

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

**FENOMENOLOGIA DA AFETIVIDADE: UM ESTUDO
A PARTIR DE MICHEL HENRY**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Janilce Silva Praseres

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

**FENOMENOLOGIA DA AFETIVIDADE: UM ESTUDO A
PARTIR DE MICHEL HENRY**

Janilce Silva Praseres

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

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

PRASERES, Janilce Silva

FENOMENOLOGIA DA AFETIVIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DE MICHEL HENRY / Janilce Silva PRASERES.-2015.

75 p.; 30cm

Orientador: Silvestre Grzibowski

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Fenomenologia 2. Michel Henry 3. Afetividade 4. Vida 5. Passividade I. Grzibowski, Silvestre II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

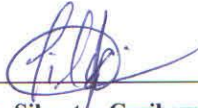
**FENOMENOLOGIA DA AFETIVIDADE: UM ESTUDO A PARTIR
DE MICHEL HENRY**

elaborada por

Janilce Silva Praseres

Como requisito para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

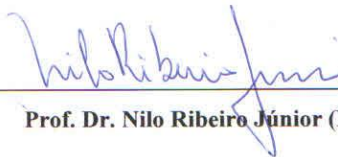
COMISSÃO EXAMINADORA:



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



Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior (FAJE)

Santa Maria, Abril de 2015

*Aos meus pais Iracy Costa Praseres e Maria do Carmo Silva por todo
amor e pela vida*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Silvestre Grzibowski, meu orientador, por toda atenção, dedicação, apoio, paciência e aprendizado durante a pesquisa. A quem devo o mérito deste trabalho.

Aos professores Marcelo Fabri e Nilo Ribeiro Júnior por aceitarem compor a banca examinadora e contribuírem com o trabalho realizado.

Aos meus pais e irmãos por todo amor e apoio.

À Luciana Camillo, minha companheira de sempre, por todo amor, por acreditar e me acompanhar em todas as situações.

Aos meus sogros pelo apoio e carinho.

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM. Em especial, Cecilia Rearte, Edsel Diebe, Kátia Corrêa, Cláudia Aita, Rubens Machado, Rudimar Barea, Ésio Salvetti, Felipe Bragagnolo, Allana Focking.

Ao Grupo de Pesquisa Fenomenologia do Corpo e da Afetividade – UFSM pelas contribuições e debates.

Ao Grupo de Pesquisa Fenomenologia da Vida, especialmente aos professores Karin Hellen Kepler Wondracek e Marcelo Ramos Saldanha pelo acolhimento e compartilhamento de textos e obras.

Aos amigos da Escola Estadual de Ensino Fundamental Marechal Rodon pela confiança e credibilidade. Em especial, Maristela Barbosa (diretora), Maria Cristina Godoy, Sandra Barroso, Zuleyka Duarte e Emerson Teixeira.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por financiar a pesquisa.

A Universidade Federal de Santa Maria pela oportunidade dessa formação acadêmica.

Ao pensamento fantástico e encantador de Michel Henry.

“Pareceu-me então, meditativa, que não havia homem ou mulher que por acaso não se tivesse olhado ao espelho e não se surpreendesse consigo próprio. Por uma fração de segundo a pessoa se via como um objeto a ser olhado, o que poderiam chamar de narcisismo mas, já influenciada por Ulisses, ela chamaria de: gosto de ser. Encontrar na figura exterior os ecos da figura interna ah, então é verdade que eu não imaginei: eu existo”
(Clarice Lispector, **Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres**, p. 19)

“Quem é você?”, disse a Lagarta.
Não era um começo de conversa muito estimulante. Alice respondeu um pouco tímida: “Eu... eu... no momento não sei, minha senhora... pelo menos sei quem eu era quando me levantei hoje de manhã, mas acho que devo ter mudado várias vezes desde então”
(Lewis Carrol, **Alice no País das Maravilhas**, cap. V – o conselho de uma Lagarta, p. 60).

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

FENOMENOLOGIA DA AFETIVIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DE MICHEL HENRY

AUTORA: JANILCE SILVA PRASERES

ORIENTADOR: SILVESTRE GRZIBOWSKI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 22 de Abril de 2015.

