca entre pai e Arquifilho:** “Se a vida não se tivesse lançado em si para se auto experimentar em seu fruir de si, jamais a Ipseidade essencial que ela gera desse modo em sua autogeração, assim como tampouco o Si singular que lhe pertence por princípio, teria advindo à vida” (Ibid., p. 99). “A Relação entre Indivíduo e Vida no cristianismo é uma relação que tem lugar na Vida e que procede dela, não sendo senão o próprio movimento desta. Esse movimento é aquele pelo qual, vindo constantemente a si em seu experimentar-se a si mesmo e, assim, em seu ‘viver’, a Vida se engendra constantemente a si mesma engendrando em si a Ipseidade sem a qual o experimentar-se a si mesmo desse viver não seria possível. A relação entre Indivíduo e Vida se identifica, assim, com o processo de autogeração da Vida como geração do Arquifilho, com a relação primordial situada no coração do cristianismo e longamente estudada por nós. Desta relação primordial de interioridade recíproca entre a Vida e o Indivíduo – entre e Vida e o Arquifilho, seria preciso dizer –, os conceitos de Vida e de indivíduo – estando entendido que não é possível considera-os separadamente e que é precisamente esta impossibilidade, a copertença originária da Vida e do indivíduo, que constitui uma das afirmações essenciais do cristianismo” (Ibid., p. 170). “É essa impossibilidade originária para o vivente de se separar da vida o que funda sua própria impotência para se separar de si. Assim, o vivente não pode cortar-se de si mesmo, de seu Si, de sua dor ou de seu sofrimento” (Id., 2014, p. 258). “Como tivemos ocasião de observar, o espantoso e que essa estrutura interna do processo da Vida absoluta como relação de interioridade fenomenológica entre a Vida e seu Verbo se repete na relação entre esse absoluto e o homem – no caso, entre seu Verbo e todo Si transcendental concebível. Um abismo, todavia., não separa a Vida infinita que se traz a si mesma em si em seu Verbo e uma vida, um Si tais como os nossos, incapazes de se trazer a si mesmos à vida, votados, assim, a uma morte certa? Aqui intervém a Encarnação do Verbo. É somente pela Encarnação do Verbo na carne de um homem que é ‘vindo de Deus’, ‘enviado por ele’ – a saber, o Messias ou o Cristo – que se opera a união que supera esse abismo [...]. Então essa vida de Deus permanece em nossa vida finita, assim então esta permanece em Deus enquanto ela viver” (Ibid., p. 358 -359). “É assim que cada Si transcendental vivente está no Verbo antes de estar consigo mesma, e nesse Verbo está com o outro antes que o outro seja dado a si mesmo. E o outro está nessa mesma situação: estar no Verbo antes de estar consigo mesmo – no Verbo em que está tanto consigo mesmo quanto comigo –, assim como estou eu mesmo com ele e comigo mesmo nesse Verbo. É assim, notadamente, que cada Si transcendental, estando com o outro ali onde ele é dado a si mesmo, está com o outro antes de toda determinação ulterior – antes de ser homem ou mulher” (Ibid., p. 364).

