

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

Janessa Pagnussat

**A QUESTÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA
DE MICHEL HENRY: A FENOMENALIDADE DA VIDA E O SER
COMO AUTOAFECÇÃO**

Santa Maria, RS

2024

Janessa Pagnussat

**A QUESTÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA DE MICHEL HENRY: A
FENOMENALIDADE DA VIDA E O SER COMO AUTOAFECÇÃO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação Doutorado em Filosofia, Área de concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

Santa Maria, RS

2024

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

Pagnussat, Janessa

A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry:
a fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção /
Janessa Pagnussat.- 2024.

136 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, 2024

1. Edmund Husserl. Cogito cartesiano. Autoafecção.
Afetividade. Inversão fenomenológica. I. Grzibowski,
Silvestre II. Título.

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

Declaro, JANESSA PAGNUSSAT, 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.

Janessa Pagnussat

**A QUESTÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA DE MICHEL HENRY: A
FENOMENALIDADE DA VIDA E O SER COMO AUTOAFECÇÃO**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação Doutorado em Filosofia, Área de concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa em Fenomenologia e Compreensão, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutora em Filosofia**.

APROVADA EM 19/02/2024

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski - UFSM
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Marcelo Fabri - UFSM

Prof. Dr. Marcelo Ramos Saldanha – EST

Prof. Dr. Márcio Luís Costa - UCDB

Prof^ª. Dr^ª. Janilce Silva Praseres - UBI

Santa Maria, RS

2024

Dedico este trabalho à toda força ancestral e espiritual que me guia.

Aos meus pais, Darci e Marilene, e à minha irmã, Janine.

AGRADECIMENTOS

A conclusão de uma tese doutoral exige um amadurecimento tanto pessoal como intelectual. Quando escolhi cursar o Doutorado em Filosofia na UFSM e comecei a estudar a teoria de Michel Henry entrei em um grande desafio, aliás, o Doutorado teve suas etapas contínuas de desafios. Me desafiei em uma nova pesquisa, na mudança de vida, uma nova cidade para morar e conhecer, nas saudades diárias da minha família, dos amigos e amigas de infância, na distância da cidade que nasci, das inúmeras horas de leitura e escrita guiadas por muito café, noites curtas demais para boas horas de sono, viagens constantes, e outros tantos desafios internos que somente a "vida afetiva" sabe e conhece.

O Doutorado também me trouxe inúmeras oportunidades, inimagináveis...se no ano de 2019 me contassem os caminhos que a pesquisa teria me levado e a Janessa que eu seria em 2024, eu jamais acreditaria. Sinto orgulho da Doutora Janessa que defende a sua tese de pesquisa sobre Michel Henry, mas sinto mais orgulho da pessoa que me tornei e onde cheguei com todos esses desafios e oportunidades. Sinto orgulho da professora que me tornei, não aquela que somente transmite o conhecimento, mas que conduz cada ser humano na busca pelo seu conhecimento. Ser professora na atualidade é conduzir ao caminho da sabedoria, é ser guia onde ainda não há luz! Sinto orgulho da pesquisadora que me tornei: buscar a compreensão das teorias e o legado dos escritos filosóficos requer uma dose de paciência e persistência. Sinto orgulho de mim, da minha determinação e força de vontade, mas não estou sozinha. Eu me tornei a Janessa que eu sou hoje graças ao apoio incondicional de muitas pessoas, as quais eu não poderia deixar de expressar minha profunda gratidão.

Agradeço a Deus pela vida, pela saúde e por me guiar nos momentos obscuros e árduos de pesquisa e de escrita.

Agradeço a minha família (meus pais, Darci e Marilene, e minha irmã, Janine) que nunca me deixaram desistir e que me fizeram acreditar que se eu tinha chegado até essa etapa da minha vida, eu também poderia realizar os sonhos que almejava. Gratidão por me ensinarem a persistência na busca de meus objetivos e a lutar para concretizá-los.

Agradeço imensamente ao meu orientador Prof. Dr. Silvestre Grzibowski por me desafiar a pesquisar Michel Henry e me ensinar o quanto sua teoria pode nos "afetar". Professor Silvestre não foi somente um orientador, foi um guia, um conselheiro, um incentivador (não somente na pesquisa, mas das caminhadas e corridas também) e um grande amigo. Agradeço

não somente a ele, mas também a sua esposa Aline e a sua família pelo carinho, pela acolhida e por todo apoio; me fizeram sentir mais "santa-mariense".

Agradeço aos professores que compõem essa banca: Marcelo Fabri, por ser inspiração do pensamento filosófico e fenomenológico; Janilce Silva Praseres, fonte inspiradora para os estudos henryanos, pela contribuição significativa no amadurecimento das pesquisas sobre a Fenomenologia Material; Márcio Luís Costa e Marcelo Ramos Saldanha pelas contribuições e sugestões pertinentes para essa pesquisa.

A UFSM e ao PPGFil pela oportunidade de cursar o Doutorado. A todos os professores que auxiliaram na minha formação e me conduziram na busca pelo saber constante. Aos colegas do curso de Doutorado pelo compartilhamento de ideias e discussões. Ao grupo de estudos Páthos: Fenomenologia material, intersubjetividade e religião da UFSM e ao Grupo de Leitura e Discussão em Michel Henry vinculado a unidade de Investigação Práxis da Universidade da Beira Interior (UBI) – Portugal, pelas pesquisas e discussões fenomenológicas que surgiram.

A CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento dessa pesquisa.

Meu agradecimento especial aos amigos que sempre estiveram comigo nessa caminhada: Paulo Henrique Carboni, Kátia Marian Corrêa de Medeiros, Susiane Kreibich, Piero Disconzi, Anerson Gonçalves de Lemos.

Ao Eduardo de Almeida Alves pela partilha da vida, pelo apoio incondicional e por me despertar a verdadeira fruição da vida afetiva.

Ao IFSul – Câmpus Charqueadas e aos colegas da Formação Geral pela oportunidade de suscitar a primeira experiência na docência. A Universidade Franciscana (UFN) e, em especial, aos colegas do curso de Filosofia, pelo apoio e por acreditarem no meu potencial no exercício docente e nas pesquisas filosóficas. Aos meus alunos pelas reflexões suscitadas.

Aos pesquisadores e pesquisadoras da fenomenologia de Michel Henry, nacionais e internacionais, que contribuíram para o despertar de ideias e reflexões nas investigações da Fenomenologia Material.

Também agradeço as inúmeras pessoas que, de alguma forma, estiveram presentes e contribuíram nessa trajetória por todo incentivo e apoio constante.

A vida é uma noção bem vaga com significações múltiplas [...] que se encontra em todos os seres tendo atingido um grau mínimo de organização, quanto à atividade quotidiana dos homens ou, enfim, às suas mais altas experiências espirituais.

(Michel Henry, *O que é isso que chamamos de vida?*, 2011)

RESUMO

A QUESTÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA DE MICHEL HENRY: A FENOMENALIDADE DA VIDA E O SER COMO AUTOAFECÇÃO

AUTORA: Janessa Pagnussat
ORIENTADOR: Silvestre Grzibowski

O presente trabalho tem por finalidade defender a inversão fenomenológica como *método* para interpretar a questão do ser do *ego* na fenomenologia de Michel Henry a partir da análise do método fenomenológico de Edmund Husserl. Primeiramente, será apresentado os pressupostos histórico-conceituais para a concepção da fenomenologia na história da filosofia, principalmente com o surgimento da teoria de Edmund Husserl. Dado isso, será feita uma abordagem do aparato conceitual da fenomenologia de Husserl a partir da *Fenomenologia material* de Michel Henry. Nesse ponto, serão trazidas algumas objeções henryanas à constituição de *Ego* Transcendental e, principalmente, ao método intencional husserliano. Além disso, a tese buscará as lacunas que Henry aponta em sua teoria afim de elucidar o autoaparecer do ser, o *ego* originário, ou seja, a fenomenalidade pura que é doada ao ser do *ego*. Nesse sentido, a partir das *Meditações cartesianas* percorreremos o caminho *inverso* do ser aos seus fenômenos. Ocorre que a fenomenologia henryana traz uma nova interpretação a partir do *ego cogito* e que Husserl não tenha se detido a algumas compreensões da teoria racional cartesiana. Assim, retomaremos a análise do *cogito* cartesiano afim de explicitar o começo do ser. Henry evidencia em Descartes que há um começo originário que a fenomenologia histórica não conseguiu interpretar. Portanto, esse retorno henryano ao cartesianismo apresenta dois caminhos: se há algo que escapa ao pensamento como aparecer originário e *como* escapa enquanto doação imanente ao ser. Os conceitos de *videre videor* se tornarão importantes para descrever o ver e o sentir fenomenológico trazendo a fenomenalidade pura como um aparecer originário do ser do *ego* reinterpretando uma anterioridade ao *cogito* cartesiano e que não fora trazida pela fenomenologia até então. Deste modo, se torna necessário um estudo do ser ao seu autoaparecer – autoafecção – enquanto revelação da fenomenalidade. A imanência e a não-intencionalidade se tornam conceitos centrais para a interpretação da matéria fenomenológica e *como* ocorre a doação desses fenômenos do ser como autoafecção, em que o ser é autoafectado em si mesmo. Nessa perspectiva, pretende-se trazer a interpretação da afetividade como matéria fenomenológica e os princípios que o jovem Henry elucidava para a radicalização de sua teoria como uma Fenomenologia originária. A pesquisa se deterá na busca de *como* ocorre a doação dessa fenomenalidade pura na estrutura imanente do ser, sendo que só é possível a compreensão do método a partir da Fenomenologia Material.

Palavras-chave: Edmund Husserl. *Cogito* cartesiano. Autoafecção. Afetividade. Inversão fenomenológica.

ABSTRACT

THE QUESTION OF THE PHENOMENOLOGICAL INVERSION OF MICHEL HENRY: THE PHENOMENALITY OF LIFE AND BEING AS AUTO-AFFECTION

AUTHOR: Janessa Pagnussat
ADVISOR: Silvestre Grzibowski

The present work aims to defend the phenomenological inversion as a *method* to interpret the question of the *ego* in the phenomenology of Michel Henry from the analysis of the phenomenological method of Edmund Husserl. First, it will be presented the historical-conceptual assumptions for the conception of phenomenology in the history of philosophy, especially with the emergence of the theory of Edmund Husserl. Given this, an approach of the conceptual apparatus of Husserl's phenomenology will be made from the *material Phenomenology* of Michel Henry. At this point, some henryan objections will be brought to the constitution of Transcendental *Ego* and especially to the intentional Husserlian method. In addition, the thesis will seek the gaps that Henry points out in his theory in order to elucidate the auto-assessment of being, the original *ego*, that is, the pure phenomenality that is donated to the being of the *ego*. In this sense, from the *Cartesian Meditations* we will travel the *inverse* path of being to its phenomena. It turns out that henryan phenomenology brings a new interpretation from the *ego cogito* and that Husserl has not stopped at some understandings of cartesian rational theory. Thus, we will resume the analysis of the cartesian *cogito* in order to explain the beginning of being. Henry shows in Descartes that there is an original beginning that historical phenomenology has failed to interpret. Therefore, this henryan return to cartesianism presents two paths: if there is something that escapes thought as appearing original and *how* escapes as immanent bestowal to being. The concepts of *videre videor* will become important to describe the phenomenological seeing and feeling bringing the pure phenomenality as an appearance originating from the ego's being reinterpreting an anteriority to the Cartesian *cogito* and that had not been brought by phenomenology until then. In this way, it becomes necessary a study of being to its auto-assessment - auto-affection - as a revelation of phenomenality. Immanence and non-intentionality become central concepts for the interpretation of phenomenological matter and *how* the donation of these phenomena of being occurs as auto-affection, in which the being is auto-affected in itself. In this perspective, it is intended to bring the interpretation of affectivity as phenomenological matter and the principles that the young Henry elucidates for the radicalization of his theory as an original Phenomenology. The research will focus on *how* the donation of this pure phenomenality occurs in the immanent structure of being, and it is only possible to understand the method from the Material Phenomenology.

Keywords: Edmund Husserl. *Cogito* cartesian. Auto-affection. Affectivity. Phenomenological inversion.

LISTA DE ABREVIATURAS

Siglas usadas para as obras de Michel Henry citadas nesta tese:

- (GP) *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.
- (FM) *Fenomenología material*. Trad. Javier Tieira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- (EM) *La esencia de la manifestación*. Traducido por Mercedes H. Luxán y Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2015.
- (B) *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
- (FFC) *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.
- (Enc) *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

* Ao longo desta pesquisa não indicamos os textos que foram traduzimos a terminologia “*tradução nossa*” na referência bibliográfica ao final de cada citação, assim, salvo indicação expressa, todos os textos citados cuja obra referida está escrita em língua estrangeira, são traduções nossas.

** Além disso, todas as citações que contém grifos, apesar de não conter a terminologia “*grifos do autor*”, se referem ao autor no texto original. Justificamos que essa propriedade foi adotada nesse estudo para que a leitura fique mais coerente.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA: A BUSCA PELA SUPERAÇÃO DA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL	22
1.1 INTRODUÇÃO.....	22
1.2 PRESSUPOSTOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS DA FENOMENOLOGIA.....	23
1.3 EDMUND HUSSERL X MICHEL HENRY: OBJEÇÕES À CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E A FENOMENOLOGIA HILÉTICA.....	27
1.4 O PROBLEMA DA COGITATIO.....	41
1.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	52
CAPÍTULO II – A VIDA FENOMENOLÓGICA EM MICHEL HENRY: O COMEÇO CARTESIANO E A CONCEPÇÃO DE <i>EGO</i> PRIMORDIAL	55
2.1 INTRODUÇÃO.....	55
2.2 A VIDA QUE SE MANIFESTA EM SI MESMA COMO SER ORIGINÁRIO.....	56
2.3 O COMEÇO CARTESIANO.....	59
2.4 VIDERE VIDEOR: VER E SENTIR FENOMENOLÓGICO.....	62
2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	66
CAPÍTULO III – A REVELAÇÃO DA FENOMENALIDADE PURA COMO AUTOAFECÇÃO	68
3.1 INTRODUÇÃO.....	68
3.2 O SER COMO AUTOAFECÇÃO: O EXPERIMENTAR-SE EM SI MESMO EM SUA ESTRUTURA IMANENTE.....	68
3.3 TONALIDADES AFETIVAS: SOFRER E FRUIR	77
3.4 PASSIVIDADE.....	82
3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	90
CAPÍTULO IV – A FUNDAMENTAÇÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA PARA A REVELAÇÃO DA AFETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY	91
4.1 INTRODUÇÃO.....	91

4.2 ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA: O SER DO EGO	92
4.2.1 A diferença fenomenológica entre uma estrutura ontológica e a compreensão existencial do ser	99
4.3 OS QUATRO PRINCÍPIOS DA FENOMENOLOGIA HENRYANA E A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA	105
4.4 A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DO SER DO <i>EGO</i>	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

A filosofia e, sobretudo, a fenomenologia conduzem o pensamento humano a reflexões profundas sobre a própria vida e a maneira pela qual compreendemos o ser no mundo. Mais do que isso, a fenomenologia surge como uma corrente filosófica contra o pragmatismo e contra o psicologismo. Seu caráter interrogativo consiste no estudo dos fenômenos colocando em questão de modo radical todo o saber, reconstruindo-o. A pretensão de estudar tudo aquilo que traz inquietudes ao ser humano é desafiador e, ainda mais, quando se trata de explicar os fenômenos que não podem ser vistos, nem analisados sob o crivo do cientificismo. Construir uma trajetória filosófica e fenomenológica é também percorrer um caminho árduo pelos saberes, refazendo-os e dispensando qualquer pretensão com alicerces culturais ou históricos.

Jean-François Lyotard (2008), na obra *“A fenomenologia”*, descreve a fenomenologia a partir de uma abordagem que visa se distanciar de um dogmatismo e conduzir para o irracionalismo. A fenomenologia como estudo dos fenômenos, se designa pela busca “daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado. Trata-se de explorar este já dado, a própria coisa que se percebe, em que se pensa, de que se fala, evitando forjar hipóteses” (p. 9). Assim, trata-se de trazer incertezas para uma análise crítica abrindo possibilidades para a compreensão de significados e conceitos fundamentais.

Com a filosofia do século XX surgem novas exigências que buscam a fundamentação daquilo que a ciência não dá mais conta de responder sozinha. A necessidade de interrogar o começo do saber científico, ou seja, aquilo que é primordial as condições da ciência e que não se esgota somente em dados empíricos. O positivismo é posto a uma crítica radical que se mostra ao ser. Nessa perspectiva, a fenomenologia se apresenta como um marco através do interrogativo, do radicalismo e do projeto inacabado da essência do fenômeno.

Edmund Husserl foi o que inaugurou o método fenomenológico na história da filosofia no período entre o final do século XIX e início do século XX buscando elucidar a compreensão do ser no mundo e a apreensão dos fenômenos que lhe aparecem. Ele procurou descrever a fenomenologia tornando-a um novo método filosófico para a contemporaneidade – a ciência que estuda os fenômenos do ser. Para Husserl, “a fenomenologia é doutrina universal das essências” (Husserl, 2008, p. 22), em que se difere das deduções e das ciências matemáticas pelo seu método e seu objetivo ao descrever os fenômenos. Seus estudos foram um marco no avanço da filosofia que permitiram pensar sobre um novo modo de conhecimento humano. Posteriormente, surgiram outros filósofos contemporâneos como Martin Heidegger, Emmanuel

Levinas, Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur que também se ocuparam de estudar os fenômenos defendendo cada qual seu método fenomenológico, sofrendo influência da tese husserliana para formular suas teorias sobre a compreensão do sujeito, sua relação com o mundo e com os outros sujeitos¹.

Na obra *Meditações cartesianas*, Husserl aponta a fenomenologia como a crítica da racionalidade cartesiana sendo que nem tudo precisa passar pelo crivo da dúvida para que se possa afirmar a sua existência, já que seria impossível uma dúvida universal na medida em que se duvida de si mesmo, e então, da própria existência humana. Assim, ao se afastar da concepção da dúvida cartesiana, a teoria husserliana designa a fenomenologia como a possibilidade de uma ciência absoluta e universal. Na medida em que os fenômenos dos objetos se apresentam a consciência intencional, as coisas também se mostram tal qual elas são em si mesmas, em seu próprio fenômeno. A análise dos fenômenos dos objetos mostrados se dá na consciência pura e intencional enquanto modo de doação a si mesmo em sua própria subjetividade. Portanto, há uma inseparabilidade entre as coisas e seus fenômenos, o objeto do conhecimento e seu fenômeno, já que “a tarefa da Fenomenologia seria a de *rastrear todas as formas do dar-se e todas as correlações*, e isto dentro do âmbito da própria evidência pura do dar-se em si mesmo (*Selbstgegebenheit*), exercendo, sobre todas elas, a análise esclarecedora da própria *estrutura dos fenômenos da consciência*” (Galeffi, 2000, p. 24).

Entre a superação do naturalismo e a redução transcendental através da consciência intencional proposta por Husserl como o método fenomenológico, marco na história da filosofia, surge a teoria de um jovem filósofo francês: Michel Henry. Teoria esta que passa a trazer ainda mais questionamentos e inquietações filosóficas.

Michel Henry (1922-2002) foi um filósofo e romancista francês, nasceu em Haiphong (Vietnam), foi professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo, falecendo em 2002 na França. Sua principal e extensa obra *L'essence de la manifestation* é resultante de sua tese de doutorado que ao longo de mais de novecentas páginas procura trazer a vida como essência da manifestação, a fenomenalidade pura do ser. Para tanto,

¹ “A fenomenologia francesa contemporânea, posterior aos anos setenta, se apresenta a si mesma de um modo similar a como havia feito Husserl com respeito a tradição filosófica anterior. Este ensaia, especialmente em *Filosofia primeira*, um percurso crítico por aqueles pensamentos que contribuíram à descoberta da subjetividade transcendental, mas que, por diversas razões, não conseguiram encontrá-la. Analogamente, os pensadores franceses vêm no projeto do filósofo alemão uma linha que deve ser continuada ainda que sob um sinal” (Szeftel, 2016, p. 32).

a obra *Philosophie et Phénoménologie du corps* também é parte integrante de sua tese, mas foi publicada no ano de 1965 e reeditada em 1997, posterior a *L'essence de la manifestation* que fora publicada em 1963. Além disso, suas principais obras foram: *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (1985), *La Barbarie* (1987), *Voir l'invisible: Kandinsky* (1988), *Phénoménologie matérielle* (1990), *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990), *Marx: I Une philosophie de la réalité* (1976); *II Une philosophie de la économie* (1991), *C'est moi la Vérité: Pour une philosophie du christianisme* (1996), *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), *Paroles du Christ* (2002). Algumas de suas obras foram publicadas somente após a sua morte como *Auto-donation. Entretiens et conférences* (2004), *Le bonheur de Spinoza* (2003), *Phénoménologie de la vie, Tome I: De la phénoménologie; Phénoménologie de la vie, Tome II: De la subjectivité; Phénoménologie de la vie, Tome III: De l'art et du politique* (2003), *Phénoménologie de la vie, Tome IV: Sur l'éthique et la religion* (2004), *Entretiens* (2007) e *Le socialisme selon Marx* (2008). Ainda escreveu quatro obras literárias, sejam elas: *Le Jeune Officier* (1954), *L'Amour les yeux fermés* (1977), *Le Fils du roi* (1981) e *Le Cadavre indiscret* (1996)². Nessas últimas, apesar de não apresentar diretamente seus preceitos fenomenológicos, Henry procura descrever sua fenomenologia da vida pelas entrelinhas da história literária apontando para a pura manifestação do ser no mundo.

A relevância da teoria fenomenológica do jovem Henry é reconhecida ainda no ano de 1996, como aponta Martins (2004), sendo um dos maiores representantes da fenomenologia francesa por estabelecer um estudo fenomênico tão profundo do ser. Sua teoria é chamada de Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material. Ele é um dos pensadores contemporâneos mais audaciosos ao trazer um novo paradigma ao método fenomenológico e na receptividade dos fenômenos ao ser. Ainda, resgata nas teorias filosóficas algumas lacunas justificando seus apontamentos e suas críticas relevantes para o estudo fenomenológico. Nesse quesito, ele “não pretende comentar um ou outro aspecto da fenomenologia, mas resolvê-la nos seus princípios e método, mostrando como é que desde Descartes até Husserl e Heidegger é a vida na materialidade do seu puro aparecer” (GP, p. 27).

² Cf. PERRIN, Christophe. *Michel Henry (1922-2002) Bibliographies*. 2016 e consulta online em www.michelhenry.org. Dentre essas obras citadas, algumas já possuem sua tradução para outros idiomas como o espanhol e o português. Nesse estudo, utilizar-se-á as ocorrências de citações das obras de Michel Henry das traduções mais próximas da língua portuguesa afim de estabelecer uma maior proximidade com o idioma em que está sendo escrito esta pesquisa, mas percorreu-se às obras originais disponíveis para que fosse possível a verificação da transliteração do conteúdo e dos conceitos fenomenológicos utilizados.

Apesar de reconhecer a relevância das teorias de Husserl e Heidegger na história da filosofia, Michel Henry descreve que faltou um começo originário para o ser. Através da concepção do ser ontológico, ele justifica que as teorias refletiram sobre o aparecer do ser, mas não conseguiram designar o seu começo, ou seja, o primeiro aparecer, o *ego* primordial. Segundo Lipsitz e Belvedere (2016, p. 9)³ “contra a ‘fenomenologia histórica’, a ‘coisa mesma’ de Henry é a vida fenomenológica, e a intenção que anima todo o seu projeto parece caber em esta notável declaração inaugural de 1963: a fenomenologia da vida não é um pensamento que pensa a primazia da vida por sobre o pensamento”. A pretensão de Henry está na busca de um novo modo de compreender a fenomenologia que já vinha sendo estudada até então através de uma mudança radical no estudo dos fenômenos, assim como o método de explicá-los.

A inauguração dessa fenomenologia radical surge a partir do que ele considera que a fenomenologia histórica não conseguiu descrever pela falta do que determina o aparecer ao ser, ou seja, o *ego* originário que determina o seu começo. Não se trata apenas da fenomenologia como pretensão de uma corrente filosófica, mas “a fenomenologia só pode confundir-se com a filosofia se assume também as pretensões primeiras e radicais desta última, isto é, de consistir ela mesma na busca do Começo, do Originário” (García, [s.d], p.15). Esse apontamento se justifica a partir do retorno ao cartesianismo feito por Henry através de pressupostos da teoria husserliana, propondo uma nova concepção que venha a descrever o *cogito*.

Nessa perspectiva, o que motiva esse estudo é esclarecer essa lacuna como uma diferença que se insere na problemática da tradição fenomenológica pela qual Henry teria escrito na *La esencia de la manifestación*: trata-se de uma revelação pura que se dá no mundo transcendente, mas que nasce na estrutura interna imanente do ser como autoaparecer, como doação fenomenológica. Nesse sentido, o modo pelo qual a teoria henryana inicia o estudo da revelação da fenomenalidade pura possui grande significação metodológica e notável contribuição para a fenomenologia, seja por meio da inversão fenomenológica como fundamento para a Fenomenologia Material.

A partir disso, essa pesquisa se insere na fundamentação da inversão fenomenológica para interpretar a questão do ser do *ego*⁴ na teoria de Michel Henry levando em consideração a análise da concepção de *ego* transcendental proposta por Edmund Husserl e na perspectiva da

³ Todas as traduções dos trechos de obras e textos em outras línguas foram feitas pela autora.

⁴ Designamos ser do *ego*, na medida em que “o verdadeiro objeto de uma investigação primeira não deveria ser o *ego* mesmo, mas o ser do *ego*, ou dito com maior precisão, o ser em e pelo qual o *ego* pode surgir para a existência e adquirir seu ser próprio” (EM, p. 16).

fenomenologia histórica⁵. Assim, pretende-se investigar quais os pressupostos utilizados por Henry para instaurar uma nova fenomenologia chamada Fenomenologia da vida ou Fenomenologia Material que possa superar o método fenomenológico husserliano. Ou seja, o *Como os fenômenos aparecem e o próprio ato de aparecer*.

A pretensão henryana que se procura investigar nessa tese se inclina no estudo da questão do *ego* como uma manifestação fenomenológica anterior a intencionalidade e que, portanto, manifesta-se em sua imanência não havendo possibilidade para a apreensão intencional através do pensamento do ser. Por isso, o *ego* não é constituído, mas trata-se de doação fenomenológica que se dá na estrutura imanente do ser, já que sua “fenomenologia não considera os objetos no ‘como’ da sua doação: abandonando os ‘objetos’, ela examina esse ‘como’ enquanto tal, a própria doação, o aparecer” (Henry, 2008a, p. 2). Assim, pretende-se esclarecer esse desvelamento do ser do *ego* em sua fenomenalidade pura como doação e analisar *como* eles são dados ao ser. Isso significa fazer um estudo que não se detenha ao método intencional tal qual a teoria husserliana, pois Henry vai além deste, radicalizando sua teoria fenomenológica e se direcionando para a compreensão daquilo que antecede a própria consciência na medida em que os fenômenos são doados⁶. Ou seja, ele justifica uma fenomenalidade pura que vem a designar a Fenomenologia da vida. Assim, em um primeiro momento, o ser precisa se conceber a si mesmo pela sua própria essência e, então, em um segundo momento, exteriorizar-se ao mundo.

Além disso, tendo em vista o *ego* trazido por Husserl através da consciência intencional e da redução transcendental, a tese henryana elucida importantes contrapontos que ele faz da teoria husserliana, mas também pressupostos conceituais que ele se detém a atribuir elogios, os quais serão elencados ao longo dessa pesquisa.

A Fenomenologia da Vida inaugurada por Michel Henry não nega a intencionalidade, mas não a coloca em um lugar principal, visto a consciência ser sempre consciência de alguma coisa, pois se dirige a fenômenos exteriores, objetivos e visíveis. Henry volta-se à vida que em si mesma é invisível, dando-se tal como outros fenômenos, por exemplo a alegria e o sofrimento, na esfera da imanência subjetiva, ou seja, experimentam-se na relação imediata de si consigo, em regiões arcaicas e originárias. (Antúñez; Wondracek, 2012, p. 4)

⁵ “[...] a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designa-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*” (Henry, 2008a, p. 2).

⁶ Conforme Szeftel (2016, p. 32) “o gesto radical da fenomenologia francesa contemporânea consiste em explorar os campos do ser que não podem sequer ser influenciados pela intencionalidade, pois são anteriores à constituição”.

Nessa mesma perspectiva, é preciso considerar os conceitos descritos em ambos os filósofos para que seja pertinente a busca pela possibilidade da renovação do método fenomenológico de Husserl por Henry. Além disso, considerar também a análise crítica da concepção do método fenomenológico transcendental e da noção de intencionalidade, buscando evidenciar a fenomenologia da vida e a fenomenalidade pura do ser do *ego* na relação consigo mesmo. Os contrapontos ao método fenomenológico husserliano são trazidos por Henry na medida em que ele constrói o caminho *inverso*, o *avesso* da tradição fenomenológica, rebuscando através do próprio Husserl, em *Meditações cartesianas*, as lacunas que foram abandonadas por Descartes e possam ser entendidas por um outro modo para a fenomenologia.

Nesse sentido, Maine de Biran e René Descartes são considerados grandes contribuintes para a teoria henryana. O próprio Henry concede a teoria cartesiana o elogio de que seu pensamento foi fascinante ao descrever o ser através da racionalidade ontológica. A Maine de Biran lhe atribui a designação de precursor de uma ontologia subjetiva baseada na ideia de corpo como esfera imanente pertencente a estrutura de manifestação fenomenológica do ser. À Descartes ele concede o título de “descobridor da radicalidade do Começo” (FM, p. 14), seja esse o Começo do ser, o que o antecede, o que o origina, a fenomenalidade da fenomenologia. Ou seja, ele foi o que mais se aproximou da origem do ser, do *ego*, do primeiro aparecer do ser, mas não abriu caminho para além dos pré-socráticos na medida em que restringiu sua tese somente a racionalidade. Por isso, se baseia nestes dois grandes pensadores que iniciaram a filosofia do estudo da origem do ser. A certeza da existência humana por meio dos pensamentos que estão conectados com a realidade pode ser tão real quanto verdadeira e é nesse sentido que o próprio Henry traz uma nova compreensão fenomenológica acerca do pensamento humano e também o aparecer do conteúdo originário de cada ser.

Deste modo, a Fenomenologia da vida não se refere a uma filosofia reflexiva, mas corresponde a uma análise dos fenômenos do ser inaugurando uma perspectiva da filosofia primeira que a torna autônoma e fundamental para o saber humano. Conforme afirma Diez (2009, p. 236), “o núcleo da reflexão fenomenológica é, para M. Henry, perguntar em que consiste o aparecer puro. Para mostrar o modo em que a fenomenologia histórica responde a esta questão, o pensador francês recorre aos princípios que a sustentam”. Por isso, torna-se essencial o estudo dos quatro princípios que compõem a inversão fenomenológica descritos em *Phénoménologie de la vie* e que vem justificar a fenomenologia henryana como primeira e originária na medida em que antecede o método fenomenológico husserliano.

Portanto, pretende-se aqui, percorrer o caminho pela fenomenologia histórica, principalmente através do estudo do método fenomenológico husserliano em contraposição com a Fenomenologia Material de Henry. Assim, chegar-se-á ao pressuposto henryano de que Descartes teria deixado uma lacuna pela qual nem Husserl, nem a fenomenologia histórica foi capaz de descrever. A partir disso, essa pesquisa apresenta dois caminhos: buscar na história da filosofia se há algo que escapa como aparecer originário (retomando Descartes); e por outro lado, buscar investigar como esse aparecer originário escapa ao pensamento, já que ele é doado na vida tão somente.

Dado esse aparato filosófico-fenomenológico, surgem alguns questionamentos: Se os fenômenos são doados ao ser antes da racionalidade, *Como é possível interpretar essa doação fenomenológica originária, sendo que a tese henryana elucida críticas ao método husserliano?* Henry se utiliza de um *método* para revelar os fenômenos puros do ser? Se sim, qual o método fenomenológico que ele procura apresentar? Suas obras não trazem de maneira clara o método pelo qual a teoria fenomenológica henryana procura “descrever” os fenômenos, mas trazem alguns pressupostos sobre a fundamentação da *inversão fenomenológica*.

Esses questionamentos trazem a necessidade de um retorno pela história da fenomenologia percorrendo um longo caminho em busca de lacunas conceituais que rebuscam a concepção de uma nova teoria filosófica. Lipsitz (2008, p. 5) já perguntava “Que ‘metodologias adequadas’ exige Henry, para conduzir-nos à afetividade da vida, vida que em outro lugar define precisamente como *o método fundamental de acesso a ela mesma?*”. Procurar entender todo esse trajeto fenomenológico exige questionar todo o arcabouço filosófico conceitual desde a Grécia Antiga – o termo grego *phainomenon* que fora utilizado por diversas gerações filosóficas. A radicalidade de Henry procura ressignificar o próprio termo grego. Deste modo, o trabalho que se instaura aqui não será diferente – busca-se explicitar os conceitos que levam Henry a adotar essa postura radical rebuscando seus paradoxos a partir da fenomenologia de Edmund Husserl.

Portanto, essa tese busca defender na Fenomenologia Material de Michel Henry que **a matéria fenomenológica enquanto fenomenalidade pura é a autoafecção que se revela por suas tonalidades afetivas no ser do ego, e o método pelo qual Henry a concebe na estrutura imanente do ser é através da inversão fenomenológica.**

Nessa perspectiva, a tese seguirá a estrutura de desenvolvimento de **quatro capítulos**.

No primeiro capítulo, apresenta-se o contexto pelo qual a fenomenologia surge como um pressuposto para a busca da superação da crise da racionalidade, assim como a análise das concepções henryanas pelo retorno a base conceitual-fenomenológica de Edmund Husserl. Pretende-se responder os seguintes questionamentos: Quais as aproximações e/ou as lacunas deixadas por Husserl e que Henry as explora para determinar sua tese originária? Qual a radicalidade ao trazer o problema da *cogitatio*? A pesquisa se deterá principalmente na obra henryana *Fenomenologia material*; e na obra husserliana *Meditações cartesianas* e algumas passagens de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Por ora, será necessária uma menção as *Investigações Lógicas*.

No segundo capítulo, pretende-se abordar o que leva a designar a Fenomenologia da vida em Michel Henry a partir do retorno ao cartesianismo. Revisitando a própria história da filosofia e da fenomenologia husserliana – detalhada no primeiro capítulo – percebe-se que a teoria henryana apresenta objeções ao método husserliano e a própria interpretação de Husserl da ideia de racionalidade e do *ego cogito*. Por isso, o retorno à Descartes se torna necessário para elucidar as lacunas encontradas por Henry e a pretensão de encontrar respostas para os seguintes questionamentos: Recorrendo a tese cartesiana, como definir o *cogito* cartesiano? Quais os pontos não-explorados pela fenomenologia husserliana e que Henry procura elucidar? Como ele explorou a concepção fenomenológica do ser a partir de uma releitura do *cogito*? Os principais conceitos a serem explorados serão: *cogito*, *videre*, *videor*, *ego* e autoaparecer do ser. Parte-se da prerrogativa de que Henry tenha se apoiado na concepção de *videre videor* para justificar o autoaparecer do ser como ver e sentir fenomenológico imanente. Assim, as principais obras a serem utilizadas para embasar essa pesquisa se deterá na primeira parte de *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido* e a obra cartesiana *Meditações Metafísicas*.

A pretensão de relacionar em um primeiro momento a fenomenologia henryana com a de Husserl e posteriormente analisar a teoria cartesiana se justifica pelo fato de percorrer o mesmo caminho do jovem Henry – da fenomenologia husserliana através da análise do método, do objeto e da matéria fenomenológica, sendo que por meio das *Meditações cartesianas* chegar-se-á na teoria cartesiana do *cogito*, onde se busca uma lacuna deixada por Descartes e que Henry procura reconhecê-la para instituir sua concepção fenomenológica. Assim, Henry reinterpreta o *cogito* por esse caminho *inverso* – de Husserl para Descartes, e não a partir da teoria racional cartesiana.

O terceiro capítulo se apoia em tentar elucidar a revelação da fenomenalidade pura enquanto matéria fenomenológica, seja a autoafecção. Primeiramente, será descrito brevemente a concepção de autoafecção na estrutura imanente do ser enquanto manifestação da fenomenalidade pura. O ser que é autoafectado possui um conteúdo fenomenológico que define sua essência. Deste modo, como definir essa capacidade de doação imanente da matéria fenomenológica em que o ser é autoafectado a si mesmo? Acredita-se que a autoafecção do ser do *ego* pressupõe a revelação da fenomenalidade pura como afetividade no *pathos* fenomenológico, contrapondo a *hylé* e o *ego cogito* racional. Os conceitos de autonomia e passividade da essência são importantes para o desenvolvimento desse capítulo. As obras henryanas que serão utilizadas nesse capítulo serão: Seção IV de *La esencia de la manifestación* e *Fenomenología material*.

No quarto e último capítulo, procura-se defender a tese de que o *ego* possui uma estrutura imanente pela qual ocorre a doação dos fenômenos ao ser. O objetivo é analisar o *Como* dessa revelação da fenomenalidade pura através das tonalidades afetivas enquanto autoafecção. Apresenta-se os quatro princípios da inversão fenomenológica que embasam a Fenomenologia de Michel Henry, assim como a análise das concepções henryanas a partir do retorno a fenomenologia de Edmund Husserl. Como Henry concebe a inversão fenomenológica a partir do pressuposto de um plano onto-fenomenológico? Nesse sentido, defende-se a fundamentação da *inversão fenomenológica* na perspectiva de que ela seja o *método* pelo qual Henry utiliza para designar sua teoria fenomenológica radical e originária, ou seja, a fundamentação da Fenomenologia Material. Deste modo, a **originalidade** desta tese está na busca pela fenomenalidade pura afetiva do ser através da fundamentação da *inversão fenomenológica* como um *método* na fenomenologia de Michel Henry. A justificativa para a pesquisa desse tema se torna relevante para os estudos contemporâneos na área da Fenomenologia considerando a investigação do método e da matéria fenomenológica na teoria henryana que ainda carece de pesquisas neste âmbito filosófico.

CAPÍTULO I – A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA: A BUSCA PELA SUPERAÇÃO DA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

1.1 INTRODUÇÃO

Michel Henry busca inaugurar uma nova fenomenologia que vai além daquela pensada por Edmund Husserl. Nesse sentido, os estudos que vêm sendo desenvolvidos sobre a teoria henryana apontam que o jovem filósofo tem sido considerado o fenomenólogo mais profundo do século XX pela originalidade com que aborda a fenomenalidade pura do ser. Ele faz um recuo a partir da fenomenologia histórica de Husserl à Descartes para contrastar com seus argumentos acerca da fenomenologia apontando que os fenômenos que aparecem ao ser ocorrem no plano onto-fenomenológico. Sendo assim, a concepção fenomenológica se dá pelo autoaparecer como fenomenalidade pura antes do próprio ser ontológico, apresentando ainda na Seção I de obra *La esencia de la manifestación*, sua fenomenologia como “ciência dos fenômenos”⁷.

Nessa perspectiva, pretende-se descrever essa fenomenologia de Michel Henry apontando os contrapontos que o levam a adotar a inversão fenomenológica para traduzir os fenômenos puros. Da mesma forma que procura superar a teoria do *ego* transcendental de Husserl também justifica os motivos e as lacunas que o fazem percorrer esse caminho. Como ponto de partida ao estudo do ser ontológico é possível conceber a fenomenalidade pura imanente anterior a consciência intencional e a redução transcendental. Aliás, é justamente nesse ponto – do método transcendental husserliano – que Henry apresenta sua crítica propondo uma Fenomenologia não-intencional.

Para compreendermos essa análise, na primeira seção, serão apresentados brevemente alguns pressupostos histórico-conceituais importantes para a compreensão na pesquisa que está sendo proposta aqui. Nesse sentido, será exposto, principalmente, em qual contexto a fenomenologia está inserida, como ela se torna importante para o estudo dos fenômenos do ser e os problemas que surgem a partir disso.

Posteriormente, na segunda seção, procurar-se-á elucidar os contrapontos que Henry retoma da tese de Husserl através dos quais ele apresenta objeções e justifica afim de compor os primeiros pressupostos de sua fenomenologia. A análise se deterá ao estudo da primeira parte da obra *Fenomenología material* que traz com grande ênfase a busca pela superação do método fenomenológico husserliano através da elucidação dos fenômenos em sua própria doação ao ser

⁷ Cf. (EM, p. 67), “a fenomenologia é a ciência dos fenômenos *em sua realidade*”.

e não o “Como” eles são doados ao ser. Os conceitos de imanência e transcendência são importantes nessa análise, assim como a perspectiva da não-intencionalidade que se contrapõe a consciência intencional e a redução transcendental de Husserl. Para além disso, Henry apresenta sua grande crítica à própria matéria fenomenológica, a *hylé*, que aborda o modo pelo qual o ser é constituído na fenomenologia husserliana através da consciência e suas vivências subjetivas.

Deste modo, surge o problema da *cogitatio* por meio do estudo henryano das *Meditações cartesianas*, explorando a interpretação fenomenológica do *cogito* cartesiano. Neste ponto, busca-se apresentar as lacunas trazidas pelo jovem Henry na perspectiva de uma virada radical e originária que se desenvolve na fenomenologia histórica a partir de Husserl. A análise dos conceitos elencados em cada filósofo se faz necessária para a compreensão do modo como cada um descreve sua própria teoria. Portanto, neste capítulo o objetivo se detém nos contrapontos e objeções dos conceitos husserlianos, elucidando as lacunas que o próprio Henry apresenta para conceber sua *Fenomenologia da vida* como “filosofia primeira”.

1.2 PRESSUPOSTOS HISTÓRICO-CONCEITUAIS DA FENOMENOLOGIA

No período moderno, procurava-se o conhecimento baseado na dualidade mente-corpo, sujeito-objeto e consciência do mundo. Nesse sentido, não haveria uma relação direta entre as ideias abstratas com a realidade existente no mundo, pois o sentido do objeto seria o que era dado exclusivamente pela consciência (idealismo epistemológico).