A presente dissertação tem por intuito, a partir do pensamento de Michel Henry filósofo contemporâneo francês, proporcionar um estudo acerca da fenomenologia da afetividade, mais especificamente sobre as investigações henrianas a respeito da afetividade, levando em consideração os apontamentos essenciais averiguados e formulados em relação à vida, fenomenologia, no caso a Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material e passividade. A reflexão pretendida objetiva considerar possibilidades que surgem para o campo fenomenológico contemporâneo, a tese principal a ser defendida e fundamentada é: que a essência da fenomenologia da vida se manifesta de forma imanente por meio da afetividade. Trata-se de investigar os fundamentos para uma Fenomenologia da Afetividade, apresentando assim, uma conceituação a partir da imanência radical da vida. A afetividade, assunto privilegiado nas obras de Henry, é atingida ou atinge de modo muito especial à experiência da subjetividade radical, a qual conforme o nosso filósofo a vida essencializa em si mesma, se autoafetando, na experiência de si mesma, na imanência radical de sua afetividade. Pois a verdade concreta desse movimento é a vida que se prova a si mesma. A qual se realiza em seu *pathos*, na subjetividade que se conhece independente de qualquer abordagem conceptual ou sensível, ou de um olhar intencional, mas a vida na provação absoluta de sua certeza intrínseca, em uma significação material, na materialidade de seu puro aparecer que nos dá acesso a si mesma, que se constitui nas modalidades do sofrer e do fruir, na revelação de si, no seu *pathos* da passividade que é afetada. A fim de sustentar a estrutura de seu pensamento, que culmina na formulação da fenomenologia da vida, a preocupação de Henry mira-se a abrir novos campos de investigação acerca da fenomenalização efetiva da fenomenalidade enquanto tal e na reversão da fenomenologia, um repensar esta, um outro direcionamento, um viés material. Para tanto este trabalho tem como base as obras deste filósofo, em especial, a *L'Essence de la manifestation*.

Palavras-chave: Afetividade. Vida. Passividade. Michel Henry. Fenomenologia.

ABSTRACT

Master Course Dissertation
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

PHENOMENOLOGY OF AFFECTIVITY: A STUDY FROM HENRY MICHEL

AUTHOR: JANILCE SILVA PRASERES

ADVISOR: SILVESTRE GRZIBOWSKI

Date and Place of Defense: Santa Maria, April 22, 2015.

This work has as purpose, from the thought of Michel Henry, contemporary French philosopher, afford a study on the phenomenology of affectivity, more specifically on henrianas investigations regarding affectivity, considering the essential notes investigated and formulated in relation life, phenomenology, in the case the Phenomenology of Life or Material Phenomenology, and passivity. The intended reflection aims to consider possibilities that arise for the contemporary phenomenological field. The main thesis to be defended and grounded is that the essence of phenomenology of life manifests itself in immanent way by means of the affectivity. It is investigating the foundations for a Phenomenology of Affectivity, thus presenting a conceptualization from the radical immanence of life. Affectivity, privileged subject in Henry's works, is reached or reaches a very special way the experience of radical subjectivity, which, according to our philosopher, the life essentializes up itself, affecting itself in the experience of self same, the radical immanence of his affectivity. Because the concrete truth of this movement is the life that proves herself. Which is realized in his pathos, in the subjectivity that is known, independent of any conceptual or sensitive approach, or of a intentional look, but life in the absolute probation of their intrinsic certainty, in a material meaning, in the materiality of his pure appear that gives us access to itself, made in the modalities of suffering and enjoy, in the revelation itself, in its pathos of passivity that is affected. In order to sustain the structure of his thought, which culminates in the formulation of the phenomenology of life, Henry's concern aims to open up new fields of inquiry about the effective fenomenalização the phenomenality as such and in the reversal of phenomenology, a rethinking on this, another direction, a material bias. Therefore, this work is based in the works of this philosopher, in particular *L'Essence de la manifestation*.