**Relação Primordial de interioridade recíproca entre a Vida e o indivíduo:** “A relação entre Indivíduo e Vida no cristianismo é uma relação que tem lugar na Vida e que procede dela, não sendo senão o próprio movimento desta. Esse movimento é aquele pelo qual, vindo constantemente a si em seu experimentar-se a si mesmo e, assim, em seu ‘viver’, a Vida se engendra constantemente a si mesma engendrando em si a Ipseidade sem a qual o experimentar-se a si mesmo desse viver não seria possível. A relação entre Indivíduo e a Vida se identifica, assim, com o processo de autogeração da Vida como geração do Arqui-Filho, com a relação de interioridade recíproca entre o Pai e o Filho – relação primordial situada no coração do cristianismo e longamente estudada por nós” (Ibid. p. 170). “Ora, há algo a mais: engendrando aquele a que ela se dirige, e isso fazendo dele um vivente, a Palavra da Vida lhe conferiu em sua própria geração e de certa maneira antes mesmo de ele viver, no próprio processo pelo qual ele vinha à vida, em seu nascimento transcendental, a possibilidade de ouvi-la – a ela, que ele ouviu no primeiro estremecimento de sua própria vida, quando ele se experimentou a si mesmo pela primeira vez, a ela, cujo estreitamento consigo, cuja palavra a uniu a si mesma no próprio surgimento de seu Si e para sempre. Assim, a possibilidade de ouvir a Palavra da Vida é para cada vivente e para cada Si vivente contemporânea de seu nascimento, consubstancial à sua condição de Filho. Escuto para sempre o ruído de meu nascimento. O ruído de meu nascimento é o ruído da Vida, o infrangível silêncio em que a Palavra da Vida não cessa de me falar em minha própria vida, no qual minha própria vida, se ouço a palavra que fala nela, não cessa de me falar a palavra de Deus [...]. Esta consubstancialidade implica em primeiro lugar uma coopertença essencial entre mim mesmo (eu transcendental vivente) e esta Palavra da Vida. Eu pertenço à Palavra da Vida enquanto sou engendrado em seu autoengendramento, autoafetado no que advém então como minha própria vida, em sua autoafecção própria, autorrevelada a mim mesmo em sua autorrevelação – em sua Palavra.” (Ibid., p. 317, 318). “É aqui que a inteligência dos paradoxos das Bem-Aventuranças remete à terceira intuição fundadora do cristianismo – não a simples duplicidade do aparecer, não à estrutura antinômica da vida, mas à diferença que separa a Vida do vivente, a autoafecção da primeira da do segundo” (Ibid., p. 287). “A diferença entre a Vida absoluta que se dá a si mesma na hiperpotência de sua autogeração e a vida do ego dada a ele mesmo sem tê-lo querido, sempre já dado a ele mesmo sem nunca ter sido o poder de se dar a si e, assim, de se autogerar, esta diferença é uma diferença patética. O hiperpoder de uma é uma embriaguez; o não poder da outra, um sentimento de impotência. Quando, pois, o *ego* é afetado por um conteúdo que ele mesmo não pôs, pesado é então este conteúdo – difícil de levar toda a vida saída de um nascimento e que, desse modo, não se lançou por si mesma em si mesma. Tal é o princípio da ‘infelicidade de ter nascido’ – o

Arquifato em virtude do qual cada um leva a carga desse Si que ele é sem tê-lo querido, sem ter jamais podido decidir se queria ou não vir à vida, a esta vida que é precisamente a sua, bem como a este Si que é o seu. Não ter nunca podido querer ou não querer vir a esta vida ou a este *ego* que é o seu não é, de início, como tivemos ocasião de observá-lo, algo negativo. É só posteriormente, uma vez cumprido seu nascimento transcendental, que um Si vivente, que um *ego* qualquer pode perguntar-se se quis ou não vir a ele, a este si que ele é” (Ibid. p. 292 -293).

**Segundo nascimento:** “*Somente a obra de misericórdia pratica o esquecimento de si em que, estando afastado todo interesse pelo Si e até a ideia do que chamamos um si ou um eu, já nenhum obstáculo se opõe ao desencadeamento da vida neste Si reconduzido à sua essência original.* Esquecido de seu Si no agir misericordioso, já não há nada neste novo agir além de sua doação a si mesmo na Arqui-Doação da Vida absoluta e em sua Arqui-Ipseidade. Ele reencontrou a Potência de que nasceu e de que ele mesmo não nasce. Ele nasceu uma segunda vez. Nesse segundo nascimento ele reencontrou a Vida de tal sorte que doravante ele não nascerá mais e que é verdadeiro dizer nesse sentido que ele é ‘não nascido’” (Ibid., p. 240, grifos ao autor).