Immanuel Kant traz a abordagem de uma impossibilidade de acessar a coisa em si mesma. Ao abordar a filosofia transcendental, define como o sistema de conceitos que versa sobre o modo pelo qual o sujeito conhece os objetos sob condições e possibilidades do conhecimento *a priori* do sujeito. É conhecimento das condições da experiência possível. Por isso, a partir da Revolução Copernicana, o objeto não é mais a natureza das coisas, mas sim o modo como construímos o objeto do conhecimento através dos dados da sensibilidade. É a estrutura que nos permite conhecer algo através do conhecimento *a priori*.

Para tanto, Kant demonstra que não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, não temos conhecimento das coisas, a não ser quando nos é dada a intuição referente a esses conceitos, e é por isso que não podemos ter conhecimento de nenhum objeto como *coisa em si*. Todavia, deve-se lembrar que posso pensar as coisas como *coisas em si*, porém para conhecê-

las devo provar sua possibilidade lógica e o valor empírico, caso contrário teríamos um fenômeno que não poderíamos percebê-lo e isso geraria uma contradição.

Edmund Husserl foi o filósofo que propôs a fenomenologia como uma proposta de distanciamento da teoria de Kant. A questão *o que* é substituída pelo *como* podemos chegar ao conhecimento. Entre o psicologismo e o logicismo surge a uma nova perspectiva para a tarefa da filosofia como ciência e sua importância para a subjetividade transcendental. A fenomenologia tem seu ponto de partida a partir da influência do neokantismo, “um trabalho de desmantelamento que ainda se pode observar na destruição da metafísica realizada por Heidegger, e na desconstrução de textos clássicos realizada por Derrida” (Waldenfels, 1997, p. 20). Trata-se de apresentar a Filosofia como uma ciência rigorosa fundamentada a partir dos riscos que a desestabilizaram com o advento da redução positivista da ciência e crise das ciências europeias, justificada pela crise da própria razão humana. A preocupação surge com a busca pela sustentação e pelo fundamento da filosofia como ciência primordial para as outras ciências. Além disso, a advertência de que “o conceito positivista da ciência [...] é um conceito residual” (Husserl, 2012, p. 5), pois implica na invalidação das questões metafísicas e a renovação da filosofia. A análise da consciência passa a ser estudada para além das perspectivas causais, como um modo de existir, o seu próprio modo. O que caracteriza a busca pelo método intencional como a impossibilidade de se conceber o mundo e a consciência como separados, independentes ou indissociáveis.

A fenomenologia surge como um pressuposto para compreender a coisa nela mesma (“ir às coisas mesmas” “*Zurück zu den Sachen selbst!*”), e então, o que seria acessível, são apenas os fenômenos. Assim, o objeto real é o objeto que é vivenciado pela consciência, portanto, o aparente. Inicialmente, não há uma distinção entre os objetos imanentes ou intencionais dos objetos transcendentais ou reais, porque isso seria um equívoco de caráter metodológico. Portanto, só há um objeto existente, aquele vivenciado pela consciência, pois esse é o único acessível pelo ser. O sujeito e o objeto adquirem um novo modo de compreensão a partir da fenomenologia, em que há a busca pelo *aparecer* de algo, portanto, não mais uma relação contingente. Cada sujeito vê o que *parece* como evidente.

O acesso as coisas em si ou aos objetos torna-se a grande questão sobre a constituição do objeto, é buscar seu significado ou compreender como o objeto adquire significação. As vivências intencionais são as responsáveis por conferir sentido (*sinngebende*) a algo objetivo. Importante esclarecer aqui que, para Husserl, as vivências intencionais possuem o caráter de “intenção” e que sempre são um modo de dar sentido a algo objetivo, elas são um “ato”

intencional. Além disso, elas correspondem ao todo do ser e não somente ao idealismo da consciência, já que ele não abandona o campo sensível, o que os chama de dados hiléticos. Acerca dos dados hiléticos, nota-se uma insatisfação do próprio Husserl quanto a definição conceitual destes (Moran; Cohen, 2012, p. 151).

A *hylé* ou a matéria fenomenológica, também chamada de dados sensuais, fazem parte do vivido (*Erlebniss*) intencional, pois eles servem como suportes para aquilo que será significado. Deste modo, correspondem a intenção dos diferentes modos de significação. Por isso, por um lado, temos a *hylé*, como um substrato dos dados sensíveis que as vivências intencionais lhe dão sentido, e por outro, a *morphé*, como a forma do que foi dado significação, ou seja, das intenções de significação.

Cabe analisar a experiência antepredicativa da consciência presente V^a Investigação Lógica (1901/2012) de Husserl chamada “Sobre vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”. A experiência antepredicativa é a base para os atos intencionais da consciência. Portanto, há uma distinção entre o que é vivido e não é objetivado (uma diferença acerca da teoria kantiana).

Com Franz Brentano, Husserl adota o conceito de intencionalidade a partir da concepção de doação de sentido a alguma coisa, ou seja, quando algo se apresenta, se mostra e transcende seu sentido. Não há uma distinção entre aquilo que se permite conhecer (o objeto) e quem conhece (o sujeito), mas uma consciência intencional que experencia o seu próprio ato enquanto tal – “consciência de alguma coisa”. Por isso, há um fluxo contínuo de vividos intencionais na consciência, caracterizados como momentos reais (*Reellen*), sejam estes, reais da consciência e não o que condiz com a realidade do mundo.

Algumas vivências não necessitam que sejam vivificadas pelos atos intencionais, pois não fazem referência a algo necessariamente, são dados não-intencionais, os dados hiléticos. Esses dados pertencem ao fluxo da consciência, pois constituem momentos reais (*Reellen*). Não são atos intencionais, mas o constituem, pois pertencem a consciência. Assim, temos a *morphé* como a forma que anima e dá significação para a matéria (*hylé*), esta que possui dados sensíveis, ou também chamados de dados sensuais, que correspondem aos conteúdos do objeto real (*Real*) – realidade do mundo. Portanto, exemplos como a cor da árvore e o som do trem são dados de uma camada intencional que adquire significado a partir da sensação da cor verde e da sensação do som, estes dados sensíveis, uma camada material (*hylé*). Porém, “os dados sensuais são conteúdos que possuem a propriedade de serem momentos reais (*Reell*), de fazerem parte do fluxo de vividos enquanto conteúdos dados diretamente, no entanto, nada designam objetivamente, pois se encontram destituídos da propriedade intencional” (Bragagnolo, 2018,

p. 182). Esses dados – hiléticos – são destituídos da objetividade, pois não são dados intencionalmente, mas como não-intencionais, apesar de fazerem parte das vivências intencionais da consciência. Portanto, são também chamados de imanentes por não possuírem seu modo de doação a partir do conteúdo objetivo da realidade do mundo (Husserl, [1901] 2012, p. 321). Não se relacionam diretamente com o objeto do mundo, mas são sensações, vividos da matéria intencional.

Os componentes reais (*Reells*) não representam o objeto empiricamente, mas são resultado dos dados da sensação, que pertencem aos vividos intencionais. Por exemplo, ao avistar uma flor de jasmim em um jardim, temos a sensação do cheiro que exala da flor e a sensação da cor branca. Esses dados sensuais não podem ser representados objetivamente, mas são resultantes de uma percepção simples da consciência intencional. Ou seja, pertencem aos vividos intencionais como componentes reais.

O que *aparece* como objeto são vivências não perceptivas por captar a unidade do objeto enquanto tal pelo ato da consciência. A diversidade de dados sensuais (não perceptivos) compõe a unidade do objeto da percepção. A intencionalidade é o que determina *como* algo é dado, assim como a *morphé* é o que determina a significação. As sensações são a base que adquirem significação pelos atos intencionais. A flor de jasmim é o que *aparece* a partir das vivências não-intencionais e que dá significação ao objeto. Assim, há momentos não-intencionais que possuem uma camada intencional pelo qual são significados. A constituição do significado ocorre a partir do *aparecer* da *hylé* que indica a referência objetiva e, então, vincula-se ao ato intencional.

Enquanto conteúdo fenomenológico, a *hylé* pode corresponder tanto aos conteúdos sensíveis não-intencionais, tanto quanto ao conteúdo objetivo. Se até então nos detemos a descrever a matéria fenomenológica enquanto conteúdo passivo, também ele pertence ao conteúdo dos objetos. Portanto, outro ponto importante, na teoria husserliana, é o sentido dos atos intencionais. Há conteúdos *apreendidos* que não se reduzem a novas sensações, mas indicam o determinado objeto, diferente de outro, é a *intenção* daquele ato intencional. Assim, a unidade ou identidade de um ato é o seu sentido, o que define o *aparecer* do objeto.

As sensações ou vivências não-intencionais que adquirem *sentido* são conceituadas como síntese passiva, pois são sínteses de *sentido*, reconhecidas pelo ato intencional. Como base para os atos intencionais só adquirem sentido pelo modo como a intencionalidade apreende os objetos. Portanto, há uma intenção que os dá sentido. O grande problema que se apresenta é que os dados hiléticos não tem *sentido* sem a *intenção* do ato, como a percepção, a memória, a

imaginação, a recordação. O que não fica evidente nas *Investigações Lógicas* é se a matéria determina somente o *aparecer* do objeto ou também os modos *como* ele aparece.

Para além disso, há uma outra definição importante dos dados hiléticos, mas que não se opõe ao conceito descrito até então. Os dados de sentimentos, como a dor, são conteúdos instintivos corporais, ou seja, impulsos que resultam de sentimentos corporais.

A percepção é a parte visada do objeto, mas é a parte ausente na percepção simples, o lado que não é visado, porém existente e que compõe o objeto enquanto tal. Nesse sentido, os conceitos de retensão e protensão são importantes para a compreensão desta parte ausente do objeto por meio da percepção simples. Portanto, a percepção e a percepção simples é o que compõe o *aparecer* do objeto. O que é apercebido é apreendido pelo ato intencional. A representação do objeto pode ser através da percepção, da imaginação, da recordação, o que representa os diferentes modos objetivos para visar alguma coisa. No ato da percepção, o objeto é visado e seus conteúdos apreendidos constituindo o vivido intencional. Para os outros modos objetivos (imaginação ou lembrança, por exemplo) de visar algo, os conteúdos se tornam presentes pelo ato vivenciado. A qualidade do ato é o que justifica o ato como representação, juízo ou fantasia, desde que seja pensada juntamente com a matéria fenomenológica dada. Portanto, a matéria é importante porque determinada o *aparecer* do objeto, mas também o *modo* como ele é visado, “é da matéria que depende o fato de que o objeto do ato valha como este e não outro qualquer” (Husserl, [1901] 2012, p. 356). Nessa perspectiva, “por mais que a *matéria* determine objeto que *aparece*, o seu *sentido* e o *modo como* ele é visado, a *matéria* somente pode ser pensada enquanto *matéria* de um ato de representar, de um ato de julgar, de um ato de desejar, e de outras *qualidades* semelhantes” (Bragagnolo, 2018, p. 189).

Alguns problemas se apresentam após a proposta de um idealismo através da redução transcendental de Husserl, ao que ele chama de idealismo transcendental, estes elencados pelos seus próprios alunos. Entre eles, está a questão acerca da existência de uma consciência independentemente do mundo, ou seja, o mundo não poderia existir sem uma consciência intencional, caso contrário, ele seria um nada – eis algumas acusações de ser considerado inicialmente como solipsista.

1.3 EDMUND HUSSERL X MICHEL HENRY: OBJEÇÕES À CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E A FENOMENOLOGIA HILÉTICA

A obra *Fenomenología material* elucida detalhadamente os apontamentos críticos de Henry na fenomenologia de Husserl. Constantemente, ele se direciona as passagens husserlianas deixando transparecer essas indecisões pelas quais Husserl não conseguiu resolver e que a tese henryana constrói contrapontos e os justifica. Ele mesmo reconhece a grande teoria fenomenológica transcendental, mas afirma que faltou reconhecer a fenomenalidade pura no estudo dos fenômenos do ser. Ou seja, “as verdadeiras razões deste ‘progresso’ involuntário ficam incompreendidas pelo fundador da fenomenologia que Henry chama ‘histórica’” (Lipsitz, 2008, p. 1).

O método fenomenológico husserliano se baseia na redução fenomenológica pelo retorno à consciência para chegar às coisas mesmas, sendo que, segundo seu pensamento, somente por esse idealismo transcendental é possível ter acesso aos fenômenos mesmos. Esse retorno mostra a consciência como um ato cognoscente⁸ capaz de designar os objetos como fenômenos puros que aparecem ao ser. Assim, a atividade da consciência é efetuar uma redução às coisas mesmas, tal quais elas se mostram, em que tudo se volta para a “consciência de alguma coisa”. Nessa perspectiva, “o horizonte do mundo não se reduz ao que é percebido ou ao que é perceptível. Refere-se ao horizonte de uma experiência absoluta” (Cavaliere, 2013, p. 41). Nesse sentido, Husserl (2006-2008) considera o ser como consciência pura e o retorno a mesma é o que ele designa como redução transcendental.

Ele rejeita o dualismo entre sujeito e objeto se atendo as experiências existentes somente na consciência, a qual não é separada da percepção, já que ao intencionar um objeto, eu o apreendo através da percepção para uma redução transcendental. Assim, “as coisas são o que são enquanto coisas da experiência” (Cavaliere, 2013, p. 38) dadas na consciência enquanto tal. Na medida em que a consciência intenciona os objetos, eles se tornam pertencentes a mesma. Nessa perspectiva, Husserl concebe a subjetividade a partir de si mesma senão através do método da redução fenomenológica do mundo à consciência⁹, estabelecendo a intencionalidade como necessária para que isso ocorra. Segundo Tourinho (2013, p. 483), “a intencionalidade é a peculiaridade da experiência de ser consciente de alguma coisa”. Ela se apresenta para que os fenômenos sejam apercebidos pela consciência, sendo um modo pelo qual a consciência possa intencionar em direção a alguma coisa. Segundo Husserl (2001, p. 62) “cada estado de

⁸ Também pode ser chamado de ato da consciência pela sua atividade intencional em relação a todo mundo transcendental, o que revelará os fenômenos como verdadeiros.

⁹ Esse foi o argumento-chave que Michel Henry irá evidenciar em sua teoria como uma má compreensão husserliana do *cogito* cartesiano, a qual elucidaremos nos próximos capítulos.

consciência possui um ‘horizonte’ que varia conforme a modificação de suas conexões com outros estados e com as próprias fases de seu decorrer. É um *horizonte intencional, cuja característica é remeter a potencialidades da consciência que pertencem a esse mesmo horizonte*”.

Através da consciência que vê e que apreende ocorre a busca pela essência pura por meio da redução fenomenológica. Essa evidência da consciência se refere ao dar-se em si mesmo que não se limita somente à imanência, mas que transita entre a universalidade e a objetividade. Assim, Husserl descreve o fenômeno puro e a redução fenomenológica através da abstração. Por fim, afirma que “há múltiplos modos de objectalidade e, com eles, do chamado dar-se [dos objetos] (*Gegebenheit*) e, talvez, o dar-se do ente, no sentido da chamada ‘percepção interna’ e, por sua vez, o dar-se do ente da ciência natural e objectivante são apenas alguns de entre os modos do dar-se” (Husserl, 2008, p. 93). A constituição de diferentes objetividades não está na consciência de forma imanente, mas se apresenta como fenômenos que não são os objetos próprios, apenas fenômenos mutáveis que criam o objeto para a subjetividade. A grande questão de sua teoria “não consiste propriamente em excluir o mundo, mas simplesmente tirá-lo de circuito de modo que o que reste sejam os puros vividos de consciência do sujeito cognoscente e seus objetos intencionais, quer dizer, os fenômenos de consciência em seu caráter mais geral e universal” (Weidmann, 2015, p. 28). Todo o conhecimento se restringe a consciência intencional que possui os atos vividos puros como fenômenos cognoscitivos. Nesse sentido, todos os objetos exteriores presentes no mundo são tratados como reduzidos a consciência, não simplesmente através da intuição¹⁰, mas como intencionados, sendo que mesmo após a redução fenomenológica podem adquirir diferentes sentidos.

Henry faz uma análise da sua fenomenologia contrapondo alguns desses conceitos e por outro lado, evidenciando as lacunas deixadas de lado por Husserl. Mas, o grande ponto que precisa ser considerado é que a busca pela essência da manifestação do *ego* na fenomenologia henryana ocorre através da imanência, contrapondo o método intencional. Portanto, “a primeira dessas objeções concerne ao relato de Henry à fenomenologia transcendental de Husserl. Tudo acontece como se, ao olhos do nosso autor, os vividos noético-noemáticos desenhasssem uma intratável exterioridade entre o sujeito e o objeto” (Capelle, 2007, p. 37). Husserl propõe a fenomenologia como filosofia transcendental a fim de resolver os problemas transcendentais

¹⁰ Conf. Husserl (2006, p. 36) NT. “Do ponto de vista linguístico, Husserl apoia-se no parentesco lexical de ‘visão’ (*Erschauung*) e intuição (*Anschauung*). O português ‘intuição’ perdeu a referência à ‘visão’ contida no latim *intueor*, que significa ‘olhar’, ‘considerar’”.

do mundo objetivo, se dirigindo para o estudo da consciência humana e os fenômenos que aparecem a ela. Nesse sentido, “a fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objetivo (referente a objetos que não são consciência)” (Galeffi, 2000, p. 17).

Como já exposto, Husserl descreve que a constituição de cada ser parte da redução fenomenológica chegando ao *ego* transcendental, portanto, segue o caminho cartesiano e interpreta o *ego cogito* como resultante da redução transcendental. As vivências intencionais se referem aos objetos representados no mundo transcendental na intenção de relacionar-se. Assim, cada vivência da consciência possui uma intencionalidade e vivencia essa intenção. Deste modo, o objeto não é vivenciado, mas visado através de uma intencionalidade. Husserl não considera que há dois lados, do objeto visado e da consciência intencional, mas somente a vivência intencional, o que determina seu método resultando na consciência dotada de vivências intencionais, tal qual a sua própria essência.

Porém, além dos objetos visados no mundo, alguns sentimentos também possuem intenções, enquanto outros não. Para estes que não possuem intenções serão chamados de dados hiléticos. Neste ponto, Henry vai investigar como esses dados hiléticos são dados na consciência a partir da teoria husserliana. Ou seja, “o que funda o ato de aparecer não é o ato intencional, mas a subjetividade pura. Aparece o que é” (Grzibowski, 2019, p. 55). Essa perspectiva conduzirá Henry para a inversão fenomenológica afim de que os sentimentos afetivos não necessitam de uma intencionalidade, já que eles são dados na consciência de modo não-intencional. Portanto, assim como a inversão fenomenológica, a não-intencionalidade vêm a ser um conceito importante que suscita objeções para a fenomenologia transcendental.

Para que essa análise possa ser realizada na teoria henryana, inicialmente, considera-se que Husserl (2006) deixa transparecer que a impressão que se dá no ser é revelada originalmente como uma intencionalidade. A consciência¹¹ é afetada por essa impressão considerada como absoluta e pura na fenomenologia husserliana. As impressões são produzidas na matéria (*hylé*) da consciência adquirindo o caráter originário e compondo a própria matéria fenomenológica. De fato, a consciência se torna uma recusa para uma impressão puramente imanente, já que ela

¹¹ “Husserl propõe que retornemos ao mundo interior ou transcendental, onde encontramos os objetos da consciência sob a forma ideal. Porque, o objetivo da fenomenologia é investigar como o fenômeno apresenta-se à consciência. E a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, é aquilo que dá sentido às coisas. Pois as coisas em si não têm sentido, nós é que as interpretamos, ou seja, é somente na consciência que as coisas têm sentido” (Silva, 2009, p. 47).

não pode se distanciar dela mesma – consciência intencional – e, então, o seu horizonte transcendental não permitiria uma interioridade pura.

Assim, Henry considera que essas impressões não podem ser puras e absolutas por serem resultantes da consciência intencional e concebidas a partir do transcendente e não de uma imanência¹². Nessa perspectiva, destaca-se o principal equívoco cometido por Husserl ao designá-las a partir das vivências intencionais resultantes da redução transcendental. O paradoxo que se estabelece é que essa intencionalidade se dá através da percepção pela qual nos leva a redução fenomenológica e que Henry a contraria pelo pressuposto de não considerar a transcendência do mundo para a revelação dos fenômenos puros. Conforme ele mesmo justifica,

A esse conceito não questionado de uma matéria em si fenomenológica se superpõe o esquema, vindo de longe, que quer que uma matéria não seja nunca senão uma matéria para uma forma que a in-forma e que, nessa in-formação, lhe dá o aparecer, fazendo dela uma realidade efetiva, um ‘fenômeno’. Essa forma que faz ver uma matéria em si indeterminada e cega é precisamente, para Husserl, a intencionalidade. (Enc, p. 74)

Henry designa que a impressão deve estar destituída de toda a intencionalidade correspondendo, assim, ao aparecer da própria impressão¹³. Porém, sendo desprovida de toda intencionalidade, ela não adquiriria significado na teoria husserliana, já que ele concebe a consciência como uma camada de impressão e a excluindo também exclui o próprio método fenomenológico husserliano. Portanto, o problema se destaca no próprio aparecer da consciência intencional.

O apontamento que Henry remete aos vividos intencionais da teoria de Husserl é o fato de que a intencionalidade apreende o objeto como tal, o que aparece, ou seja, seus fenômenos. Por outro lado, há uma matéria fenomenológica (*hylé*) em que é animada pela intencionalidade, o que são chamados de vividos intencionais. Assim, são duas coisas distintas, “o momento

¹² Morujão (2017, p. 86) descreve, a partir da leitura henryana, que Husserl desrealiza a impressão, conforme a seguinte passagem: “Husserl desrealiza a impressão na medida em que não tem em atenção o lugar onde ela é sentida, a saber, o corpo, reabsorvendo-a no horizonte extático do fluxo de vivências. (Henry chama-lhe extático porque consiste numa unidade que se decompõe em três momentos: no agora da proto-impressão, em retenção e em protensão, as três êxtases da temporalidade, para me servir de uma expressão de Martin Heidegger)”. Cf. HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustin Serrano de Haro. Madrid: Trotta Editorial S A, 2002. Nesse sentido, “a impressão, para Michel Henry, não pertence ao fluxo extático (temporal) da consciência, composto por uma sucessão de agoras evanescentes, mas sim a um outro fluxo, caracterizado pela imanência e pela irrealidade” (Morujão, 2017, p. 87).

¹³ Conforme descreve Canullo (2004, p. 248), “o precedente husserliano é facilmente identificável: se trata da recuperação da *Ur-impressão*, da impressão originária em vez de intencionalidade; ou melhor, o momento originário da consciência não é seu ekstático indo para e fora de si mesmo, mas a origem da consciência está na impressão de si mesmo e a consciência é um sentir-se que nasce de sua própria impressão”.

hilético não intencional, a apreensão intencional que o anima” e que Husserl reúne como um vivido intencional. Ou seja, “aquele que detém o poder de aparecer e aquele que é desprovido dele” (Enc, p. 75). Nesse sentido, a matéria fenomenológica só faz sentido e adquire significação pela forma intencional que a anima. Na análise crítica de Henry, a impressão é lançada para fora de seu lugar originário em busca da qualidade do objeto e depois retorna ao seu lugar na consciência. O mundo não tem a capacidade de mostrar-se à intencionalidade para que sejam apreendidos efetivamente. Assim, “indevidamente atribuída ao aparecer do mundo, a revelação própria da impressão é ocultada” (Enc, p. 76).

Para Husserl, somente através da redução fenomenológica, como o retorno às coisas mesmas, é possível perceber sua essência pura e as impressões subjetivas, o que vêm a compor a *hylé* como matéria dos vividos. E ainda, “não somente os momentos hiléticos (as cores, os sons de sensação etc.), mas também as apreensões que os animam – portanto, *tanto aquelas como estas juntos: o aparecer da cor, do som e de qualquer qualidade do objeto – fazem parte da composição ‘real’ do vivido*” (Husserl, 2006, p. 225). Assim, a designação dos momentos hiléticos corresponde a soma entre as cores e sons existentes no mundo e as apreensões destes pela intencionalidade, resultando no aparecer das cores e dos sons na consciência do ser. Nesse sentido, a fenomenologia hilética se trata da matéria do vivido se referindo àquilo que dá forma às intencionalidades. Nessa perspectiva, Husserl considera que um objeto intencionado pode ser o mesmo e as intenções distintas. Esse fluxo de vivências intencionais são intenções distintas e múltiplas. Assim, essa multiplicidade de vivências subjetivas e variáveis permitem ver de modo distinto um mesmo objeto, uma mesma cor e assim a apreensão objetiva de todo campo transcendental.

Tentaremos expor essa análise conceitual a partir da concepção noética-noemática. Husserl descreve que a cor noemática é propriamente do objeto existente no mundo sendo exterior a consciência. Já a impressão é a materialidade fenomenológica, a própria *hylé*, o que é invisível e pertence a consciência intencional¹⁴, mas é desprovida de toda intenção porque pertence ao lado obscuro da consciência. “Na linguagem de Husserl: a cor noemática, apreendida sobre um objeto, visível sobre ele (*noematische Farbe*), por um lado, e a cor impressional, vivida, invisível (*Empfindungsfarbe*), por outro” (Enc, p. 72). Assim, o conceito

¹⁴ “[...] em Husserl, antes que a cor seja um momento ou uma qualidade do objeto, uma ‘cor noemática’, ela é uma impressão pura, ela é uma *cogitatio*, ela é da ordem do temor no sonho de Descartes. Por isso a cor é dupla, ela é primeiro um vermelho que vejo na paleta, mas ao mesmo tempo sou vítima de uma ilusão ao crer que o vermelho se limita a esta mancha que vejo na paleta. Na verdade, a realidade do vermelho é a impressão que este vermelho exposto na paleta cria em mim. E essa impressão é a essência originária da cor” (Henry, 2018, p. 232).

de *noema* em Husserl é o que permite identificar as múltiplas atividades da consciência (*noese*). O noema não é o objeto da percepção, já que a percepção do objeto é dado pelo próprio objeto, como citado por Levinas ao descrever a fenomenologia hiletica husserliana, “o objeto da percepção da árvore é a árvore” (Levinas, 2004, p. 82). O noema é a consciência do “objeto”, enquanto noese é o dado subjetivo da intencionalidade da consciência. Assim, “o noema da árvore se relaciona com o objeto árvore” (Levinas, 2004, p.83). Tudo depende de *como* a matéria *aparece* na consciência para que o objeto seja caracterizado. As características da árvore como verde e grande, por exemplo, se referem ao mesmo objeto “árvore”, o que muda é *como* a matéria se apresenta na consciência. Portanto, somente o ato objetivo da consciência, o noema, pode doar a matéria intencional. Essas formas categoriais são chamadas de matérias (*hylé*) nas *Investigações lógicas*, porém, em *Ideias*, Husserl as designa como sentido do noema.

Henry justifica que Husserl percebeu as vivências sensíveis que permitem ao ser as impressões subjetivas (visuais, sonoras) dos objetos do mundo, porém, a sua crítica se direciona em identificar que essas impressões sensíveis não trazem consigo uma estrutura intencional. Elas já possuem em sua estrutura uma própria doação, sem a necessidade de recorrer ao campo transcendental. É nesse ponto que Henry aponta que a fenomenologia hiletica pode ser considerada “positivamente, por sua pertença a realidade mesma da subjetividade absoluta, como constitutiva de seu tecido, de seu ser próprio; negativamente, pela exclusão fora dela de toda intencionalidade” (FM, p. 43). Além disso, o próprio Husserl em *Ideias I* (2006, p. 203-204) apresenta afirmações contraditórias ao afirmar que se há uma intencionalidade, então não há necessidade de impressões sensíveis para que os objetos sejam apreendidos na consciência.

Seguindo essa abordagem, Henry busca nessa passagem a problematização para fenomenologia hiletica: “como a intencionalidade que faz ver cada coisa se revela a si mesma? Remeter essa tarefa a uma segunda intencionalidade dirigindo-se à primeira seria envolver-se numa regressão ao infinito” (Enc, p. 73). Mas, a possibilidade de uma regressão a anterioridade da consciência levaria a solução desse paradoxo, na medida em que “a consciência se impressionaria a si própria de tal modo que seria essa autoimpressão originária o que a revelaria a ela mesma, tornando possível sua própria revelação” (Enc, p.73). Se assim fosse na teoria husserliana a diferença entre a impressão (não-intencional) e a intencionalidade seriam superadas. Deste modo, a *hylé* (matéria fenomenológica da consciência) estaria composta de impressões, sejam elas noéticas, sendo que “enquanto *matéria fenomenológica do ato intencional*, ela permitiria a revelação deste” (Enc, p. 73-74).

Portanto, Henry aponta que a fenomenologia husserliana apresenta a concepção de que a matéria do vivido não é ela mesma real, mas seu caráter impressional. O objeto transcendental é sempre reduzido como fenômeno do que *aparece* para a consciência, portanto, sendo sempre “consciência de alguma coisa”. Ele faz essa análise do problema elencando que Husserl deixou de esclarecer esse ponto em sua teoria: “Dissemos que Husserl deixou sem solução o problema fundamental da unidade *ad intra* da consciência dos componentes hiléticos e intencionais da vivência, que não pôde mostrar como essa unidade reside na realidade mesma da subjetividade absoluta, e mais, define essa realidade” (FM, p. 47).

O que ocorre é que Husserl não tenha desconsiderado uma não-intencionalidade, mas os dados hiléticos como não-intencionais só adquirem sentido e significação através da consciência que a vivifica. Surge, então, a grande questão através da relação entre a *hylé* e a *morphé* que busca elucidar se a aparência do objeto pode ser considerada o que ele realmente é em sua fenomenalidade pura, de tal maneira como são doadas pela consciência intencional através da representação no mundo transcendental. A relação entre o que é real e seu vivido é justificada na medida em que os vividos incluem não somente a *hylé*, como as cores, os sons, mas também o aparecer destes enquanto tal: o aparecer da cor, o aparecer do som, e quaisquer qualidades do objeto real “fazem parte da composição ‘real’ do vivido” (Husserl, 2006, p. 225). Neste ponto, o pensamento henryano nos envolve em sua relação com a teoria husserliana “chamando-se a atenção para a ‘estranha indecisão’ de Husserl acerca do lugar próprio para tematizar sistematicamente a clivagem entre a matéria e a forma” (Araújo, [s.d], p. 3).

Considera-se que a fenomenologia hilética de Husserl é designada pela subjetividade da consciência de momentos reais¹⁵ e irrealis¹⁶ (não-real). Um objeto quando percebido pela consciência não significa que ele esteja presente realmente na substância própria da consciência, portanto, de certo modo ele pode ser considerado também irreal. Esse problema surge em *Ideias*, pelo contraste entre “ser real” e “ser irreal”, ao designar os momentos de um ser irreal puramente temporal na consciência pura. Assim, um momento “real” (*Reell*)

¹⁵ Para Husserl, o real se origina de *Reell* e significa como algo sério, confiante. Por isso, se difere do real (*Real*) que remete a coisas reais, existentes, realidade.

¹⁶ Pela redução fenomenológica, os aspectos existenciais irrefletidos são reduzidos a conteúdos desprovidos de realidade, o noema irreal, ou seja, a consciência como uma região ontológica temporal com vivências intencionais reduzidas. Sartre, em *A Imaginação*, teve dificuldades na aceitação do noema irreal pelo problema em distingui-lo da imagem. A imaginação como contingência ou essencial para a consciência não é um problema que Husserl tenha se preocupado em resolver.

pertencente ao “ser irreal” entra em contraste na consciência, não pelo seu caráter temporal, mas por não ser um componente próprio da consciência e seu sentido intencional.

A designação ‘transcendental’ aplicada à redução fenomenológica e, igualmente, à pura esfera de vivido se baseia precisamente no seguinte: encontramos na redução uma esfera absoluta de matérias e formas noéticas, cujo tipo preciso de entrelaçamento implica, em necessidade eidética imanente, o prodigioso ter consciente de algo determinado ou determinável, dado desta ou de outra maneira, que está para a consciência mesma como algo contraposto a ela, como algo outro, irreal, transcendente por princípio (Husserl, 2006, p. 226).

Citamos o exemplo da macieira em flor em um jardim. De modo natural, a macieira com sua beleza e o verde do gramado ao seu redor são satisfatórios diante de nossa percepção. Tanto a macieira como a percepção são reais – a macieira na efetividade espacial transcendente e a percepção enquanto pertencente ao ser humano. Nessa relação de vividos, “resta apenas a percepção, não existindo nada de *efetivo* ali ao qual ela se refira”. Há um estado psíquico pertencente ao sujeito. Nesse paradoxo entre a realidade do sujeito e a realidade da macieira existem relações reais. Mas, os sentidos podem nos enganar, como já afirmava Descartes; a percepção, afirma Husserl, pode ser uma alucinação e o percebido, então, irreal, ao não corresponder a realidade efetiva diante do sujeito. Nesse sentido, o percebido é irreal, pois “a macieira que está diante de nós não existe na realidade ‘efetiva’” (Husserl, 2006, p. 204). Aqui, há uma suspensão do juízo, um colocar entre “parênteses” e praticar apenas a relação entre a percepção e o percebido, esta que será uma relação *eidética* em “pura imanência”. Assim como o *ego* reduzido não faz parte do mundo, da mesma forma os objetos do mundo não são reais para a existência do eu, ou seja, “não é possível encontrá-los [o mundo e seus objetos] em minha vida psíquica como partes reais dessa vida” (Husserl, 2001, p. 43). Essa inerência irreal transcendente é pertencente ao sentido do mundo e resulta na constituição do *ego* transcendental pelo viés fenomenológico a partir de uma relação que ocorre estritamente na consciência.

Para tanto, na concepção henryana, todos os dados sensíveis e as vivências afetivas são dadas na imanência pura e radical, excluindo qualquer modo transcendental e intencional, se distanciando da concepção de Husserl ao descrever que nas vivências intencionais estão contidos todos os dados sensíveis, afetivos e volitivos que se apresentam na relação com a matéria do objeto, ou seja, são reveladas a partir dessa relação com a matéria do ato intencional. Isso se torna mais evidente ao trazer, a partir de Kandinsky¹⁷, a arte abstrata que revela a invisibilidade da vida por suas cores e formas indefinidas. Deste modo, assim como os

¹⁷ Cf. HENRY, Michel. *Voir l'invisible: Kandinsky*. Paris: Editions F. Bourin, 1988.

momentos noemáticos dos objetos percebidos que são responsáveis pela sensação do verde da árvore, do vermelho da maçã e de todos os dados sensíveis dos objetos, há algumas sensações que não estão relacionadas com os objetos, como a dor, o sofrimento, a alegria, o medo e outros sentimentos ligados ao nível afetivo. Esses predicados afetivos não foram considerados a partir de uma imanência originária e subjetiva, já que Husserl os considera sempre através de um enlace com a representação, o que dá sentido a eles pela referência intencional. Mas, Henry (FM, p. 53) aponta que “esses predicados afectivos objetivamente constituídos remetem a uma afectividade fundadora e, neste sentido, ‘subjetivos’”. Deste modo, a teoria henryana vêm justificar que não é necessário o método intencional para considerar a matéria fenomenológica do ser, pois ela se desvela em sua própria fenomenalidade não-intencional, se distanciando da intencionalidade e da redução transcendental husserliana. No caso da dor, por exemplo, não necessita de um método para que ela possa ser sentida, ela mesma é a própria revelação não-intencional, antes de qualquer transcendência mundana¹⁸.

Para Husserl, a intencionalidade é o que dá sentido para a vivência dos sentimentos. Pela redução fenomenológica e na relação noético-noemática eles passam a ser conhecidos. Assim como ocorre pela percepção em que na consciência *aparece* o objeto percebido, pelo ato de sentir, na consciência *aparece* o sentimento, considerando essa consciência transcendental enquanto reflexiva. Assim, “[...] percepção não é ter o objeto numa presença vazia, mas faz parte (*a priori*) da essência da percepção ter o ‘seu’ objeto, e tê-lo como unidade de certa composição noemática” (Husserl, 2006, p. 226). Porém, Henry apresenta a seguinte objeção quanto a essa prerrogativa e na busca pela essência do ser:

o aparecer em que consiste a intencionalidade tem necessidade de algo diferente da exterioridade irreal que desdobre, tem necessidade de um conteúdo, de uma matéria com a qual se ‘combina’. Esta matéria, este conteúdo, não é uma coisa banal, não é uma diversidade qualquer. Leva consigo um rasgo de essência: é o não-intencional e, ao mesmo tempo —sem que se diga não obstante por que—, o impressional, o afectivo (FM, p. 58).

¹⁸ Conforme explica Furtado (2008, p. 244), “a consciência da dor, por mais adequada e verdadeira que seja, por mais rigorosamente construída, não é jamais dolorosa. Um abismo ontológico separa a doação imanente do sentimento a si através da auto-afecção da sua essência e sua representação objetivante. Se um conteúdo representativo pode se propor a nós a partir do mundo como representação, por exemplo da dor, isto se deve ao fato da doação prévia da dor a si mesma na essência da sua afetividade. Só através da estrutura monádica da vida constituída pela afetividade alguma coisa como um Si pode existir, só através dela qualquer coisa como uma ipseidade pode surgir, porque o conteúdo afetante e o afetado na auto-afecção, são rigorosamente o mesmo”.

A fenomenologia henryana trata de estudar os fenômenos como aparecem a si mesmos, independentemente da construção transcendental e da intenção de apreensão no mundo¹⁹. Considerando essa perspectiva, Henry traz a concepção de uma fenomenologia pura que o “seu objeto é a doação como tal, a aparição em sentido filosófico, no sentido de aparecer de tudo o que aparece”, enquanto na teoria husserliana, essa designação se esgota naquilo que aparece a consciência através do método intencional. Portanto, o não-intencional estaria sob a concepção henryana daquilo que “se abandona a noite abismal do ente” (FM, p. 56).

Na Fenomenologia Material, levando em consideração que tudo o que é intencional é caracterizado como irreal pelo seu caráter transcendental, somente o que é subjetivo pode ser considerado puramente real e verdadeiro, logo, em sua imanência pura e radical. Ainda, ao considerar a irrealidade noemática se perde o que há de realmente verdadeiro e vivo do ser. Portanto, Henry considera que a fenomenologia transcendental e intencional é dada como segunda doação, seja ela, a doação no mundo. A primeira e verdadeira doação ocorre na autoadoação ou autoafecção²⁰ imanente do ser “como condição de possibilidade de toda intencionalidade ou ek-stase” (Walton, 2016, p. 19). É exatamente essa primeira doação da qual não é tratada na fenomenologia de Husserl. Notamos que essa prerrogativa pode ser analisada na seguinte passagem husserliana: “a *hilética pura* se subordina à fenomenologia da consciência transcendental” (Husserl, 2006, p. 199).

A fenomenologia hilética remete a matéria fenomenológica apreendida dos objetos transcendentais através da intencionalidade, esta que nada mais é do que uma racionalidade pura da consciência em atribuir um sentido a alguma coisa. Portanto, “a consciência intencional é identicamente consciência doadora de sentido” (FM, p. 60). A consciência na qual ocorre a doação dos fenômenos intencionais é dada no mundo como segunda doação enquanto concepção ontológica. A teoria husserliana é caracterizada pela constituição do ser a partir da fenomenologia intencional, deixando de lado a manifestação imanente²¹ do próprio ser, aquilo

¹⁹ O método fenomenológico husserliano através da apreensão intencional do mundo não pode ser considerada doação imanente pura. Conforme aponta Furtado (2008, p. 236), “esta apreensão intuitiva não é, nem pode ser, originária e efetiva. Ela é impotente para constituir e determinar a realidade (eu posso) da vida egológica enquanto ipseidade e imanência na medida em que depende da projeção distanciante da transcendência temporal”.

²⁰ “A autoafecção designa o plano da imanência em que a vida faz a prova de si mesma, aquém de qualquer transcendência intramundana, de qualquer visão intencional, de qualquer ‘visibilidade’ (o que não significa: de qualquer fenomenalidade)” (Tinland, 2008, p. 99).

²¹ É preciso considerar que Husserl também trazia o conceito de imanência, mas a partir da intuição perceptiva, portanto, um olhar transcendental, recusado por Henry ao designar o conceito de *imanência*. “Para Husserl a percepção imanente (no sentido que o conceito de imanência opera em Husserl) da vivência se faz a partir de uma

que antecede a intencionalidade e a “consciência de” tudo o que é externo a ele. Partindo para uma virada radical do estudo do ser – o *inverso* – Henry descreve que toda fenomenalidade pura se dá no *pathos* subjetivo de onde advém o ato do sentir originário. Nesse ponto, a primeira doação se torna mais explícita: aquela dada no ser como autodoação, já que a teoria husserliana da fenomenologia intencional “não pode dar conta nem do ser da impressão nem de sua doação” (FM, p. 63).

Essa autodoação do ser a si mesmo não possui temporalidade, já que na subjetividade pura o tempo é dado fenomenologicamente imanente em sua impressão primeira. Assim, a dor se manifesta primeiramente no ser, em sua autoimpressão, em sua afetividade patética, e depois ocorre na doação *ek-stática* do mundo. Portanto, a dor só pode ser experimentada em si mesma na subjetividade pura, pois “a consciência originária da sensação em seu agora não dá precisamente esta sensação na realidade subjetiva de seu ser impressionalmente dado a si mesmo, mas a lança em uma irrealidade na qual só pode já ser representada mas não experimentada” (FM, p. 69). Seguindo essa concepção henryana, a *ek-stasis* do mundo permite somente a representação dos sentimentos, mas jamais podem ser experimentados efetivamente. Somente a imanência pura e subjetiva permite essa experimentação como manifestação em si mesma. Nessa perspectiva, Henry aponta que a teoria husserliana não considerou efetivamente ao que aparece como obscuro na consciência, sejam os sentimentos subjetivos da imanência. Nesse sentido, “esse deslocamento da impressão para fora de si é o próprio decorrer da temporalidade, sua temporalização originária; é o ‘fluxo’ da consciência” (Enc, p. 78).