Keywords: Affectivity. Lifetime. Passivity. Michel Henry. Phenomenology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 FENOMENOLOGIA DA VIDA.....	15
2.1 Vida e sua autorrevelação e autoafecção.....	18
2.2 Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material.....	25
2.3 Michel Henry fenomenólogo: um leitor e crítico de Husserl.....	36
3 AFETIVIDADE: INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL	41
DA ESSÊNCIA ORIGINÁRIA.....	
3.1 Afetividade: o nascimento de um fundamento em Michel Henry.....	42
3.2 Pressupostos fundamentais da afetividade: afecção e auto-afecção.....	47
4 PASSIVIDADE: FUNDAMENTO DE UMA EXPERIÊNCIA	56
RADICAL.....	
4.1 A questão do tempo na passividade.....	56
4. 2. Passividade radical.....	59
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS.....	70
Trabalhos consultados e disponíveis na Internet.....	73

1 INTRODUÇÃO

O objetivo da pesquisa é apresentar como a afetividade baseia e é fundamentada na fenomenologia da vida de Michel Henry. E como se relaciona com as questões mundo da vida e da passividade, mostrar também como se interpenetram dentro do pensamento henriano. Para tanto, buscar-se-á a descrição e itinerários da afetividade no decorrer das reflexões sobre o projeto proposto por este fenomenólogo francês. Trata-se de se pôr no caminho da afetividade, isto é, de investigar como ela se dá enquanto “fenômeno”.

A afetividade é posta em questão por Michel Henry como um retorno fundamental. A afetividade torna-se a superação do horizonte de sua própria tarefa, o que implica no “aparecimento” de complexas tensões e obscuros problemas relativos ao ser, a vida, ao aparecer. Nesse horizonte a tarefa da fenomenologia da vida seria justamente fornecer uma compreensão mais apurada acerca da afetividade, recorrendo a aspectos da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl que levaram Henry a reflexões e estudos acerca da não-intencionalidade e passividade.

Michel Henry ao intuir um pensar fenomenologicamente radical propõe uma tarefa audaciosa, mas não menos rigorosa, nem tão pouco superficial. Sobretudo, de uma grandeza extraordinária, uma empreitada que se põe no caminho da fenomenologia contemporânea como uma novo pensar, de entender como o mundo da vida afeta o mundo da consciência, levando assim ao conhecimento do fluxo da fenomenologia da vida e o que ela constitui, ou o que a constitui.

Assim, o pensamento, o retorno radical de Michel Henry ao mundo da vida institui a identificação da consciência dos afetos e a relação estabelecida, não apenas como consciência, mas como a própria afetividade que se revela. A fenomenologia henriana procura não tomar distância do “idealismo” transcendental de Husserl, nem tão pouco refutá-lo de maneira duvidosa, mas, busca elucidar vários aspectos, níveis e graus da afetividade do ser como *affectus* em suas “modalidades”.

A fenomenologia de Henry não pode ser confundida como “pura” ontologia, mas como o mundo da vida afeta o da consciência e encontra resposta para determinadas questões do ser, do corpo, não como empiria, muito além disso perpassando a não-intencionalidade.

Ao contrário de Husserl, Michel Henry não tem a pretensão de constituir um método, pois esta é uma inquestionável obra prima husserliana. Porém, Henry tem como intuito investigar as intenções relativas entre imanente e transcendente.

Embora a Fenomenologia de Henry pareça algumas vezes em um estágio de ingenuidade, acusado até de filosofia mística e frágil, Henry capta nexos e evidências que se confundem com o simples ver, trata-se de uma captação que aponta para algo significativamente dado: a vida, como afetação de si, assim toda diferença em relação a sua fenomenologia está aí, na afetividade, na ipseidade do ser, no ser como *affectus*, o que acaba revelando o enorme problema: a atividade da intencionalidade, do ver as coisas. Pois, a estrutura das vivências parte da afetividade e mostra-se como mutável, existem a percepção, a fantasia, a recordação, a cultura, o corpo, a subjetividade - a vida como não-intencionalidade.