**S’èprouve soi-même/ prova de si – épreuve – experiência de si :** “Prova vivencial. Conceito fundante da Fenomenologia da Vida, ‘quer significar o acesso fenomenológico absoluto à realidade. Refere-se a uma experiência, ao mesmo tempo, de saborear, experienciar, mas também de revelação, manifestação e apresentação’ [...]. Èprouve está ligada a perceber, sofrer, tarefa, Heimsuchung, e no francês antigo também significava julgamento de Deus. Não há èprouve que não seja simultaneamente ‘reconhecer’ e ‘agir’ (incluindo carência, esforço, querer) possibilitados por uma e mesma afetividade experienciada. (RK) ‘A vida é um experimentar-se sem distância. A fenomenalidade em que consiste esta experiência é a afetividade’ (Id., 2012a, p. 33). Nesse conceito convergem os demais termos fenomenológicos como si, Ipseidade, autoafecção, autorrevelação, *páthos*, essência, etc., no que reúnem os âmbitos de realidade do conhecimento transcendental-crítico, prático-ético, psicológico, bem como religioso-estético” (WONDRACEK, 2010, p. 253).

**Si (Moi):** “Uma força, a saber, a força localizada naquele abraço primordial de si mesmo no qual se enraíza, por sua vez, toda possibilidade de agarrar, agarrar e apertar, onde reside todo o poder e particularmente o do corpo” (HENRY, 2009, p. 90, trad. Nossa). “O Si surge como resultado dessa autoafecção, na vida e por sua autoafecção, nasce cada vez nesta experiência de si que é um vivente que só por isso é tal nela, arrojado em si por ela e só na medida em que, arrojando-se em si mesma, a vida o arroja nele” (WONDRACEK, 2010, p. 254).

**Verbo/Palavra:** “– No singular refere-se ao cristológico Verbo de Deus, o Logos, no qual tudo



é gerado” (Ibid., p. 254).

**Vida:** “A vida é fenomenológica num sentido original e fundador. É fenomenológica no sentido em que é criadora da fenomenalidade. A fenomenalidade surge originalmente ao mesmo tempo que a vida, sob a forma de vida, e de nenhuma outra maneira” (HENRY, 2012a, p. 13). “Se, pois, a Vida se autorrevela não só no sentido de que ela cumpre a revelação, mas porque é a si mesma que ela revela em tal revelação, então ela só é possível porque o modo de revelação que é o seu ignora o mundo e seu ‘lá fora’ [...]. A vida não lança para fora o que ela revela: ela o tem em si e o retém num estreitamento tão estreito, que o que ela retém e revela é ela mesma [...]. A vida se estreita, se experimenta sem distância, sem diferença. Apenas com essa condição ela pode experimentar-se a si mesma, *ser ela mesma o que ela experimenta* – ser ela mesma, por conseguinte, o que experimenta e o que é experimentado” (Id., 2015, p. 48, grifo nosso). “Vida que não é ela mesma, mas esse abraço patético e, assim, a própria fenomenalidade segundo o Como de sua fenomenalização originária. A vida, portanto, não é uma mera coisa, por exemplo, o objeto da biologia, mas o princípio de tudo. É uma vida fenomenológica no sentido radical de que a vida define a essência da pura fenomenalidade e, portanto, do ser, pois o ser é coextensivo ao fenômeno e nele se funda” (Id., 2009, p. 33, trad. Nossa). “Arquirrevelação que dando-se Fora do *Ek-stasis*, independente dele, realiza-se ‘antes’ dele. Esta Arquirrevelação enquanto um auto aparecer é, realmente, o mais misterioso, mais também o mais simples e o mais comum: é aquilo que a gente conhece – a Vida. Arquirrevelação porque é somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático da visibilidade que se cumpre a Arquirrevelação constitutiva do auto aparecer do aparecer (Id., 2006, p. 13). “A Vida precede necessariamente a todo o vivente como o Antes absoluto relativamente ao qual ele é sempre segundo” (Id., 2015, p. 231).

**Vida ipseidada:** “A Vida ipseidada não há de início senão no Arco da Arqui-Ipseidade. A Vida ipseidada na Arqui-Ipseidade do Arqui-Filho prepara o lugar de modo que um lugar está pronto para cada vivente concebível enquanto eu vivente – enquanto chegando a si mesmo na Ipseidade deste eu; e isso porque vive uma Vida chegada a si na Ipseidade original do Primeiro Vivente [...]. Assim, não há lugar para um vivente na vida sem que esta esteja previamente edificada em si como uma Ipseidade em que só o vivente que vive dessa vida ipseidada é, por isso mesmo, possível como um eu vivente” (HENRY, op. Cit., p. 178).