A temporalidade da *ek-stasis* considera o tempo²² e sua relação com a consciência transcendental. Husserl concebe que o passado se confirma pela lembrança que aparece no presente, no sentido transcendental e como modificação dele. Assim, a modificação é correlata da intencionalidade que a constitui. Na mesma perspectiva, esse apontamento feito por Husserl na obra *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*, Henry (FM, p.77) a menciona: a consciência do passado, do presente e do que “*por venir*” é uma tríplice temporalidade *ek-stática*. Mas, ao considerar o fluxo do tempo em sua temporalização

evidência apodítica cujo conteúdo revelado coincide com o ser próprio da subjetividade efetiva” (Furtado, 2008, p. 238).

²² Conforme Szeftel (2016, p. 104) descreve: “Se completarmos o lado noemático (ou seja, a compreensão do tempo como a sucessão dos momentos passados, presentes e futuros) com o lado noético da constituição do tempo veremos que tais momentos se correspondem com um determinado ato intencional: a protoimpressão [Urimpressão] constitui o agora, a retenção constitui o passado e a protensão constitui o futuro. A impressão originária ou protoimpressão não pode separar-se de seus horizontes temporais dados pela retenção e a protensão, pois o ‘agora’ se encontra sempre mediatizado por suas fases não ‘agoras’”.

originária, ele se refere a própria manifestação interna da consciência, em sua autodoação imanente. Henry considera absurda a tese de que o tempo precisa ser trazido à luz da *ek-stasis*, já que esse fluxo temporal é “um ‘fluxo’, com seu ponto de atualidade, suas fases protencionais e retencionais, etc. – fluxo desde então submetido às mesmas aporias, aos mesmos afundamentos ontológicos que o fluxo fenomenológico constituído, chamado ‘imanente’” (FM, p. 79).

O grande ponto evidenciado por Henry é que a doação *ek-stática* não pode ser considerada autodoação do ser, manifestação em si mesma, pois sempre remete a algo externo da consciência do ser. Eis aqui a originalidade da teoria henryana ao designar a Fenomenologia Material como “uma teoria coerente da homogeneidade ontológica do fluxo fenomenológico ‘imanente’” (FM, p. 80). O caráter inovador está na radicalidade do estudo do ser como subjetividade pura, originária e imanente, que antecede toda a dimensão da exterioridade do mundo. Portanto, todo caráter impressional do ser se dá em si mesmo, em sua Parusia²³ original, “porque a Origem é um Pathos, porque este como tal é sempre efetivo, é por isso de fato nada vem senão como impressão, que por esta razão ‘sempre está ali’” (FM, p. 83).

Henry não deixa de elogiar o quanto Husserl procurou descrever que toda impressão é uma vivência fenomenológica, mas, retifica que a impressão não pertence a consciência intencional. Ela ocorre em um tempo imanente na vivência de seu próprio ato. Assim, “a subjetividade só se designa como impressional em seu fundo para ser deportada fora de seu ser próprio, de-jectada nas arqui-formas do ek-stasis temporalizador de onde perde sua essência” (FM, p. 85). A impressão é o fundo mais originário em que designa a essência do ser. Caso contrário, quando exteriorizada, perde seu caráter puro e imanente. A subjetividade se funda pelo aparecer do aparecer, aquém da constituição transcendental. Conforme Henry menciona acerca da dificuldade de Husserl de solucionar alguns problemas acerca do ser em sua própria teoria: “O gênio de Husserl consistiu sem dúvida em ter tido, mais que qualquer outro filósofo, consciência das dificuldades internas de seu pensamento” (FM, p. 87).

A essência do ser nunca muda, ele se sente e se experimenta a si mesmo em sua autoafecção. As variações afetivas são sentidas nessa vida egológica do ser, assim ela se

²³ “Ao representar a manifestação, a inversão realiza o aparecer do aparecer. O aparecer é a essência da consciência. A inversão é a obra da consciência. O aparecer do aparecer na inversão da consciência é o ato pelo qual a consciência se representa a ela mesma em sua essência: ‘por ele que a consciência se representa em seu aparecer’. A inversão da consciência é o aparecer do aparecer. O aparecer-se do aparecer é a presença a si mesmo do absoluto, a Parusia. A manifestação do absoluto a si mesmo na Parusia reclama a inversão” (Henry, 2015, p. 145-146).

conhece em sentido absoluto, pois “é a mesma Vida, a mesma experiência de si que não cessa de experimentar-se a si mesma, de ser absolutamente a mesma, um só e mesmo Si” (FM, p. 89). O ser se conhece a si mesmo em sua própria certeza da experimentação fenomenológica e mesmo que ele sofra mudanças, ele não perde sua essência, porque a vida sente a si mesma na autoafecção originária²⁴ de sua afetividade fenomenológica. Henry enfatiza que isso não significa que a vida fica inalterada como uma pedra no fundo do rio, mas que a vida é um eterno advir a si mesmo (FM, p. 90). O movimento da vida também fora pensado por Husserl, mas de um modo distinto: a partir do “*por venir*” da *ek-stasis* e não a partir da essência imanente da vida. Essa vida descrita por Henry não necessita de nada externo a ela, ela sofre e frui em si mesma, porque ela possui uma força interna a ela mesma que permite esse movimento imanente, revelando-se em si mesmo.

Ainda, ela se abraça a si mesma, não havendo nenhum distanciamento com ela mesma, com suas modificações, com seu sofrimento, com sua fruição, com sua impressão primordial, pois ela é espontânea e engendrada em si mesma. Apesar de Husserl, na obra *Lecciones*, citar uma passagem pela qual designa a originalidade da consciência que se engendra ao ser mesmo (2017, p. 120-121) não dá seguimento a essa tese. Talvez tenha reconhecido essa originalidade do ser imanente em sua fenomenalidade pura, mas não defendeu esse caminho fenomenológico. Nesse sentido, Henry se aproxima dessas passagens utilizando-as para fundamentar a chamada Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida. Levamos em consideração que ele não desconsidera totalmente a fenomenologia husserliana, apenas reitera que Husserl não tenha se detido ao que advém a consciência antes do campo transcendental – a autoafecção do ser que se manifesta nele mesmo em sua pura revelação. Conforme Capelle (2007, p. 29), “é necessário portanto fazer jus a um outro estatuto fenomenológico da matéria ela-mesma: a matéria não recobre o seu estatuto fenomenológico por intencionalidade, ela deve poder conquistá-la a partir dela mesma”.

Portanto, a objeção de Henry se direciona a fenomenologia hilética de Husserl por não cumprir a revelação primitiva, já que “a *hylé*, a matéria da consciência – a impressão –, cessa de ser compreendida como fenomenológica em si mesma. Ela já não cumpre em sua própria matéria e por ela – em sua matéria impressional compreendida então como uma matéria fenomenológica pura – a revelação primitiva” (Enc, p.74). Nesse ponto, a impressão não se

²⁴ Conforme Praseres (2017, p. 93), “a essência mesma é afetada e contínua, é originária, o que determina a essência é a autoafecção, de se receber ela mesma. A conceção ontológica da estrutura da autoafecção depende da ligação que une a essência quando seu conteúdo é constituído por ela”.

torna possível na exterioridade do mundo, pois ali ela se distancia da essência. Portanto, considera-se como originária por meio de sua própria doação interna. Henry apresenta essa objeção na medida em que acredita que Husserl tenha deixado essa lacuna da impressão “jogando-a para fora de Si”, no mundo, já que “não há impressão possível [...] se ela não toca a si em cada ponto de seu ser, de modo que, nesse estreitamento original consigo, ela se autoimpressione e seu caráter impressional não consista em nada além dessa impressionalidade primeira e que não cessa” (Enc, p. 77). Assim também destaca uma série de equívocos:

O que permanece antes de todas as coisas é a estrutura formal do fluxo, a forma do fluxo (...), mas (...) a forma permanente é sem cessar preenchida novamente por um ‘conteúdo’, mas *o conteúdo não é precisamente nada introduzido exteriormente na forma; é, ao contrário, determinado pela forma da lei: com a ressalva de que essa forma não determina o concreto por si só* (Enc, p. 82).

A impressão é originária por si mesma e não necessita de uma forma, *morphé*, com caráter intencional, que a constitua para que seja designada como um fluxo de vivências do ser. Assim, “já não há lugar para questionar a impressão a partir de outra coisa que não seja a forma do fluxo – a partir dela mesma e de sua vinda, de seu modo de revelação próprio” (Enc, p. 82). Henry considera que a impressão originária é aniquilada em Husserl pela consciência intencional na medida em que a afasta de sua origem imanente e de toda efetuação fenomenológica autoimpressional.

Por isso, pondo-a para fora, o conteúdo fenomenológico sofre um distanciamento de sua própria origem. Percebemos que Husserl tenha descrito esse lapso sem se atentar ao equívoco de sua afirmação: “a expressão ‘conteúdo originário’ já não nos parece suficiente como designação” (Husserl, 2006, p. 194). Ainda, conforme descreve Henry (Enc, p. 85), “*Originário* já não pode, então, designar senão isto: o que vem a si antes de qualquer intencionalidade e independentemente dela, antes do espaço de um olhar, antes do ‘fora de si’ de que a própria intencionalidade não é senão um nome”. Assim, o que é designado como originário remete a essência fenomenológica, estando também na sua própria condição e possibilidade de essência. Portanto, não pode estar no mundo transcendental porque pertence e advém antes dele.

Nessa perspectiva, na presente seção, foi possível considerar a análise crítica henryana sobre a *hylé* husserliana como matéria impressional. O ponto que Henry dedica sua pesquisa na Fenomenologia Material é que a impressão é originária e de onde ela advém, ela também se experimenta em si mesma – eis o equívoco husserliano ao atribuir o nome grego de *hylé* como matéria fenomenológica impressional

Portanto, Henry radicaliza a fenomenologia hilética para conceber a matéria fenomenológica presente em sua teoria. Nesse sentido, concebe que matéria fenomenológica não são os dados hiléticos pelos quais Husserl dá uma forma intencional, mas é a essência pura, seja ela, a autoafecção que se revela nas tonalidades afetivas sem método intencional. Deste modo, os dados sensíveis possuem uma matéria que é sua essência própria não-intencional, não carecendo de uma intencionalidade para sua manifestação.

1.4 O PROBLEMA DA COGITATIO

Nas *Meditações cartesianas*, Husserl afirma o conjunto das *cogitationes*²⁵, sejam as vivências intencionais da consciência como indubitáveis remetendo-as a uma apodicticidade. Ele procura afirmar o *ego* como a verdade indubitável para se chegar ao conhecimento verdadeiro. Assim, pela redução fenomenológica, Husserl não pretende fazer uma negação do mundo, mas colocá-lo entre parênteses permitindo uma análise a partir da consciência ontológica e dos fenômenos ali existentes. Nesse sentido, ele passa de uma visão natural para uma apodicticidade para desvelar o *ego* Transcendental. Para tanto, Husserl procurou fazer uma análise da consciência em que seja possível desvendar a sua própria verdade, não seguindo o mesmo erro cometido por Descartes. Segundo Fausto (2018, p. 310), “para Husserl, Descartes avançou por demais rapidamente na tentativa de demonstrar a possibilidade da validade do conhecimento do mundo. Perdendo a grande vantagem da fundamentação da verdade indubitável do eu, que é, justamente, a inexistência da distinção entre ser e aparecer”.

Ainda em *Ideias* pela afirmação: “eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito*” (Husserl, 2006, p. 108), Husserl reconhece o *cogito* cartesiano como primeira verdade apodítica, porém, determina que a consciência é sempre direcionada para os objetos existentes no mundo, aos quais aparecem como fenômenos, sendo próprios dela mesma e de sua constituição. Sendo assim, em *Meditações Cartesianas*, ele traz o *cogito* como resultante de uma subjetividade transcendental. Portanto, a possibilidade da preposição *ego sum*²⁶ cartesiana ser considerada apodítica se deve ao fato de que a afirmação *eu duvido* já prevê o *eu sou*. Assim como Descartes coloca em questão a existência do eu, da mesma forma, o *ego* ao revelar-se pela redução

²⁵ “Ao abster-me, diz Husserl que reduziu o mundo ao ego puro e suas vivências (que chamou Descartes suas *cogitationes* e Husserl costumava chamar *noesis*)” (García- Baró, 2020, p. 527). Neste caso, Husserl explora o problema das *cogitationes* a partir da obra que se refere a tese cartesiana, *Meditações Cartesianas*.

²⁶ A proposição *ego sum* (*Eu sou*) corresponde a existência do ser substancial designada pela afirmação cartesiana “*Cogito ergo sum*” = “Penso, logo existo”, presente na obra *Meditações Metafísicas*.

transcendental resulta em uma evidência apodítica. Os conceitos de evidência e apoditicidade são trazidos por Husserl em seu método fenomenológico para justificar a indubitabilidade absoluta da subjetividade, distante de qualquer possibilidade de dúvida, já que “uma evidência na qual a determinação do ser experimentado é captado ‘ele mesmo’ com a certeza absoluta de sua existência, que, uma vez confirmada, exclui a possibilidade de qualquer dúvida” (Weidmann, 2015, p. 25). A existência do próprio eu permanece intacta, apesar da redução fenomenológica e da existência do mundo empírico, não sendo mais um ser natural diante de um mundo de experiências externas, mas uma abstração limitada pelas experiências internas e psicológicas do ser.

Husserl destaca também a sua diferença no modo de abordar o ego, esclarecendo que Descartes estruturou sua dúvida metódica para explicitar o *ego res cogito*, coisa pensante, como modo de ser da razão que coisifica o ego, já Husserl vê o ego como a própria consciência enquanto resíduo fenomenológico, pois ele é o pólo ideal de onde parte a consciência que está sempre voltada para o mundo. (Borba, 2010, p. 103)

Assim, suspendendo o juízo e aplicando uma redução transcendental do mundo objetivo, o que resta como verdadeiro é o *ego*, fundamentando a fenomenologia como aquela ciência que se funda na subjetividade pura. O ser imanente é o *ego*, algo que não é alterado, intocável, verdadeiro e absoluto, pois não necessita de nada para existir. Ele existe em si mesmo, ao que é descrito pelo idealismo transcendental fenomenológico, em que o mundo passa a existir somente a partir da consciência intencional. Conforme Weidmann (2015, p. 32), “os objetos intencionais mostram-se à consciência enquanto ‘fenômenos’ dispostos no fluxo imanente da consciência como idênticos e sujeitos ao poder sintético do ego transcendental”. Assim, o objeto diante da consciência pode ser indubitável, colocado em dúvida de sua existência, de sua estrutura, do fenômeno que me aparece. O sujeito pelo seu próprio aparecer a consciência já pode ser confirmado, sem precisar pôr em dúvida o próprio ato de pensar e de existir do ser, pois ele se apresenta diante de um mundo ao qual apreende os fenômenos transcendentais.

Nesse sentido, Husserl (2001), a partir dos pressupostos cartesianos, procura estabelecer o fundamento absoluto pelo qual a subjetividade é conhecedora do mundo transcendental e também se constitui a ela mesma através da redução fenomenológica. A evidência apodítica surge através da consciência que possui a capacidade intencional do conhecimento. Essa atividade intencional dá sentido aos objetos possibilitando o acesso aos fenômenos. Assim, “o que Husserl propõe é que se refaça o caminho cartesiano no sentido de um retorno ao *ego cogito* e restabelecer os predicados que decorrem desse para se buscar um ponto de partida que sirva para desenvolver o projeto inicial da fenomenologia transcendental” (Weidmann, 2015, p. 24),

trazendo o *ego cogito* como resultante de uma subjetividade transcendental em que o sujeito se volta para si mesmo, sendo que para cada subjetividade, este mundo é apenas fenômeno de existência. O mundo adquire a significação de “*pretensão de existência*” (Husserl, 2001, p. 36), sendo que toda a empiria é descartada, restando somente a consciência que percepção. Pelo ato reflexivo, o mundo se apresenta na minha consciência como ele é próprio para mim e todas as intuições empíricas são apercebidas de modo reflexivo, como as “representações abstratas, julgamentos de existência e de valor, determinações, posições de fins e de meios” (2001, p. 37). Então, tudo o que era antes como *coisa visada* passa a ser “*simples fenômenos*” (2001, p. 38). Ao me colocar acima desse mundo existente, levando em consideração que a vida pertence a mim e que ela é a consciência desse mundo, então há um *ego* puro formado por minhas *cogitationes*, sendo que estas são as vivências subjetivas, “a corrente da consciência que forma a vida desse *eu*” (2001, p. 49) pressupondo o domínio transcendental.

Assim, a percepção que apreende um objeto real no mundo de modo intencional concebe uma *cogitatio* na consciência do ser, designando-a como pura, portanto, verdadeira. Nesse sentido, *ela* se torna um dado absoluto enquanto doação daquilo que é dado ao ser como absoluto pelo método intencional. O próprio Henry afirma que “a *cogitatio* real é o dado; é o modo de estar dado, o dar-se, a visão pura” (FM, p. 100). O fato é de que o problema se apresenta no “Como” essas doações ocorrem na consciência do ser. Henry (FM, p. 101) destaca que a *cogitatio* somente pode ser dado absoluto da consciência “na medida em que está submetida a um olhar, uma vista pura, na medida em que por conseguinte, enquanto *cogitatio* real, está subordinada a um poder de doação alheio a ela mesma, que a dá pura e absolutamente, absoluto”. Caso contrário, a *cogitatio* não pode ser afirmada como pura e absoluta, já que é originada a partir da doação da exterioridade ao ser, não sendo originária e pura²⁷. Então, o que seria essa doação pura e absoluta da *cogitatio*? “Como fundar a existência da *cogitatio* a partir de seu dar-se ela mesma a uma vista pura se esta última pressupõe tal existência prévia da *cogitatio*?” (FM, p. 103).

O que percebemos na teoria henryana é que a *cogitatio* como dado absoluto e originário deve possuir uma fenomenalidade pura que a antecede enquanto doação ao ser. Recorrendo a Descartes a partir da obra husserliana *Meditações Cartesianas*, Henry afirma que o *cogito* é a primeira evidência do ser através da certeza do processo de pensamento eliminando toda dúvida

²⁷ Conforme aponta García ([s.d], p. 32), “o método fenomenológico prescrito por Husserl, após cuja intervenção a *cogitatio* se transforma em um fenômeno puro, isto é, em algo que aparece, mas não o Aparecer como tal, sinta assim a incapacidade desta fenomenologia de evidenciar a estrutura e a substancialidade fenomenológica da fenomenalidade pura”.

da existência ontológica, “coisa que desqualifica essa vista pura da qual fala Husserl” (FM, p. 103). Deste modo, a confusão causada por Husserl está na concepção da *cogitatio* com o ver apercebido através da percepção no mundo transcendental e reduzido a consciência como ver puro e absoluto. Esse aparecer do ser é visto fora do campo da *cogitatio*. Pela redução fenomenológica, Husserl busca fora do ser o que ele pode encontrar nele mesmo. Ele procura na exterioridade os dados para efetuar a redução e afirmar o ser como absoluto. A contraposição de Henry se evidencia na sua crítica a redução transcendental e a intencionalidade, método considerado por ele como desnecessário para afirmar o que já se revela na existência do ser enquanto doação a si mesma do dado absoluto e originário.

Nesse sentido, a teoria henryana caracteriza a *cogitatio* como a manifestação que ocorre no próprio ser como doação imanente dos fenômenos. Assim, a imanência é justificada para elucidar a objeção ao método intencional da redução transcendental, trazendo a fenomenologia pura do seu próprio aparecer. Ou seja, “a *cogitatio*, isto é, a fenomenalidade pura em sua fenomenalização originária, seja imanente significa que se fenomenaliza em si mesma sem sair de si, sem que se produza distanciamento algum” (FM, p. 110). Esse modo de fenomenalização em si mesma não precisa de nenhuma transcendência para que ocorra, pois ocorre em sua própria doação imanente. Isso é o que nos conduzirá ao caminho da designação de fenomenalidade pura em Michel Henry.

Levando em consideração que a redução fenomenológica husserliana se refere sempre a um ente para afirmar a existência do ser, ao que também Heidegger irá se deter nessa perspectiva, a teoria henryana vai ignorar todo o ente para a doação do si mesmo. Segundo ele, não se torna necessário para a autodoação do ser, já que “a afecção pelo ente não é possível se não na medida em que o ato de transcendência que projeta o horizonte da sua receptividade afeta-se a si mesmo na imanência do seu pathos originário” (Furtado, 2008, p. 242). Portanto, essa interioridade radical corresponde a imanência da *cogitatio* como subjetividade pura que se autoafecta em si mesma e “no experimentar-se a si mesma da subjetividade absoluta nasce a Ipseidade original” (FM, p. 111). O que significa dizer que o ser se afirma em si mesmo somente pelo seu próprio aparecer, excluindo qualquer outra coisa externa a ele, pois ele é pura imanência.

A concepção de imanência da *cogitatio* já havia sido pensada por Descartes na *Quinta Meditação* das *Meditações Metafísicas* e que Henry se aproxima ao que ele traduzirá como autoaparecer do ser ontológico. Nenhum filósofo da fenomenologia histórica conseguiu interpretar tanto quanto se aproximar desse pressuposto de que a *cogitatio* poderia se afirmar

por si mesma, já que estes sempre procuraram uma teoria para elucidar e remeter a existência do ser ontológico, não conseguindo explicá-la como fenomenalidade pura que se define por si mesma. Nessa perspectiva, a virada radical henryana se torna evidente a partir da concepção imanente do ser em si mesmo, que se manifesta e se autoafecta. Além disso, afirma que “Husserl sem dúvida [...] nunca tem duvidado que a cogitatio tenha uma realidade própria, embora deixe indeterminado o aparecer desta” (FM, p. 113). Essa realidade própria, originária e radical, da qual Henry destaca, é real no sentido de possuir componentes essenciais imanentes. Por isso, não haveria dúvidas de que ela não seja verdadeira pela sua própria essência reveladora, algo não considerado por Husserl, já que ele traz o absoluto a partir de uma redução de algo duvidoso: o mundo visto pela percepção enganadora.

Considera-se o seguinte pressuposto: “a imanência recebe a significação da transcendência” (FM, p. 113). Isso já fora dito por Husserl, mas de uma maneira nebulosa. A ideia de transcendência depende da percepção para que haja uma redução do objeto à consciência intencional, já o conceito de imanência se restringe apenas a consciência. Nesse sentido, “*imanente significa aqui inclusamente imanente, na vivência cognitiva*” (Husserl, 2008, p. 60-61), seja ela, a vivência da consciência a partir da redução transcendental. Assim, através dos olhos que veem o mundo transcendente há uma redução deste para a consciência do sujeito designando o transcendental que se reduz ao imanente na medida em que ocorre a redução da objetividade para a subjetividade. Nessa perspectiva, a fenomenologia husserliana aponta para uma concepção do *cogito* cartesiano se distanciando da consciência fechada em si mesma: a *cogitatio* enquanto vivência que se encontra nela mesma e não como fragmento, portanto, designada imanente.

Em *Ideias*, ao considerar os objetos existentes no mundo como físicos e transcendentais, Husserl interroga “*o que entra na composição real concreta da própria percepção como cogitatio?*” (Husserl, 2006, p. 97). Ele considera que na medida que a consciência se direciona a algo pela sua intencionalidade, todo o objeto pode ser transcendental desde que seja através da redução fenomenológica à consciência humana. Nesse sentido, não há um mundo para além da consciência. Assim, Husserl descreve o modo imanente intencional, em que todas as vivências possuem uma intencionalidade com relação a uma objetividade, sendo a consciência algo em absoluto que independe do mundo para sua existência, já que o mundo é algo que só existe devido a consciência intencional. Portanto, a redução fenomenológica transcendental não

ocorre fora da consciência, mas ao que Husserl chama de mundo da vida (*Lebenswelt*)²⁸, já que “é no solo originário e universal do mundo da vida que o homem tem a possibilidade do encontro consigo mesmo” (Cavalieri, 2013, p. 51).

Nessa perspectiva, o grande ponto de Husserl é “pensar a transcendência no interior do imanente” instaurando um novo método contemporâneo e rompendo com a tese cartesiana da Modernidade em que fecha o sujeito em si mesmo e em sua própria subjetividade antes mesmo de reconhecer o mundo transcendental. Segundo Cavalieri (2013, p. 42), “o conceito husserliano de imanência remete sempre a um fluxo do vivido na subjetividade”, ao fluxo de experiências da consciência a partir da redução transcendental. Já a transcendência é o “*dar-se absoluto e claro, a autorepresentação em sentido absoluto*” (Husserl, 2008, p. 61), ou seja, a transcendência é o conteúdo resultante através da percepção²⁹. Portanto, há uma transcendência na imanência subjetiva. Conforme destaca Cavalieri (2013, p. 38), “este objeto imanente à consciência na relação intencional é o que Husserl denomina ‘fenômeno’”. O que é dado na *cogitatio* – próprio aparecer na consciência dos objetos através da redução fenomenológica – não pode ser questionado, pois já foi repudiado pela dúvida por ser um objeto transcendente possível.

Assim, Husserl (2008) descreve que o ser da *cogitatio* é o próprio fenômeno cognoscitivo dado a partir da redução fenomenológica transcendental na consciência e não cabe somente a esfera da transcendência mundana. Nesse sentido, na esfera transcendental se encontram todos os objetos transcendentais, mas somente pelo ato da consciência de apreender os fenômenos que estão fora dela que ela é capaz de reduzi-los. Então, “no ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta autopresentação de algo puramente intuído” (Husserl, 2008, p. 70), resultando na necessidade de uma redução. Somente o que se apresenta na consciência pode ser entendido como fenômeno e nada além disso, já que “a *cogitatio* reduzida, não vale para nós como absoluto dar-se em si mesmo por ser uma singularidade, mas porque se revela *precisamente como autopresentação absoluta* ao puro olhar, após a redução

²⁸ Segundo Missagnia (2018, p. 191-192), “dentre todas as noções de mundo elaboradas por Husserl, o conceito de ‘mundo da vida’ ou ‘mundo vivido’ (*Lebenswelt*) é sem dúvida um dos mais discutidos, assim como o mais influente dentro da tradição fenomenológica como um todo, tendo sido utilizado, em diferentes sentidos e contextos, por diversos filósofos depois de Husserl”. Além disso, esse conceito “está diretamente relacionada com a crítica empreendida por Husserl não apenas ao método científico e sua *epistemologia* oculta, mas também à atividade concreta do fazer científico e suas diversas implicações, tanto filosóficas como existenciais e éticas”.

²⁹ A partir de Husserl, Merleau-Ponty escreve sua teoria sobre a “Fenomenologia da Percepção”. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 2016.

fenomenológica” (Husserl, 2008, p. 85). Deste modo, Husserl investiga o universal como aquele dado na autopresentação absoluta, sendo que a essência do conhecimento é obtida pelo puro ver e pode ser encontrada como universal.

Portanto, o primeiro sentido que Husserl designa para a transcendência é de que o dar-se absoluto é resultante da vista pura perceptiva. Já o segundo sentido é o modo de conhecimento que não pode ser visto ou captado, mas que não abandona o método intencional para afirmar sua absolutez. O apontamento de Henry é de que Husserl teria percebido o método fenomenológico imanente da manifestação do ser em si mesmo de modo absoluto, mas não conseguiu elucidá-lo claramente. Esse segundo sentido antecede o *cogitatio*, é o que antecede o ser. Aqui se dá a grande virada radical da fenomenologia henryana ao determinar o estudo do ser como imanente para que depois seja exteriorizado na *ek-stasis*, portanto, na transcendência. Isso se deve a obscuridade com que a *cogitatio* foi descrita. Conforme Giraud (2011, p. 47), “*mais originário do que a verdade da transcendência é a verdade da imanência*. Há apenas ser como ser-recebido, e assim sentir que como se-sentir-si-mesmo antecede a toda doação transcendente”. Justifica-se que Henry considera também a transcendência, mas sempre a partir da imanência pura. Assim, com a inversão fenomenológica, a redução das *cogitationes* a *cogitatio* é refutada, já que a afirmação imanente do ser que se autoafecta não necessita de coisa alguma para conceber sua existência. A singularidade é a estrutura interna da *cogitatio* que não é nada mais do que um Si dotado de *cogitationes* de um *ego* imanente em si mesmo. Assim, “aquilo que deve ser por completo visto e contido na vista pura, o ‘imanente’ no sentido tranquilizador de tudo lá fora sob o olhar, transborda esse olhar por todas partes e, neste ato de ultrapassá-la, se torna seu contrário: o transcendente” (FM, p. 125).

Neste ponto, Henry trata com rigor e originalidade a sua fenomenologia considerando o pressuposto de instituí-la como filosofia primeira. É notável a objeção ao método fenomenológico husserliano em busca do que já é doado ao ser em sua imanência. Portanto, o contraponto à Husserl se apresenta justamente quando ele

[...] substituiu o modo de doação da imanência que se revela incapaz de reconhecer em seu fazer original, enquanto realidade da cogitatio, pelo único modo de doação que conhece: o modo de doação da transcendência e do ver se funda nela. Se compreenda agora que o deslocamento que aqui opera não se refere primordialmente aos ‘objetos’, ao ‘que aparece’, mas ao aparecer mesmo (FM, p. 129-130).

Considerando que o ver fenomenológico husserliano é o ver puro do objeto, necessita-se de uma intencionalidade direcionada ao objeto transcendental para que a redução fenomenológica ocorra a partir da “consciência de” algo visto. Assim, todo objeto possível pode

se tornar pertencente a consciência “como constituinte interno, imanente, de igual modo que a hylé” (FM, p. 151). Mas, a consciência não precisa de uma redução fenomenológica para afirmar a sua existência ontológica, pois o ser se afirma a si mesmo pelo seu próprio aparecer. Deste modo, o que aparece ao ser não são os fenômenos existentes no mundo, ao qual precisam de uma redução para que possam ser considerados imanentes, mas a própria doação na estrutura interna do ser é capaz de se revelar. Assim, enquanto Husserl considerou a transcendência, Henry designa a imanência pura para elucidar esse primeiro aparecer do ser.

Percebemos melhor isso quando Husserl (2008) descreve a essência das coisas a partir de dados absolutos da redução. Estes são apreendidos através dos atos de recordar e imaginar a fim de captar a essência da recordação e da imaginação, como por exemplo a essência da cor vermelha. Husserl (2008) cita o exemplo da cor vermelha como objeto apercebido dando sentido ao pensamento da cor vermelha em geral, ou seja, o conhecimento de sua essência. Como universalidade, todo conhecimento transcende e toda parte ingrediente do fenômeno cognoscitivo é singular. Portanto, aqui, a singularidade não é intentada, mas a busca pela universalidade da cor vermelha a partir daquela que foi visualizada. No caso de serem dadas duas cores semelhantes ao vermelho, então, há um questionamento se essa relação de semelhança não é um dado genérico absoluto. Nesse sentido, seria necessário distinguir as múltiplas relações recíprocas da essência, não cabendo ao conhecimento a simplicidade dada pelo exemplo do vermelho. Entender o conhecimento e a essência das coisas significa “elucidar genericamente os *nexos teleológicos* do conhecimento, que vão desembocar em certas relações de essência entre diversos tipos essenciais de formas intelectuais” (Husserl, 2008, p. 86).

Henry se refere a teoria husserliana: “Que o objeto transcendente, e não só o dado imanente, seja, conseguinte um objeto imaginário qualidade de *cogitatum*, um dado evidente, não só é verdadeiro no que diz respeito ao objeto da percepção, mas também com relação a todo objeto possível — tanto quanto é visto—, por exemplo, de um objeto imaginário” (FM, p. 145-146). Nesse sentido, os fenômenos de minha imaginação³⁰ também são verdadeiros na medida que são pensados e estão em minha consciência como dados absolutos? Husserl procura superar o dualismo cartesiano “recolocando a consciência como intencionalidade, portanto, trata-se de

³⁰ “Para Husserl, o imaginário supõe a intencionalidade imaginativa que se chama imaginação, mas essa imaginação é uma consciência imaginativa, que deve conhecer-se enquanto imaginação. Se a imaginação não se vive como imaginação, não há imaginário. Então a imaginação, antes de projetar a imagem que imagina, se auto-afeta. O ato da imaginação é um ato vivo, ele se reporta a si mesmo enquanto ato que se prova imediatamente, mas nunca como se reporta à imagem. Ele se reporta exteriormente, ek-staticamente, à imagem e se reporta paticamente a si mesmo: é este reportar-se patético primordial que os fenomenólogos ocultam na maioria das vezes” (Henry, 2018, p. 240).

um *cogito cogitatum*; então o mundo apresenta-se como fenômeno” (Cavaliere, 2013, p. 42). O *cogito* é a consciência que apreende os fenômenos dos objetos, sejam eles o *cogitatum*. Assim, o *cogito* já possui os fenômenos apreendidos intencionalmente de modo que se torna um *cogito cogitatum*, sendo que o objeto enquanto *cogitatum* adquire sentido por meio da intencionalidade da consciência enquanto experiência do eu. Portanto, o eu pelo ato de constituir o objeto, se constitui a si mesmo enquanto *ego*. Nesse sentido, o *Ego* Transcendental é definido como “minha vida pura com o conjunto de seus estados vividos puros e de seus objetos intencionais, ou seja, a universalidade dos ‘fenômenos’ no sentido especial e ampliado da fenomenologia” (Husserl, 2001, p. 38). Nessa perspectiva, a autoconstituição do *ego* ocorre por meio da intencionalidade que parte do eu puro em relação ao objeto e se reflete no próprio eu, constituindo-o. Então, temos de um lado o eu como polo de estados vividos puros e de outro o objeto que constitui o eu puro por meio da intencionalidade subjetiva. O eu puro “é o sujeito que dá sentido aos fenômenos a partir de suas vivências intencionais” (Weidmann, 2015, p. 30). As vivências múltiplas da consciência correspondem a objetos idênticos que são designados como polos idênticos dos estados vividos pelo *ego*. Nesse sentido, a experiência transcendental do eu é a experiência viva e pura designada como *ego cogito*³¹. O eu puro se autoconstitui, evidente em si próprio, sendo que “ele é *existente* para si mesmo com uma evidência contínua e em consequência *constitui continuamente a si mesmo como existente*” (Husserl, 2001, p. 82). Portanto, o eu puro apreende tudo aquilo que lhe pertence compondo a imanência de seus atos intencionais.

Ao afirmar que “a redução transcendental me liga à corrente dos meus estados de consciência puros e às unidades constituídas por suas atualidades e potencialidades” (Husserl, 2001, p. 104), isso descreve que todas as unidades pertencem ao *ego*. As experiências e tudo o que constitui o *ego* participam de formas temporais universais e possuem seu caráter temporal, compondo toda possibilidade de *ego* imaginável, este que se constitui a si mesmo. Através da transcendência e pela abstração das subjetividades, o meu *ego* “não se confunde no seu *ser* transcendental *próprio* com o *eu humano* habitual” (2001, p. 108). Nesse sentido, o *ego* transcendental é constituinte do mundo objetivo a partir de uma estrutura da constituição universal.

Nessa perspectiva, a fenomenologia husserliana tem como objetivo descrever os objetos enquanto fenômenos que aparecem na consciência. De acordo com Ricoeur (2009, p. 14) “ainda

³¹ Precisamente em §30 a §33 das *Meditações*, Husserl apresenta essa ideia da autoconstituição do *ego* que se constitui a ele próprio.

que a fenomenologia em sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl”. Pela redução fenomenológica, o *ego* apreende os objetos visados através de sua intencionalidade como experiência em si mesmo. Nesse sentido, “reduzo meu *eu* humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha *experiência psicológica interna* – a meu *eu* transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*” (Husserl, 2001, p. 43). A existência do mundo objetivo está para o eu em uma experiência transcendental, sendo que a forma verdadeira de constituição do *ego cogito* é a partir da redução fenomenológica transcendental da objetividade por meio da intencionalidade da consciência. Assim, o mundo é a fonte de toda a experiência do eu e dos atos vividos intencionalmente e, somente por estas vivências, o objeto adquire significação. Portanto, a consciência é sempre consciência de alguma coisa, pois os objetos em si não possuem sentido, eles só adquirem sentido na consciência. A intencionalidade é o direcionamento da consciência em relação ao objeto e, assim, há uma vivência original pela qual o objeto é concebido no mundo. Para tanto, não é possível conceber o objeto e a consciência em separados, mas a partir da relação de ambos, caso contrário nenhum deles existiriam.

Nesse sentido, o que ocorre é que a *cogitatio*, pela redução fenomenológica, apreende intencionalmente as *cogitationes* como dados absolutos imanentes, tornando o objetivo como subjetivo. Henry pela abstração da *cogitatio* apela para a imanência subjetiva que já capta esses dados absolutos sem precisar da redução do transcendente para o imanente, já que a essência do *ego* dada em sua imanência não pode ser representada. Assim, “o válido para as essências como a da cor, vale também para todas as essências em geral e particularmente para as das *cogitationes* cuja realidade a fenomenologia perdeu, mas que, no entanto, continuam sendo algo que se dá em si mesmo em qualidade de dados imaginários” (FM, p. 148). Porém, como é possível obter o ver-se puro de si mesmo se a própria imanência não possui uma representação? É necessário afirmar algo mais do que o ver fenomenológico husserliano, como um *sentimus nos videre*³² ao qual Descartes se refere e que Henry considera como aparecer absoluto e imanente do ser. Assim, “esta auto-afecção é a fenomenalidade originária, a doação originária em qualidade de auto-doação, por exemplo, a auto-doação de ver a si mesmo” (FM, p. 155). Nesse sentido, somente uma imanência radical afetiva pode designar a fenomenologia e o ver a si mesmo no *pathos* subjetivo.

³² Nos deteremos a uma explicação sobre esse conceito e a relação da fenomenologia henryana com Descartes no próximo capítulo.

É justamente nas *Meditações Cartesianas* que Henry retoma a teoria de Descartes e considera que ele estava certo ao designar o pensamento como começo do ser. Se a fenomenologia não possui um método determinado para demonstrar todo o fenômeno que aparece, então o método de acesso ao fenômeno é a própria doação da fenomenalidade pura, ou seja, “a via de acesso ao fenômeno é o fenômeno mesmo, sua fenomenalidade”. Ainda, “a vida — ou seja o aparecer originário na imediatez patética de seu auto-aparecer que funda todo aparecer possível e, assim, todo fenômeno” (FM, p. 167-168). A manifestação da vida em si mesmo, é um “*venir ante*” do que a sua representação no mundo. Nesse sentido, a representação “perdeu sua realidade e já só está presente ali como o duplo irreal de uma realidade incluída na primeira apresentação e posterior perda” (FM, p. 173).

A Fenomenologia Material de Henry designa a subjetividade a partir da afetividade do ser que vem trazer o que a fenomenologia histórica não percebeu, seja uma dimensão da fenomenalidade pura do ser. Nesse sentido, sua fenomenologia concebe o modo originário da vivência do ser, sua essência, e esse fato se deve a suspensão da transcendência, optando pela afetividade como método efetivo fenomenológico. Essa afetividade se mostra no *pathos* subjetivo, em correlação ao que Husserl descreve como representação da essência noemática. Porém, “na essência noemática da *cogitatio* o *pathos* não é mais que uma significação vazia. Mas ainda, essa realidade própria da qual é despojado é justamente seu caráter fenomenológico mais essencial, a saber, o fato de que ele mesmo realiza a Revelação” (FM, p. 172).

Husserl ao considerar que nem toda realidade noemática pode ser conhecida de fato, há um pressuposto henryano que essa pode estar no *pathos* da vida como afetividade e não possuir representação, ou seja, ela é invisível³³. Então, “como reconhecer a realidade que tal representação representa quando ela nunca a apresenta?” (FM, p. 174). Na transcendência não há nada que se assemelhe ao *pathos* fenomenológico. Esse viver patético enquanto vivência real pode ser designada como puro ver imanente, enquanto materialidade fenomenológica. Nessa perspectiva, “o viver mesmo contribui, em seu viver e por ele, na realização fenomenológica de sua auto-revelação patética, dito saber primitivo” (FM, p. 175). A concepção adotada por Henry radicaliza a fenomenologia a partir de uma inversão do estudo do ser, partindo de sua imanência absoluta para a representação patética subjetiva. Nesse sentido, a grande originalidade fundadora de sua teoria significa que:

³³ Dimas (2017, p. 223) destaca que, para Henry, “o invisível não é um conceito antitético do visível e da fenomenalidade, mas é a sua determinação primeira e fundamental, revelando o que o visível ofusca e elimina, ou seja, a realidade essencial e imanente da vida e da afetividade”.

‘Toda vivência real, enquanto é realizada, pode fazer-se objeto de um ato de puro ver e captar’. ‘Enquanto é realizada’ designa a auto-revelação original de que pode, depois, ser posto diante do olhar e reconhecido por ela. *Longe do que seja a vista pura a que nos permita conhecer sob o aspecto de sua essência noemática a realidade ausente ou perdida da vida, é a revelação imanente desta na cogitatio a que dá ao ver tudo o que este pode ver e saber dela, e, portanto, que possa tal coisa* (FM, p. 175).

Por conseguinte, o aparecer puro é o ser enquanto autoafecção da vida. O imaginário dito por Husserl a partir da essência noemática da *cogitatio* remete a doação da vida como autoaparecer ao ser, pois “na medida em que este ‘fazer-ver’ exclui de si todo fazer-ver, já não é transcendência, mas imanência” (FM, p. 178). Logo, esse ver é um ver fenomenológico, como autorevelação, isto é, revelação patética da vida.

1.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Nesse primeiro capítulo de nossa tese doutoral, elencamos um estudo aprofundado sobre questões pertinentes a fenomenologia histórica, propriamente de Edmund Husserl. A primeira seção teve por objetivo apresentar o contexto histórico-conceitual da filosofia para a compreensão da delimitação do tema que perpassa esse trabalho. Inicialmente, trouxemos alguns pontos importantes da história da fenomenologia para a compreensão do método e do objeto na teoria husserliana. A concepção de subjetividade transcendental trazida pela constituição de um *ego* é determinante para a análise das lacunas trazidas por Henry.