Se para Husserl as coisas são e estão dadas em si mesmas como fenômeno, demonstrando-se na correlação entre fenômeno do conhecimento e o objeto de conhecimento. A tarefa, então, está em investigar como Michel Henry encara, “revela” e mostra a questão da afetividade, o quanto é árdua e complicada a tarefa da Fenomenologia Material.

Há numerosos estudos sobre a Fenomenologia de Michel Henry. Entretanto, até o momento, sua contribuição inovadora é relativamente pouco conhecida no Brasil. Esta dissertação ao propor seu objetivo busca apresentar um estudo atual e relevante sobre o pensamento de Michel Henry, uma vez que, a afetividade é abertura, projeção e orientação para o mundo da vida, que tende ao transcendente, ao outro e ao mundo.

Ao contrário de Husserl que se ocupa da fundamentação e do campo transcendental, com intuito de apresentar certa relação entre a redução do eu para uma subjetividade transcendental e a crítica do conhecimento universal das essências, ocorrendo assim à suspensão do mundo, porém não uma exclusão do mesmo. Henry desdobra o conceito de ser como o ser afetado, a afetividade como essência da imanência, a afetação que se dá no momento, na vida.

Já Husserl salienta que a partir do descobrimento do ego transcendental se inicia uma nova ideia da fundamentação transcendental, ressaltando que em vez de se utilizar do ego *cogito* como premissa da evidência apodítica para referenciar a uma subjetividade transcendental, passa-se a dirigir para a *époché* fenomenológica como uma nova e infinita esfera da realidade, da experiência, a experiência transcendental.

Dialogando acerca de problemas referentes ao conhecimento transcendental, do problema a uma crítica da experiência transcendental do eu, que o coloca em questão próprio ver da consciência. Considera estágios para a investigação fenomenológica, sendo primeiro sobre a experiência transcendental do eu.

Há uma ciência original, uma ciência da subjetividade transcendental real e possível, oposta as ciências objetivas. Uma ciência cujo objeto é independente na sua realidade, parecendo ser o único objeto, o ego transcendental. Assim esta ciência impera como uma pura egologia, condenada ao aparecer, ao solipsismo transcendental. A redução do ego transcendental traria a aparência de uma ciência solipsista, segundo Glock (1998) solipsismo trata-se da concepção de que nada existe a não ser a própria pessoa e os conteúdos de sua mente. Embora essa ideia raramente tenha sido defendida de forma explícita, seduziu idealistas e fenomenalistas, que se comprometeram com ela de forma implícita.

Michel Henry considera a vida como um experienciar-se de si mesma. Por isso, propõe a Fenomenologia da vida, que estabelece uma relação mais vivencial que conceitual, mais existencial que categorial.

Assim, este trabalho, dividido em três partes, objetiva fornecer os elementos básicos que nortearão a proposição da fenomenologia da afetividade, noção-chave na discussão da materialidade da fenomenologia. No primeiro capítulo, apresentar-se-á a fenomenologia da vida e ao expor a noção do que é a Fenomenologia da Vida tratarei da relação do que é a vida; e ainda uma breve apresentação da base fenomenológica a qual Henry pertence e questiona.

Em seguida, no segundo capítulo, examinarei as reflexões e delineamentos henrianos sobre a afetividade, o cerne desta pesquisa, observando seus aspectos principais¹.

No terceiro e último capítulo estabelecerei o que compreende a passividade na fenomenologia da afetividade e uma breve consideração do tempo na passividade para o pensamento henriano. A dissertação aqui apresentada interpreta um aspecto inovador. Trata-se de uma contribuição relevante para novas pesquisas, investigações e visibilidade ao pensamento de Henry.