## 14 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNE, H. et LECLERCQ, J. **Michel Henry (1922-2002)**. Entretien en manière de biographie dans Michel Henry. Lausanne: L'Age d'Homme, 2009.

ANGULO, J. Fenomenología de la Vida. In: **Universitas Philosophica**, nº 37, 2001.

ARAUJO, R. **Fenomenologia e religião em Michel Henry: um diálogo com Janicaud**. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2012.

ARAUJO, R. **Revelação e Encarnação: a filosofia do cristianismo de Michel Henry**. 2015. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2015.

AUDI, Paul. **Michel Henry. Une trajectoire philosophique**, Paris: Les Belles Lettres, 2006.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Loyola, 2001.

BOWEN, A. How to cross the Rubicon without falling: Michel Henry, Søren Kierkegaard, and new phenomenology. In: **International Journal of Philosophy and Theology**, V.80, p. 465-481, 2019.

CERESER, C. **A gênese da subjetividade ética desde o paradigma da sensibilidade: A significação ética como orientação responsiva e tensão individualmente em Levinás**. Tese. (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2016.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. 1. Ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CONCEIÇÃO, A. A evolução da concepção de ego transcendental na fenomenologia de Husserl. In: **Voluntas**. Número 10, p. 100-117. Santa Maria, 2012.

CONCEIÇÃO, A. A correlação entre a noção de subjetividade e o desenvolvimento do programa da fenomenologia em Husserl. In: **Intuitio**, V.10, N. 2, 2017.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. 2. Ed. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUFOUR- KOWALSKA, G. **Michel Henry un Philosophe de la vie et de la praxis**. Paris: Vrin, 1980.

DUFOUR- KOWALSKA, G. L'immanence en question. In: **Phainomenon**, p. 83-101, n. 13, 2006.

ECKART, M. **Traité et Sermons**, Tradução de F. J. M. Paris: Aubier Montaigne, 1942.

FALQUE, EMMANUEL. "Y a-t-il une chair sans corps". In : **Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry**. Édition de Phillipe Capelle, p. 95-133. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

FALQUE, EMMANUEL. Peut-on réduire le corps. In: **Archivio de Filosofia**, V.83, p. 91-107, 2015.

FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. In: *Dissertatio*, p. 231-249, inverno/verão, 2008.

GARCÍA-BARÓ, M. Alabanza de Michel Henry. In: HENRY, M. **La Esencia de la Manifestación**, 2003, p. 05 -12.

GARCÍA-BARÓ. Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry. In: HENRY, Michel. **Fenomenología Material: ensayo preliminar de Miguel García-Baró**. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 09- 29, 2009.

GARCÍA-BARÓ. Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry. In: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, octubre, p. 309-320, 2015.

GILBERT, S.J.P. **Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur**, 2002.

GONÇALVES, J. S. **A Inteligibilidade Primordial: fundamento teológico antropológico da Fenomenologia da Vida em Michel Henry**. 2014. Dissertação. (Mestrado em filosofia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HENRY, M. O conceito de ser enquanto produção. Presses Universitaires de France. In: **Revue philosophique de Louvain**, n° 73, p. 79-107, 1975.

HENRY, M. **Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura**. Tradução de José Rosa. Lusosofia, Press, 1992.

HENRY, M. **Eux en moi: une phénoménologie**. Porto: IPATI-MUP, 2001.

HENRY, M. Prefácio. In Martins, F. **Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da Alteridade em Michel Henry**. Principia: Cascais, p. 7- 9, 2002.

HENRY, M. **L'Essence de la Manifestation**. Paris : Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, M. Débat autour de l'œuvre de Michel Henry. In: **Phénoménologie de la vie**. Paris: PUF, 2004.

HENRY, M. **Auto donation**. Entretiens et conférences. Paris: Beauchesne, 2004.

HENRY, M. **O Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenologia**. Tradução de Adelino Cardoso. Covilhã: lusosofia, Press, 2008.