Levando em consideração os paradoxos descritos ao longo deste capítulo entre a teoria husserliana e a fenomenologia henryana foi possível identificar objeções ao método intencional e a redução transcendental para designar o *ego* subjetivo. A não-intencionalidade e a imanência se tornam conceitos centrais na teoria henryana para afirmar os fenômenos doados no ser de forma originária e pura. Na segunda seção, foi possível perceber a importância da impressão para a fenomenologia, mas existem algumas lacunas na concepção adotada por Husserl que não conseguiram descrever de maneira mais explícita o que o filósofo francês procura enfatizar – o puro aparecer fenomenológico. Além disso, a própria *hylé* enquanto matéria fenomenológica não se sustenta diante da Fenomenologia Material. Enquanto Husserl precisa de uma intenção para que o objeto seja intencionado e reduzido a consciência, Henry enfatiza a afetividade como uma autoafecção que se manifesta em si mesma.

Ao reconstruir os principais argumentos levantados principalmente a partir da obra *Fenomenologia material* discorreu-se com a interpretação husserliana da *cogitatio* enquanto vivência subjetiva. Recorrendo às *Meditações Cartesianas*, as *cogitationes* designadas como

vivências intencionais, são designadas na fenomenologia henryana como vivências puras na imanência do ser. O grande paradigma se detém na concepção de que há uma revelação originária no *cogito* cartesiano que dispensa um método fenomenológico para apreensão dos fenômenos, já que eles são pura manifestação fenomenológica. Nesse sentido, uma análise do próprio *cogito* cartesiano se torna necessária para compreender a doação fenomenológica imanente no *cogito* e que reinterpreta a concepção das *cogitationes*.

CAPÍTULO II – A VIDA FENOMENOLÓGICA EM MICHEL HENRY: O COMEÇO CARTESIANO E A CONCEPÇÃO DE *EGO* PRIMORDIAL

2.1 INTRODUÇÃO

O presente capítulo tem como objetivo descrever a fenomenologia de Michel Henry a partir do começo cartesiano. Inicialmente será contextualizado a teoria henryana por meio da concepção de vida originária, absoluta e imanente, como manifestação em si mesma e que se autoafecta em seu próprio aparecer. Nesse sentido, a Fenomenologia Material de Henry inaugura uma nova concepção para além da fenomenologia de Edmund Husserl descrita nas *Meditações cartesianas*. Logo, o começo cartesiano detém o primeiro aparecer do ser, ao qual não foi considerado pela fenomenologia histórica. Pretende-se, portanto, descrever a inversão henryana da tese cartesiana pelo *videre videor*. Assim, será possível compreender essa manifestação pura enquanto ver e sentir fenomenológico imanente, teoria presente na obra *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Assim sendo, o sujeito pensante cartesiano é o ser enquanto aparecer na vida, mas que há um primeiro aparecer que o antecede, o *ego* primordial.

Procura-se percorrer esse caminho fenomenológico henryano a partir do começo cartesiano e abordar o *ego* que surge ao mesmo tempo que o *cogito*, mas é o primeiro começo, o aparecer originário, a ipseidade enquanto essência. Assim, será descrito acerca desse *ego* imanente que não possui nem corpo, nem pertence ao mundo, somente se manifesta a si mesmo no primeiro aparecer da vida como essência da fenomenalidade e do pensamento, antecedendo o *cogito* cartesiano.

Inicialmente, será feita uma exposição da concepção do ser originário como autoafecção e revelação em si mesmo pela Fenomenologia da Vida enquanto autoafecção que se manifesta nela mesma imanentemente. Posteriormente, deter-se-á a descrever a inversão henryana do *cogito* cartesiano, procurando elucidar o *Cogito ergo sum* como afirmação da existência do ser, mas que há uma lacuna que Descartes não se deteve a esclarecer, essa que antecede o ser e que evidencia a primordialidade do *ego*. A partir da primeira parte da obra *Genealogia da psicanálise: o começo perdido* é possível perceber como Henry procura descrever esse começo através do *videre videor*. Assim, será evidenciado a fenomenologia radical e imanente pela sua originalidade ao perceber o ver e o sentir fenomenológico que aprofunda a tese do *cogito* através da existência de um *ego* primordial que se manifesta de imediato e de modo imanente ao ser.

2.2 A VIDA QUE SE MANIFESTA EM SI MESMA COMO SER ORIGINÁRIO

A teoria de Michel Henry se baseia em uma fenomenologia radical de pura imanência. Ele faz um retorno ao cartesianismo ao perceber que tanto Husserl como Heidegger esqueceram as teses iniciais da origem do ser. Henry não designa a fenomenologia como método intencional em que há a redução de fenômenos para descrever a subjetividade e os objetos existentes no mundo, pela imanência como resultante da transcendência. Para ele, o ser não pode ser intencionado, mas ele se manifesta em si mesmo como autoafecção sendo a vida que o escolhe antes mesmo dele afirmar sua própria existência. Portanto, ele problematiza o começo cartesiano e a intencionalidade husserliana ao afirmar que “se o modo de fenomenalização implicado em todo o ver e que faz dele um ver fenomenológico, uma fenomenalização, é duvidoso, é porque a vidência que advém nele e como sua forma acabada é ela própria duvidosa” (Henry, 2008a, p. 7). Nesse sentido, destaca-se a problematização por meio da dúvida cartesiana, que ao duvidar também coloca em questão a própria existência do ser e uma distanciação de sua própria consciência.

Para tanto, Henry descreve que a fenomenologia está implicada no aparecer e não no próprio sentido do ser. Esse aparecer é imediato e absoluto em sua originalidade e nos dá acesso ao ser como autoafecção da vida. Assim, o autoaparecer é não-intencional. Pela não-intencionalidade, a fenomenalidade pura constitui o acesso aos fenômenos pela distanciação com a exterioridade. Então, por não ser intencional, também não há uma transcendência, logo, o ser é imanência pura. Nesse sentido, Henry designa que “a fenomenalidade é a ciência da essência dos fenômenos, isto é, sua fenomenalidade pura”. Sua teoria parte da concepção de fenomenologia a partir do próprio aparecer enquanto tal e a maneira em que ocorre a doação da vida ao ser enquanto ser e não enquanto ente, “a maneira como se manifesta a manifestação pura” (Henry, 2008a, p. 2). Portanto, na medida em que o aparecer aparece que o ente é susceptível a ser (2008a, p. 3), já que o ente não pode ser fenomenalizado por si só. Assim, o modo como ocorre a fenomenalização da fenomenalidade se justifica pela fenomenologia da vida que se difere da fenomenologia histórica, a qual, segundo ele, não conseguiu apresentar a certeza do *ego*, somente a partir dele enquanto ser ontológico.

Seguindo a concepção de Henry, a fenomenalização da fenomenalidade pura ocorre na própria doação dos fenômenos dados no ser enquanto tal. Seu estudo tem como base o ser

originário que se manifesta a si mesmo e se autoafecta em sua imanência absoluta como aparecer na vida, não possuindo um distanciamento entre o ser e sua própria essência. Assim, ele não considera os objetos como fenômenos que aparecem ao ser, mas a fenomenalização se dá enquanto modo de doação do aparecer que antecede o ser numa experiência autoafectiva. Nesse sentido, propõe o *anverso* da fenomenologia cartesiana para designar a subjetividade em sua imanência radical e o aparecer como fenomenalidade pura.

Partindo de Descartes, Henry designa o *cogito* como aquele que inicia o processo fenomenológico. Apesar de se referir ao *cogito* como aquele que indica o início de uma fenomenologia do primeiro aparecer do ser, logo no início da obra *La esencia de la manifestación*, Henry evidencia que Descartes deixou uma lacuna a ser esclarecida e designa a autodoação do ser em si mesmo pela manifestação pura. O *cogito*³⁴ cartesiano aponta para aquele que entende, duvida e deseja através do pensamento, mas há um *ego* que antecede o ser e se pressupõe que Descartes percebeu, mas o abandonou. Portanto, a tese henryana se utiliza do *ego cogito* para descrever o primeiro aparecer na vida originária e essa virada radical parte da concepção do ser ontológico. Assim, o ser não é o primeiro aparecer, pois há um *ego* imanente que o antecede, se manifestando imediatamente no ser da vida.

Destacamos aqui que a vida é aquela que se manifesta em cada ser do *ego* e se mostra na consciência, enquanto o *ego* é o conteúdo interno em sua obscuridade, o primeiro começo. Essa vida é originária e absoluta que prova a si mesmo em cada vivente, ela “se sente, faz a experienciação de si mesma [...] a pura experienciação de si, o fato de se sentir a si mesma. A essência da vida reside na autoafecção” (Henry, 2011b, p. 206). Nesse sentido, ela não é afetada por nada além de sua própria afecção e é passiva na experimentação de si mesma, se distingue de toda exterioridade, a vida que é o ser, pois “viver significa ser” (Henry, 2011b, p. 199). Portanto, a vida abrange todas as manifestações que ocorrem no ser que é a manifestação imanente de si mesmo, o próprio aparecer. Ela sempre se revela como verdadeira ao que se manifesta nela mesma e nada além dela.

A insatisfação henryana quanto ao começo originário do ser elucida seu método fenomenológico e o aproxima da análise das teorias cartesianas, já que, segundo ele, Descartes foi o filósofo que mais se aproximou desse começo do ser. Partindo dessa ontologia, Henry descreve sua própria fenomenologia da vida designando o ser como aparecer e o *ego* como primeiro aparecer originário da vida. Mas, a essência que autoafecta o ser não é algo em

³⁴ Utilizamos ao longo do texto os termos “*cogito*”, “*ego cogito*”, “*cogito sum*”, “coisa que duvida”, “coisa que pensa”, “coisa que sente” como sinônimos de ser na teoria de Descartes.

separado a ele mesmo, pois se dá imediatamente no ser da vida como manifestação fenomenológica. Nesse sentido, o *ego* não pode ser confundido como um fundamento ontológico, pois ele é anterior ao ser, mas se manifesta de imediato a ele. Assim, o ser e o *ego* são manifestações puras imanentes e absolutas que se autoafectam no mesmo instante em que são dadas na vida.

A temporalidade em Henry se dá na autoafecção da vida como realização plena, enquanto aqui e agora. Assim, o tempo não existe na imanência pura do ser, sendo possível somente em uma fenomenologia da consciência quando exteriorizada pela *ek-stasis*³⁵. A vida como eterna³⁶ traz a irrealidade do tempo em que não necessita ser descrita através dele, pois “se nós olhamos atrás de nossa vida passada, vemos que tudo isso se reduz a nada, que não há senão este instante que vivemos. E o porvir, ele tampouco, nada é. [...] É que a vida é interioridade, e na exterioridade ninguém nunca a encontrou” (Henry, 2011b, p. 211). O ser do *ego* não possui um passado ou futuro, ele é uma eterna autoafecção. Logo, a fenomenologia histórica não se referiu a temporalidade em sua fenomenalidade pura, absoluta e imanente.

Mesmo quando a vida é exteriorizada na *ek-stasis* não há conhecimento de nada interior a ela, senão pela exteriorização do Si. O *ego*, enquanto manifestação pura, não é uma subjetividade³⁷, mas a compõe de imediato. Portanto, o ser fenomenológico originário, real e absoluto é um ser subjetivo dado em sua imanência absoluta e na fenomenalidade pura, interpretada como anterior a todas as manifestações *ek-státicas*. A autoafecção revela a subjetividade e desvela o corpo como experiência imediata e imanente. A vida subjetiva é singular, individual, autoafectada e não pode ser externa a ela mesma. A vida que se autoafecta se manifesta nela mesma compondo a subjetividade no aqui e agora. Pela *ek-stasis*, ela se torna visível na exterioridade, vindo a luz do mundo visível. Assim, as manifestações do corpo

³⁵ Para Henry, a *ek-stasis* é a exteriorização do ser, assim como assinala Wondracek (2010, p. 61): “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”.

³⁶ “Alheia ao tempo, à exterioridade, sem princípio nem fim, - pois a eternidade não é nada mais que o vínculo indissolúvel da autoafecção, a eternidade é a essência da vida, - a vida exhibe, todavia, em si mesma uma temporalidade própria, a temporalidade real da qual nós buscamos o conceito. A temporalidade não consiste somente na atualização diferenciada de potencialidades constitutivas da vida, nem na passagem contínua das tonalidades umas nas outras; passagem tal que, em seu seio, nenhuma desaparece, mas permanece na que lhe “sucede” como sua essência e sua possibilidade, de modo que, através de todas estas modalidades, a vida não deixa de fazer a experiência de si mesma, não cessa. A temporalidade mais originária da vida deve se compreender a partir de sua passividade basilar” (Henry, 2011b, p. 212).

³⁷ Conforme o próprio Henry (2012b, p. 27) afirma “a vida fenomenológica absoluta cuja essência consiste no próprio fato de se sentir ou de experimentar a si mesmo e não é nada mais -, o que, ainda, denominaríamos subjetividade”.

imane são tomadas pela luz da visibilidade por suas necessidades de alimentar-se, vestir-se, encontrar o outro, que também são necessidades da vida. Ao herdar o *cogito* perdido de Descartes, Henry (2009b) designa o corpo como o movimento imane do ser subjetivo enquanto manifestação absoluta dada nessa imanência corpórea, designando a fenomenologia material.

Nesse sentido, ao apresentar a concepção fenomenológica henryana, será retomado a seguir, o começo cartesiano que descreve o ser ontológico, para apresentar o começo originário, seja ele, o *ego* primordial a partir de uma fenomenologia absoluta e radical: a Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida. Esse começo cartesiano que faltou para o método fenomenológico parte do ser da vida para chegar a origem e ao nascimento do *ego* originário.

2.3 O COMEÇO CARTESIANO

Henry se utiliza das *Meditações cartesianas* de Husserl, considerado o fundador da fenomenologia, para chegar à teoria de Descartes através das *Meditações Metafísicas*, criticando a redução fenomenológica e a subjetividade como “consciência de” alguma coisa. Aqui, far-se-á referência a Primeira e a Segunda *Meditações Metafísicas* e a primeira parte da *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido* para uma análise da leitura henryana da tese cartesiana.

A grande originalidade de Henry considera a certeza do *cogito* pelo “eu penso cartesiano” como aparecer puro enquanto doação em si mesmo e que se opõe ao aparecer da intencionalidade e de tudo que está fora do Si. Nesse sentido, pela compreensão henryana, Descartes estava certo ao afirmar o *cogito*, porém não descreveu a essência do pensamento imane ao ser. Portanto, a formulação de Henry do *cogito* ocorre por meio do *videre videor*³⁸ marcando sua relação com o começo cartesiano.

Para Henry, o começo é o ser e o princípio do começo radical é o aparecer, este que também é o começo do ente. Assim, há uma metafísica no pensamento ocidental pela condição de possibilidade do ente, ou seja, a interpretação do ser a partir do ente. O ente é interpretado como condição *a priori* em sua entidade. Ele se torna ser por sua representação, ao ser colocado “diante de”, “consciência de”, mas “acontece, porém, que este ‘ego’ não se insere a si mesmo

³⁸ Nos deteremos a descrever o problema do *cogito* nesta seção e, posteriormente, nos detalharemos a concepção de *videre videor*.

na história da metafísica ocidental não mais do que na história do ser. Não advém nem na época de Descartes nem nos Tempos que ela inaugura”. Portanto, o aparecer é originário, enquanto aparece a si mesmo e em si mesmo de modo Primordial, pois ele “não é uma declinação da *ekstasis*, está aí antes dela, antes da Diferença, ele é o Começo que começa desde o começo e que não deixa de começar, o inicial aparecer a si do aparecer, o invisível advir em si da vida” (GP, p. 140).

Para Descartes, o aparecer é o pensamento, ao rejeitar todas as coisas externas e reter apenas a aparência delas. Por isso, acreditou no começo: *eu penso, eu sou* e nessa afirmação “enraíza-se, então, a ideia de algo como uma ontologia fenomenológica” (GP, p. 51) designando a existência do ser a partir do pensamento. Além disso, “o ser é denominado por Descartes, em sua linguagem, como substância, coisa” (GP, p. 51), enquanto coisa que pensa e que remete a um substancialismo. O abandono do cartesianismo do começo desse *ego* se deu pela redução fenomenológica. Nesse sentido, Henry considera que o termo “*ergo*” – “logo” designa a definição fenomenológica do ser enquanto revelação do aparecer.

Para tanto, a originalidade antes do próprio ser se dá com o primeiro aparecer na vida: o *ego* enquanto imanência pura e originária. Ele opera de um modo “*nemo ante me*” inaugurando a originalidade do ser absoluto e a profundidade de seu método filosófico. Trata-se de uma fenomenologia pura, absoluta, originária e primordial que perpassa as teorias da fenomenologia histórica e apresenta uma nova formulação do aparecer ontológico. Henry descarta uma *epoché* para a certeza da existência do eu. Na medida em que o ser coloca a dúvida como a própria certeza da sua existência, há a afirmação de um primeiro aparecer que se manifesta na imanência do ser subjetivo que vai além do sono e da separação de alma e corpo³⁹. Nesse sentido, “denunciando uma dramaticidade ou uma fabularidade do *cogito* cartesiano, Henry, contudo, não os qualifica como erro, mas antes como um obstáculo possível à apreensão efetiva da estrutura fenomenológica necessária, que é no *cogito* visada” (Starzynski, 2011, p. 85).

Levando em consideração o ser e a subjetividade, Henry afirma que somente um primeiro aparecer enquanto *ego* primordial pode ser descrito como fenomenologia primeira e

³⁹ “É justamente na sua afetividade própria que Henry vê a substancialidade fenomenológica, o que deveria ser entendido de tal maneira que é precisamente o caráter passional do pensamento que o determina, permitindo a manifestação do fenômeno independentemente da variabilidade do estado físico do sono ou da vigília. O texto que faz referência a essa situação é uma passagem do artigo XXVI das *Passiones animae*, na qual Descartes nota que, ainda que por vezes possamos nos enganar, considerando como a percepção sensível verdadeira aquilo que aparece no sonho” (Starzynski, 2011, p. 97).

primeiro começo. A inicialidade do começo do ser se dá pela rejeição de todas as coisas externas em primeiro plano, na imanência pura e na esfera da dúvida cartesiana. Para Henry, “antes que todo ser chegue ao domínio da consciência, é o aparecer que o supõe e o precede” (Starzynski, 2011, p. 87). O puro aparecer é resultado da dúvida cartesiana ao colocar em dúvida o ser e que Descartes acabou deixando em segundo plano na sua teoria, apenas justificando uma ontologia. Partimos do pressuposto de que, na medida que eu duvido me distancio de mim mesmo, mas o ser não precisa se distanciar para que possa se reconhecer como ele mesmo. Nesse sentido, a afirmação do ser se dá em sua manifestação própria enquanto autoafecção, em que não há um distanciamento do si, pois o ser é autoafectado em si mesmo e em sua própria vida.

Tomando o *ego cogito* como ponto de partida para a consciência e primeira manifestação do eu, percebemos o quanto isso é frágil, pois esse não é propriamente o primeiro começo da vida. O ser cartesiano é o ser da consciência. Assim, “o sujeito não é, portanto, diferente do objeto, ele designa a condição fenomênica do objeto, sua representação, quer dizer, sua objetividade mesma. A subjetividade do sujeito não é, no Ocidente, senão a objetividade do objeto” (Henry, 2011b, p. 202). Mas a “objetividade é, para a vida, o maior inimigo” (2011b, p. 205). Assim, o *cogito* cartesiano é o *cogitatum*. O sujeito pensante só se afirma por meio da consciência que nada mais é que o *cogitatum* pela redução fenomenológica. Nesse sentido, segundo Henry, a vida é o começo cartesiano e antes do ser dado na consciência há a doação do poder primordial do *ego* que se manifesta na vida, sem necessidade da redução. Por apresentar a crítica à consciência intencional e a racionalidade, “o começo da própria filosofia cartesiana [...] supõe também coisas prévias, ele não é o começo” (GP, p. 49).

Para tanto, o método fenomenológico henryano possui uma evidência ao elucidar a vida como manifestação pura em si mesma. O começo perdido se refere a ipseidade originária, conteúdo de autoafecção do Si, que os autores da fenomenologia histórica deixaram de lado ao descrever o ser a partir do começo cartesiano. Na fenomenalidade pura que “a vida gera em si a ipseidade de um Primeiro” (Henry, 2008a, p. 16). O *ego*, primeiro aparecer, se manifesta em si mesmo, na manifestação originária da vida, na ipseidade, independentemente da representação e da *ek-stasis*, pois não necessita de uma redução fenomenológica para se autoafectar. Desta forma, o *ego* nasce da vida que é dada a si própria e a subjetividade se constitui através da vida que se manifesta no sujeito. Assim, o “*ego* significa que no ‘dar-se’ originário do aparecer – a que Descartes chama o pensamento – está implicada a ipseidade como a sua própria essência e como sua possibilidade mais íntima” (Henry, 2008a, p. 15). Pela

manifestação do *ego* em si mesmo, o eu se representa e essa é a certeza originária da existência do Si.

A imanência do ser em sua subjetividade pura e corpórea⁴⁰ na manifestação absoluta já é a confirmação da sua existência, pela autoafecção que se dá nela mesma e não precisa de nada além dela. Assim, pela redução fenomenológica, as coisas externas podem nos enganar, mas não nos enganamos com nossos sentimentos, pois eles afetam cada ser antes mesmo de serem manifestados em sua exterioridade. Portanto, tanto o corpo como os sentimentos são considerados subjetivos e imanentes. Nesse sentido, mesmo que Descartes afirma que as nossas percepções podem nos enganar e pela afirmação do *Cogito ergo sum* elimina tudo aquilo que é visível, ele considera os sentimentos como manifestações do corpo objetivo e, por isso, são exteriores ao ser subjetivo, apontando para uma oposição de Henry ao cartesianismo do *cogito*, melhor detalhada a seguir pela concepção de *videre videor*.

2.4 VIDERE VIDEOR: VER E SENTIR FENOMENOLÓGICO

Para Descartes, o pensamento corresponde a consciência como manifestação pura do ser e o corpo seria o ente por meio da redução fenomenológica. Nesse sentido, ele já afirmava que o conhecimento de nosso pensamento é manifestado como precedente ao do corpo. Porém, “a questão consiste, então, em saber se o projeto cartesiano tivera êxito em prosseguir até esse ponto extremo no qual a fenomenologia se torna, bruscamente, material” (GP, p. 66). Como modo de doação a si mesmo, Henry procura elucidar seu método pela matéria fenomenológica corpórea imanente. A fenomenologia material é caracterizada pela explicitação do conteúdo do aparecer enquanto conteúdo ontológico e fenomenológico do ser.

A afirmação *Cogito ergo sum* [Penso logo existo] designa o *cogito* como a certeza da existência de um ser pensante. Por *res cogitans* [sujeito pensante cartesiano] Henry considera a essência do ser enquanto pensamento e materialidade que é trazida a luz da vida. Como mencionado na seção anterior, pela relação transitiva *ergo* há uma originalidade que antecede essa essência do ser, seja ela, o primeiro aparecer, o *ego*. Assim, o *cogito* enquanto “eu me represento” corresponde ao ser que dá conta de sua existência por meio da consciência. A partir disso, o *ego cogito* henryano pode ser interpretado como “eu me represento em meus

⁴⁰ Para Henry, o movimento imanente do corpo é subjetivo em sua própria manifestação, Cf. *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. São Paulo: É realizações, 2012.

princípios” (GP, p. 114). Ou seja, há uma origem que antecede o ser, uma manifestação originária como autoafecção em si mesma, o *ego* primordial. Já o *sum* [existio] é o modo de representação *ek-stático* do *cogito*. Ele não pode ser interpretado como uma redução a partir do *cogito*, mas como o reconhecimento de sua representação. Portanto,

A redução fenomenológica produzida pelo *cogito* é a efetivação dessa diferenciação, a separação entre o aparecer do aparecer e o que nele aparece como isto ou aquilo e que não é mais o aparecer do próprio aparecer, ‘a alma’ – supressão que não significa, aliás, a simples suspensão de seu sentido de ser, mas o seu mergulho no nada. E é precisamente porque o aparecer define o ser que seu desnudamento na redução do *cogito* é uno com a posição do *sum*. (GP, p. 55)

Fazendo uma interpretação de Descartes, Henry considera o aparecer como a determinação da alma. Assim, a alma cartesiana é a vida, o começo do *cogito*, o primeiro aparecer (GP, p. 80). Já as paixões e os sentimentos são manifestações puras do ser em sua interioridade e não podem nos enganar, pois se manifestam na imanência de cada ser. Para Descartes, eu sou um ser pensante, que duvida, que concebe e que também sente, sendo que os sentimentos não dependem do corpo para sua manifestação, pois pela redução ao pensamento, ele faz abstração do mundo, inclusive do próprio corpo. Pela objeção da tese reducionista, a certeza das sensações e dos sentimentos é dada na manifestação pura e imanente do próprio ser, no seu *pathos*⁴¹, “...a saber, que, independentemente do pensamento, fora do seu ver, fora do mundo, a vida se tenha já trazido a si mesma segundo o aparecer que é o seu – mas esta vinda primitiva a si da vida, na sua fenomenalização patética própria, é o começo cartesiano”. (Henry, 2008a, p. 13). Portanto, a manifestação patética dos sentimentos, sensações e paixões são subjetivos e corpóreos, mas não necessitam de uma redução para sua manifestação, pois eles são dados de forma imanente, absoluta e pura no próprio ser subjetivo. Assim, “o ser do ‘eu sou’ é uma experiência interna ao próprio ser” (Furtado, 2008, p. 237).

Partindo dessa concepção, a egologia cartesiana é construída em Henry pelo *videre videor* que consiste no *cogito* como ver e sentir em sua própria subjetividade na essência do ser.

⁴¹ Para Henry, o *pathos* é a manifestação da afetividade originária no corpo patético, assim como afirma Praseres (2015, p. 45): “Todo ser é um si mesmo (passividade), somos passivos. *Pathos*, paixão, afecção, vida patética, é a própria afecção, o corpo é subjetivo. Para Henry nós não temos uma interioridade, somos a interioridade, *pathos* é definido como subjetividade originária transcendental, vai se revelando, auto se revela a mim. Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se ver e não se pensa”.

Por isso, “o *cogito* encontra sua formulação mais cabal na proposição *videre videor*: parece-me que vejo” (GP, p. 56). Esse ver é um ver sensível, o ver da vida, o aparecer da própria vida que se manifesta em si mesma como pura e absoluta em sua materialidade imanente. A consciência é como o *videre* – ver da alma – que percebe/apercebe o sentimento originário em si mesmo – *videor*. O *videor* que se difere do ver cartesiano, é o ver enquanto aparecer primitivo da existência do ser em sua manifestação pura. Já o ver cartesiano é aquele que se produz na *ekstasis* e que será sempre duvidosa, assim como a própria existência do ser cartesiano pela redução fenomenológica. Portanto, “quando Descartes declara que ‘no mínimo, parece-me que eu vejo’, não quer dizer ‘eu penso que vejo’, como se *videre* fosse o *cogitatum* do qual *videor* seria o *cogito*” (GP, p. 59). O *cogitatum* não pode ser compreendido de forma imanente, pois ele é sempre colocado na via da dúvida por ser uma coisa exterior que pode me enganar. Assim, o próprio *cogito* cartesiano sempre será duvidoso através do seu método redutivo do *cogitatum* enquanto representatividade objetiva ao pensamento subjetivo.

Então, como ter certeza de que o que vejo é uma verdade apodíctica, se o próprio Descartes colocou em dúvida todo modo de ver? Somente pelo modo de fenomenalização que se manifesta de forma pura no próprio ser que é possível ter certeza da subjetividade. Nesse sentido, há uma diferença entre o modo de fenomenalização que tudo vê e o modo de fenomenalização que é dado por si próprio, ou seja, a doação daquilo que tudo vê (do aparecer) e a doação em si mesma enquanto manifestação pura. O *videre* é o modo de fenomenalização duvidosa daquilo que vê e o *videor* é fenomenalização enquanto doação em si mesma e que afasta toda possibilidade de dúvida pela experiência imediata ao próprio ver, como por exemplo, em que toda dor é interior ao ser e se manifesta nele mesmo antes mesmo dele senti-la e exteriorizá-la (GP, p. 115). Nesse sentido, “a proposição ‘é muito certo que me parece que vejo’, mesmo quando o ver é duvidoso, apenas é possível se o modo de fenomenalização na qual o ver é dado a si próprio for basicamente vê” (Henry, 2008a, p. 8).

Descartes afirmou o próprio sentir do ser, o sentir primitivo, e o pensamento como o aparecer do ser na consciência. Como o próprio Henry (GP, p. 59) afirma: “Descartes não deixou de afirmar que sentimos nosso pensamento, sentimos que vemos, que ouvimos, que nos aquecemos. E é este sentir primitivo, porquanto é o que é, é esta aparência pura idêntica a si mesma e ao ser que precisamente define este mesmo ser. Eu sinto que penso, logo eu sou”. Nesse sentido, “pensar ver é sentir que se vê”, em que “*sentimus nos videre*” retrata o primeiro aparecer antes de sentir, ou seja, o primeiro aparecer na vida (o *ego*) antes de sentir-se no *pathos* (Boublil, 2013). O *videor* é o sentir imanente do ver, o “sentir que vejo”. Portanto, ver é sentir

enquanto manifestação pura do si mesmo no *pathos*. As dores, sentimentos, sensações são manifestações imanentes absolutas dadas no corpo fenomenológico subjetivo. A matéria fenomenológica da vida é o *pathos* que se autoafecta assim como o próprio ser se manifesta em si mesmo. Segundo Canullo (2014, p. 06) “*pathos é autoafecção*”, então a materialidade da vida em Henry é a afetividade que se manifesta do *pathos* enquanto núcleo invisível da vida e que permite afetar-me e afetar o outro. Assim, a vida que se manifesta é autoafecção.

Henry designa o *ego* como a manifestação em sua ipseidade originária, que se essencializa em si mesma. Nesse sentido, “a essência originária da fenomenalidade exclui de si a representatividade e que é precisamente, por essa exclusão, que ela se essencializa em si mesma como um Si” (GP, p. 115). O Si é o fenômeno da vida, logo, se manifesta na interioridade como condição para a representação, que “surge na interioridade radical de sua autoafecção, ao mesmo tempo que ela, idêntico a ela”. Portanto, “a interioridade é a condição de toda exterioridade, o Si é a condição da representação” (GP, p. 119).

Além disso, Henry apresenta três teses cartesianas em que a redução do *videor* ao *videre* como sentir imanente do pensamento é rejeitada: “a certeza do começo não reside no ver enganador”; “a alma não pode ser sentida” e “o aparecer, em sua revelação originária a si mesmo, ignora a *ek-stasis*” (GP, p. 61-63). Somente pela autoafecção, o ser se fenomenaliza em si mesmo e não depende de nada externo a ele para que isso ocorra. O próprio aparecer já é a certeza de sua existência pelo ver e sentir em si mesmo fenomenológico e imanente. Nesse sentido, “o sentir a si mesmo, no qual reside a essência do pensamento, não é somente diferente do sentir que se apoia na *ek-stasis*, mas o primeiro exclui de si o segundo e é essa exclusão que formula o conceito de imediatidade” (GP, p. 62). A essência do ser pensante é o aparecer primordial, o ver sensível que não precisa passar pela prova da redução e da *ek-stasis* para se afirmar a si próprio. A manifestação do primeiro aparecer ao aparecer se revela em si mesmo pura, absoluta e imanentemente. Assim, a dor não precisa ser manifestada na exterioridade para confirmar que eu a estou sentindo, mas o próprio fato de senti-la já confirma sua própria manifestação.

Então, a fenomenalidade cartesiana se esgota na oposição entre *videre videor*, e o modo que Henry encontra para justificar isso, é que a fenomenalidade se dá pela materialidade, ou seja, a fenomenalização da fenomenalidade se dá no corpo imanente e fenomenológico como manifestação absoluta do ser enquanto ver e sentir para além do sono e de qualquer forma de passividade. O ser sente a si próprio em sua autoafecção originária enquanto fenomenalidade

pura, a saber, em sua afetividade, já que o ver não é consciente, é fenomenologicamente imanente.

Nessa perspectiva, o grande ponto considerado por Henry é que a originalidade herdada de Descartes, a qual ele descreve na *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*, é abordar que o ser é o Aparecer. A radicalidade henryana parte deste começo para afirmar que há um aparecer que antecede esse aparecer do ser, seja ele, o primeiro aparecer – o *ego* – mas, que se manifesta no próprio ser. Ele evidencia uma autoafecção originária que afeta o ser em sua própria autoadoação imanente e “o ego é bem esta experiência de si reclamada e ocultamente visada pela problemática da elucidação fenomenológica da essência da manifestação” (Furtado, 2008, p. 237), já que o *ego* não é constituição, ele é doação pura.

2.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A partir da Fenomenologia Material de Michel Henry, foi possível compreender melhor o começo cartesiano. Não nos detemos a elucidar a oposição entre os dois filósofos, mas apontar para a inauguração do método filosófico henryano que designa o ser em sua autoafecção, manifestação pura, absoluta e imanente. Nesse sentido, ele descreve que o pensamento é o aparecer do ser na consciência, mas que há um *ego* primordial que o antecede e que fora ignorado por Descartes. O *cogito* enquanto modo de representação do ser é interpretado por Henry como “eu me represento em meus princípios”, destacando que há um primeiro aparecer antes mesmo do aparecer do ser. Portanto, não há a necessidade de uma redução fenomenológica para o *ego cogito*, ele se manifesta nele mesmo e não precisa de nada além dele para se autoafectar e afirmar sua própria existência.

Além disso, a problematização do *videre videor* se esgota no ver e sentir fenomenológico do próprio ser. Somente pelo modo de fenomenalização no próprio aparecer do ser que toda dúvida sobre sua existência é descartada. Pela doação do aparecer e da manifestação pura, a proposição “parece-me que vejo” é possível através do começo cartesiano, mas enquanto modo de fenomenalização do ver que é dado em si mesmo, já que o ver cartesiano é duvidoso pela redução fenomenológica. A imanência pura manifestada no ser e em sua matéria fenomenológica corpórea designa a experiência imediata do próprio ver e sentir em si mesmo. Assim, essa inversão fenomenológica de Henry retrata sua radicalidade na concepção de que o sentir é a autoafecção pura e o ver é o aparecer imanente no ser, portanto, não é consciente, designando o começo perdido de Descartes.

Nessa perspectiva, nota-se dois caminhos possíveis de interpretação do *ego cogito* através de Descartes: 1) racionalidade (ser ontológico) – ao qual a fenomenologia histórica interpretou a partir de uma ontologia fenomenológica; 2) tonalidades afetivas – ao qual Henry defende como fenomenalidade pura que é doada ao ser e que vem a ser designada como Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida, já que sua tese justifica a matéria fenomenológica da vida através de uma afetividade. Mas, como chegar à fenomenalidade pura, o acesso a vida que se manifesta a si própria, em que ela é o próprio fenômeno que se revela? Como designar o método de acesso à autoafecção da vida? A seguir, será exposto a ideia de uma Fenomenologia que apresenta a fenomenalidade pura por meio das tonalidades afetivas enquanto autodoação originária do *ego* no ser ontológico justificando um caminho inverso para o estudo da fenomenalidade pura do ser do *ego*.

CAPÍTULO III – A REVELAÇÃO DA FENOMENALIDADE PURA COMO AUTOAFECÇÃO

3.1 INTRODUÇÃO

Considerando o pressuposto de que Henry não tenha tido a pretensão de defender uma teoria da racionalidade através do retorno ao cartesianismo, neste capítulo, pretende-se descrever como Henry conceitua a matéria fenomenológica subjetiva. Nesse sentido, torna-se necessário elencar algumas questões que tentar-se-á responder: Como o ser se autoafecta a si mesmo em sua pura imanência através do retorno ao *cogito*? O que é a autoafecção enquanto fenomenalidade pura do ser? Como definir essa capacidade de doação imanente da matéria fenomenológica?

A pesquisa deste capítulo se deterá principalmente no estudo da Seção IV de *La esencia de la manifestación*. Pretende-se buscar nessa obra como Henry aborda a doação da fenomenalidade pura como autoafecção e o que ele a designa no ser do *ego*. Por isso, os conceitos de imanência e não-intencionalidade enfatizam essa doação dos fenômenos no *pathos* enquanto um núcleo invisível. Nesse sentido, se torna necessário descrever o que é essa autoadoação ou autoafecção do ser em si mesmo como pressuposto da revelação da fenomenalidade pura. A partir disso, algumas indagações se tornam ainda mais pertinentes: em que ponto a Fenomenologia Material é capaz de designar o *ego*? Qual a nova interpretação que Henry apresenta para o estudo dos fenômenos que aparecem ao ser?

Logo, apresenta-se, aqui, um aparato conceitual sobre não-intencionalidade, imanência e passividade – conceitos necessários para compreender propriamente a fenomenologia de Michel Henry e os fenômenos que determinam o ser ontológico em sua concepção doadora.

3.2 O SER COMO AUTOAFECÇÃO: O EXPERIMENTAR-SE EM SI MESMO EM SUA ESTRUTURA IMANENTE

Na Seção IV de *La esencia de la manifestación*, Henry afirma a “impossibilidade de ‘sair de si’” (EM, p. 328). Mas, afinal, o que isso significa? A impossibilidade de sair de si mesmo não se refere a essência da transcendência, mas quanto a designação da estrutura interna da essência, a unidade primordial do ser, sendo ela, originária. Assim, o ser está identicamente incapaz de escapar de sua essência originária, porque ele possui em sua estrutura interna imanente a determinação de ser autoafectado de modo passivo. Mais ainda, quando descreve a

impossibilidade designa como uma unidade ou um vínculo que não pode ser desfeito ou desatado. Por isso, a própria precisão da palavra “impossibilidade”.

A experiência imediata do si ocorre sem a necessidade de nenhuma mediação para que ocorra, ela é efetiva em si mesma. Há um sentimento originário que permite a possibilidade dessa experiência. Esse sentimento está na estrutura interna da imanência. É um “sentir-se a si mesmo” enquanto um ser ontológico autoafectado fenomenologicamente; essa experiência subjetiva e afetiva que se dá em cada interioridade. Sendo assim, o fundamento dessa experiência é a autoafecção que se revela, se manifesta, se torna singular ao ser experienciada.

Sua concepção radical se baseia em uma invisibilidade, na fenomenalidade pura, não necessitando de nada externo ao ser para que esse possa existir. Assim, “a substância fenomenológica que tem em conta a fenomenologia material é a imediatez patética”, sendo que a vida se funda nela mesma, manifestando-se a si mesma, pois “*se trata de uma vida fenomenológica no sentido radical de que a vida define a essência da fenomenalidade pura e, portanto, do ser*” (FM, p. 33). A autoafecção é a revelação do ser subjetivo em que ele se constitui a si mesmo em sua própria doação. Partindo desse pressuposto, há um desvelamento da revelação originária da vida na fenomenologia de Michel Henry.

Para tanto, retomando Husserl, a própria intencionalidade da consciência representa a individuação original e absoluta. A ideia de intencionalidade na teoria husserliana é o princípio para a subjetividade transcendental. Ao contrário, para Henry, os atos vividos da consciência apagarão as intensidades da vida subjetiva. Nessa perspectiva, questiona-se, como ver o próprio eu em seu processo de manifestação se o que aparece em minha consciência são resultados dos atos vividos nas experiências?

Se, pelo aparecer que constitui o objeto é possível permitir uma concepção intencional ou não-intencional do objeto, a fenomenologia husserliana aponta para um fazer ver do objeto. Deste modo, somente quando o objeto aparece que é possível elucidá-lo. Ao aparecer o objeto, então é lançada a intencionalidade. Porém, não é para qualquer aparecer que a intencionalidade é lançada, mas na esfera *ekstática* da visibilidade. O objeto não é considerado por seu conteúdo originário, mas pelo seu modo de aparecer no Como de sua doação (aparecer enquanto tal). Esse aparecer enquanto tal, a doação da própria doação, é a fenomenalização da fenomenalidade em si mesma. Ou seja, “são, pois, as intencionalidades originariamente formadoras do tempo que doam seus vividos imanentes” (Henry, 2006, p.4). Esses vividos imanentes são resultantes do Como da doação intencional na consciência, ou seja, são doações dadas pela intencionalidade a partir da percepção, imaginação ou memória. A doação enquanto confiada à

intencionalidade é aceita como evidência fenomenológica e universalmente válida. Porém, o poder daquilo que é doado se difere do poder da doação do objeto que o faz aparecer.

Levando em consideração a consciência intencional em que toda consciência é “consciência de alguma coisa”, então o aparecer (consciência) visa o aparecer de alguma coisa, seja o ente. Dito em outro sentido, a fenomenologia histórica considera que há por um lado a consciência que intenciona e por outro lado a objetividade, o aparecer do ente. Este ente não é capaz de se fenomenalizar por si mesmo. Portanto, o aparecer da consciência afasta-se de si mesmo enquanto intencionalidade para visar o outro, seja o ente. Esse distanciamento faz com que o aparecer não seja mais ele mesmo, mas o ente, portanto, o aparecer do ente⁴². Afastando-se de si, para o diferente de si, então, a relação do aparecer com o ente designa a intencionalidade da consciência. Assim, o aparecer do ente nada mais é do que o estar ali diante do ser.

Sendo assim, pelo aparecer da intencionalidade há dois modos de fenomenologia: o aparecer enquanto o estar ali por meio visão (o fazer ver e o ver), e o aparecer do ente enquanto ele próprio e somente ele. Para tanto, existe uma correlação entre ambos os modos. Porém, o interesse se volta para a doação do fenômeno do próprio ente e não para a doação subjetiva de fato, já que a fenomenologia clássica/histórica não se detém especificamente com a objetividade, mas os fenômenos destes objetos e como eles se dão ao ser em sua doação. Isso significa dizer que vai para além da aparência dos objetos, em que “o ente se descobre originariamente para nós no seu ser verdadeiro” (Henry, 2006, p. 7). A grande problematização apresentada por Henry é que este aparecer não é algo que pode ser determinado independentemente da relação com o ente.

Assim, se apresentam duas perspectivas: “1- ‘A fenomenalidade é o ser-verdadeiro do ente’. 2 – Uma definição de fenomenologia: ‘A fenomenologia é a tentativa de autofundação do saber humano pelo retorno à autodoação do ente’” (Henry, 2006, p.7)

Sendo que a fenomenologia histórica descreve que o ser nada mais pode ser que a consciência pura, o estar consciente, a autodoação refere-se ao aparecer do ente. Ou seja, “o acesso ao ser, de facto, quer dizer ao ente. Uma vez confiado à intencionalidade, o aparecer, dizemos nós, fica privado de si mesmo para ser apenas o aparecer do ente, o ente tal como se

⁴² Segundo Henry (2006, p. 5): “tal aparecer não original não é considerado em si mesmo, nem por si mesmo. Precisamente porque afasta de si e nos lança, ao invés, para o diferente de si, para o ente, o qual, todavia, só aparece no aparecer (ao passo que este aparece ele próprio enquanto aparecer), tal determinação fundamental — o autoaparecer do aparecer — acaba por perder-se”.

mostra” (Henry, 2006, p. 8). O problema está em saber se a intencionalidade do aparecer do ente é idêntica ao do ente, sendo que precisamente há uma diferença entre a consciência intencional e o ente, o ser e seu objeto, portanto, a intencionalidade não é o ente, não é o objeto. A consciência originária não significa a possibilidade interna de doação em si mesma. Então, da mesma forma que “não é a intencionalidade que realiza sua própria revelação, o auto-aparecer do aparecer não é o aparecer do ente” (Henry, 2006, p.10)

Henry, diferentemente de Husserl, aponta para uma fenomenologia não-intencional e ainda que esta pareça excessiva, é um risco necessário⁴³, já que a redução fenomenológica deixaria escapar os modos pelos quais a matéria fenomenológica se manifesta. A fenomenologia não-intencional é o que possibilita a intencionalidade, mas não pode ser confundida quanto ao modo como se dá a fenomenalidade originária no ser do *ego*.

O grande ponto que Henry evidencia ainda é que “*toda afecção ôntica pressupõe uma afecção ontológica e encontra nela seu fundamento*” (EM, p. 437). Na obra *Ser e tempo*, Heidegger descreve o significado de "ôntico" como tudo aquilo que pode ser compreendido no mundo a partir do caráter existencial do *Dasein*. Se assim o fosse, nessa perspectiva, a manifestação do ente já dado, como dizia Heidegger, poderia manifestar toda a afecção. Assim, como manifesta também é capaz de afectar-se. Porém, a grande diferença que se estabelece como fundamento para a afecção no ser é que Heidegger não designa a afecção como originária, e sim a partir do ente, da compreensão existencial do ser no mundo e seus modos de poder-ser. Já na teoria henryana, o aparecer da fenomenalidade pura é o fenômeno e não o ente, ou seja, “o afectante nunca é o ente mesmo, mas o objeto cuja possibilidade reside no ser-oposto, ou seja, no mundo” (EM, p. 438).

A condição para a afecção seja ela como fundamento ontológico pelo ente é o sentido interno. Assim, o ente só é afetado na transcendência do mundo se a origem da afecção seja ela mesma. Isso se difere pela concepção de transcendência enquanto pertencente ao mundo transcendental e de imanência no que condiz ao sentido interno da afecção, sua origem mesma. O que Henry pretende afirmar é que a afecção reside na essência e não no ente. Como ele mesmo afirma, “*toda afecção é em sua essência uma afecção pura, conforme a qual ‘o sujeito se encontra afetado fora da experiência’, quer dizer, independentemente do ente*” (EM, p. 438).

⁴³ Nas palavras do próprio autor: “a fenomenologia não-intencional assume um tipo de pretensão que pode parecer excessiva, mas cujo risco deve assumir. Tal pretensão crítica consiste em circunscrever e em denunciar uma concepção redutora da fenomenalidade, que deixa escapar os modos originais e fundamentais como a fenomenalidade se fenomenaliza” (Henry, 2006, p. 1)

Além disso, “a afecção mesma, precisamente, não pode ser reduzida como é constantemente nas ciências chamadas positivas e na própria psicologia” (EM, p. 472). Portanto, a afecção é o que pertence ao ser ontológico, antes mesmo de sua condição de se exteriorizar no mundo, porque ela é originária na própria doação dos fenômenos. Ela é autoafecção, enquanto imanência absoluta, distinguindo-se da transcendência do mundo. Isso significa dizer que o ser é autoafectado por si mesmo, sem que possa “fugir” dessa possibilidade imanente. Portanto,

a afecção original da transcendência não pelo mundo, mas justamente pelo ato que o forma, ou seja, por ela mesma; a autoafecção da transcendência, seu estar-já-afetada antes de que se afecte como tempo, é a condição e o fundamento tanto de toda afecção ontológica pelo mundo como de toda afecção pelo ente; é a condição do sentido interno. (EM, p. 439)

A autoafecção se dá no sentido interno do ser enquanto fenomenalidade pura. Os fenômenos do ser são doados, sendo assim, a autoafecção fenomenológica é a condição para a afecção ontológica. A imanência é a condição para a transcendência, mas não pode ser confundida como resultante da consciência intencional, já que, segundo Henry, a intencionalidade é pertencente a constituição ontológica do ser, posterior a manifestação fenomenológica do *ego* no ser.

Mas, então, como a essência do ser do *ego* se revela? “*a essência permanece oculta em sua revelação mesma*” (EM, p. 421). Segunda a perspectiva henryana, a fenomenologia histórica não compreendeu o *ego* enquanto afecção no ser da vida, pois ainda o pensa a partir da intencionalidade do sujeito com o mundo e com ele mesmo. Henry destaca a impossibilidade para uma intencionalidade do *ego*, pois esse precisa ser compreendido enquanto primeiro aparecer na vida. Deste modo, o invisível da vida é trazido à luz da visibilidade, mas sendo considerados como conceitos antíteses. São diferentes, mas não são opostos. Nas palavras de Henry:

A determinação ontológica da Noite como constituindo, em seu ser idêntico ao da vida, a efetividade original da fenomenalidade pura e sua essência, leva-nos a entender a relação que mantém com o conceito que em aparência lhe serve de antítese: o da luz que constitui nosso mundo e lhe atribui seus limites. *Precisamente porque não é o conceito antitético da fenomenalidade, o invisível não é tampouco o conceito antitético do visível.* (EM, p. 425)

Nesse sentido, o invisível⁴⁴ é a dimensão original da fenomenalidade, o que pertence a estrutura imanente do ser. Por não ser visível, não é considerado um nada (*rien*), se a sua

⁴⁴ Conforme Fabri e Grzibowski (2022, p. 83) afirmam: “A fenomenologia da vida invisível não quer apenas fazer à inversão de conceitos, mas, dar voz ao invisível e assim fornecer outras possibilidades de leitura propondo um modo diferente de agir, ou seja, as ações fundamentadas na invisibilidade”.

efetividade está na estrutura da imanência. Assim, essa possibilidade interna não se reduz ao visível, ela é a determinação ontológica do sentido obscuro da vida, comparado a Noite em que tudo se torna escuro aos olhos do mundo, mas jamais inexistente.

Desta maneira, se a Fenomenologia Material de Henry se detém na essência imanente, a subjetividade⁴⁵ possui uma ipseidade radical que não pode ser vista, pois ela é autoafecção, manifestação em si mesma, e base para a individuação de cada ser. O corpo subjetivo é fenomenalidade pura, ele se sente a si mesmo porque é subjetivo, imanente e originário. A defesa de Henry de uma subjetividade se volta para uma doação da vida em si mesma, pois a vida é capaz de se autoafectar, ela tem esse poder (*Je peux*) em sua imanência. Logo, a autoafecção não necessita da exterioridade do mundo para se manifestar, ela é sua própria revelação no ser através das tonalidades afetivas do sofrer e do fruir.

Mas, como ocorre esse acontecimento de ser autoafectado em si mesmo, levando em consideração que se dá na própria essência do ser, sem uma consciência intencional? O ser possui uma não-liberdade e ao mesmo tempo uma liberdade ao manifestar sua essência. Ele não manifesta nada além do que possui em sua estrutura interna imanente: a autoafecção. Nas palavras de Henry,

A estrutura da autoafecção foi explicada e entendida como imanência. Nela reside a possibilidade absolutamente fundamental para a essência e constituinte dela, de afectar-se sem a mediação do sentido, que designa sempre a afecção por meio de algo alheio; a possibilidade que tem de afetar-se a ela mesma, de maneira que o conteúdo de sua afecção se encontra, como conteúdo imanente, constituído por ela e por sua própria realidade. (EM, p. 439)

A afetividade se caracteriza pela relação consigo mesma enquanto absoluta, se basta a si mesma, em sua interioridade. Ela é singular e originária em cada manifestação fenomenológica. Isso justifica a ipseidade radical pertencente a cada subjetividade, como única e também invisível, já que só sente o ser mesmo.

Nessa perspectiva, Henry analisa que o sentimento originário correspondente ao “sentir algo da afetividade” é o que se manifesta como um poder de sentir e experiência de si e não como transcendência. Assim, ser afectado por essa afetividade, “*constitui precisamente o que*

⁴⁵ Não nos deteremos a descrever sobre a subjetividade a partir de um ponto de vista da Fenomenologia do corpo (apesar de utilizar, ao longo desta tese, algumas citações da obra *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*), mas nos delimitaremos ao sentido da subjetividade a partir de um aparato fenomenológico do ser do *ego*, com delimitação conceitual ao que o autor se refere em *La esencia de la manifestación* (2015, p. 15). Para Henry, cabe questionar o sentido do ser do *ego* (EM, p. 15).

há de afetivo nele, o que faz dele um sentimento" (EM, p. 442). Logo, a afetividade se difere de um sentimento sensível, *"a afetividade como tal nunca é sensível"* (EM, p. 442).

A afetividade se revela, se deixa ser como sentimento de Si, assim como o constitui nessa revelação, "porque a afetividade é a essência da ipseidade, todo sentimento é enquanto tal, como sentimento de si, um sentimento de Si-mesmo; deixar-ser, revela, constitui o ser deste" (EM, p. 443). Considerando a afetividade como a essência da ipseidade, essa última se distingue da objetividade, ela é pura subjetividade. Assim, "a ipseidade precisamente não tem nada a ver com a objetividade nem com o poder que a produz" (EM, p. 444), ela é a própria autoafecção.

Pelo puro sentimento de si, o ser é autoafectado, e isso define a subjetividade de cada ser pelas experiências autoafectivas singulares e únicas. Só quem a sente, pode experienciá-la. Portanto, a afetividade é o fundamento de toda subjetividade e de toda ipseidade. Ela se sente a si mesma independentemente do tempo em que se realiza. O afetante e o afetado são o mesmo Si, unicamente o Si que revela a sua afetividade como fundamento e determinação da afecção. Portanto, a afetividade é a "autoafecção da essência em sua imanência radical" (EM, p. 445).

Nessa perspectiva, afetividade e sensação são coisas distintas. A afetividade possui origem absoluta no interior do ser. Já a sensação se designa a partir da redução do mundo, já que a experiência com o mundo pode ser analisada pela busca de sentimentos, ou seja, como afirma Henry: "se a cada momento nossa maneira de sentir derivaria do mundo exterior, não sentiríamos" (EM, p. 474). Porém, o que confunde ambos é que a sensação se origina onde a afetividade também provém e por isso é sentida da mesma maneira, efetivamente, na interioridade da vida. Nessa perspectiva, é preciso compreender que a sensação possui dois sentidos: imanente e transcendente. Nas palavras henryanas:

A sensação tem dois conteúdos: um conteúdo imanente, afectivo, o conteúdo de ser-afectado, o que experimenta a vida quando se experimenta a si mesma em sua determinação particular que resulta nela da afecção; e um conteúdo transcendente, o excitante mesmo, o afectante, tal como se dá no sentir e por ele. (EM, p. 478)

A sensação, seja ela a partir de dois sentidos, pode ser a sensibilidade enquanto se sente a si mesma como imanente, e representativa quando é transcendente. Mas isso ocorre no sentido radical do termo sendo que se dão ao mesmo tempo em sua imanência e na transcendência. A diferença é que a afetividade possui um conteúdo originário que é imanente, enquanto a sensação possui um conteúdo transcendente, não podendo ser confundida com a afetividade. A

gênese da sensação está na autoafecção do ser. A afecção designa a sensibilidade afetiva⁴⁶. Então, quando o ser é autoafectado ocorre a sensibilidade representativa, em que o afetante e o afetado são um si-mesmo.

A sensação como constituída por um método transcendental não muda como ela é sentida, mas a maneira como ocorre a sua manifestação, seja ela interna e imanente – o ser é autoafectado. A sensação descrita na teoria husserliana, assim como na filosofia de Sartre, aparece na existência ontológica. Por isso, ela não consegue se compreender a si mesma como doação fenomenológica, somente como uma matéria existente na consciência do ser. Ou seja,

a sensação em lugar de levar nela, como sensação viva e em sua imanência original, a possibilidade do ser-dado, já não é precisamente mais a 'matéria do conhecimento': algo transcendente que pressupõe fora de si, pelo contrário, tal possibilidade, a possibilidade do conhecimento e a experiência em geral. (EM, p. 483)

A matéria fenomenológica é a condição e possibilidade para a matéria do conhecimento. Nisso consiste a diferença entre o que é dado e o que é constituído no ser. Ao dar significação a afetividade, Henry aborda que a própria filosofia tentou encontrar um modo de descrevê-la de forma *eidética* em que “a significação de definir o lugar em que ela se dá a sentir e é experimentada como constituindo precisamente sua realidade, como o experimentar-se a si mesma da vida na imanência absoluta de sua afetividade” (EM, p. 481).

Segundo Husserl (2001), a fenomenologia transcendental *eidética* enquanto possibilidade de um *ego* parte das particularidades de cada experiência transcendental de cada *ego*. Por isso, ele evidencia que é difícil detectar a estrutura essencial do *ego* a fim de elaborar um conjunto de problemas sistemáticos. O *a priori* universal pertencente a constituição do *ego* transcendental “é forma essencial que abrange uma infinidade de formas, tipos apriorísticos de atualidades e de potencialidades possíveis da vida (intencional) e dos objetos que aí se constituem como ‘realmente existentes’” (Husserl, 2001, p. 90). Todas as possibilidades particulares não podem compor um mesmo *ego*. Por meio da teoria científica é possível vislumbrar o *ego*, seja ele o *ego* racional de um ser racional que o difere dos animais.

Porém, a pretensão de Husserl é uma modificação para a fenomenologia transcendental *eidética*, justificando que sua teoria não se relaciona com momentos do passado e, chama, essa impossibilidade como *eidética*. Toda a constituição do ser durante sua infância designa como

⁴⁶ Conforme Henry afirma, “a sensibilidade da qual ela é um modo e a qual ela determina, se propõe necessariamente como uma sensibilidade afetiva e ao mesmo tempo representativa, como o fato de intuir um conteúdo sensível e afetivo em um ato totalmente determinado, por uma parte, por este conteúdo e codeterminado pela essência da afetividade nele” (EM, p. 479).

possibilidades constitutivas que influenciam no desenvolvimento posterior como atividade teórica científica, mas não influencia o conteúdo atual do *ego*. Husserl sustenta essa ideia por meio de uma “estrutura apriorística universal, nas leis essenciais da coexistência e da sucessão egológicas” (Husserl, 2001, p. 91).

Suponhamos, a partir disso, que através do fluxo interno da consciência o conteúdo fenomenológico é retido porque possui uma consciência intencional que o retém. Cabe saber se a afetividade possui um conteúdo doado na consciência ou reduzido a mesma que o retém. Henry aponta que “não afecta em nada ao estatuto ontológico da sensação original; só impede ao pensamento compreendê-lo” (EM, p. 481). Nesse quesito, apresenta-se uma distinção entre a afetividade representativa que é concebida como irreal, pela interpretação henryana, e, então, a afetividade imanente como real. Tomando o exemplo sobre a dor: se ao fazermos uma leitura, ficamos com dor nos olhos e mesmo que paramos de ler, ainda continuamos com dor nos olhos, essa dor não é diferente da consciência, porque “a dor é a textura da consciência, o inefável de sua existência mesma, aquilo de que não pode ela separar-se” (EM, p. 484). Assim, se a dor não pode se separar da consciência é porque não pode se separar do ser, ela está no ser, ao contrário, do que Sartre conceitua acerca do conteúdo da dor como sendo constituído a partir da ligação com o mundo. A dor será sempre sentida internamente pelo ser, por isso ela não será algo constituído nem algo transcendente, mesmo que a sensação de dor e a sua afetividade aparecem ambos como conteúdos fenomenológicos.

O que constitui a condição de toda afecção e toda experiência, de tudo o que é susceptível de ser dado, o ser dado mesmo considerado enquanto tal, em sua possibilidade intrínseca e sua realidade própria, é o que se chama uma Forma, o elemento transcendental do real e o que este tem de ontológico. Tal é justamente a afetividade, a forma universal de toda experiência possível em geral, a dimensão ontológica e transcendental que funda a realidade de tudo o que é. (EM, p. 485)

A experiência subjetiva e afectiva é uma experiência ontológica e fenomenológica. Os fenômenos que aparecem no ser designam sua realidade. Toda experiência se funda na possibilidade da afecção sentida pelo ser. Nessa perspectiva, o que se busca desvendar é a sua origem e como esse conteúdo afectivo é formado na dimensão ontológica.

Conceituar a afetividade como uma Forma sendo estrutura da afecção, “sua própria possibilidade, a possibilidade ontológica última de tudo o que é, é a forma em que a forma está, como forma, dada a ela mesma: é a autoafecção da transcendência”. A afetividade é a essência mais originária do ser, “a forma da forma, a essência da essência” (EM, p. 486). Sendo assim, a forma da essência é afetiva, pura afetividade que se manifesta na subjetividade. A *forma* não

pode ser entendida como objetiva, já que remete a exterioridade, mas como a forma de possibilidade ontológica do ser, “a condição ontológica de sua possibilidade” (EM, p. 486).

Assim, a afetividade definida pela cinestesia se torna um conteúdo transcendente, sem que se possa defini-lo enquanto tal. A cinestesia é constituída por todas as sensações possuindo um conteúdo transcendente, mas o ser não é constituído, ele tem sua experiência afetiva em si mesmo, sem a necessidade de uma constituição transcendental. Nesse sentido, a cinestesia seria o afastar-se de suas próprias afecções originárias, sem deixar que elas se manifestem em sua própria experiência de sentir-se. A afetividade é a essência do ser e através do conteúdo transcendente ela se distancia de si. Por isso, é preciso considerar que a essência do ser, sua matéria fenomenológica, está nas suas profundezas imanentes, nessa estrutura interna. Ou seja, *“a afetividade é, na forma que a torna possível, é experimentar-se a si mesma que a faz originalmente presente a ela mesma e capaz de atuar; em uma palavra, sua forma; mais interior, o mais inteligível que há nela e o princípio último de toda inteligibilidade, sua essência”* (EM, p. 486)

3.3 TONALIDADES AFETIVAS: SOFRER E FRUIR

A interpretação de Descartes dos afetos remete sua Forma como essência do pensamento, mas enquanto captada puramente na objetividade da natureza humana, “por isso a sensibilidade mesma e a afetividade contêm elementos representativos, como a condição mesma de sua efetividade no estar-dadas” (EM, p. 488).

Henry propõe que essa Forma da afetividade seja o sentimento de si mesmo, o que não a caracteriza como condição de transcendência ou representação. Pela análise henryana, Descartes reconhece a afetividade de maneira significativa, mas a nega da mesma maneira, considerando a sua determinação como uma realidade externa. Assim, a determinação do pensamento tendo uma realidade exterior tal qual Descartes a descreve, elimina a própria passividade da manifestação da essência. Nesse sentido, “o cartesianismo se depara com o fato da afetividade da forma na evidência irrecusável do *cogito*, que manifesta a existência de *Erlebnisse* [vivências] da afetividade e da sensibilidade: sentir é também pensar” (EM, p. 489). A afetividade não constitui o pensamento, mas o pertence enquanto tal, pois é justamente na estrutura interna do ser que os fenômenos se manifestam, e assim, repercutem pelo ser ontológico o que advém da sua anterioridade.

A afetividade funda o ser, a fenomenalidade da consciência, mas não como ideia cartesiana, como um modo de extensão do ser, mas como imanência pura. Assim como a sensação, a ideia também é afetiva. A ideia não é separada do próprio conhecimento, ou seja, a alma não pode ser conhecida através da ideia, já que o próprio sentimento de si mesmo determina a afetividade. Por isso, a alma se sente a si mesma, o que concebe a objeção henryana a Descartes quanto ao reducionismo do mundo das ideias e a objetividade do pensamento: “a alma não se conhece a ela mesma por ideia” (EM, p. 490).

Além disso, a afetividade não passa pelo crivo da racionalidade, da representatividade ou da ideia, pois ela não é um conteúdo empírico, é um conteúdo imanente, autoafetivo. Nesse sentido, a grande virada henryana ocorre na designação da afetividade como invisível ao mundo. Ela é um conteúdo mais interior que a significação ontológica, pois ela tem um conteúdo⁴⁷, esse conteúdo de sua essência que se experimenta e se revela a si mesmo.

A essência da afetividade é o próprio sentir-se a si mesmo, porque na medida em que ela se experimenta, ela também se prova a si mesma. O puro ato imanente ocorre nessa interioridade ontológica, sem que possa necessitar da racionalidade para designar a essência do que é sentido. A forma afetiva possui um conteúdo, seja sua essência, e essa forma não é um Nada, mas a sua possibilidade de se revelar, de se manifestar no ser. Portanto, a afetividade é “o sentimento de si” (EM, p. 491) e só pode ser compreendida a partir de sua essência mesma e não a partir da racionalidade. O sentir é onde a matéria se manifesta, o sentir-se a si mesmo, um sentir patético da interioridade da vida. Assim como afeta, ela também é a Razão – esta que Henry designa como fundamento, “*o fundamento é fundamento nele mesmo enquanto que se revela ele mesmo tal como é*” (EM, p. 508).

Logo, a afetividade é o fundamento de si mesma, por ser uma fenomenalidade pura, e por isso, constitui a própria Razão. Ela é o próprio conteúdo afetivo – a fenomenalidade pura enquanto tal. Para tanto, não pode ser considerada um conteúdo *a priori*, mas “não seria tampouco mais que um fato imprevisível, uma determinação que se aprende, como todas as outras determinações que constituem juntas sua ‘matéria’” (EM, p. 487).

Assim, representar a afetividade e experimentar a afetividade se tratam de dimensões totalmente distintas. A afetividade representativa é o que a filosofia procurou defender ao longo

⁴⁷ “A afetividade precisamente tem um conteúdo. Designa a essência cuja propriedade é sentir-se a si mesma, experimentar-se a si mesma, de maneira que, neste experimentar-se a si mesma que a constitui, se dá a ela mesma tal como é, em sua realidade” (EM, p. 491).

de sua história e a grande objeção de Michel Henry: “Este carácter inafetivo e atonal da manifestação pura é justamente o que a determina como um conhecimento” diferente da afetividade enquanto matéria fenomenológica que se experimenta em si mesma. Portanto, a afetividade é a matéria fenomenológica que se difere da *hylé*.

Na perspectiva de Henry, os afetos foram objetivados pela história da filosofia, sem que pudessem ser interpretados como um conteúdo originário em cada subjetividade. Assim, o que ele propõe é que essa afetividade enquanto autoafecção é o que se manifesta de modo singular e que não pode ser objetivado ou visto, pois está na interioridade do ser. A afetividade “como autoafecção, funda toda afecção possível, portanto, toda manifestação possível” (EM, p. 507), sendo que sua substância é a sua própria fenomenalidade. A autoafecção é a fenomenalidade pura que se manifesta no ser, por isso, é o próprio ser. Logo, pela sua manifestação fenomenológica que ocorre nele mesmo. A formulação dessa fenomenalidade se encontra na Obscuridade ontológica e vêm a luz em sua consciência para o mundo. Essa obscuridade se trata da obscuridade do ser, onde se fundamenta sua essência – a afetividade.

Exemplificando, pode-se questionar como definir o que é o amor, sem nem mesmo conseguirmos explicá-lo? O caminho que nos é oferecido pela teoria henryana é que ele ultrapassa todo conhecimento racional, mas é verdadeiro, pois o sentimos em nossa essência interior. Ele também se manifesta quando menos é esperado, absoluto, único, latente; não é objetivo, é uma experiência subjetiva, pois não pertence ao mundo, está em cada ser de uma maneira singular.

Na explicação fenomenológica, “o amor significa uma determinação da ação a partir da estrutura interna da essência compreendida em sua imanência radical e no que ela é originalmente para ela mesma, como autoafecção e como afetividade” (EM, p. 506). Nesse sentido, pode ser compreendido como a “forma de toda experiência em geral”, assim como “*a afetividade não é um fenômeno, algo que se manifesta: é a manifestação mesma e sua essência*” (EM, p. 507) – o amor é afetivo, isto é, pura manifestação fenomenológica.

Por conseguinte, há princípios possíveis para o ser como condições de seu fundamento (a condição da imanência para a transcendência, a afetividade para a sensibilidade), mas para o sentimento de Si, a afetividade não pode ser sua condição, porque ela já é o próprio ato efetivo. Dessa maneira, o ser é inseparável de sua essência, seja ela, a afetividade. Sendo assim, sua manifestação fenomenológica ocorre exclusivamente no ser do *ego*. Além disso, ela é invisível, pois faz parte da fenomenalidade interna pura do ser ontológico. Nesse sentido, essa fenomenalidade é doada ao ser quando se manifesta afetivamente, sem cessar, pois ela não

escapa do ser. Portanto, “a afectividade nunca é sensível, a sensibilidade é constantemente afectiva: esta é a lei eidética que rege o âmbito último do fundamento” (EM, p. 457). A essência originária não é fundamentada por nada externo a ela, sendo o *inverso* à sensibilidade que é constituída a partir do ato afetivo. O conceito de sensibilidade adquire significado enquanto possibilidade mesma de ser afectada em sua estrutura por um sentido interno, a matéria fenomenológica enquanto tal, a afetividade. Assim, a sensibilidade afetiva não possui sua origem na sensibilidade representativa, pois uma não precede a outra. A relação dos sentimentos com os objetos e as experiências que a provocam são correlações noético-noemáticas e não dizem respeito a afetividade. Nessa perspectiva, “a matéria da afectividade, sua sustância, é a fenomenalidade mesma” (EM, p.507), ou seja, a autoafecção, enquanto manifestação pura.

A determinação ontológica da afecção através da afetividade não é nada além da manifestação no ser como experiência de Si, determinada, então, como tonalidades. Assim, não se trata de um sentimento relacionado com um objeto ou um ente, mas como tonalidade própria do Si. Logo, somos iguais na possibilidade de sofrer e fruir formando a individualidade de cada um, mas a maneira como cada subjetividade vivencia essas tonalidades são únicas, pois experiências interiores que não se referem aos atos exteriores a elas. Portanto, “a afetividade é a revelação de *seu ser* e por isso é o ser” (EM, p. 507).

Deste modo, a afetividade que constitui a subjetividade e sua essência é a possibilidade da afetividade fenomenológica do ser. Definir a subjetividade é dizer que ela é sofrimento, o próprio ser, ele mesmo, sujeito da afetividade. Isso significa afirmar também que a afetividade é a essência da subjetividade. Portanto, “a determinação ontológica da afecção pela afetividade expressa [...] tudo o que é recebido, não é e não pode ser tal mais que na medida em que se forma na receptividade que o recebe [...] algo como uma tonalidade” (EM, p. 466). Nada é recebido além do que as tonalidades afetivas manifestam na estrutura ontológica do ser.

As tonalidades afetivas são sentimentos que se revelam em sua totalidade no Si, e são independentes da exterioridade. Elas ficam abstratas na consciência⁴⁸, sua origem não é revelada, somente seu conteúdo enquanto o ser é autoafectado. Tonalidades afetivas não são meros sentimentos, são movimentos originários da afetividade, que advém do núcleo invisível da vida, o *pathos*. Enquanto tonalidades, o sofrimento e a fruição são dois pólos subjetivos que se movimentam, se excluem e se sucedem. Assim, a efetuação fenomenológica da vida ocorre

⁴⁸ Conforme afirma Henry, “a consciência se confunde com a representação. Somente por meio desta se aclaram as tonalidades afetivas nas que o existente vive sua relação com o mundo” (EM, p. 508).

pelas experiências vivenciadas do ser a partir das modalidades do sofrer e do fruir. Essas experiências são subjetivas, portanto, absolutas e imanentes.

Da mesma maneira em que a vida subjetiva se experimenta a si mesma enquanto sofrimento e fruição, há também a possibilidade de transformação para uma nova tonalidade afetiva. Por exemplo, de um sofrimento para um sentimento de poder ou de alegria. Porém, essa mudança não pode ser confundida com uma determinação *eidética*, pois a mudança é impotente, “não se deixa reduzir a uma tonalidade afetiva particular e tampouco pode mudar-se em outra” (EM, p. 451). O ser possui a liberdade de não se escapar de Si.

Então, se por um lado, a vida é autoafecção, doação imanente em si mesma das tonalidades afetivas entre o sofrer e o fruir, e por outro lado, ela tem o poder de transformar o sofrimento em fruição, eis que surge um paradoxo. Ou seja, se sou autoafectado pelo sofrimento, como posso ter o poder de escolher o fruir da vida, se o sofrimento foi revelado a mim de forma imanente como doação pura sem possibilidade de escolha? A essência da manifestação seria “l’essence de la non-liberté”? Levando em consideração que não tenho a possibilidade de escolha entre o sofrimento e a fruição, como pode o ser adquirir a própria liberdade de viver plenamente? A autoafecção entre o sofrer e o fruir seria suportar-se a si mesmo, sem a liberdade de escolha pelo qual eu sou afetado?

Considerando o sofrimento e a fruição como duas modalidades afetivas da vida, elas são doadas na invisibilidade do ser e em sua pura autoafecção. Conforme Pagnussat (2020, p. 231), “afetos que permitem ao ser experimentar-se a si mesmo, provar-se a si mesmo e estar tão próximo a Si”. Por isso, não podem ser designadas a partir de uma heteroafecção, pois elas não são modalidades do mundo, elas pertencem ao conteúdo da fenomenalidade pura, originária e imanente do ser. Logo, há sempre uma oposição entre a dualidade de aparecer: aparecer da vida e aparecer do mundo, invisibilidade e visibilidade, relativo e absoluto.

Para tanto, o aparecer da vida remete a um conteúdo originário de nossa experiência interna transcendental, ou seja, esse conteúdo é imanente, é a subjetividade, é autoafecção. A imanência da autoafecção da vida não exclui o olhar transcendente do mundo, ou seja, a heteroafecção mundana. Nessa perspectiva, Henry critica a teoria husserliana por apresentar um conteúdo transcendental na consciência intencional, sendo que há um conteúdo puro que se dá a si mesmo sem necessidade de uma redução. O ser possui conhecimento absoluto pelo próprio conteúdo originário que lhe é revelado. Assim, a autoafecção que é irreduzível a heteroafecção não exclui a reciprocidade entre ambas, tanto quanto, aos conceitos de invisível e visível, vida e mundo, arte figurativa e arte abstrata, imanência e transcendência.

Portanto, o sofrimento enquanto experimentar-se a Si mesmo se anuncia no Ser como um sentimento de impotência que não é possível escapar. O sujeito o experimenta sem a necessidade de pensá-lo, ele advém fenomenologicamente no Ser ontológico como um fenômeno doado. Por conseguinte, “no sofrer se anuncia, como idêntica a sua essência, a impotência do sentimento. Porque se anuncia no sofrer e nos ajuda a pensá-lo, a impotência do sentimento não tem nada que ver com o que se entende ordinariamente por ‘um sentimento de impotência’” (EM, p. 450). Esse sentimento de impotência que constitui o Si mesmo possui sua origem mais radical na impotência original do sofrer. É pela impotência que o sentimento de sofrer, gozar, alegrar-se se manifesta – na pura passividade⁴⁹.

3.4 A PASSIVIDADE

Para Henry, a consciência é passiva quanto a manifestação da vida e de suas tonalidades afetivas. Assim, cabe a busca por aquilo que escapa a intencionalidade da consciência e que a antecede em sua absolutez. Por isso, Henry “prefere referir-se ao Si mesmo, à ipseidade, pois esta figura designa essa forma fenomenológica marcada pelo puro sentir-se a si de maneira passiva” (Szeftel, 2023, p. 27). A ipseidade nada mais é do que as experiências do sofrer e fruir em si mesma. A manifestação singular e passiva é a experiência do Si, dada a si mesmo, sem recusa; a experiência mesma do *ego* como doação subjetiva.

Ao contrário, na concepção da fenomenologia de Husserl, a passividade é resultante dos atos de percepção e da acessibilidade fenomenológica da reflexão. O intuicionismo é determinante na fenomenologia husserliana como a estrutura intencional da consciência e o processo que dá sentido ao ser do *ego*. Mas, quais as origens da passividade em Husserl, senão a partir da atividade perceptiva? Alves apud Korelc (2019, p. 9) aponta a seguinte aporia⁵⁰:

Começando a reflexão pelas vivências perceptivas, a dimensão passiva é necessariamente pressuposta com sua evidência própria (se há certos atos de percepção, certas ocorrências anteriores a estes atos devem ser pré-dadas) e pode ser definida amplamente como aquelas vivências – do lado subjetivo – ou estruturas de sentido – do lado objetivo – que ocorrem sem a participação ativa do eu.

⁴⁹ O conceito de passividade tratado nas últimas obras henryanas, a partir da década de Noventa, pelo viés do cristianismo, não será abordado neste trabalho.

⁵⁰ O autor apresenta essa aporia a partir dos parágrafos §32 a §34 das *Análises sobre as sínteses passivas* de Edmund Husserl. Vale ressaltar que esta obra não possui tradução para o português, o que impossibilita seu acesso para esta pesquisa. Portanto, a menção a esta obra será pautada no autor em questão.

A relação entre a afecção através dos conteúdos sensíveis e a unidade desse conteúdo ocorre através das proeminências, fusão e contraste – o que leva o conteúdo hilético afetar o *ego*, retornando ativamente para o próprio estímulo. Assim, há um contraste e uma fusão entre o conteúdo que afeta e volta-se de maneira ativa para o que o estimula. Sendo assim, esse conteúdo já deve estar unificado, ou seja, a matéria fenomenológica (*hylé*) já deve existir de alguma maneira para que possa estimular o próprio *ego*.

Por outro lado, na teoria husserliana é considerada a unidade do conteúdo a partir da afecção do *ego* – síntese passiva. A *hylé* só adquire sentido através da afecção do sujeito. A grande questão está imposta se haveria um conteúdo anterior a afecção e, então, como ocorreria essa passagem do domínio pré-afectivo para o afetivo. Alves apud Korelc (2019, p. 11) destaca a necessidade de uma fenomenologia da passividade que seja “capaz de elucidar como surge a forma egológica da consciência” e também que “o material hilético deve existir ou ser algo ‘em si’ para poder exercer estímulo sobre o sujeito” (Alves apud Korelc, 2019, p.10).

A passividade na teoria husserliana começa com o domínio pré-afectivo e pré-egológico para dar-se na percepção intencional. A partir disso, há o desenvolvimento da fenomenologia do *ego*. Porém, esse domínio é denegado quando afirmado o método fenomenológico de Husserl. Assim, “em vez de uma análise fenomenológica da polarização egológica (o ‘nascimento’ do *ego* na vida subjetiva), o *estrato egóico* da vida consciente é simplesmente pressuposto” (Alves, 2019, p. 18). Portanto, não é a passividade que determina o começo do *ego*, mas a atividade do *ego* transcendental a partir do método intencional. Assim, a passividade seria reduzida como centro de afecções. Nesse sentido, na fenomenologia husserliana, haveria uma falta de subjetividade passiva e afetiva originária que seja pertencente ao *ego*.

Questiona-se, então, toda passividade é exaurida pelos estratos ativos da consciência? Detendo-se aos atos perceptivos, todas condições passivas podem ser ditas como pré-doação (*Vorgegebenheit*). Se Husserl se refere a passividade como uma pré-doação, ainda não presente no *ego*, ela é anterior a consciência racional. Ele mesmo traz o conceito através de duas concepções: como já estando antes da captação ativa da consciência, sendo que a percepção captaria o que já existia ali. De outro modo, a consciência está ligada a essa pré-doação dos

objetos individuais – envolvência⁵¹ (*Umgebung*). Assim, “a questão gira em torno da relação entre captação (*Erfassung*) e manter-ainda-captado (*im-Griff-behalten*)” (Alves, 2019, p. 18).

Considera-se que essa pré-doação só adquire sentido na teoria de Husserl quando posta em atividade pela consciência perceptiva e também só pode ser acessada a partir dela. Assim, a pré-doação do mundo tem sua formação de sentido acessível a partir da atividade da intencionalidade perceptiva. A Forma intencional (*morphé*) e matéria sensorial (*hylé*) são animadas através de uma apreensão da consciência. Quando da atividade do *ego* “a passividade é coberta pela experiência objectual, de tal modo que as suas leis próprias e estruturas se fundem com as estruturas categoriais da síntese predicativa e não são, portanto, captadas por si mesmas” (Alves, 2019, p. 21). O conceito de intencionalidade constitui a síntese ou a unidade, seja ela, passiva ou ativa. Quando ativa é a atividade da consciência para o processo de redução fenomenológica, quando passiva não se limita a síntese do juízo, mas ao que já se encontra nas profundezas do ser, o que antecede a percepção, mas que adquire sentido através da consciência transcendental.

Logo, a passividade é recoberta pela atividade do *ego*. Ou seja, a passividade é o que ainda não passou pelo crivo de constituição do *ego* transcendental, “ela ocorre *sem* qualquer participação do *ego* (*Ichbeteiligung*)” (Alves, 2019, p. 22). A passividade não é produto da atividade do *ego*, mas são vivências pré-dadas, sendo que “a origem, *Ursprung*, não é um começo, *Anfang*” (Alves, 2019, p. 23). Os estratos pré-objectuais ou pré-existentes no mundo possuem um conteúdo e uma estrutura de pré-doação, enquanto origem (*Ursprung*), mas não como começo, e é esse conteúdo que recebe a designação de gênese passiva.

Cabe agora entender se a pré-doação passiva pode ser caracterizada enquanto fenômeno puro. Para Husserl, “a passividade é, em si mesma, o primeiro” (Hua XXXI, p. 3 apud Alves, 2019, p. 25). Por meio da atividade, a passividade pode dar forma aos seus conteúdos, ou seja, formar seus conteúdos próprios. No caso de um homem cego que passa a enxergar, a passividade seria reformulada, como se surgisse uma passividade secundária na passividade primária já existente. As sínteses passivas já propriamente dadas anteriormente ao homem enxergar seriam incapazes de determinar o conteúdo hilético (a matéria fenomenológica).

⁵¹ Nessa perspectiva, Alves (2019, p. 19) afirma que as “remissões (*Verweisungen*) dos objectos individuais para a envolvência e da envolvência para o mundo são uma estrutura de sentido que permeia toda a aparição dos objectos como pré-doação”.

Por conseguinte, considera-se que a relação entre a passividade e a atividade não significam uma diferença rígida a partir de três modos: a passividade como atividade do *ego*, pelo ato que a passividade sofre modificação, e considerando a passividade como parte de um ato do *ego* (Alves, 2019, p. 27). Então, é possível designar uma passividade secundária, mas que ainda há uma outra passividade *originária* que não pertence ao ato intencional, pois ela é não-egóica, anterior ao *ego*. São as sínteses passivas.

Além disso, se há uma transcendência na imanência, então haveria uma vida ativa na passiva? Os atos pré-doados na passividade são como um plano de fundo da consciência, não participam da atividade, direcionam-se para um núcleo alheio ao *ego*. Assim, há uma diferença entre vivências do *ego* e vivências em que o *ego* ainda não está constituído ou é originado. A grande problematização elencada por Alves (2019, p. 31) é de que nem todo conteúdo pré-dado será captado pelo *ego*. Nem todas as vivências passivas dão origem a atos da consciência, já que “o ego não é a vida mental em si própria, mas uma função que nela opera. A questão é precisamente saber o que é esta função” (Alves, 2019, p. 32).

A passividade é uma pré-condição para a atividade da percepção e do *ego*. Assim, “para o ego, a passividade originária é antes um lugar, um meio, contra e por sobre o qual a sua actividade é realizada” (Alves, 2019, p. 33). Além disso, “os actos do ego não se desenvolvem contra um plano de fundo de coisas externas, mas antes contra um meio de vida já subjetiva, se bem que não egológica” (Alves, 2019, p. 33), ou seja, não constituída.

Dado isso, a afecção é constituída a partir de conteúdos hiléticos pré-dados. – o que vem a determinar seu papel como “meu”. A afecção é algo constituído, mas a *hylé* independe da afecção. Os estados subjectivos são conteúdos hiléticos pré-dados para o *ego*. Portanto, a afecção é universalmente constituída: “muito provável que a afecção desempenhe já o seu papel essencial na constituição de todas as formações objectuais, de tal modo que [sem ela] não haveria de todo objectos” (Hua XI, p. 164 apud Alves, 2019, p. 34)

A afecção é uma anterioridade ao *ego*, mas só faz sentido pela sua receptividade. Logo, uma vivência subjetiva não enquanto força para o *ego*, mas senão através da atividade egológica, já que “este estrato pré-afectivo só é acessível por meio de uma espécie de inferência fenomenológica” (Alves, 2019, p. 35). Quando se trata de uma inferência significa que algo está necessariamente pré-dado a sua doação, mostrando a dependência, mas que esse pré-dado não pode ser formulado como algo dado.