HENRY, M. **Fenomenología Material**. Tradução de Javier Teixeira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

HENRY, Michel. **As ciências e a ética**. Trad. Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia: Press, 2010.

HENRY, M. O que é isso que chamamos vida? In: MARQUES, R.V.; MANZI FILHO, R. (Org.). **Paisagens da Fenomenologia Francesa**. Tradução de Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: UFPR, 2011.

HENRY, M. **A Barbárie**. Tradução de Rouanet, Luiz Paulo. São Paulo: É Realizações 2012a

HENRY, M. **Filosofia e Fenomenologia do Corpo: Ensaio Sobre a Ontologia Biraniana**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012b.

HENRY, M. **Encarnação**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HENRY, M. **Palavras de Cristo**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014b

HENRY, M. **Notes préparatoires à Paroles du Christ**. Revue internationale Michel Henry, n° 5, 2014c.

HENRY, M. **Eu sou a Verdade: Para uma filosofia do Cristianismo**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2015.

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**. Introdução à Fenomenologia. Porto: Rés, 2001.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**. 5. Ed. Lisboa : Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

JANICAUD, D. **Le tournant théologique de la phénoménologie Française**. Paris: l'Eclat, 2009.

JANICAUD, Dominique et al. **Phenomenology and the "Theological turn": the French Debate**. Nova Iorque: Fordham, 2000.

LAVIGNE, Jean-François. The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence. In: **International Journal of Philosophical Studies**, p. 377-388, 2009.

LECLERCQ, J. Biographie de Michel Henry, *dans Michel Henry. Pour une phénoménologie de la vie*. In: **Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer**. p. 9- 29. Corlevour, 2010.

LIPSITZ, M. Vida y subjetividad: los descartes de Michel Henry. In: **Revista de Filosofía de Santa Fé**. p. 23- 50. n° 14. Argentina, 2006.

LIPSITZ, M. Ontología y fenomenología en Michel Henry. In: **Enfoques**. n.2, p.149-158. Plata, 2005.

LIPSITZ, M. Autour de la différence ontologique: l'étant et le monde en l'essence de la Manifestation. In: JEAN, Grégori; LECLERCQ, Jean; MONSEAU, Nicolas (éd.). **La vie et les vivants, (Re)lire Michel Henry**. pp. 147-156, Louvain la Nueva, Presses Universitaires de Louvain, 2013.

LAOUREUX, S. L. **Immanence à la limite**: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry. Paris: CERF, 2005.

MAGALHÃES, ROSA. **Caro cardo salutis**: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008.

MARION, JEAN-LUC. **Étant Donné**. Paris : PUF, 1997.

MARION, JEAN-LUC. La chair ou la donation de soi. In: **Conferências de Filosofia II**. p. 147-174. Campo das Letras, 2000.

MARION, JEAN-LUC. **Reducción y Donación**. Editora: Prometeo, 2011

O'SULLIVAN, M. **Incarnation, Barbarism and Belief**. Peter Lang AG, International, Bern: Académie Publishers, 2006.

PESSOA, F. **Poesias**. 15ª Ed. Lisboa: Ática, 1942.

ROSA, JOSÉ M. DA SILVA. Da essência trinitária da 'Fenomenologia da Vida' de Michel Henry. In: MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Orgs.). **A felicidade na Fenomenologia da Vida**. p. 177-194. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

ROSA, JOSÉ MARIA SILVA. "Haverá uma carne sem corpo?" Releituras de Incarnation... de Michel Henry". In: **Corpo e Afetividade. Colóquio Internacional Michel Henry**, edição de Ana Paula Rosendo e Carlos Morujão. p. 149-166. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.

SACKIN-POLL, A. **Michel Henry and Metaphysics: An Expressive Ontology**. Open Theology, 2019.

SANTOS, S. Originalidade e precariedade do método fenomenológico husserliano. In: LIMA,

ABM., org. **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty**. Ilhéus: Editus, 2014.

WONDRACEK, KARIN. **Da felicidade ao páthos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry**. Porto Alegre: em 3 de setembro de 2008.

WONDRACEK, KARIN. **Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica**. Tese. (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 2010.