Sendo assim, a afecção surgiria de um “nada” como condição para o presente vivo, em que “afectar a si mesmo seria um ponto de partida paradoxal para a vida de consciência”. A afecção em Husserl não ocorre senão através dos objetos existentes no mundo (pré-afectivos) – pré-intencionais. A afecção husserliana não é determinada a partir de uma não-intencionalidade, de um “nada”, “se a afecção fosse já uma condição para a estruturação do presente vivo, então a *affectio* seria criadora do ser próprio *affectans*, ela surgiria a partir do nada” (Alves, 2019, p. 36).

O nada em Henry (fazendo referência ao Mestre Eckart) é a condição e a possibilidade pela qual se funda a afetividade: “o horizonte do nada (*néant*) e sua manifestação efetiva, ou seja, o meio da idealidade ou da irrealidade pura como tal” (EM, p. 595). Assim, não há uma dualidade de substâncias entre afetante e afetado, mas são somente um horizonte de manifestação, seja ela, afetiva, portanto, autoafetiva, já que é nela própria e somente nela. Sugere-se, assim, a possibilidade do *ego* que só poderia fornecer a afecção em sua estrutura interna imanente. Nessa perspectiva, considerando a teoria de Henry, nem a percepção nem a atividade da consciência são determinantes para a formação da matéria fenomenológica na Fenomenologia Material.

Ao contrário, para Husserl, a afecção ao pressupor como proeminente sobre tudo o resto, contrasta com sua condição mais original, tendo, conseqüentemente, sua função de contraste. “Mesmo que a passividade destituída de afecção aponte para um ‘inconsciente’ fenomenológico, há uma evidência consciente de que ele deve estar aí operando se certos actos são realizados, dado que esses mesmos actos apontam na direção dessas vivências passivas” (Alves, 2019, p. 36). A partir disso, como ocorre a conexão das condições da afecção com seu conteúdo, a identificação das condições com a própria afecção considerando o contraste entre elas, descrito pelo próprio Husserl no parágrafo §34 (Hua XI, p.149 apud Alves, 2019, p. 38)?

São fusões e proeminências entre a afecção e seu conteúdo em um presente vivo. Nesse sentido, há um relativismo das tendências afectivas, ou seja, uma relação entre proeminência determinada pelas leis *eidéticas* ou leis da essência, sentimentos (*Gefühle*) e mesmo instinto (*Trieb*). Essa questão fundamental parece não ser resolvida senão através do *Como* a afecção é propagada e as leis que determinam essa propagação.

No parágrafo §34, Husserl reformula sua questão da pré-doação afirmando que “pré-dado e o dado seriam a mesma coisa” (Alves, 2019, p. 41). Portanto, não haveriam estratos pré-afectivos para a constituição do *ego*. O que ele havia escrito anteriormente não é suprimido,

mas considera que a proeminência já está constituída, ou seja, a relação de pré-dados afectivos já está determinada na constituição.

Nessa perspectiva, o que é necessário considerar é que não se trata de proeminência quando uma afectção não precisa de outra para surgir. Isso não determina “a independência da constituição de proeminência em relação à afectção” (Alves, p. 42). São várias cadeias de afectções que competem entre si. “A formação de unidade (proeminência, através de fusão e contraste) é, portanto, diferentes e mais fundamental que a afectção e sua propagação. Há um ponto-zero onde a afectção começa, e um processo passivo por detrás dele. Isto restaura a linha primitiva das análises husserlianas” (Alves, p. 42). Assim, a formação da unidade é a relação de proeminência, fusão e contraste que se difere da afectção e de sua fundamentação passiva.

A oposição entre Husserl e Henry ocorre quando nas análises husserlianas não é aceita a ideia de que “um puro nada afectivo se deveria tornar, pela primeira vez, qualquer coisa afectiva” (Hua XI, p. 163 apud Alves, 2019, p. 163). Como um objeto neutro se torna algo que constitui um *ego*? Nessa perspectiva, sem estados pré-afectivos, então a afectção conseguiria criar seu próprio conteúdo e a formação da unidade?

O grande paradigma se apresenta entre a formação da unidade e a afectção, “o conteúdo que é alcançado pela propagação da afectção era já qualquer coisa afectando debilmente o *ego*, e não um ‘nada afectivo’” (Alves, 2019, p. 44). Assim, reitera-se que o “*pré-dado* seria o mesmo que afectante, e o *dado* marcaria o ponto em que o voltar-se para e a atenção começam. Os traços de um estrato pré-afectivo na passividade são, agora, apagados” (Alves, 2019, p. 45). A formulação da unidade só é notada quando articulada com o *ego*. Não se trata de uma separação, mas de uma distinção entre a formação de unidades e os processos afectivos, sendo que estes últimos afetam o *ego* já constituído.

Em vista disso, Szeftel (2023, p. 32) afirma que “o sentimento de si é uma experiência imanente e imediata que supõe necessariamente a identidade perfeita entre o sentimento e o que sente, então é preciso renomear essa ‘identidade’ e dar-lhe o nome de ‘unidade’”. A unidade como o *ego* constituído é essencial para as análises husserlianas acerca da síntese passiva e da gênese passiva. A passividade e os conteúdos pré-dados afetam o *ego* transcendental e o sentimento é vivificado. Por isso, o conteúdo originário das afectções só adquire sentido quanto a existência de uma consciência. A grande questão está que os níveis passivos em Husserl não significam vivê-los de modo passivo.

Na perspectiva henryana, a passividade é a chave necessária para a subjetividade, porque ela permite a experiência fenomenológica única. A essência da subjetividade não possui liberdade, nem poder, mas isso não impede sua manifestação. Conforme afirma Szeftel (2023, p. 29), “esse vazio que nos enfrenta a uma irrealidade, a algo que não é, mas pode ser”. Esse vazio não significa que não é, mas que pode ser. Não há nada de transcendental e nada estranho a própria essência, somente ela mesma, pura passividade. Assim como também não necessita de algo externo a sua própria manifestação para torná-la possível. Essa impotência quer dizer sua unicidade e absolutez consigo mesma, sendo condição e possibilidade para a potência de Si.

A passividade ontológica encontra sua possibilidade fenomenológica de revelação na afetividade. Do mesmo modo, a origem da autoafecção está na estrutura passiva da revelação. Assim, o caminho inverso entre a passividade e a afetividade é percorrido para definir a origem da essência. Henry apresenta essa inversão para designar a origem da essência na seguinte passagem: “*seu sentido deve ser invertido; de maneira que o curso e a natureza das tonalidades que determinam a existência afectada encontram, no próprio seio desta afecção e da síntese passiva constitucional que a constitui, sua origem na essência e se produzem a partir dela*” (EM, p. 466).

A afetividade é determinante na Fenomenologia Material de Michel Henry, pois ela caracteriza a matéria fenomenológica da subjetividade, assim como as vivências afetivas de cada ipseidade singular. Não depende de um momento intencional que as vivifique, nem uma reflexão acerca de si mesmo. O sentimento afetivo advém na subjetividade, na estrutura interna imanente do ser, pois “a subjetividade não necessita de qualquer mediação para ter a experiência de sua própria vida” (FFC, p. 210).

O sentido do ser do *ego* é o sentido da experiência subjetiva do ser, esta é fenomenológica e imanente, portanto, também autoafetiva. Nessa perspectiva, a afetividade é a que permite a receptividade de fenômenos afetivos enquanto abertura para o horizonte *ek-stático* de representação. A afetividade é sem mediação, não há distância fenomenológica – ela possui imediatez patética.

Desta maneira, a passividade, na perspectiva henryana, é a condição e possibilidade de abertura a todo conhecimento. É porque a essência é passiva que é capaz de ser receptiva, a anterioridade da intencionalidade. Essa passividade permite a subjetividade do corpo e todo o seu poder de manifestar-se no mundo, de mover-se, de alimentar-se, etc.

Por conseguinte, a essência possui autonomia para manifestar-se, mas não se trata de uma autonomia do sujeito tal qual a entendemos na nossa atualidade. Essa autonomia é a passividade originária da essência de manifestar-se. “Tal autonomía não é a liberdade [...] mas seu contrário e, precisamente, a passividade original do ser respeito de si e sua suficiência em si mesmo, a essência da não-liberdade” (EM, p. 467). A essência não pode fugir de si mesma, ela não possui esse poder, já que a não-liberdade pode ser definida como “o poder que falta à essência é o poder de escapar ou ‘liberar-se’ de si” (Szeftel, 2023, p. 29).

A particularidade de cada ipseidade, pode-se dizer também, de cada existência, é experimentar-se enquanto passividade, portanto, experiência efetivamente fenomenológica. Logo, a autonomia é a condição do poder que o Si possui em si mesmo, na pura imanência. Não é a liberdade sobre si mesmo, mas a efetividade de receber o que advém nessa manifestação fenomenológica. Assim, não há como fugir, pois tudo é interioridade, portanto, está no próprio ser. Na medida em que se manifesta, o ser também se compreende como existente em um mundo.

Sendo assim, se não há uma consciência intencional e um horizonte transcendental de manifestação da essência, o que a define corresponde a estrutura imanente subjetiva como possibilidade fenomenológica de autoafecção. Conforme Szeftel (2023, p. 30), a “auto-afecção descreve a estrutura ontológica passiva da essência da revelação, a afetividade alude a seu caráter fenomenológico”. A essência que se manifesta de forma passiva em si mesma, sem mediação, e assim alcança sua determinação fenomenológica na afetividade.

A definição mais precisa que Henry fornece em sua teoria sobre o conceito de passividade está presente na obra *La esencia de la manifestación*: “A passividade é a determinação ontológica estrutural da essência originária da revelação, isto é, do ser mesmo considerado em sua realidade interna como fundamentalmente determinado em si pela essência da não-liberdade” (EM, p. 289). Isto posto, a passividade é a base para a estrutura ontológica do ser, ela é paixão, o poder da essência que impulsiona para as experiências de cada subjetividade. Logo, a essência afetiva como matéria fenomenológica surge como algo que não é possível fugir, por isso, não-liberdade. Nenhum ser é capaz de fugir daquilo que lhe afeta – autoafecção.

Portanto, “afirmar que o ego é passivo é afirmar que ele se encontra em presença de uma realidade radicalmente diferente, de um ser estranho o qual ele, justamente, experimenta” (FFC, p. 195). O ego experimenta a sua própria passividade porque ele é autoafectado e não constituído através da atividade da consciência intencional. A passividade é a própria

manifestação do *ego*, sem necessidade de um meio que vivifique sua matéria fenomenológica. Por isso, ela não tem acesso, se revela antes da consciência dela mesma.

3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Nesse capítulo, o estudo da matéria fenomenológica da vida na teoria henryana se designa como afetividade na medida em que ela seja no *ego* uma autoafecção que se difere da matéria fenomenológica hilética e do *ego cogito* racional, já que “afetividade quer dizer em Michel Henry auto-afecção em que afetante e o conteúdo afetado são a mesma coisa” (Furtado, 2008, p. 245). Sendo assim, a experiência de si só pode ser experimentada no próprio ser do *ego*. O ser possui uma unidade primordial – o *ego* – em que a ocorre a *efetividade* fenomenológica.

Se distanciando dos moldes husserlianos, a essência do ser na teoria henryana é determinada por ela mesma na medida em que é autoafectada. Não necessita de uma consciência e uma intencionalidade para que as afecções adquiram sentido, pois elas mesmas possuem essa autonomia. Ou seja, a essência fenomenológica possui autonomia para a manifestação. Isso significa afirmar que ela é pura e absoluta, portanto, passiva.

Logo, a passividade é definida, ao mesmo tempo, como uma liberdade e uma não-liberdade. A essência não consegue se desvincular de si mesma, manifesta nada além do que ela mesma, o que está em sua estrutura interna imanente. Assim, a autoafecção é a matéria fenomenológica em que o ser é autoafectado; afetividade, portanto, tonalidades afetivas. O sofrer e o fruir são dois pólos importantes para compreender como cada subjetividade é afetada em si mesma sem mediação com o mundo transcendental. Esses conteúdos são imanentes e adquirem sentido no próprio ato de manifestação. Por conseguinte, eles não cessam de advir na totalidade do Si – são experiências únicas, subjetivas, afetivas.

Por fim, a afetividade enquanto tonalidades afetivas torna-se o ponto de chegada da pesquisa desse capítulo. A autoafecção do ser enquanto fenomenalidade pura é a afetividade que se revela no *pathos* como matéria fenomenológica do ser do *ego*. O núcleo invisível que detém essa matéria é o *pathos*, porque é paixão, passividade.

CAPÍTULO IV – A FUNDAMENTAÇÃO DA INVERSÃO FENOMENOLÓGICA PARA A REVELAÇÃO DA AFETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

4.1 INTRODUÇÃO

Considerando a afetividade como a matéria fenomenológica doada na estrutura imanente do ser, ou seja, em seu *pathos*, como ocorre essa doação? Pretende-se defender a tese a partir da inversão fenomenológica como fundamentação da Fenomenologia Material. Nesse sentido, o objetivo desse capítulo é abordar a *inversão fenomenológica* como o *método* possível pelo qual Henry formula a sua fenomenologia.

Sua teoria faz um retorno ao cartesianismo para buscar a partir do *cogito* o que o antecede, seja, a autoafecção do ser. Desta maneira, percebe-se em seus escritos que ele *inverte* a abordagem dos conceitos fenomenológicos e isso perpassa praticamente toda a sua teoria: do transcendente ao imanente, do ser ao seu autoaparecer, da intencionalidade para a não-intencionalidade. Ele não ignora o que a fenomenologia histórica, principalmente a teoria husserliana, designou sobre o *ego* e a redução transcendental, mas buscou ali lacunas *anteriores* a essas concepções que não foram descritas por Husserl. Nessa mesma perspectiva, Henry vai de Husserl a Descartes, rebuscando outras lacunas não percebidas pela fenomenologia. Trata-se de uma pretensão de *inversão* na própria justificativa de aprofundar os conceitos fenomenológicos já existentes, o *lado avesso* da fenomenologia.

Assim, inicialmente, será feito uma retomada dos conceitos de Ontologia e Fenomenologia a partir da Introdução da *La esencia de la manifestación*, trazendo também os argumentos dessa crítica ontológica henryana. Serão apresentadas algumas considerações importantes para uma análise da diferença fenomenológica na estrutura do ser ontológico – concepção necessária para a compreensão da proposta henryana de renovação e fundamentação da Fenomenologia Material.

Por conseguinte, elencar-se-á, na segunda seção, a inversão fenomenológica a partir dos “Quatre principes de la phénoménologie” presentes na obra *Phénoménologie de la vie* (Tomo I) e, será consultada também a primeira parte da obra *Encarnação* intitulada “A inversão fenomenológica”. Procura-se descrever os princípios que justificam a fenomenologia henryana afim de apresentá-los e compreendê-los para que possamos fazer a retomada da fenomenologia chamada histórica e os apontamentos necessários para esclarecer a pretensão da teoria

henryana. Nesse sentido, será apresentado o pensamento de Henry acerca da possibilidade de uma renovação dos estudos acerca da Fenomenologia, característica que resultará em uma radicalização da mesma.

Por fim, na terceira e última seção deste capítulo, objetiva-se aprofundar a concepção de inversão fenomenológica como fundamento para a teoria da Fenomenologia Material de Michel Henry. Assim, considera-se que esse estudo nos direcionará para análises importantes na teoria henryana, principalmente no objeto e método de sua fenomenologia.

4.2 ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA: O SER DO *EGO*

A fenomenologia surge atravessada por um projeto existencial. Isso se torna evidente no pensamento husserliano pelas descrições e justificativas fenomenológicas, além da análise intencional que se põe à disposição de uma percepção e de um cogito pré-reflexivo. Merleau-Ponty e Sartre restituem, mesmo que em parte, o legado do pensamento husserliano movidos pela reconstrução e pelo pretexto de uma consciência transcendental. Porém, ressalta-se aqui que o problema em Merleau-Ponty não é da transcendência, mas da ressignificação da consciência pelo corpo-próprio.

Para Merleau-Ponty (2019), o horizonte não se reduz somente ao campo de visibilidade do mundo, pois o visível não é puro, mas um desdobramento da própria invisibilidade. O visível se inscreve em uma corporeidade, sendo assim o visível da carne do mundo e a minha visão pela corporeidade. Cabe a fenomenologia sua tarefa nobre de investigar seus conceitos e também as possibilidades de uma dimensão de invisibilidade. Nesse sentido, Dominique Janicaud (2015) apela para uma resposta possível da fenomenologia de Merleau-Ponty ao buscar a invisibilidade do mundo e não uma noção de invisibilidade absoluta.

Além disso, o corpo evidenciado por Merleau-Ponty também provoca uma certa “inversão fenomenológica” com relação ao *ego* transcendental de Husserl. Segundo Janicaud (2015, p. 289-290), “isso implica admitir, de fato, que Husserl jamais se libertou de uma metafísica idealista e que o recurso à intencionalidade não garante em nenhum caso, sob pretexto de que minta o existencial, uma saída fora do horizonte e dos pressupostos de uma filosofia na qual a *cogitatio* continua a desempenhar um papel central”.

Nessa mesma perspectiva, Levinas também busca a superação do conceito de horizonte no sentido intencional, aproximando-se, nesse quesito, do pensamento de Merleau-Ponty. Esse

“transbordamento do horizonte intencional” é reinventado por Henry, conforme aponta Janicaud. Nesse sentido, a tarefa tanto da filosofia como da fenomenologia é perguntar pelo *Como* – o método que reconduz a uma teoria. Nessa perspectiva, a grande questão norteadora da fenomenologia histórica é o método fenomenológico. Janicaud questiona se referindo a Fenomenologia Material: “Há uma característica que a distingue decisivamente da primeira recepção de Husserl e Heidegger?” (2015, p. 288).

Esse posicionamento de Janicaud acusa Michel Henry de ser herdeiro de um *tournant teologique et/ou metaphisique de la phenomenologie*. Apesar dessa crítica não ser especificamente o objetivo desta pesquisa, já que envolve uma análise não somente das obras em questão, mas de suas últimas obras, é importante que possamos citar essa análise crítica para compreender melhor e delimitarmos o tema que está sendo pesquisado nessa tese. Nesse sentido, uma dificuldade que Janicaud traz à tona em seu ensaio é a dificuldade de considerar a questão metafísica como “a revelação paradoxal da Transcendência em um habitáculo originário no coração da fenomenologia” (2015, p. 291).

Enquanto, nas *Investigações Lógicas*, Husserl traz a concepção do ser como um dar-se objetivo, Heidegger descreve a questão da verdade como definidora para a presença ontológica. A busca de Heidegger para uma saída da intencionalidade, o direciona para um pensamento mais inicial que o husserliano: a tentativa de um horizonte *ek-stático*. Isso permite uma recondução da fenomenologia com a tentativa de buscar uma verdade mais “metamorfoseada”. Esse *giro* descrito por Janicaud surge por meio de reflexões acerca da necessidade de questionar-se sobre o vínculo com a inspiração fenomenológica de Heidegger. Logo, a teoria heideggeriana apresenta com muita ênfase a definição do método da fenomenologia, o que Janicaud considera definidor para o afastamento do seu pensamento do *giro* teológico.

No parágrafo §7 da obra *Ser e Tempo*, Heidegger descreve o método fenomenológico pelo qual busca um sentido ao ser ontológico. O ser é um sentido; o que é o ser é perguntar qual o sentido do ser. Ele não toma mais o ser como um ente, mas propõe uma ontologia fundamental para o sentido do ser em geral. Assim, a “‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um *conceito de método*” (Heidegger, 2005, p. 57), é a determinação do fenômeno e o *logos*, ou seja, o método de investigação da ontologia fundamental. A fenomenologia heideggeriana detém a significação do método. Por isso, ela é o método a ser empregado em uma investigação – esse método não pergunta pela essência da coisa, mas pelo *Como*. Portanto, é o *como* o fenômeno se mostra e se torna visível.

Em contraposição ao conceito de fenômeno trazido por Husserl e Heidegger, como também pelo contexto da filosofia Ocidental desde a Grécia Antiga, o pensamento henryano reconduz a estrutura da fenomenologia pura para a interioridade do ser, o seu invisível, o lado obscuro. Isso permite apresentar uma aporia ao conceito de *eidos* e de visibilidade do fenômeno que perpassa a fenomenologia que conduzirá Henry para uma relação entre a fenomenalidade pura e o absoluto como tudo que é revelado na essência da vida – a afetividade.

Janicaud faz uma análise crítica do pensamento henryano da imanência e da “interioridade secreta” do ser. A acusação de um *giro teológico* na teoria de Henry é trazida pelo autor sob o viés da essência da manifestação e, principalmente, pelo conceito de revelação e de absoluto. Esse “mistério” fica em suspenso pela condição de unidade entre a manifestação fenomenológica e o “fundo mesmo” da vida. Nessa perspectiva, o questionamento trazido por Janicaud mostra sua preocupação em investigar na teoria henryana algumas incompatibilidades metodológicas e conceituais concernentes a própria fenomenologia. Com suas palavras, descreve que “Michel Henry procede a uma espécie de expropriação da casa fenomenológica e de seus instrumentos fenomenológicos” (Janicaud, 2015, p. 296). A reorientação da fenomenologia abre portas para novos estudos e novas pesquisas que possam explorar outras maneiras de teorias e análises críticas.

Mas que futuro e para que, se a fusão (quando não confusão) entre o enfoque afetivo do absoluto e a constituição de um *corpus* metodológico unificado se impõe como de seu, no sentido de uma talentosa – mas dogmática— autorreferência? Como conduzir ao mesmo tempo para o não saber da Noite mística e utilizar para isso os instrumentos conceituais ou terminológicos da boa e velha filosofia acadêmica? Esta incompatibilidade coloca dificuldades e nos obrigará – uma vez atravessada a inevitável fase da crítica— a propor ou a reconhecer outras vias para a fenomenologia. (Janicaud, 2015, p. 296)

A crítica de Janicaud pode ser interpretada como uma maneira de situar como a profundidade da teoria de Michel Henry teve contribuição significativa para a fenomenologia francesa através de uma “virada” na história do pensamento fenomenológico. Ele descreve que a pretensão de Henry, antes de qualquer afirmação ou não sobre uma “transcendência divina”, é o de retornar aos conceitos e fundamentos da fenomenologia, apresentando um debate muito importante sobre o *Como* os fenômenos são dados – ou seja, o método fenomenológico. Assim, compreende-se, aqui, nessa pesquisa, que as reflexões do autor não sejam um “rompimento” com o pensamento fenomenológico. Conforme enfatiza, “o objetivo do *Tournant* era despojar um pouco os estudos fenomenológicos e suscitar um debate sobre o método nesse domínio” (Janicaud, 1998, p. 8 apud Grégori, 2011, p. 8).

A grande questão é que a análise crítica de Janicaud ao pensamento henryano remete a um caráter “não fenomenológico” do seu método. Essa crítica é atribuída a partir do conceito de experiência absoluta e teológica presente na teoria de Levinas, e ainda a doação na fenomenologia de Marion. Assim, Janicaud comenta o conceito de imanência em Henry como algo “secreto” mais que toda a fenomenologia. O problema e o questionamento que surgem a partir disso é a procura pelo fundamento de demarcação e de sustentação da fenomenologia de Michel Henry, senão, a ausência do método. Questiona-se: a experiência fenomenológica em si mesma sustenta a Fenomenologia Material? Ela pode ser um critério determinante para uma fenomenologia autêntica e originária?

Como comenta Grégori (2011, p. 8):

Na nossa opinião, ignorar as condições do debate que Dominique Janicaud defendia pressupõe, pelo contrário, que se forneça uma ‘definição’ de fenomenologia que não tome como certo o sentido da fenomenologia, mas antes circunscreva, em primeiro lugar, o lugar onde as ‘decisões’ quanto à fenomenalidade do fenômeno são tomadas e podem ser pensadas *como tais*.

Comentando a passagem citada, para além de definir o que é a fenomenologia de Michel Henry, Janicaud procura determinar critérios e fundamentos necessários para que uma fenomenologia henryana que possa se sustentar na história na filosofia como uma renovação do próprio método fenomenológico. Inicialmente, na fenomenologia transcendental, parte-se do pressuposto de que há uma inseparabilidade entre a consciência e o mundo, já que o mundo é dado na própria consciência subjetiva e nada além dela. Husserl compreendeu o *ego* como o primeiro acesso ao conhecimento e o primeiro aparecer ontológico através da redução fenomenológica transcendental. O *ego* passa a receber as vivências da consciência e sua relação com os atos fenomênicos da objetividade, tendo acesso ao conhecimento do mundo. Por isso, “o mundo, posto pela intencionalidade, é um ser para a consciência” e “o ego engloba todos os aspectos da consciência e, subsequentemente, do próprio mundo” (Fausto, 2018, p. 316-317). Nesse sentido, essa verdade apodíctica da subjetividade não é doada anteriormente ao ser, ou seja, no próprio aparecer imanente – crítica pela qual Henry expõe em sua teoria a partir da interpretação husserliana do método cartesiano.

Na entrevista que Michel Henry concede a Roland Vaschalde, ao ser interrogado sobre *La esencia de la manifestación*, afirma que passou um bom tempo procurando escrever sobre o conceito de transcendental de Husserl. “O que eu não tinha encontrado nele – o reconhecimento da dimensão fenomenológica originária própria à vida transcendental –, eu a procurava em vão através da tradição filosófica ocidental” (Henry, 2011b, p. 220). Além disso, considera que

“Husserl me tinha ajudado a definir o quadro fenomenológico do meu trabalho” (Henry, 2011b, p. 220).

A crítica a ontologia⁵² serve como ponto de partida para a desconstrução e questionamento da filosofia ocidental. Na teoria henryana, considera-se que ela possui um lugar relevante, sendo que as ambiguidades e imprecisões são apresentadas sobre os modos de ser e de aparecer no contexto fenomenológico. Para isso, cabe analisar esses argumentos afim de fundamentar essa diferença conceitual no contexto filosófico e fenomenológico.

Na obra *La esencia de la manifestación*, logo em seu início, o jovem francês traz importantes reflexões sobre o assunto no que concerne a crítica a ontologia. A contextualização do problema descrito por Henry acerca da ontologia grega tem suas vertentes a partir do objetivo de apresentar o monismo ontológico⁵³ que possui como prerrogativa a manifestação de um outro modo de ser daquele apresentado até então na história da filosofia como único. O pensamento grego e a tradição filosófica ocidental caracterizam somente um sentido para que os fenômenos se mostrem – o exterior, o transcendente. Assim, tudo o que se manifesta, se manifesta na exterioridade da vida, ou seja, no mundo. Sendo assim, existe somente uma realidade, seja, aquela fora do ser. Nesse sentido, surgem questionamentos quanto ao fundamento da própria essência do ser ontológico. Como pode o ser constituir-se de uma realidade exterior a ele? Qual o princípio da ontologia do ser?

Henry apresenta a dualidade do aparecer a partir de modos de ser, assim como das concepções de irrealidade e de realidade. Assim, surgem modos distintos de compreender a ontologia pela dualidade do que *aparece* na interioridade da vida e na exterioridade do mundo, na invisibilidade e na visibilidade. Esses são modos de manifestação em que o ser manifesta o que ele é e se *irrealiza* no mundo, na luz da visibilidade do “mostrar-se”, já que, segundo o pensamento henryano, sua realidade fundamental se encontra nele mesmo.

⁵² “Michel Henry propõe uma ontologia fenomenológica que analise fenômenos que dirigem-se a subjetividade, ou sua indeterminação e que deem conta da condição imanente do sujeito. Ontologia fenomenológica é a afeição, é a relação entre está afetado e o mundo, sendo que a condição vai além do simples estar no mundo, mas diz respeito a sua relação com o mundo” (Praseres, 2017, p. 93).

⁵³ Conforme ele apresenta na *La esencia de la manifestación*: “Os pressupostos ontológicos que foram expostos e pensados como a condição da fenomenalidade e como constituindo, por isso, a *essência do fenômeno*, vão ser designados doravante neste livro como ‘monismo ontológico’. Tais pressupostos regem, desde a sua origem na Grécia, o desenvolvimento do pensamento ocidental; indicam a única direção de busca e descoberta na qual algo pode ser mostrado e, portanto, pode ser encontrado por nós. A unicidade desta direção só pode ser posta em questão mediante uma superação do monismo, e coloca-se o problema de saber se tal superação tem sentido; se, em todo o caso, se tentou ou esboçou alguma vez no curso da história do pensamento humano. Este tem feito muitos progressos, especialmente nos tempos modernos” (EM, p. 87).

Nessa perspectiva, Henry se detém a descrever sobre a dualidade do aparecer e não mais aos modos de manifestação do ser. Essa dualidade do aparecer – da vida e do mundo – convém analisar que não se trata somente de uma mudança de termos, mas de uma diferença conceitual. Deste modo, “também se aprofunda o reconhecimento dos diversos modos de aparecer, ao sustentar que há uma fenomenalidade *ek-stática* do mundo (da qual Heidegger nos legou valiosas descrições), assim como há também uma fenomenalidade completamente diferente e prioritária que é a da vida” (Belvedere, 2017, p. 34). Essa mudança conceitual parece não ter sido percebida tão logo pelo autor francês, sendo que isso só se tornou mais evidente na posterioridade em suas entrevistas concedidas.

Conforme menciona Belvedere (2017, p. 34), em uma de suas entrevistas, “Henry menciona a fenomenologia como uma ‘antítesis’ de sua busca, definida desde muito cedo como um trabalho sobre a fenomenalidade enquanto tal e orientada para a descoberta de uma fenomenalidade oposta à do mundo”, ou seja, da vida. Nesse sentido, o dualismo de fenômenos que se manifestam é essencial para compreender o ser ontológico. Justifica-se, assim, uma dualidade de aparecer fenomenológico que se manifesta em um único e mesmo ser ontológico. A pretensão henryana subjaz um aparecer fenomenológico que seja *anterior* a intencionalidade. Portanto, ocorre uma busca pelo *inverso* da fenomenologia, o que antecede a transcendência e qualquer relação com o mundo. Ou seja, “a intencionalidade já não significa o extravio no meio impróprio da exterioridade senão a exploração de um setor limitado da experiência” (Belvedere, 2017, p. 35). Essa grande virada conceitual se diferencia da fenomenologia histórica que se detinha somente ao aparecer da intencionalidade. O esquecimento do fundamento desse aparecer está no autoaparecer do ser, o que se revela a ele próprio enquanto vida.

Portanto, na teoria henryana, a *realidade* fenomenológica enquanto tal é a afetividade, pois ela é a forma primeira de manifestação e do que aparece. Não aparece nada além do que ela é em sua realidade. Logo, o ser é autoafectado e não há como escapar dessa manifestação. Sendo assim, essência e realidade são utilizadas no presente estudo como sinônimos, já que *realidade* absoluta e *essência* absoluta na teoria henryana adquirem o mesmo significado nessa pesquisa. O ser se revela a si mesmo e sua essência é a pura realidade da manifestação fenomenológica. Por isso, não há nada além de sua interioridade, somente o que ele experimenta enquanto vivente – afetividade. Logo, a autoafecção é o único fundamento de toda doação fenomenológica.

Nessa mesma perspectiva, outra grande diferença que se apresenta na fenomenologia de Henry em contraposição com a fenomenologia histórica é o conceito formal de fenômeno que

procura reduzir todo fenômeno que aparece à uma matéria. A Fenomenologia Material não é reduzida, ela é manifestação da própria vida. A crítica de Henry não desconsidera a fenomenologia histórica, mas, como ele mesmo afirma: “Minha fenomenologia da vida não pretende substituir as fenomenologias do mundo. A fenomenologia do mundo tem seu próprio direito. Há em Husserl e em Heidegger descrições extraordinárias deste mundo”. Por isso, seu objetivo se detém nas descrições da interioridade do ser que resultam na renovação da fenomenologia: “Meu progresso foi descobrir uma fenomenalidade que não é da ordem da exterioridade, mas que nos habita embora não a possamos ver, uma fenomenalidade invisível” (Henry, [2000] 2007, p. 130 apud Belvedere, 2017, p. 35-36).

Assim, são dois modos de fenomenalização: a chamada fenomenologia histórica que se deteve a estudar a fenomenalidade do mundo, e a fenomenologia material henryana que estuda a fenomenalidade da vida. São dois pontos distintos de estudo, mas que se complementam para a compreensão do estudo do sentido do ser ontológico. Por isso, o caminho fenomenológico percorrido por Henry é *inverso*, o *avesso* a tudo o que *aparece*, pois o aparecer da vida é invisível. Conforme Fabri e Grzibowski (2022, p. 113): “Que é o invisível? Um encontro de um não factual, é saber que o que decide nossa vida não é nunca passível de uma compreensão objetiva”. A vida advém a si mesma em um movimento incessante. Ela é o fundamento primeiro de toda manifestação, de toda realidade e de toda afecção. Não se trata do fenômeno objetivo, mas da fenomenalidade pura subjetiva.

Ao mesmo tempo que Henry fala da diferença entre a vida e o mundo, o invisível e o visível, a essência e o ser, a imanência e a transcendência, cada um desses conceitos primeiros fundam o segundo. Mas, como há uma ligação entre eles sem uma passagem, um pressuposto/método que os una? Haveria uma indiferença na diferença, em que a vida nada saberia para além do que ela é, ou seja, para além do saber absoluto. O caráter invisível existiria para além do visível, sem a necessidade de conhecê-lo enquanto tal. Então, qual a necessidade da existência de um mundo visível?

Henry ([2000] 2007) em uma entrevista com Virginie Caruana afirma não saber, pois isso já não é seu objetivo, caracterizar o mundo, mas descrever a vida absoluta em sua pura manifestação.

Se a Essência é de fato o "fundamento" da fenomenalidade, nossa análise nos levaria a questionar o fato de que ela pode ser o fundamento da *diferença* fenomênica - ao contrário, o último seria. Que o conceito de revelação, em sua oposição ao que, em termos de *diferença* fenomenológica e dialética, constitui de fato uma redução da *diferença* sobre a identidade, retém aqui toda a sua relevância, não impede que o próprio acesso a um dos planos na sua *diferença* do outro implica uma "consciência

da *diferença*", nem existencial nem ontológica, como a própria condição da posição do problema para para o qual o conceito de revelação oferece uma solução. Pensar em tal "consciência" dentro da estrutura da filosofia henryana da imanência radical, para explicar o significado desse "entre" que é mobilizado ali, por mais ontologicamente ilusório que seja, isso poderia, portanto, constituir uma tarefa importante. por um pensamento que deseja prolongá-lo. (Grégori, 2011, p. 23)

4.2.1 A diferença fenomenológica entre uma estrutura ontológica e a compreensão existencial do ser

Em seus escritos, Grégori (2011) comenta a ideia da existência de uma *diferença fenomenológica* na teoria henryana. Essa diferença estaria radicada a partir do *ego* transcendental de Husserl e a oposição de uma consciência intencional. Entende-se, aqui, oposição não como uma exclusão, mas como um modo radical de pensar sobre o começo primordial do aparecer do *ego*. A diferença não é o oposto, mas o que antecede, o que é diferente do transcendental. Logo, o fundamento de um começo da experiência transcendental se dá pela imanência pura na busca por aquilo que não é evidente. Assim, é a partir da diferença que se funda a fenomenologia imanente. Grégori (2011, p. 9) justifica que o primeiro gesto fenomenológico não se resume somente ao reconhecimento dessa diferença, mas “a fenomenologia pode definir-se como ‘*ciência e prática dessa diferença*’”.

Essa tese está voltada para um gesto muito original e radical, próprio da teoria de Henry: o autoaparecer do ser, seu aparecer fenomenológico. Nas palavras henryanas: “Autant d’apparaître, autant d’être” (Henry, 2003a, p. 77). Essa importante virada fenomenológica radicaliza o método fenomenológico, inaugurando a Fenomenologia Material, em que, sob as análises henryanas, a expressão é compreendida como “A tanto aparecer, tanto ser”⁵⁴. Conduz, assim, o ser ao seu aparecer, “e cujo reconhecimento precede, por conseguinte, a recuperação ‘reduativa’ de seus termos” (Grégori, 2011, p. 9). Não se trata de recobrir um sobre o outro, mas de um movimento próprio da fenomenologia henryana de estudar a duplicidade do aparecer.

Qualquer fenomenologia instituir-se-ia nesse sentido como a negação do desvio, como uma recondução do desvio à seu recobrimento, mas por isso mesmo, supõe um reconhecimento de tal desvio, até na explicitação “em retorno” de sua gênese – explicitação, em suma, do fato de que é precisamente necessária fenomenologia, uma postura filosófica determinada e oposta àquilo que “se dá” em primeiro lugar não filosoficamente, para que essa recuperação se realize. (Grégori, 2011, p. 9)

⁵⁴ Essa expressão será melhor compreendida na próxima seção, pois ela é um dos princípios da inversão fenomenológica que fundamenta a Fenomenologia Material de Michel Henry.

A busca pela gênese da fenomenologia requer uma recondução dos termos ser e aparecer, sem que seja através de uma redução fenomenológica ou uma intencionalidade. O aparecer *aparece* sem que seja intencionado. Assim, o ser não se reduz ao aparecer. Nesse sentido, há um ajuste no quesito conceitual de compreender a fenomenologia apontando para um caminho *inverso* – esse retorno ao que aparece como doação do *ego*. Henry descreve o ser do *ego*, permitindo que o pesquisador possa voltar sua atenção ao caráter fenomenológico do *ego* como fenomenalidade pura do ser. Um não se distancia do outro – “A tanto aparecer, tanto ser”. A crítica ontológica presente em sua teoria permite analisar que o pensamento henryano busca o fundamento de sua fenomenologia – não se trata de um estudo acerca do ser, mas de seu aparecer enquanto tal – o autoaparecer do ser.

Assim, a análise crítica da ontologia no pensamento henryano se trata de uma duplicidade de aparecer: do transcendental e do imanente, do ser e do *ego*. Essa diferença é o movimento fenomenológico que ele próprio é doação e o que é doado. Isso se deve ao resgate do idealismo transcendental husserliano e a constituição do *ego* transcendental a partir de uma consciência pura. A passagem da atitude natural para a transcendental já se apresenta como uma diferença problemática da gênese.

Na primeira Lição de *Ideias*, Husserl começa distinguindo a atitude espiritual natural da atitude natural filosófica, respectivamente, a ciência natural e a ciência filosófica. A primeira se atém às coisas presentes no mundo e não se restringem à ideia de conhecimento. Nesse sentido, todas as coisas presentes no mundo são objetos de investigação natural. Então, todas as coisas naturais são vistas por meio da percepção.

Pela percepção podemos ver as coisas diante de nossos olhos de modo natural e se referem aos nossos juízos. A partir disso, podemos perceber as mudanças que ocorrem por meio da experiência. O conhecimento é dado de forma natural e por meio de uma força lógica. O empirismo natural fornece as possibilidades de experienciar uma ampla esfera de conhecimento. Portanto, a conexão de experiências funda os motivos empíricos e surge a ciência natural por meio do âmbito de elementos, leis, relações e investigações naturais. Desse modo, as ciências naturais podem ser ciências da natureza e também da natureza psíquica, as ciências do espírito e as ciências da matemática. Husserl (2008, p. 41) atenta que estas últimas não se tratam de “realidades efectivas, mas de possibilidades ideais, válidas em si mesmas – de resto, porém, também de antemão problemáticas”.

A partir disso, o estudo husserliano contrasta a atitude intelectual natural com a atitude intelectual filosófica. A reflexão entre o objeto e o conhecimento surge por meio de dificuldades

abissais, ou seja, um mistério a ser investigado a partir do conhecimento. Nesse sentido, Husserl passa a investigar a essência do conhecimento como uma vivência de natureza psíquica. Portanto, o conhecimento é uma percepção psíquica dada nas formas de vivência do sujeito pela consciência. Assim, a conexão entre essas vivências ocorre pelos fenômenos que são verdadeiramente dados no cognoscente.

Dado isso, Husserl problematiza afirmando que a possibilidade de conhecimento das ciências naturais se torna um enigma diante da reflexão, já que elas podem nos enganar acerca da verdade. Quando refletimos caímos em enganos e perplexidades, pois estas não são ciências definitivas do ser. Portanto, cabe a razão teórica solucionar os problemas correlacionados entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento. Assim, para Husserl, é necessária uma ciência do ente, a definir *metafísica*, pois “esta ciência que chamamos de *metafísica*, brota de uma crítica do conhecimento natural nas ciências singulares com base na intelecção, adquirida na crítica geral do conhecimento” (Husserl, 2008, p. 46).

A crítica de Husserl procura refutar todas as teorias da essência do conhecimento e afirma que somente a reflexão gnoseológica pode separar a ciência natural da filosófica. Por fim, ele apresenta a Fenomenologia como uma ciência capaz de elucidar a essência do conhecimento e da objetabilidade cognitiva, em que “designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*” (Husserl, 2008, p. 46).

Ele reitera as dificuldades, incompatibilidades e contradições quanto a possibilidade de fundamentação do conhecimento. Então, a necessidade de uma ciência para elucidar a essência do conhecimento, seja ela a metafísica, “a ciência do ser em sentido absoluto e último” (Husserl, 2008, p. 57). O conhecimento como ponto de partida gera a possibilidade da sua continuação e de sua crítica, mas também a possibilidade de uma nova ciência que pode dar a si mesma o próprio conhecimento. Este sendo “conhecimento que ela imediatamente mostra e que é de uma espécie tal que exclui, com clareza e de modo indubitável, toda a dúvida sobre a possibilidade” (Husserl, 2008, p. 58). Nesse sentido, Husserl se refere à meditação cartesiana sobre a dúvida especificamente à “evidência da *cogitatio*”.

Ao questionar todo o conhecimento, isso leva a carência de compreensão de tudo, inclusive do conhecimento na sua universalidade. Husserl descreve que não é devido questionar tudo o que transcende pela experiência intuitiva, pois “se examinarmos de mais perto o que é

tão enigmático e nos lança na perplexidade nas reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua transcendência” (2008, p. 60).

Nessa perspectiva, é notável que a diferença entre a atitude natural e a consciência transcendental é uma problemática que se apresenta desde o início da fenomenologia com Husserl e nem por isso o pensamento husserliano não ocupa um lugar relevante na história da filosofia. A diferença entre a atitude natural e a consciência transcendental em Husserl não significa que uma é mais verdadeira que a outra, mas que são dois modos do sentido do ser. Essa diferença marca um novo gesto de radicalização do filósofo Husserl. Assim, a passagem husserliana do psicologismo para a redução transcendental não exclui o primeiro, mas traz uma nova concepção para o estudo ontológico. O próprio Henry reconhece as variações da teoria husserliana. Da mesma maneira como Husserl é reconhecido como “pai da fenomenologia” por inaugurar uma nova maneira de pensar filosoficamente, assim também Michel Henry busca essa renovação no pensamento da filosofia, especificamente, na fenomenologia.

As distintas interpretações e variações da teoria de Husserl apontam para uma diferença fenomenológica entre as vivências intencionais da consciência e o sentido noético-noemático. A intencionalidade é compreendida como uma atividade da consciência de um ente que se descobre diante de um horizonte transcendental. Nesse sentido, se formula uma ontologia formal como filosofia primeira em *Investigações Lógicas*, seja uma lógica pura, como essência e verdade. Assim, Husserl tende a responder que a razão é o que determina os atos intencionais que alcançam uma intuição plena como elemento para as descrições fenomenológicas. Nesse sentido, há uma atitude natural que funda a atividade intencional da consciência. O problema é que os atos da razão enquanto intuições plenas que relacionam o sujeito com o objeto, a consciência intencional com o mundo, se apresentam como entes particulares, embora não deixam de se apresentar como entes com caráter universal. A multiplicidade de objetos, o mundo enquanto tal, não é totalmente evidente pela razão em uma intuição plena. O horizonte de visibilidade de todos os entes, o mundo enquanto tal, não é possível que seja uma evidência pura intuitiva. O sujeito dotado de uma racionalidade ou uma intencionalidade são partes ou entes do próprio mundo.

No parágrafo §2 e §3 da *La esencia de la manifestación*, Henry se detém a esse problema husserliano, descrevendo que a consciência do mundo será sempre confusa ou imprecisa, ou seja, não pode ser considerada uma evidência pura. A probabilidade de que a intuição tal qual como apresentada na teoria husserliana se torna confusa ou inadequada, porque se apresenta como uma consciência diante do horizonte transcendental. Conforme menciona: “o ser do *ego*

parece perder seu privilégio exclusivo à medida que se cumpre o esforço da consciência filosófica por igualar-se a sua própria tarefa: realizar em toda sua amplitude uma visão racional do ser” (EM, p. 22).

Nessa mesma perspectiva, a verdade ontológica não pode restringir-se a intuição ou evidências racionais. Comentando a fenomenologia histórica, Henry acredita que existe algo que sucede a toda consciência ontológica e ôntica, já que a intencionalidade não é suficiente para a complexidade de definir o ser do *ego*. Nesse sentido, há algo que sucede a ontologia – a fenomenologia. A fenomenalidade pura e originária não é nada além do que o ser mesmo, o que o autoafecta. Deste modo, “o *ser do ego* não é homogêneo com o ser do mundo” (EM, p. 10).

Além disso, na teoria henryana, não há uma distinção entre matéria e forma, entre o conteúdo e o modo de revelação, mas há somente uma realidade ou essência absoluta: a essência da manifestação, seja, o que é puramente manifestado. Logo, o ser se identifica com sua revelação, porque ele mesmo é esse revelar-se originário e fenomenológico. Não é substancial, nem mundano, mas ser e ente ao mesmo tempo, ao qual Descartes o definiu como *ego*, Henry o chama de vida.

Por conseguinte, na medida em que afirmo minha existência isso significa que já sou antes mesmo dessa afirmação. Assim, Henry descreve que a investigação primeira não deveria ser o *ego* mesmo, mas o ser do *ego*, pois “a filosofia primeira é a ontologia universal” (EM, p. 16) e, então, haveria uma fenomenologia que a fundamenta. A preocupação do pensamento henryano está na busca pelo que funda toda a investigação humana, seja um começo que ainda não haveria evidências filosóficas.

Quer se trate da constituição transcendental da atitude natural em Husserl ou do esquecimento cotidiano do ser como modo “existente” da compreensão em Heidegger, a restituição de um dos termos da *diferença* fenomenológica a partir do outro apresentava-se muito explicitamente, na “fenomenologia histórica”, como uma restituição ontológica-transcendental da existência e do saber “naturais”. (Grégori, 2011, p. 17)

Essa radicalização se deve a diferença entre o ser e o seu aparecer na teoria henryana como uma nova abordagem de percorrer o caminho *inverso* da fenomenologia. Por isso, a fenomenologia histórica possui um papel muito relevante para a teoria henryana e para o reconhecimento de um começo mais originário ao ser. Grégori (2011, p. 12) afirma que “a solução para o problema da *diferença*, da co-determinação do saber natural e do saber transcendental, *residirá na possibilidade de neutralizar essa diferença*”. Entre o saber natural e o saber transcendental, o pensamento henryano estabelece um pressuposto de que a

fenomenologia histórica tenha realizado uma fenomenalização da fenomenalidade pura. Nesse sentido, o método fenomenológico se detém ao *Como* ao qual Husserl tenha o êxito de responder que seja a partir da intencionalidade.

Porém, o problema que se apresenta em Henry é justamente o *Como* da fenomenalidade pura do *ego*. Como neutralizar a diferença entre o saber natural e o saber transcendental? De acordo com Grégori (2011, p. 12), “não negando a oposição de seus termos, mas exibindo o que, na fenomenalidade mesma e porque é comum a eles, se mostra *indiferente*”. Ou seja, o saber natural e o saber transcendental não se excluem entre si e, por isso, não influenciam na determinação dos termos, o que implica uma indiferença.

Nessa mesma perspectiva, o autor relata que entre esses dois termos há uma consciência universal que é o fundamento comum da constituição do ser. Para além de uma consciência universal, o pensamento henryano apresenta o saber absoluto como aquele que determina essas outras modalidades do saber. Assim, há um saber absoluto que não é nem de ordem natural nem transcendental, mas pertence a vida. É um modo particular dessa vida originária cuja essência é a doação da fenomenalidade pura. Isto posto, não se trata mais de identificar a diferença com a fenomenologia histórica, mas de analisar uma nova modalidade fenomenológica daquela clássica – a vida afetiva que se sente a si mesma. A manifestação dessa afetividade é o que materializa a essência do ser do *ego*.

Michel Henry, opõe, portanto, um deslocamento dessa *diferença* que, uma vez que se quer essencial, não passará precisamente entre o que a ‘fenomenologia histórica’ tinha podido identificar como seus ‘termos’, mas entre a instância da fenomenalização *ela-mesma e como tal* – aqui ‘a consciência’ – e o plano onde, de acordo com seu sentido clássico da *diferença*, ele se diferencia numa dupla modalidade não-essencial. (Grégori, 2011, p. 13)

Não se trata mais de um problema da fenomenologia histórica, mas de um novo modo de analisar outra modalidade fenomenológica através de um caminho *inverso*. Por isso, é uma indiferença na diferença. Dado que, a importância da fenomenologia histórica é reconhecida pelo próprio pensador francês Michel Henry, sendo que foi o que o possibilitou trazer problemas e analisar os próprios limites existentes na fenomenologia. Assim, a “distinção entre ‘saber absoluto’ e ‘representação’, quer esta seja transcendental ou natural, constituiria assim o próprio lugar da *diferença* henryana” (Grégori, 2011, p. 14).

O saber verdadeiro ou absoluto e o saber natural/transcendental são dois modos da consciência universal que possuem determinações existenciais. São existenciais quando se diferem de uma manifestação originária e de uma essência universal, possuindo, assim, uma

diferença definidora entre a existência e sua essência. Já a essência que possui uma estrutura ontológica é indiferente quanto a diferença existencial dos seus termos e é constituída puramente por uma doação imanente em seu núcleo comum – o *pathos*. Portanto, a estrutura ontológica é ao mesmo tempo indiferente e também imanente quanto as suas determinações existenciais. Assim, a manifestação originária ocorre no ser do *ego* determinada através de uma estrutura ontológica, logo, somente a essência da vida detém do saber absoluto. Isso se difere de um saber natural sob determinação existencial. Nas palavras questionadoras henryanas, “o problema do ser do *ego* pertence a filosofia primeira? Não é evidente, pelo contrário, que qualquer questão referente ao *ego* em seu ser implica que antes se tenha dado, ou ao menos buscado, uma resposta ao problema do *sentido do ser em geral?*” (EM, p. 16).

Nessa perspectiva, a possibilidade da resposta se apresenta como uma indiferença na diferença no pensamento henryano através de uma análise crítica da ontologia. É somente a partir dessa estrutura ontológica pura que detém uma realidade originária que Henry se ocupa em suas investigações acerca da manifestação fenomenológica da essência da vida.

Portanto, por um lado há a estrutura originária imanente do ser do *ego* e por outro uma compreensão existencial do ser no mundo. Assim, são dois modos: um ontológico e um existencial; se diferem, mas não são totalmente opostos entre si. Logo, essa característica é decisiva para a fenomenologia de Michel Henry: “Um tal gesto consiste, portanto, dirimir *a fenomenalidade ela-mesma*, ou *o aparecer como tal*, ao fio condutor de uma nova forma da *diferença*, e não em contrapor um ‘ser’ determinado pré-fenomenologicamente ao aparecer que é o desde o momento que se encontra submetido a tal ou tal instância fenomenalizante” (Grégori, 2011, p. 16). Em vista disso, “A tanto ser, tanto aparecer” – não são opostos, mas caminhos fenomenológicos diferentes acerca de um mesmo gesto ontológico.

Sendo assim, a essência da manifestação é imanente por não pertencer ao horizonte de possibilidades do ser no campo transcendental. A fenomenologia histórica se prende ao esquecimento da manifestação fenomenológica mais originária da vida. Esse distanciamento não é senão uma determinação existencial da consciência que se restringe a um horizonte visível, ignorando o seu *lado avesso* – ao que se manifesta no aparecer do ser—seu autoaparecer.

4.3 OS QUATRO PRINCÍPIOS DA FENOMENOLOGIA HENRYANA E A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA

Evidentemente, considera-se que há uma diferença entre fenomenologia pela qual envolve o método fenomenológico e a fenomenalidade. Fazendo referência a teoria henryana, Angulo (2001, p. 116), descreve que “o objeto da fenomenología não é, finalmente, a maneira como as coisas nos são dadas, mas a maneira como se dá a doação mesma. A maneira como se manifesta a manifestação pura”. Henry busca revelar a fenomenalidade pura e por isso, um dos seus primeiros princípios da inversão fenomenológica é “A tanto aparecer, tanto ser”. Nisso, há uma diferença fenomenológica. A fenomenologia procura desvendar o que é o ser, mas há uma lacuna que a precede: o aparecer do ser. Não se trata de rejeitar totalmente a fenomenologia husserliana, mas apontar para uma lacuna no método fenomenológico que somente descreve o que é o ser e não seu aparecer, ou seja, “Eu estou envolvido na minha vida transcendental pura, mas ainda assim, para mim mesmo, essencialmente distinto”⁵⁵ (Lavigne, 2011, p. 68). Nessa perspectiva, a radicalização na fenomenologia de Henry é a edificação de um plano onto-fenomenológico em que seu estudo tem início no ser para descrever o autoaparecer do ser, seja, o *ego*.

Nesse sentido, a expressão “A tanta aparência, tanto ser” compreendida sob as análises henryanas como “A tanto aparecer, tanto ser”⁵⁶ gera uma duplicidade de aparência: ser, aparecer. Henry justifica sua interpretação através do pressuposto de que “estamos em condições de reconhecer o caráter equívoco dessa preposição em razão da dupla significação possível do termo *aparência*” (Enc, p. 45). Ele está fazendo referência para o aparecer da transcendência e do aparecer da imanência. Para Henry, o termo *aparência* gera uma certa confusão ao caráter fenomenológico pela evidência do *logos* grego. Sua análise permite esclarecer que, na fenomenologia histórica, *aparência* se refere a tudo que é visível, intencionado e ao *aparecer* do *mostrar-se*. Na medida em que há uma compreensão do aparecer imanente que fundamenta a Fenomenologia Material, o termo *aparência* adquire uma nova significação: o aparecer invisível que se difere do campo transcendental.

O retorno a teoria husserliana se torna evidente nesse caso para elucidar a inversão fenomenológica em que Henry parte do ser ao seu aparecer. Por isso, surge a necessidade de buscar a fenomenalidade pura que antecede o ser e a própria consciência intencional trazida na fenomenologia husserliana, já que “ali onde a fenomenologia husserliana pretende ter

⁵⁵ Cf. citação original: “Je suis impliqué dans ma vie transcendantale pure, mais j’en suis toujours, pour moi-même, essentiellement distinct” (Lavigne, 2011, p. 68).

⁵⁶ Cf. enunciado em *Phénoménologie de la vie* (Tomo I): “Le premier: ‘autant d’apparence, autant d’être’ est emprunté à l’école de Marburg. À cette proposition équivoque, en raison de la double signification du terme d’‘apparaître’, nous préférons cet énoncé rigoureux: ‘autant d’apparaître, autant d’être’” (2003a, p. 77).

descoberto na *intencionalidade* o âmbito de manifestação dos fenômenos, ali mesmo a fenomenologia henryana aguça sua radicalidade e torna-se por sua vez em fenomenologia material” (García, [s.d], p. 11-12). Essa busca pelos fenômenos originários do *ego* que aparecem ao ser ontológico se insere no plano onto-fenomenológico da teoria henryana desvendando a própria fenomenologia da vida originária.

Os fenômenos originários são doados ao ser em sua pura manifestação e, essa radicalidade na teoria de Henry vem justificar sua fenomenologia como uma nova teoria filosófica e originária. O próprio exemplo que ele apresenta (Enc, p. 45) consegue elucidar seu propósito: ao sair de casa para buscar cigarros em uma tabacaria, o trajeto pode existir bem antes de minha existência e de eu conhecê-lo. Trata-se de uma metáfora ao comparar com o aparecer, o *ego*, que pode ter sido doado antes de qualquer existência da consciência e do mundo.

Nesse sentido, a inversão fenomenológica justifica a leitura do ser para sua anterioridade, pois “é na medida em que o aparecer aparece e, por essa razão, que o ser ‘é’, é porque o aparecer desdobra seu reino que o ser desdobra o seu, de modo que os dois parecem não ter senão um só e mesmo reino, uma só e mesma essência. ‘A tanto aparecer, tanto ser’” (Enc, p. 46). Logo, é preciso considerar que não se trata de duas coisas distintas, mas de uma só: o aparecer que se desvela no ser ontológico, ou seja, a fenomenalidade pura do ser. Deste modo, o ser só existe senão através do seu aparecer, pois “a identidade entre o aparecer e o ser se resume ao fato de o primeiro fundar o segundo” (Enc, p. 46). Nessa perspectiva, percebemos a radicalidade de Henry ao conceber a fenomenologia antes da ontologia⁵⁷ do ser expondo que o estudo de Husserl se deteve somente ao ser transcendental. Essa inversão não tira a importância da ontologia e da própria fenomenologia husserliana, mas a torna segura a partir do que a antecede. Isso visa a busca do princípio da fenomenologia antes da ontologia sendo que a segunda está subordinada a primeira. Portanto, “A tanto aparecer, tanto ser”.

⁵⁷ É notável ainda no início da *La esencia de la manifestación*, a enunciação de uma fenomenologia originária do ser. Conforme García- Baró (2020, p. 534), “Michel Henry insistiu, com efeito, no começo de sua obra, no caráter primordial da ontologia. Há um saber de máxima radicalidade, uma autêntica *philosophia prima*, e esta é a ontologia, como pretendeu Martin Heidegger, e não, por exemplo, a ética, como tem sustentado Emmanuel Levinas, nem a fenomenologia no sentido de Edmund Husserl, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty ou Jean-Paul Sartre. Se trata aqui da ontologia fenomenológica, para ser mais preciso, exatamente como Heidegger dizia; só que dando à expressão um conteúdo radicalmente distinto do que Heidegger lhe dava”. Por isso, Henry descreve a existência de uma ontologia instaurando uma fenomenologia originária que se desvela com anterioridade ao ser ontológico, já que “a expressão *ontologia fenomenológica* significa que é preciso equiparar *ser* e *aparecer* ou *manifestar-se*, de maneira que os modos diferentes (ao menos, os extremadamente diferentes) de aparecer são já eles mesmos modos diferentes de ser”.

Mas afinal, que aparecer? A justificativa aponta que a fenomenologia histórica apresenta somente o aparecer do mundo e nenhum outro. A afirmação de Henry faz uma nova interpretação da fenomenologia: há um autoaparecer do ser já que o aparecer do ser ocorre no mundo. A confusão desse aparecer é apontada por Henry afirmando que “na fenomenologia husserliana, é seu princípio mais célebre, o ‘princípio dos princípios’, o que expõe essa confusão em toda a sua amplitude”. (Enc, p. 52) – o que já se destaca como o segundo princípio de sua fenomenologia.

Sendo assim, Henry remete a sua crítica para outro ponto importante de sua exposição: o modo pelo qual Husserl descreve o conceito de intuição e ao próprio princípio da fenomenologia como teoria filosófica. Eis o segundo princípio⁵⁸ que ele expõe para a sua fenomenologia:

No §24 de *Ideen I*, o princípio dos princípios põe a intuição, “toda intuição doadora originária como uma fonte de direito para o conhecimento”. *Intuição* é um conceito fenomenológico: refere-se não a um objeto, mas a seu modo de aparecer. Por isso, é dita “doadora”: porque um modo de aparecer é um modo de doação. E por isso, também é aqui qualificada de “originária” (Enc, p. 53).

Nessa concepção, Henry aponta a intuição na teoria husserliana como um conceito fenomenológico que se refere ao modo de aparecer, mas não como Husserl o tenha interpretado. Esse modo de aparecer como doação originária e absoluta no ser pode gerar uma confusão. Vejamos, em Husserl (2006), o que caracteriza a intuição como doação e aparecer ao ser é a intencionalidade. Ela que vivifica o que está doado ou reduzido na consciência. Nesse sentido, a percepção também é caracterizada como intuição doadora originária. Assim, “o que dá à intuição seu caráter ‘doador’ é a estrutura da consciência tal como Husserl a compreende: é a intencionalidade [...] *Esse pôr em fenomenalidade consiste no movimento pelo qual a intencionalidade se lança para fora de si ultrapassando-se para o que, assim, se encontra posto diante de seu olhar*” – intencionalidade transcendental (Enc, p. 53).

Nessa perspectiva, a intuição tal como Husserl a concebe se trata da intencionalidade transcendental, como “vinda para fora”, “trazida à luz da exterioridade”, consistindo no caráter doador da intuição à consciência. Justamente nesse ponto que Henry encontra uma lacuna: Husserl perde a doação originária do aparecer fenomenológico, pois a intencionalidade é o modo de “fenomenalização da fenomenalidade pura” (Enc, p. 54). Além disso, conforme aponta Furtado (2008, p. 232), “por esta via a redução fenomenológica deixaria de lado a obscuridade

⁵⁸ “Le second est le principe des principes: formulé par Husserl lui-même au § 24 des *Ideen I*, il pose l'intuition, plus précisément ‘toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance’ et ainsi pour toute assertion notamment rationnelle” (Henry, 2003a, p. 77).

do ‘irrefletido’, do ‘invisível’ ou ‘não-verdade’ conforme o ponto de vista adotado, que constituiriam determinações intrínsecas da essência da fenomenalidade pura”. Assim, a consciência que se relaciona com o objeto transcendente é um método que fenomenaliza o que a própria fenomenalidade pura apresenta na consciência antes de qualquer transcendência. Na interpretação henryana, a intuição é a realidade intuída e o conteúdo que se apresenta nela, distinto da intencionalidade da consciência que seu conteúdo não é apreendido de modo originário. Assim, a evidência é quando a consciência se depara com a coisa mesma, sua realidade.

Já o terceiro princípio⁵⁹ da inversão fenomenológica se refere a afirmação “*Zu den Sachen selbst*”⁶⁰ – “Às coisas mesmas”⁶¹. O que conduz às coisas mesmas, seja ela, a fenomenalidade pura do aparecer é o próprio aparecer. A retomada do conceito de fenomenologia por Henry designa a coisa mesma e o percurso que conduz a ela. Sendo assim, a afirmação “*die Sache selbst*”, ‘a coisa mesma’, ou seja, o objeto verdadeiro da fenomenologia por um lado; por outro lado o *zu*, o caminho que conduz até ela” (Enc, p.48). Levando em consideração a origem grega da palavra *fenomenologia*, em que *fenômeno* é o objeto e *logia* é o *logos*, recolocando-os diante do pressuposto “*Zu den Sache selbst*”, o termo “*die Sache selbst*” designa a coisa mesma, ou seja, o objeto, e “*Zu*” – o *logos* como método que conduz as coisas mesmas.

Por consequência, Husserl concebe a intencionalidade como o método para chegar às coisas mesmas, sejam, aos fenômenos que se mostram na consciência através da redução transcendental. Assim, na medida em que “*zu*” é o movimento fenomenológico intencional, o objeto da fenomenologia é expulso para fora, no mundo transcendente, sendo assim, objetos transcendentais. Mas, Henry (Enc, p. 49) nos interroga: “Qual é a necessidade de um método para ir ao aparecer e conhecê-lo, se é o próprio aparecer que vem para nós e se faz conhecer por si mesmo?” – Como ir às coisas mesmas? Como é possível um método para se chegar ao objeto se ambos consolidam a mesma pressuposição fenomenológica? Nessa perspectiva, “*um objeto*

⁵⁹ “Dans le troisième principe la revendication est si véhémement qu'elle revêt l'allure d'un mot d'ordre, voire d'un cri: ‘*zu den Sachen selbst!*’ - ‘droit aux choses mêmes!’” (Henry, 2003a, p. 77).

⁶⁰ Afirmação considerada como primordial na tese husserliana. Cf. HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

⁶¹ Cf. Henry (2001, p. 43): “A las cosas mismas!”. Neste caso, utilizamos a obra *Encarnación: Una filosofía de la carne* traduzida do original francês por Javier Teira, Gorka Fernández e Roberto Ranz para o espanhol, visto que há um erro na tradução para a obra *Encarnação: uma filosofia da carne* traduzida para o português por Carlos Nougué quanto aos termos referenciados. Portanto, ao invés de “Direito às coisas mesmas” entende-se “Às coisas mesmas”. Cf. HENRY, Michel. *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Traducción de por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

e método da fenomenologia não constituem senão algo uno? [...] é o objeto que constitui o método". Neste caso, o objeto da fenomenologia que Henry procura elucidar é o *ego* que detém a fenomenalidade pura do ser. Logo, ir às coisas mesmas é revelar a fenomenalidade pura, o aparecer originário, ou seja, o próprio aparecer da fenomenologia. Sendo assim, aqui o método e o objeto não são um só? – “no sentido muito preciso de que *é o objeto que constitui o método*” (Enc, p. 49).

Retomemos o parágrafo §7 da obra *Ser e tempo* de Heidegger para possíveis esclarecimentos. O termo fenômeno tem origem do grego *phainomenon*⁶² e significa o que se mostra. Essa palavra deriva do verbo grego *phainestai* como mostrar-se. Mostrar-se é uma forma média de *phaino* que quer dizer “trazer à luz do dia”, “pôr na luz” (“*an den Tag bringen, in die Helle stellen*”); e o termo *phos* é luz. Assim, o que se mostra de fato é o fenômeno. Isso deve-se ao termo grego *phaino* que é iluminar, ao âmbito claro, torná-lo visível. Portanto, mostrar o fenômeno a si mesmo é torná-lo visível ao que ele mesmo é. Logo, o sentido positivo de fenômeno é o-que-se-mostra-a-si-mesmo.

Nessa perspectiva, a concepção heideggeriana, o ente pode se mostrar de várias formas, inclusive se mostrar naquilo que ele mesmo não é. Nas palavras heideggerianas: “Somente na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, algo pretende ser fenômeno, é que *pode* mostrar-se *como* algo que ele mesmo não é” (Heidegger, 2005, p. 58). Nessa concepção o fenômeno adquire sua segunda significação: “chamamos de *aparecer, parecer e aparência* a esse modo de mostrar-se”. Assim, o fenômeno enquanto aparecer, parecer e aparência é aquilo que se mostra o que não é. Portanto, aparentar algo que ele mesmo não é, determina uma noção de fenômeno dentro de uma noção privativa.

Esclarecemos: Quando o fenômeno pode aparentar o que não é? Somente mostrando aquilo que ele é que ele pode mostrar-se aquilo que ele não é. Necessita do *mostrar-se* no primeiro sentido positivo. Na concepção heideggeriana, isso não é uma contradição porque o sentido privativo é derivado e pressupõe o sentido positivo. Antes de ter a realidade é necessário

⁶² Conforme Abbagnano (2007, p. 70), “Na filosofia contemporânea, esse ponto de vista teve a melhor expressão na obra de Heidegger. ‘Como significado da expressão ‘fenômeno’ deve-se estabelecer o seguinte: o que se manifesta em si mesmo, o revelado... Definimos esse manifestar-se como aparecer (*Scheineri*). Também em grego a expressão *phainomenon* tem esse significado: o que tem o aspecto de aparente, A. ... Só porque alguma coisa, em virtude do seu sentido, pretende em geral manifestar-se, isto é, ser fenômeno, é possível que ela se manifeste como algo que não é, que tenha o aspecto de... Reservamos para o termo ‘fenômeno’ o significado positivo e original de ‘*phainomenon*’ e distinguimos fenômeno da A., considerando esta última como uma modificação particular de fenômeno’ (*Sein und Zeit*, § 7 A). Isto, porém, não quer dizer que a filosofia contemporânea tenha identificado ser com A. Antes, propôs de outra forma o problema de sua relação, passando a considerar essa relação de modo objetivo ou ontológico, isto é, sem referência a qualquer subjetivação idealista”.

tê-la como possibilidade. Então, primeiro, o fenômeno precisa poder mostrar-se para depois mostrar aquilo que não é. Assim, a aparência só é possível se existe o poder de mostrar-se.

Henry faz uma releitura dessas concepções fenomenológicas desde a origem grega. Com isso, a significação do aparecer no mundo é o próprio surgimento da luz através da obscuridade do ser. Ou seja, é o aparecer do ser no mundo em sua visibilidade transcendental, já que esse “aparecer designa a vinda do próprio mundo, o surgimento da luz, a visibilização do horizonte” (Enc, p. 59). A análise crítica de Henry compreende que a definição de fenômeno possui lacunas a serem reinterpretadas. Ao remeter ao termo grego *phainestai* como o ato de aparecer designa o que é obscuro ao ser e não o que se mostra à luz do mundo. Assim, Henry ao descrever a inversão fenomenológica no início da obra *Encarnação* ele traz essa distinção entre *phainomenon* e *phainestai*, em que o *phainomenon* é o objeto de estudo da fenomenologia, o fenômeno que se mostra ao ser, logo, aquilo pelo qual a fenomenologia histórica procura elucidar.

A fenomenologia heideggeriana é a fenomenologia do mundo, do ente e do que é visível. O ente que aparece ao mundo, tal qual afirma Heidegger, não consegue conceber sua existência senão como tal, e isso põe em questão o princípio da fenomenologia henryana: a fenomenalidade pura, já que “o aparecer do mundo não só é indiferente a tudo o que ele desvela, mas é incapaz de lhe conferir existência” (Enc, p. 64). Assim, o aparecer do ser no mundo é “algo que se mostra”, o *phainomenon* que deriva do *phainestai*. Nesse sentido, na fenomenologia histórica, os termos gregos *phainomenon* e *phainestai* remetem a exterioridade e a visibilidade do mundo. Na teoria husserliana, a intencionalidade é o método fenomenológico pelo qual há o aparecer do fenômeno na consciência do ser. O próprio Henry (FM, p. 159) afirma que “o aparecer entendido agora de forma restritiva, à maneira grega, designa, portanto, a luz, a claridade, o que ilumina toda coisa, a qual sob esta iluminação, a esta luz, se torna visível e neste sentido fenômeno”.

Porém, apesar de reconhecer a origem grega, ele considera que há uma diferença entre o que aparece na visibilidade do mundo e o próprio aparecer. Considerando que o *phainestai* é o ato de mostrar o visível, Henry analisa o termo e designa que esse mostrar-se não se refere ao fenômeno do mundo, mas o próprio mostrar-se a si mesmo na subjetividade. Se analisarmos a seguinte passagem heideggeriana: “Apesar de ‘manifestação’ não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível *com base* no *mostrar-se* de alguma coisa” (Heidegger, 2005, p. 59), percebemos que todo modo de manifestação se baseia no mostrar-se do fenômeno. Mais uma vez, a abordagem da visibilidade do fenômeno se apresenta

como essencial para a fenomenologia histórica. Nesse direcionamento, as análises henryanas se justificam pelo questionamento do que não é mostrado no aparecer visível do mundo, mas que se manifesta. Esta seria a lacuna deixada pela fenomenologia histórica por considerar somente a exteriorização da fenomenalidade pura enquanto existência do ser no mundo, já que, segundo Henry, na história da filosofia, a fenomenologia descrita até então é propriamente do mundo.

Para além disso, a teoria henryana faz uma análise crítica da concepção de *phainomenon* grego considerando dois argumentos, sua finitude e, por outro lado, devido ao método fenomenológico que é inverso ao próprio ato de aparecer. Conforme (Lipsitz, 2008, p. 2), “o eidos é tanto como o ente, um ser determinado. Esta incapacidade de superar a determinação torna que a finitude seja o âmbito natural da problemática intuicionista”. Isso significa que a fenomenologia histórica se detém ao que já está dado no ser, mas não designa o que está em sua própria essência fenomenológica. A partir do fenômeno como coisa mesma que se mostra no mundo, seu método também nos é apresentado – a fenomenalidade do fenômeno que nos conduz a fenomenalidade pura, a redução do método ao seu objeto. Nas palavras do próprio Henry:

Que deve ser a fenomenologia para responder ao seu conceito? A partir do momento em que está em jogo uma definição da fenomenologia, surge [se fait jour] uma hesitação entre, por um lado, a sua definição como método e, por outro, a sua definição pelo seu objecto. Ponho de lado a definição da fenomenologia como método, a saber, um método de elucidação intencional que pratica a redução fenomenológica e pretende, dessa maneira, chegar a resultados sólidos. (Henry, 2008a, p. 2)

A intencionalidade husserliana se relaciona a tudo o que pode ser visto diante do ser, sendo que o método intencional procura descrever o que está no aparecer do mundo e não no próprio aparecer da vida fenomenológica. A percepção considerada essencial para a redução transcendental husserliana, para Henry é algo último, ou seja, não é um critério primordial para afirmar a existência do ser ontológico, já que ele abandona “toda a pressuposição empírica e positiva, dado que ela se refere sempre já a uma vida ou a um mundo constituídos que não representam a manifestação originária da nossa consciência imanente” (Kühn, 2010, p. 63). Por isso, seu objetivo é nos conduzir para o aparecer absoluto, a intencionalidade consigo mesmo⁶³,

⁶³ Henry problematiza a intencionalidade tal qual Husserl a designa através da consciência que visa os objetos existentes no mundo e reduz seus fenômenos ao ser, justificando que os fenômenos são doados de modo não-intencional. Porém, essa não-intencionalidade pode ser compreendida como uma intencionalidade do ser consigo mesmo, tal seja, imanente.

ao que se encontra na própria obscuridade do ser e é trazida em um segundo momento à luz da exterioridade.

Dado isso, a fenomenologia henryana procura ilustrar que os fenômenos considerados na fenomenologia histórica são aqueles que se mostram ao ser apenas na dimensão *ek-stática* do mundo. Nessa perspectiva, considera-se que o pensamento henryano aponta para algumas pressuposições fenomenológicas necessárias e importantes que foram deixadas de lado ao longo da história da filosofia para a determinação do aparecer ao ser: “o que é necessário é um desnudamento disso a que, no aparecer, nós chamamos sua matéria fenomenológica pura” (Enc, p. 50). Portanto, “o fato de que, os fenômenos levados em consideração no intuito de extrair deles a essência da fenomenalidade pura são os fenômenos do mundo, essa fenomenalidade é, por isso mesmo, a do mundo” (Enc, p. 63). Essa fenomenalidade pura é aquilo que aparece na imanência e na interioridade ontológica, distinta dos fenômenos transcendentais do mundo. Assim, temos uma fenomenologia do aparecer do ser do *ego* – Fenomenologia Material – e, uma fenomenologia do mundo – fenomenologia histórica. São dois modos de estudar a fenomenologia com âmbitos distintos, mas movimentos que se complementam: uma indiferença na diferença.

Por fim, o último princípio⁶⁴, Henry remete a Jean-Luc Marion e vai buscar na própria obra *Réduction et donation* em que o filósofo propõe uma redução à doação absoluta: “*d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation*”. Apesar de Marion ir além da teoria husserliana e heideggeriana na busca pelo absoluto, ainda assim Henry não concorda com o método pelo qual ele elucida a doação ao ser. Conforme descreve Inverso (2016, p. 330), “o método se torna central, mas é um método que não constrói nem sintetiza, mas limpa do fenômeno”. Marion, em sua obra, concebe uma redução que não é nem existencial nem transcendental. A redução possui um paradoxo que é trazida pelo próprio filósofo ao questionar se ela deve ou não seguir as exigências metodológicas de uma ciência mais rigorosa ou leva para uma situação autenticamente fenomenológica. Além disso, ele reconhece que novos paradoxos poderão surgir não deixando de questionar a fenomenologia como tal. Portanto, a contra-redução de Marion para conceber a doação fenomenológica não apresenta fundamentos para que a fenomenalidade pura, tal qual interpretada por Henry, seja revelada de forma absoluta no ser.

⁶⁴ “Le quatrième principe a été défini beaucoup plus tardivement par Jean-Luc Marion dans son ouvrage *Réduction et donation* - mais son importance rejaillit sur l'ensemble du développement phénoménologique à l'égard duquel il agit comme une présupposition cachée mais toujours déjà à l'oeuvre. Il est formulé ainsi: ‘d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation’” (Henry, 2003a, p. 77-78).

Sintetizando, nesta seção, apresentamos os quatro princípios que norteiam a Fenomenologia Material de Michel Henry. Nessa abordagem, nos dedicamos a expor com mais ênfase os que se referem a fenomenologia histórica, considerada a partir de Heidegger e de Husserl. O objetivo que se apresenta nesse estudo se direciona para a radicalização da concepção de aparecer como doação imanente através da inversão fenomenológica – o aparecer que funda o ser. Sendo assim, fundamentação para a renovação fenomenológica a partir dos preceitos henryanos.

4.4 A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DO SER DO *EGO*

Após descrever, os princípios que levam Henry a consolidar seu estatuto fenomenológico, essa tese doutoral pretende analisar a inversão fenomenológica como um plano onto-fenomenológico (estudo do ser ao seu aparecer). Essa característica é determinante para a busca dos fenômenos que se mostram ao ser, mas se encontram ainda em sua obscuridade. Assim, o objetivo a seguir é percorrer esse caminho para desvelar a essência da manifestação e, por isso, destacamos a afirmação henryana: “É pelo aparecer e tão só na medida em que o aparecer aparece que o que quer que seja é suscetível de ser. Nisso consiste a precedência da fenomenologia sobre a ontologia”. Além disso, “o princípio ‘a tanto aparecer, tanto ser’ não só é posto em questão, mas é propriamente invertido” (Enc, p. 64). Portanto, a necessidade do estudo do ser para chegar ao seu aparecer não se trata de uma redução, mas uma *inversão*. Nessa perspectiva, um estudo onto-fenomenológico pode nos conduzir para essa possibilidade de evidenciar a fenomenalidade pura do *ego* através da inversão (*Umkehrung*) fenomenológica da consciência: “A representação de manifestação na inversão da consciência é a manifestação da manifestação pura como tal” (EM, p. 145).

Na presente investigação, a inversão fenomenológica é considerada como o pressuposto para a fundamentação da Fenomenologia de Michel Henry, o que também pode caracterizar a edificação de uma onto-fenomenologia. Logo, a onto-fenomenologia pode ser definida da seguinte maneira: a partir do estudo do ser e dos fenômenos da consciência ontológica, Henry pretende se deter ao estudo dos fenômenos daquilo que aparece ao ser antes de sua própria racionalidade, aquilo que advém ao ser em sua interioridade. Portanto, esse caminho inverso pode ser descrito enquanto onto-fenomenológico, do ser ao seu autoaparecer. Esse autoaparecer que aparece enquanto tal, a fenomenalidade pura, sem qualquer mediação intencional.

Considerando a inversão fenomenológica, a edificação de uma teoria onto-fenomenológica constitui a possível pretensão dos estudos baseados nos estudos henryanos de desvelar o ser para chegar ao *ego* primordial. O estudo do ser do *ego* se detém a esclarecer o primeiro aparecer do ser como autoafecção em que o ser é afetado a si mesmo, em sua própria manifestação originária da vida. O que parece é que esse problema perdura ao longo dos escritos henryanos, mas que somente na obra *Incarnation*, uma de suas obras tardias, Henry apresenta essa questão de forma mais determinante: através da inversão fenomenológica é possível o estudo da fenomenalidade pura – o *ego* primordial. Pressupõe-se que há uma materialidade fenomenológica em cada *ego* que o torna singular, um conteúdo originário imanente que se revela espontaneamente em cada ser, ao qual ele estaria sendo autoafectado por tonalidades afetivas que lhe são doadas no *pathos* fenomenológico da vida.

Sendo assim, o plano onto-fenomenológico pode ser interpretado na teoria henryana a partir da conexão que une a ontologia e a fenomenologia. Essa conexão essencial se deve a interpretação da essência do fundamento através da revelação originária e imanente do ser. A ontologia compreendida através de uma fenomenologia possui a função de elucidar o fenômeno. Para Henry, elucidar não significa trazer a luz, mas revelar. Uma experiência interna imanente é ela mesma sua própria existência. Logo, essa experiência interna é uma revelação originária, em que “tal existência não deve nada a transcendência: pelo contrário, a precede e a faz possível” (EM, p. 57).

Nessa perspectiva, a revelação é um modo de manifestação mais originário daquele que o estudo da fenomenologia heideggeriana. O fundamento de todo *ego* é o seu modo de revelar-se em si mesmo na obscuridade da imanência, o que se opõe à luz do mundo transcendental. Portanto, “a revelação originária é para ela mesma, seu próprio conteúdo. O ‘como’ dessa revelação é um ser real. Este fenômeno, ou melhor, esta maneira de ser um fenômeno que não brilha na luz universal; esta ‘maneira’ que é um ser concreto, é o que se designará como ‘ego’” (EM, p. 56).

Assim, a revelação nada tem a ver com a transcendência. O fenômeno que se revela não pertence ao campo transcendental, mas é imanente. Por isso, todo fenômeno, ou seja, toda fenomenalidade pura é a revelação originária imanente. No horizonte *ek-stático* da transcendência há uma fenomenalização da fenomenalidade pura. Além disso, todo conhecimento absoluto é afetividade, pois a essência da vida é afetiva, doada na estrutura imanente do ser do *ego*.

Nas palavras de Miguel García-Baró no Prefácio de *La esencia de la manifestación*: “a filosofia transcendental se limita a assinalar condições de possibilidade lógicas ou subjetivas; a ontologia, naturalmente, é o acesso ao ser mesmo como última condição” (EM, p. 5). Henry percebe que a ontologia precisa ser estudada à luz de uma radicalização da fenomenologia. Apresentando uma crítica a Heidegger, descreve que o sujeito não pode ser compreendido como um ente no interior do horizonte do ser. Ou seja, não há modos de ser diante de um horizonte de possibilidades do *Dasein*, mas uma vida que primeiro se funda a si mesma sem a necessidade desse horizonte *ek-stático*.

A fenomenologia henryana se denomina como o aparecer mesmo que se autoafecta a si mesmo, na própria vida fenomenológica, no ser do *ego*. Deste modo, o fundamento da fenomenologia é ela mesma, sua fenomenalidade pura. Na medida em que o aparecer aparece, ele é. Assim, “*o que realiza a condição de possibilidade de todo fenômeno em geral, o modo em que o ego se torna fenômeno é algo tão fundamental que não pode estar submetido a nenhuma condição*” (EM, p. 53). Por isso, Henry descreve que não há a necessidade de um método para descrever o que já aparece por si mesmo. O aparecer é o mesmo que o ser. Nesse sentido, a fenomenologia henryana, o aparecer, antecede a ontologia, mas ambos são inseparáveis e se dão ao mesmo tempo, ou seja, *o aparecer é o mesmo que o ser*.

Nessa mesma perspectiva, Henry considera que o sentido do ser do *ego* tenha ficado indeterminado ainda em Descartes, retomando esses questionamentos aos estudos e fundamentos da fenomenologia histórica. Sua grande questão, nesse sentido, é que as teorias não tenham se detido ao fundamento do ser do *ego*, para além de sua própria constituição transcendental.

Essa análise crítica henryana expõe uma aporia do pensamento ontológico grego e que, de modo geral, todas as concepções filosóficas e teológicas tenham seguido essa determinação considerada, por ele, como insuficiente para a concepção do *ego*. Logo, o cartesianismo e a filosofia moderna tenham seguido essa herança da história da filosofia grega. Comenta ainda, “é que o horizonte do ser em geral se interprete como um horizonte ‘trascendental’ não elimina a dificuldade; pelo contrário, torna mais urgente a sua solução” (EM, p. 52).

Descartes já trazia a concepção de que o que se dá verdadeiramente a cada um não é facilmente reconhecido ou ainda, confuso e incerto. Husserl aponta que a consciência é a determinação última para a evidência apodíctica. Nesse sentido, Henry aponta que “o ‘*ego cogito*’ se torna necessariamente seu tema: não o era na origem. Nem o *ego* enquanto tal, nem o conhecimento de si, nem algum tipo de individualismo, nem o solipsismo afetivo ou

metafísico, tem inicialmente o favor da consciência cartesiana” (EM, p. 20). O *cogito* possui uma posição racional privilegiada para a abertura da elucidação do ser do *ego*. Assim, o *ego* surge antes da consciência, pois somente ele fornece uma determinação intuitiva adequada e uma evidência apodíctica. O *ego* é a própria condição e possibilidade de sua manifestação. Sendo assim, o *ego* absoluto é o que origina o ser enquanto esse aparecer da consciência intencional. A evidência apodíctica é a que caracteriza o *ego* presente em si mesmo, em sua própria revelação. “Com efeito, somente uma ‘redução radical’ do ser ao aparecer deveria poder, segundo Henry, abolir a dualidade entre ambos que pressupõe todo o pensamento clássico e a fenomenologia contemporânea” (Lipsitz, 2008, p. 4).

A manifestação do que aparece – ser – e a manifestação do próprio aparecer – fenomenalidade pura – possui uma diferença importante para o que chamamos aqui de ser do *ego* ou autoaparecer do ser. A homogeneidade do ser é obscura no campo transcendental, já que ela só é possível pela estrutura interna do ser: a imanência. Essa é uma questão decisiva para o problema que Henry descreve acerca do horizonte transcendental e das regiões pertencentes ao ser. Sendo a imanência a base estrutural para o ser do *ego*, ela é elementar para tudo que se manifesta a partir do começo primordial, o *ego*. Assim, “a inserção necessária da fenomenologia do *ego* dentro do contexto constituído pela ontologia universal não pode ser posta em questão se é unicamente a partir de uma elucidação do fenômeno central do *ego* como pode a ontologia adquirir sua dimensão fundamental” (EM, p. 51).

Henry propõe a fenomenologia da diferença e do *inverso* ao transcendental, seja uma fenomenologia material da imanência pura, a diferença entre as atitudes naturais e fenomenológicas. Poderíamos dizer que Henry se detém a escrever “a” fenomenologia, pois na medida que faz análises da fenomenologia histórica, também funda sua Fenomenologia Material. Se trata de um fundamento absoluto no seu modo de renovar o estudo dos fenômenos, ou ao que ele denomina de “fenomenalidade pura” doadora de todo fundamento do ser. Por conseguinte, a revelação imanente é uma experiência interna em que “tal conhecimento não está ligado a um modo determinado da existência, não é o privilégio de um momento. É mais o próprio meio mesmo da existência, a essência da vida” (EM, p. 59).

Nessa perspectiva, a revelação fenomenológica no ser é tão somente sentida e manifestada que não é possível ignorá-la. Sabemos que ela é verdadeira, pois a sentimos em absoluto em nossa na estrutura imanente. Conforme afirma Henry (EM, p. 422): “como a realidade efetiva da revelação permanece em si mesma oculta, de modo que nós homens, e também os filósofos, não deixamos de conhecê-la ou ignorá-la”.

Assim, a essência que se manifesta verdadeiramente na interioridade do ser como aparecer fenomenológico enquanto tal – o autoaparecer do ser – torna a exterioridade transcendental como *irreal*. Deste modo, a única realidade verdadeira e possível é aquela se manifesta nela mesma. Nisso, podemos perceber a diferença entre o aparecer fenomenológico que se revela na interioridade do ser ontológico. Portanto, “convém descartar como não original a definição da fenomenologia como método” (Henry, 2006, p. 2).

Isto posto, a imanência funda a transcendência, a revelação da vida funda a revelação do mundo. Logo, há uma oposição de termos que são indiferentes para sua diferença, pois, diz respeito às mesmas determinações ontológicas do ser, mas a partir de uma duplicidade de aparecer. Assim, há uma indiferença para a diferença. Ou seja, apesar dos termos imanência e transcendência, vida e mundo, possuem terminologias conceituais opostas, elas não se excluem uma à outra, pois essa fenomenologia se apresenta no ser, ora apresentando um caminho *inverso* ao outro. A revelação da vida é tão absoluta que não se pode ignorá-la, em si mesma, ao contrário da revelação do mundo que possui um distanciamento da vida.

Nesse sentido, esse estudo possibilitou a tentativa de interpretar os fundamentos da Fenomenologia Material a partir de uma análise crítica da ontologia. Conforme afirma Grégori (2011, p. 21): “quer reconhecer que, do ponto de vista do saber real existente, e *porque* é absoluto, não pode haver conhecimento do que *não é*”. A vida nada sabe a não ser o que ela mesma revela, “e que, neste sentido, transcende a absolutez da sua incontestável revelação – saber ‘relativo’ por consequência, mais que é o único que permite colocar o *problema* dessa *diferença* à chamada da qual a fenomenologia material compromete-se de responder” (Grégori, 2011, p. 21).

A estrutura antinômica é o ser enquanto uno, em que a vida se manifesta nela mesma. Esse modo de manifestação é ontológico. Então, a vida não é metafísica, mas é ontológica pois se manifesta no próprio ser. Além disso, essa vida que é dada como doação, não é vazia, ela é a afetividade. Considera o processo do absoluto no fenômeno. Conforme enfatiza Grégori (2011, p. 22): “a fenomenologia material – justamente porque é um pensamento dessa *absoluta diferença* –, nos parece não somente exigir, mas também mobilizá-la”. Nessa justificativa, chega-se à concepção de que o autoaparecer do ser é o ver originário como afetividade. A essência da manifestação é o fundamento da fenomenalidade. Assim, somente a vida que advém sem cessar pode ser originária e verdadeira, em oposição a verdade do mundo. Por isso, não há dois modos de ser, mas dois modos de aparecer: a vida afetiva que autoafecta é o fundamento do ser.

Por fim, a inversão fenomenológica é o que concede esse novo caminho para analisar o autoaparecer do ser e tudo o que é revelado como essa fenomenalidade pura. Na estrutura interna imanente do ser, ele é autoafectado pelo que é doado a si mesmo. A vida fenomenológica que enfatiza a teoria henryana é afetiva, e por ser afetiva, ela é fenomenológica. O aparecer fenomenológico do ser é revelado em sua estrutura imanente, antes de qualquer determinação do campo transcendental, já que essa última é a fenomenologia que estuda a exterioridade e tudo o que é visível. A Fenomenologia Material se detém ao que é invisível e ao que afeta o ser, antes mesmo de seu pensamento, de uma intencionalidade ou de uma redução transcendental. A afetividade é revelada em suas tonalidades como condição e possibilidade de toda manifestação imanente.

Nessa perspectiva, o que pretendemos investigar nessa tese doutoral é a fundamentação da Fenomenologia Material de Michel Henry a partir do objeto e do método que determinam seu estudo. Tão somente nosso caminho também se delimita a trazer alguns argumentos considerados plausíveis para o presente estudo sem deixar de justificar a consideração do próprio filósofo francês da importância da fenomenologia clássica na história da filosofia.

Portanto, essa tese buscou defender a *inversão fenomenológica* como o *método* pelo qual Henry aponta os fenômenos que se revelam ao ser na anterioridade ontológica, sejam eles doados na estrutura imanente do ser. Que fenômenos? Aqueles que são doados na fenomenalidade pura, originária, imanente e não-intencional do ser, em seu *pathos* fenomenológico, autoaparecer do ser do *ego*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo intitulado “A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: a fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção” buscou investigar as abordagens fenomenológicas acerca da fundamentação da Fenomenologia Material de Michel Henry. Para tal investigação foi necessário recorrer a diversos textos e obras da fenomenologia clássica, principalmente de Husserl, e, então, do filósofo Michel Henry ao qual dedicamos nosso problema de tese.

Michel Henry é um filósofo francês que busca a renovação da fenomenologia. A originalidade dessa tese doutoral parte da problematização do objeto e do método fenomenológico na teoria do jovem francês. Nossa pesquisa se sustenta pela radicalização de *como* os fenômenos são doados ao ser, seja, a fenomenalidade pura e originária da vida. Assim, a inversão fenomenológica pressupõe os princípios pelos quais a fenomenologia de Michel Henry é fundamentada na história da filosofia. Logo, ele faz uma análise crítica do método e do objeto da fenomenologia histórica. Delimitamos nossa pesquisa a partir da relação com a teoria husserliana, mas, por vezes, citamos outros filósofos e fenomenólogos importantes para nossa melhor compreensão conceitual da Fenomenologia Material. Além disso, importante considerar que nosso estudo seguiu um caminho *inverso* de Husserl a Descartes para uma interpretação do percurso de Henry em seus escritos e nas suas justificativas sobre a *cogitatio*.

Deste modo, essa pesquisa se deteve em um estudo sobre a fenomenologia de Michel Henry em que foram abordadas algumas análises conceituais relevantes para a compreensão de sua teoria. Por conseguinte, o estudo aprofundado do seu pensamento permitiu revisar conceitos da fenomenologia e abrir caminhos para futuras pesquisas nessa área, uma vez que os estudos henryanos ainda carecem de muita pesquisa, de publicações e de comentadores nesta área, principalmente no Brasil. Dada essa contextualização, elencaremos algumas considerações pertinentes para a conclusão de nossa tese doutoral.

Inicialmente, expomos alguns pontos importantes para a compreensão do contexto histórico-conceitual da fenomenologia. A fenomenologia surge a partir da crise das ciências europeias como uma renovação da própria filosofia diante das outras ciências. Essa nova tarefa tem uma perspectiva de trazer a importância da subjetividade transcendental a partir de Edmund Husserl. A pergunta pelo *como* os fenômenos aparecem é o que norteia esse novo estudo. Deste modo, a intencionalidade surge como o método pelo qual a teoria husserliana tenha tido êxito em conceber e determinar que uma consciência subjetiva é sempre “consciência de alguma

coisa”. Assim, o sujeito adota um novo conhecimento para compreender o mundo e os objetos transcendentais existentes. Logo, o *ego* transcendental é constituído pelo fluxo contínuo de vivências intencionais resultantes de uma consciência transcendental. O retorno às coisas mesmas é o que ele denomina como redução transcendental. Por isso, o *como* é o método intencional pelo qual os fenômenos dos objetos são apreendidos e reduzidos a consciência, designando assim a subjetividade transcendental.

Na concepção husserliana, uma abordagem importante para nossa tese sobre a fenomenologia henryana é o conceito de *hylé*. Vimos, no primeiro capítulo, que alguns dados da consciência não são vivificados pela intencionalidade, eles são não-intencionais, ao que Husserl os chama de dados hiléticos. Mas, ocorre que o significado do *aparecer* da *hylé*, a matéria fenomenológica, é constituído através de uma referência objetiva e de um ato intencional. Por isso, temos a matéria fenomenológica, *hylé*, e a forma do conteúdo fenomenológico, *morphé*. A forma intencional é o que compõe, juntamente com a matéria, as vivências do *ego* transcendental. Por mais que a *hylé* sejam dados não-intencionais, estes só adquirem sentido pelo *aparecer*. Assim, aparece o que é evidente através da consciência do ser. Nesse sentido, o *ego* é constituído através da “consciência de alguma coisa”.

A crítica henryana se apresenta por meio do reconhecimento de que haveria uma camada impressional que revela todo conteúdo fenomenológico ao ser. As coisas mesmas são reveladas por si próprias, sem a necessidade de um método intencional para as vivências subjetivas do *ego*. A revelação é uma impressão primeira para a matéria fenomenológica. Nessa perspectiva, Henry percebe uma aniquilação ou encobrimento da impressão originária na teoria husserliana. Através do *ego* transcendental como constituição por vivências subjetivas intencionais, ele traz a concepção de que o *ego* é algo mais originário do que o que tenha sido apresentado na fenomenologia histórica. Notamos, ao longo dos nossos estudos, que a radicalização da Fenomenologia Material está na concepção que o *ego* é doação pura, imanente, originária e não-intencional. Não é algo constituído a partir de um campo transcendental visível, mas que, na invisibilidade da vida afetiva, há uma revelação mais primordial, aquela que é sentida pelo ser do *ego*.

Para tanto, na obra *Fenomenología Material* é realizado um estudo das *Meditações Cartesianas*, pelo qual leva ao grande paradoxo evidenciado por Henry ao problema da *cogitatio*. O filósofo francês acusa que, pela redução transcendental, Husserl estaria procurando fora do ser o que já se encontra nele mesmo, em sua própria interioridade. O método intencional é a fenomenalização da fenomenalidade pura, se distanciando do fenômeno originário do ser.

Por isso, conforme explicitado ainda no primeiro capítulo, a *cogitatio* é reinterpretada na Fenomenologia Material como a manifestação que ocorre no ser ontológico como doação imanente fenomenológica. Ou seja, o que Husserl tanto procurava no âmbito transcendental, Henry o tenha encontrado na própria experiência subjetiva do ser, antes mesmo de qualquer exterioridade mundana. Nesse sentido, os conceitos de imanência e não-intencionalidade, tal qual definidos na teoria henryana, foram primordiais para a compreensão da *cogitatio*.

Visando o propósito desse estudo, a grande diferença está na *cogitatio* como resultado de dados objetivos para a constituição de vivências subjetivas, pelo qual ocorre a passagem do objetivo ao subjetivo; e a abstração da *cogitatio* como dados absolutos imanentes doados na própria essência do *ego*, sem referência da representação transcendental. Portanto, a fenomenologia husserliana está voltada ao aparecer do mundo, enquanto a radicalização da fenomenologia henryana remete ao aparecer da vida, ou seja, o autoaparecer do ser. Assim, Henry dedica seus estudos para uma lacuna que considera esquecida. Ele radicaliza sua fenomenologia a partir de uma inversão do estudo do ser. Justamente, nesse ponto, que procuramos trazer o retorno a filosofia cartesiana, no segundo capítulo.

Com Descartes, Henry descobre o Começo Perdido do ser – aquele esquecido pela fenomenologia histórica. O *cogito* é aquele que inicia a análise fenomenológica em busca do *ego* primordial que é o *avesso* da consciência intencional. Nessa perspectiva, a partir do ser ontológico, a busca incessante de Henry está no *ego* primordial, pois ele é o autoaparecer do ser de onde advém toda a fenomenalidade pura que não cessa em si mesma. O *ego cogito* ao qual Descartes define como pensamento, Henry o designa como primeiro aparecer do ser, seja o *ego* primordial.

Revisitando o cartesianismo, a expressão *videre videor* é problematizada e relevante para os estudos henryanos. Interpretada como “ver e sentir fenomenológico” designam, respectivamente, o ver puro do ser e a afetividade da vida. O ver não se refere a percepção, mas ao ver fenomenológico, anterior a qualquer modo de fenomenalização do mundo ou redução transcendental. O sentimento de si são os afetos que se manifestam, sem cessar, na interioridade do ser. Assim, a compreensão henryana do *cogito ergo sum* se direciona para uma nova interpretação que recupera o começo primordial do ser do *ego*: “eu sinto, logo existo”. O sentir-se a si mesmo é anterior ao *cogito* pela sua manifestação imanente de afetos como doação fenomenológica originária. O *videor* é o modo de fenomenalização que afasta toda possibilidade de dúvida da experiência subjetiva, pois é manifestação imanente e afetiva. Henry recorre a Descartes, pois sinaliza que ele tenha percebido o sentimento de si sem que estes

passassem pelo crivo da consciência, algo que foi “perdido” pelos estudos fenomenológicos. Além disso, a teoria cartesiana se deteve ao pensamento como verdade primeira para a existência do ser.

Dado isso, o aparecer fenomenológico originário que tudo doa ao ser, sem nenhuma representação, não é nem intencionado, nem visível, logo, é o autoaparecer. Nessa perspectiva, a relevância de Descartes na teoria henryana é considerada pela originalidade herdada de que o ser é o Aparecer. A radicalidade do começo perdido no cartesianismo aponta um aparecer mais originário: o primeiro aparecer que é definido como *ego*. Por isso, a expressão ser do *ego* se justifica pelo retorno ao começo originário do próprio ser. O *ego* é esta experiência subjetiva através da doação absoluta da essência da manifestação.

Por conseguinte, o ser é autoafectado em si mesmo sem que haja a possibilidade de escapar de si mesmo. A vida é a manifestação imanente em cada ser do *ego*. Ela se experimenta a si mesma e essa experiência fenomenológica é imediata. A vida também é ser; é ela mesma sua própria experiência subjetiva, por isso se manifesta, se revela, e também, se sente. A essência da vida é afetividade. Assim, são as tonalidades afetivas do sofrer e do fruir pertencentes ao núcleo invisível da vida – o *pathos* – que autoafectam o ser.

No terceiro capítulo desse estudo, percorrendo nossa trajetória fenomenológica, nos dedicamos ao estudo da fenomenalidade pura do ser do *ego*. Na Seção IV de *La esencia de la manifestación*, Henry desenvolve importantes reflexões sobre a autoafecção como doação fenomenológica pura e originária na estrutura interna imanente do ser. A autoafecção ocorre em um sentido interno do ser (sente-se a si mesmo). Sendo assim, a fenomenalidade pura é doada como originária e imanente. Ela é fenomenológica e condição para a afecção ontológica. Por isso, não-intencional.

A Fenomenologia Material de Michel Henry considera a afetividade como a essência da vida fenomenológica. Esse sentimento afetivo se distingue das sensações, já que estas pertencem ao campo transcendental. Sua gênese é a autoafecção. Assim, quando mencionamos ao longo de nossa pesquisa que o ser é autoafectado, isso significa que o afetante e o afetado são o mesmo – logo, a precisão do termo “autoafecção”. O modo pelo qual sentimos tanto as sensações tal qual a autoafecção originária não muda, o que as distingue é o modo *como* elas são doadas fenomenologicamente. Seguindo a concepção henryana, considera-se que Husserl teria determinado a matéria fenomenológica somente a partir de uma consciência do ser. Em nosso presente estudo, percebemos que a Fenomenologia Material não se detém a constituição

da matéria fenomenológica, mas que os fenômenos são doados, pois são imanentes. Nesse sentido, não necessitam de um método intencional.

A afetividade como essência não é representada, apenas experimentada. Ela se distingue da *hylé*. Os afetos não podem ser objetivados, pois eles são subjetivos e advindos de uma interioridade subjetiva. Logo, sentimos e experienciamos a afetividade em sua totalidade por suas tonalidades – sofrimento e fruição. São modalidades ora positivas, ora negativas, mas sabemos que as sentimos, pois pertencem ao núcleo invisível patético. Esse movimento é subjetivo, a própria experiência da vida. Dado isso, as tonalidades afetivas ficam ocultas da consciência, já que sua origem não é revelada, apenas o conteúdo fenomenológico.

Nessa mesma perspectiva, a essência da vida é determinada por ela mesma. Por isso, ela possui autonomia para manifestar-se e também é passiva. Pela incessante doação fenomenológica, a essência não consegue fugir de si mesma. Assim, ela é autônoma e passiva pelo próprio movimento fenomenológico da essência que se determina por si mesma. O *pathos* é passividade. A autoafecção é esse movimento afetivo e imanente que ocorre na estrutura interna do ser.

A questão central que perpassa essa concepção é questionar sobre *como* o ser é autoafectado na estrutura interna ontológica pelas tonalidades afetivas. Este estudo foi delimitado em quatro capítulos com o propósito de estabelecer um caminho *inverso*, assim como o pressuposto que se procura defender nessa tese doutoral – da fenomenologia histórica para a filosofia cartesiana – afim de consolidar a fundamentação da Fenomenologia Material de Michel Henry. Essa trajetória se assemelha a inversão fenomenológica da teoria henryana que se detém ao lado *avesso* da fenomenologia, o que a antecede e, assim, esclarecer as lacunas conceituais. Longe de criticar toda a história da filosofia, Henry reconstrói alguns argumentos que talvez nem sequer tenham sido pensados para a época e o contexto em que os filósofos escreveram suas teorias.

Essa discussão perpassou por profundas reflexões do pensamento henryano procurando analisar as teorias já existentes, mas também como uma maneira de trazer com maior lucidez alguns conceitos fenomenológicos ainda difusos. Além disso, a tarefa deste estudo permite reconhecer a existência de incompatibilidades e paradoxos ainda não explorados na teoria de Michel Henry. Consideramos também que a fenomenologia e a filosofia possuem limites conceituais que não permitem que sejam extrapolados. Nesse sentido, nos cabe abrir novos caminhos a serem investigados na história da filosofia e da fenomenologia a partir do jovem francês Michel Henry.

Sabemos da dificuldade de interpretar o pensamento de um autor e a acusação de Dominique Janicaud precisa ser considerada parcialmente nesse estudo para fins de pesquisas futuras e aprofundamento sobre o tema, o que não nos detemos totalmente em nosso propósito. Nosso objetivo é considerar que essa análise crítica contribuiu para uma investigação do estudo base dessa tese, seja a fundamentação da Fenomenologia Material.

Por conseguinte, a fenomenologia surge em meio a inconsistências de termos conceituais reconhecidas pelos próprios filósofos assim como seus comentadores. Os fenômenos são trazidos a partir de uma busca incessante pela justificativa filosófica em meio ao aparato científico, e justamente através disso a fenomenologia tenha adquirido seu devido lugar e importância na filosofia. O propósito da filosofia são suas reflexões e questionamentos. Portanto, chegar a uma resposta conclusiva é investigar o próprio método filosófico. Muito além de questionar, a fenomenologia procura encontrar respostas possíveis para os diferentes problemas subjetivos. A profundidade e a relevância com que o filósofo Michel Henry busca responder acerca das experiências subjetivas requer um estudo do aparato conceitual fenomenológico.

Na primeira parte da obra *Encarnação: uma filosofia da carne*, ele traz o problema da inversão fenomenológica sob esse título como uma forma de deixar explícito o que tentava apresentar desde o início de seus escritos. Na sua obra principal *La esencia de la manifestación* ele descreve essa problemática e a obra *Fenomenología material* também justifica a relação e os contrapontos estabelecidos com Husserl, principalmente em uma leitura minuciosa que ele faz dos conceitos husserlianos.

Nesse sentido, a crítica da ontologia realizada por Henry se direciona unicamente em apresentar a renovação da fenomenologia. Através da inversão fenomenológica se pressupõe que o ponto de partida de sua teoria está na busca por aquilo que não havia sido estudado ainda ou esquecido pela filosofia. Autoaparecer, não-intencionalidade, autoafecção, afetividade e vida são algumas antíteses da fenomenologia histórica ou, então, outros modos de analisar os conceitos a partir das teorias existentes. O estudo apresentado por Henry não carece de argumentos, ao contrário, os aprofunda e os justifica, o que leva o pesquisador para uma constante busca e compreensão de toda a fenomenologia, ademais, da história da filosofia. Dos contemporâneos aos antigos são várias as citações de autores em sua teoria.

Ainda, reconhecemos que a grande dificuldade da teoria de Michel Henry é a sua recepção na história da fenomenologia, a qual ele busca um rompimento ou radicalização para a renovação da fenomenologia. Os estudos henryanos interpretam a transcendência como um

modo de esquecer a essência da vida, seja ela, imanente. Esse distanciamento ou diferença é a lacuna deixada de lado pela teoria husserliana e considerada por Henry. Assim, a imanência é o que funda toda transcendência, a revelação da vida é a que transcende para o mundo, ela o funda.

Além disso, essa pesquisa, ao trazer o debate sobre os conceitos da teoria henryana, permite questionar o método e o objeto da fenomenologia a partir de conceitos primordiais para compreender o objetivo dos escritos do jovem francês. Importante destacar que Michel Henry não possuía a pretensão de “excluir” a fenomenologia husserliana, mas de fazer uma análise crítica que suscitasse sua pesquisa sobre o ser do *ego* em busca de um começo primordial, ao que ele chama de *Começo Perdido*.

O campo de estudos da teoria henryana não interfere na consolidação da fenomenologia husserliana e heideggeriana, mas permite uma análise destas. Por isso, o que procuramos defender nessa tese é que o pensamento henryano traça um novo caminho fenomenológico a ser estudado, o que implica em uma renovação do método e do objeto fenomenológico. Logo, inverter é percorrer o caminho *inverso* na busca pelos fenômenos doados fenomenologicamente em cada essência do ser.

Sendo assim, a fenomenologia de Michel Henry apresenta quatro princípios que a determinam como teoria originária e radical. Esses princípios recorrem a teoria de Husserl, Heidegger e Marion, conforme foi evidenciado no último capítulo. Assim, como também foi possível perceber o quanto a concepção de inversão fenomenológica é importante para justificar o modo pelo qual Henry apresenta sua fenomenologia considerando uma manifestação imanente no ser e argumentos contrários e/ou próximos da fenomenologia husserliana.

Enfatizamos o primeiro princípio da inversão fenomenológica por considerá-lo decisivo para nosso estudo sobre a autoafecção do ser: “A tanto ser, tanto aparecer”. Pelo *retorno* do ser ao seu aparecer é possível analisar a fenomenalidade pura que se revela como essência e reconhecer a matéria fenomenológica doadora. Assim, Henry privilegia o objeto da fenomenologia que é doado ao ser, sem que isso implique na necessidade de um método intencional. O ser do *ego* é autoafectado pela fenomenalidade da vida. Nesse sentido, há um autoaparecer que se revela no ser e isso não se trata de dimensões temporais distintas, mas sucessivas que ocorrem no mesmo instante, sem nenhuma mediação. Nesse voltar-se para si mesmo, o ser reconhece os afetos que são doados em sua interioridade. Por conseguinte, se trata de um começo imanente para o próprio ser, o autoaparecer que se revela, o *ego*. Logo, a inversão

fenomenológica é decisória para identificar essa virada radical do lado *anverso* da fenomenologia.

Na medida em que Husserl considera os fenômenos que aparecem ao ser, Henry utiliza a fenomenologia como revelação em si mesma, o que vem a justificar sua concepção de fenomenologia a partir de um plano onto-fenomenológico. Isso permite identificar que a fenomenologia histórica considerou somente a ontologia e a transcendência a partir de uma racionalidade. A tese henryana não exclui a transcendência, mas a coloca em segundo plano por considerar que os fenômenos só podem ser puros e verdadeiros quando doados ao ser de maneira imanente, ou seja, anterior a própria racionalidade ontológica. Nesse sentido, esse autoaparecer vai se revelando, sendo doado na consciência do ser. Portanto, Henry apresenta o autoaparecer como autoafecção considerando que não há uma intencionalidade para apreender os fenômenos, eles são pura doação, contrariando, assim, o método fenomenológico husserliano e adotando uma fenomenologia não-intencional.

Henry não vai privilegiar o “Como” intencional de Husserl, mas vai se deter ao aparecer originário. Por isso, ele menciona que a fenomenologia histórica de Husserl e Heidegger esqueceram o aparecer originário do ser. Para Henry, as vivências intencionais não são originárias, mas racionais por visarem o “Como” do objeto e não designarem a origem fenomenológica. Isso significa dizer que há algo anterior a transcendência e ao método intencional que é doado primeiramente no ser através da imanência. Além disso, para além da racionalidade há uma invisibilidade ontológica. Ao considerar a inversão fenomenológica, Henry adota uma postura radical trazendo para a fenomenologia o que não é visível, mas o que é obscuro ao ser e que não foi estudado na fenomenologia de Husserl. Alguns escritos henryanos trazem pressupostos de que ele tenha percebido essas problematizações, mas não as considerou em sua teoria, talvez pela prerrogativa de não intentar justificá-las tal qual faz o jovem Henry.

Ao final dessa tese doutoral, ao chegarmos a um argumento conclusivo, ressaltamos que: ao apresentar objeções ao método fenomenológico, Henry aborda a inversão fenomenológica em busca da fenomenalidade pura que se revela em si mesma sem a necessidade de um método transcendental. O *ego* é revelado na própria imanência do ser, em sua estrutura imanente, afetiva e subjetiva, no *pathos* da vida – essa estrutura imanente que se desvela em tonalidades afetivas do sofrer e do fruir. Nesse sentido, a fenomenalidade pura revela o conteúdo próprio do *ego* como autoafecção.

Assim, o que conduz para a revelação da fenomenalidade pura do ser do *ego* é a inversão fenomenológica, esta que fundamenta a chamada Fenomenologia Material de Michel Henry. A

revelação é a estrutura mais interior e mais verdadeira de toda forma de manifestação do ser do *ego*, ela é imanente; revela a si mesma. Por isso, na estrutura imanente do ser do *ego* contém um núcleo invisível – o *pathos* – com suas tonalidades afetivas que é pura fenomenalidade; estas que são doadas ao ser enquanto autoafecção.

Inverter o caminho é buscar a renovação dos estudos sobre determinado tema ou teoria, nesse caso, a fenomenologia. Ao concluirmos essa tese não temos somente um percurso acadêmico e de profundos estudos na Fenomenologia de Michel Henry, mas um caminho de vida fenomenológica – a ipseidade originária que se revela e se experimenta na própria subjetividade. Essa vida que sofre e que frui em sua invisibilidade fundamentando a subjetividade por suas vivências afetivas.

Ao nos depararmos com a contemporaneidade percebemos o quanto essa vida é frágil, sensível e precisa ser cuidada. Essa tese doutoral surge em meio aos resquícios de um tempo delicado para a vida afetiva: a pandemia COVID-19. Para além disso, tão difícil seria dizer que ela pode ser esquecida em meio a tudo que assombra o lado subjetivo e nos prende a atenção para o mundo objetivo.

Diante dessa trajetória que percorremos incessantemente, a autoafecção do ser é acobertada e cada vez mais nos distanciamos da fenomenalidade da vida. O que seria da ciência sem a subjetividade? Sofremos e fruímos porque isso faz parte da doação da vida. A necessidade de inverter o caminho é um apelo para que nos voltamos mais para o “sentir-se a si mesmo”, essa vida fenomenológica que pulsa em cada um de nós e nos conduz ao saber científico. Através do legado henryano, há a prerrogativa de que possamos nos voltar para o *lado avesso* do mundo – pressuposto para que o mundo não seja conduzido a barbárie. A vida é cultura, arte e religião. Com isso, esquecer da vida é esquecer do que fundamenta o próprio mundo.

Nessa perspectiva, a teoria de Michel Henry nos permite pensar para além do método e do objeto da Fenomenologia Material. Ela permite uma análise da filosofia, da fenomenologia e da contemporaneidade com ênfase na vida como matéria fenomenológica que afeta o ser em sua interioridade invisível. Portanto, ir às coisas mesmas é não deixar que a visibilidade do mundo ofusque os olhos da vida – o ver e sentir fenomenológico – porque a vida é pura manifestação, autodoação do ser.

Por fim, o ser não se separa do que lhe afeta, ele é vida e não há como fugir de si. Cada experiência subjetiva não é separada da ontologia, mas a fenomenologia é o fundamento da ontologia, assim como a inversão fenomenológica é o fundamento da Fenomenologia Material.

Assim também ao escrevermos essa tese, o pensar não se distancia da vida fenomenológica na medida em que foi possível vivenciá-la em sua própria afetividade por se deixar afetar pelo sofrer e pelo fruir, pois assim é a vida: ela se experimenta em si mesma, na sua pura autoafecção. Não há uma distância entre as tonalidades afetivas e a subjetividade. Para tanto, a fenomenalidade da vida é o experimentar-se a si mesmo na ipseidade singular de cada ser do *ego* e que somente ela detém o poder originário de se deixar autoafectar.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

Michel Henry

HENRY, Michel. (1954), *Le jeune Officier*. Paris: Gallimard, 1954.

HENRY, Michel. (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l' ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965.

HENRY, Michel. (1975), *Philosophy and Phenomenology on the Body*. Translated by Girard Etzkorn. New York: Martinus Nijhoff, 1975.

HENRY, Michel. (1976), *Marx I: une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, Michel. (1977), *L' amour les yeux fermés*. Paris: Jules Tallandier, 1977.

HENRY, Michel. (1981), *Le fils du roi*. Paris: Gallimard, 1981.

HENRY, Michel. (1985), *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*. Paris: PUF, 1985.

HENRY, Michel. (1987), *La barbarie*. Paris: PUF, 1987.

HENRY, Michel. (1988), *Voir l'invisible: Kandinsky*. Paris: Editions F. Bourin, 1988.

HENRY, Michel. (1990a), *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Paris: L'âge d'homme, 1990.

HENRY, Michel. (1990b), *L' essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1990.

HENRY, Michel. (1990c), *Phénoménologie Matérielle*. Paris: PUF, 1990.

HENRY, Michel. (1996a), *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

HENRY, Michel. (1996b), *Le cadavre indiscret*. Paris: Albin Michel, 1996.

HENRY, Michel. (1997), *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1997.

HENRY, Michel. (2000), *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HENRY, Michel. ([2000] 2007), "Entretien avec Virginie Caruana", en: Entretiens, Cabris: Sulliver, pp. 113-123.

HENRY, Michel. (2001), *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Traducción de por Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

HENRY, Michel. (2002), *Paroles du Christ*. Paris: Ed. du Seuil, 2002.

HENRY, Michel. (2003a), De la phénoménologie. In: *Phénoménologie de la vie* (Tomo I). Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, Michel. (2003b), De la subjectivité. In: *Phénoménologie de la vie* (Tomo II). Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, Michel. (2003c), De l'art et du politique. In: *Phénoménologie de la vie* (Tomo III). Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, Michel. (2003d), *Le bonheur de Spinoza*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, Michel. (2003e), *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2003.

HENRY, Michel. (2004a), *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, 2004.

HENRY, Michel. (2004b), Sur l'éthique et la religion. In: *Phénoménologie de la vie* (Tome IV). Paris: Épipiméthée, PUF, 2004.

HENRY, M. (2006), *Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura*. Trad. José Rosa. Lusosofia: Press, 2006.

HENRY, Michel. (2007), *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2007.

HENRY, Michel. (2008a), *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã, 2008.

HENRY, Michel. (2008b), *Le socialisme selon Marx*. Paris: Sulliver, 2008b.

HENRY, Michel. (2009a), *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Trad. Rodrigo Marques. Curitiba: UFPR, 2009.

HENRY, Michel. (2009b), *Fenomenología material*. Trad. Javier Tieira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

HENRY, Michel. (2009c), *Marx I: une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 2009.

HENRY, Michel. (2011a), *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011.

HENRY, Michel. (2011b), O que é isso a que chamamos de vida?. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Trad. Rodrigo V. Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

HENRY, Michel. (2011b), Indicações Biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Trad. Rodrigo V. Marques. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

HENRY, Michel. (2012a), *A Barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HENRY, Michel. (2012b), *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

HENRY, Michel. (2014), *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

HENRY, Michel. (2015), *La esencia de la manifestación*. Traducido por Mercedes H. Luxán y Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2015.

HENRY, Michel. (2018), *Marx II: Una filosofía de la economía*. Buenos Aires: La Cabra, 2018.

HENRY, Michel. A arte e a fenomenologia da vida. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo (Org.). *Cadernos I: Círculo fenomenológico da vida e da clínica*. São Paulo, IPUSP, 2018.

Edmund Husserl

HUSSERL, Edmund. (1901). *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Fr. H. Dussort, PUF, 1964.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Hua XVIII Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Trad. Ing.: J. N. Findlay. Logical Investigations. Vol. I. London: Routledge, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Tübingen, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006. 7.ed.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustin Serrano de Haro. Madrid: Trotta Editorial S A, 2002.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

René Descartes

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ÂNGULO, Jaime Rubio. Fenomenologia de la Vida. *Universitas Philosophica*, Bogotá, n. 37, p. 113-126, 2001.

ARAÚJO, Joaquim Carlos. *Uma interpretação da Fenomenologia Material*. Recensão de: HENRY, M. *Phénoménologie Matérielle*. Paris: PUF, 1990.

ANTÚNEZ, A.E.A., WONDRACEK, K. H. Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia. *Revista abordagem gestáltica*, v. 18, n. 1, p. 3-12, jun. 2012.

BELVEDERE, Carlos. La crítica de la ontología. Tres argumentos de Michel Henry. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 14, p. 31-44, 2017.

BOUBLIL, Elódie. Individuation et Intentionnalité: Le propre de l'ego chez Husserl et Michel Henry. In: JEAN, Grégori, LECLERQ, Jean, MONSEU, Nicolas (ed.) *La vie et les vivants: (Re-) lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2013, pp. 117-127.

BORBA, Jean Marlos Pinheiro. A fenomenologia em Husserl. *Revista do Nufen*, v. 01, n. 02, p. 90-111, jul./dez. 2010.

BRAGAGNOLO, Felipe. A tarefa da experiência antepredicativa na constituição do sentido do objeto: um estudo da Vª investigação lógica husserliana. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.177-192, junho/2018.

CANULLO, Carla. *La fenomenologia rovesciata: percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*. Torino: Rosenberg & Selier, 2004.

CAPELLE, Philippe. Phénoménologie et vie chez Michel Henry. *Studia Philosophiae Christianae*, 43/2, p. 21-42, 2007.

CAVALIERI, Edebrande. Transcendência e imanência na fenomenologia de Husserl. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1, p. 35-58, jan./jun. 2013.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

DIEZ, Ricardo Oscar. Michel Henry: fundador de la fenomenología de la vida. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de*

Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 233-245, 2009.

DIMAS, Samuel. A significação da obra de arte na fenomenologia material de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJAO, Carlos. *Corpo e Afetividade*: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 218-226.

FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível* (o amor, o desejo, a vida). 1. ed. - Curitiba: CRV, 2022.

FAUSTO, Estanislau. Uma breve análise sobre a relação consciência-mundo: o ego como fundamento absoluto. *Ideação*, p. 308-319, 2018.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação*: uma filosofia da carne. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000, p. 05-12.

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

GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto – a fenomenologia de Husserl?. *Ideação*, Feira de Santana, n. 5, p. 13-36, jan./jun. 2000.

GARCÍA, Sergio Marín. *La vida: fenómeno de fenómenos*: Una introducción a la fenomenología material de Michel Henry. (Trabajo de fin de grado) – Universidad de Navarra. 67 p.

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

GARCÍA-BARÓ, M; HUARTE, M. Alabanza de Michel Henry. In: HENRY, M. *La Esencia de la Manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

GARCÍA-BARÓ, M. ¿Invertir la intencionalidad? Henry y la absorción de la intencionalidad en el ser. *Anuário Filosófico*, p. 519-544, 2020.

GIRAUD, Vincent. Vérité et affectivité dans la phénoménologie matérielle. *Cahiers philosophiques*, n. 126, p. 24-48, 2011.

GRÉGORI, Jean. Michel Henry et la différence phénoménologique. *Cahiers philosophiques*, n. 126, 2011, p. 7-23.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia do corpo subjetivo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. *Voluntas*, Santa Maria, v.10, n.1, 2019, p. 53-61.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.

INVERSO, Hernán. *Fenomenología de lo inaparente*. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2016.

JANICAUD, Dominique. El giro teológico de la fenomenología francesa. Trad. Roberto Franz. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, p. 287-196, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

KÜHN, Rolf. *Ipseidade e Praxis Subjetiva: Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry*. Trad. José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

LAVIGNE, Jean-François. Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego, *Cahiers philosophiques*, vol. 126, no. 3, 2011, pp. 66-81.

LEVINAS, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Tradução de Tania Checchi. México, DF: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

LIPSITZ, Mario. Michel Henry y la crítica del Intuicionismo. *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, p. 1-5, 2008.

LIPSITZ, M., BELVEDERE, C. Prólogo. In: LIPSITZ, M., BELVEDERE, C. *Problemas de fenomenología material: investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. 1ª ed. Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016, p. 9-10.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução Armino Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARION, Jean-Luc. *Étant Donné*. Paris: PUF, 1997.

MARTINS, Florinda. Michel Henry: beatitude e fenomenologia. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Portugal, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II - Efeitos Pós-Modernos, 2004.

MORAN, D.; COHEN, J. *The Husserl Dictionary*. USA, New York, Ed. Continuum Philosophy Dictionaries, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019

MISSAGNIA, Juliana. A noção husserliana de mundo da vida (*Lebenswelt*): em defesa de sua unidade e coerência. *Trans/form/ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 191-208, Jan./Mar., 2018.

MORUJÃO, Carlos. Que é uma Fenomenologia Material? In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJÃO, Carlos. *Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 76-88.

PAGNUSSAT, Janessa. O que é a vida? Reflexões a partir da fenomenologia de Michel Henry. In: SOUZA, Matheus Hein; LORENZETI, Darlan; POZZER, Giovanna Hagemann; POSSELT, Vinicius (Org.). *XX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, Vol. 3. 01 ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, v. 3, p. 25-235.

PERRIN, Christophe. *Michel Henry (1922-2002) Bibliographies*. 2016.

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

PRASERES, Janilce Silva. Fenomenologia da Afetividade: um estudo a partir de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJAO, Carlos. *Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 89-107.

RICOEUR, Paul. Edmund Husserl – A Quinta Meditação Cartesiana. *Phainomenon*, Lisboa, n.9, p. 245-270, out. 2004.

RICOEUR, P. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. *Argumentos*, Fortaleza, n.1, p. 45-53, 2009.

SZEFTEL, Micaela. *Subjetividade y autoafcción: la problemática de la temporalidade en la fenomenología de Michel Henry*. Buenos Aires: Teseopress, 2016.

SZEFTEL, Micaela. Hacia una arqueología del sí mismo. Variaciones sobre la pasividad en la fenomenología de Michel Henry. *Tábano*, n. 21, 2023, p. 26-42.

THÉVENAZ, Pierre. La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl. In: H.L. Van Breda. *Actes du Colloque International de phénoménologie*. Bruxelles, 1951.

TINLAND, O. Auto-affection et individuation chez Michel Henry. *L'individu*, Paris, Vrin, 2008, p. 99-121.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do *noema* e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 482-498, set./dez. 2013.

WALTON, Roberto J. Auto-affection et événement. *Revue internationale Michel Henry*, n.7, p. 19-34, 2016.

WALDENFELS, Bemhard. *De Husserl a Derrida – introducción a la fenomenologia*. Barcelona: Paidós, 1992.

WEIDMANN, Artur Ricardo de Aguiar. Husserl: da subjetividade transcendental ao problema do solipsismo teórico. *Revista Guairacá de Filosofia*, Guarapuava, v. 31, n. 1, p. 20-39, 2015.

WONDRACEK, Karin H. K. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Dissertação (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2010.