“A essência dos fenômenos não se opõe à fenomenalidade que ela torna possível, não está além ou aquém da manifestação que é sua obra. Ela se manifesta em outro lugar, de uma outra forma, de forma imanente, através da afetividade da vida” (FURTADO, 2008, p. 237). De tal modo, neste trabalho, considera-se que o pensamento de Michel Henry encaminha não apenas para possibilidades de uma fenomenologia da afetividade, mas a sua concretização e a abordagem dessas possibilidades. Já que a vida se dá como afeto. Para argumentar a respeito,

¹ “Uma revelação imanente sendo necessariamente presença de si, não poderia ser senão invisível, pois nenhuma presença visível no horizonte do mundo ou da consciência pode ser presença de si a si: ver é ver à distância de si. Uma revelação imanente, como afirmará Henry, sendo uma experiência interna, revestirá necessariamente uma forma monádica. ‘É na estrutura eidética da verdade originária’, pensada em seu fundamento ontológico enquanto revelação imanente e interior de si, constituída pela afetividade, ‘que se enraíza a ipseidade do ego’. O ser de o ‘eu sou’ é uma experiência interna ao próprio ser” (FURTADO, 2008, p. 237, grifos do autor).

o presente trabalho propõe a estabelecer a compreensão e o entendimento de como o mundo da vida afeta o mundo da consciência, levando assim ao conhecimento do fluxo da fenomenologia da vida e o que ela constitui, ou o que a constitui.

2 FENOMENOLOGIA DA VIDA

O pensamento henriano realiza reflexões em favor do estudo de estruturas fenômenicas que dão conta da condição imanente do sujeito. De acordo com Martins (2004) já em 1996, Michel Henry era reconhecido como um dos maiores representantes da fenomenologia francesa contemporânea, com escritos com parte de seu pensamento já traduzido em diversos idiomas. Pensamento este que possui sua singularidade ímpar ao retomar questões com uma leitura fenomenológica distinta da husserliana e heideggeriana. No texto “*Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida*” (2009) o estudioso Ricardo Oscar Díez, estabelece um percurso sobre o Henry fenomenólogo, instituidor da Fenomenologia da Vida², para tanto, vai desde a leitura henriana sobre a fenomenologia histórica, passando pelas influências que o situa como criador de um pensamento que abre caminhos.

“Primeiramente, Michel Henry é um filósofo profundamente influenciado pela herança da fenomenologia de Edmund Husserl (...), ele se afasta de qualquer cientificismo, biologismo ou psicologismo para buscar a essência ideal do mundo (...), associa a ideia de essência a termos como ‘Vida’ ou ‘Energia vital’” (PONDÉ, 2012, p. 8). Henry³ apresenta em suas obras

² “hay que entender en qué consiste la revelación de la Vida. Nuevas influencias recibe Henry para pensar esta donación. Karl Marx, Maine de Biran, las epístolas de San Pablo, el evangelio de San Juan, los escritos del Maestro Eckhart se asocian, entre otros, a esta empresa. Antecedentes que lo llevan a formular otro concepto de fenomenalidad. “Pero ¿por qué otro concepto de fenomenalidad? No, una vez más, por efecto de nuestra decisión. La fenomenalidad se fenomenaliza ella misma, y según una forma que depende de ella, ante todo esfuerzo del pensamiento para asirla e independientemente de este. Ahora bien, la forma según la cual se fenomenaliza originalmente la fenomenalidad, es precisamente la vida, y ese modo de fenomenalización no tiene nada que ver con aquel que domina el pensamiento occidental”. La Vida se auto-dona, se auto-revela instaurando una nueva palabra. Verbo que no tiene distancia con el acontecer, que no es indiferente y que es esencialmente creativo. Para escuchar la Palabra de la Vida no hay que “mirar hacia”, sino sentir lo que acontece en la carne que nos fue dada y por la que somos” (DÍEZ, 2009, p. 241, grifos do autor).

³ Cf. Wondracek (2008). Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistência durante a Segunda Guerra. Entre 1960 -1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier. 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. Faleceu em 2002. Suas principais obras:

L'Essence de la manifestacion(1963)

Philosophie et phénoménologie du corps (1965)

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu (1985) [*Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*,2009]

La barbarie:une critique phenomenologique de la culture (1987)

Voir l'invisible: Kandinsky (1988)

Phénoménologie matérielle (1990)

Marx: I Une philosophie de la réalité; II Une philosophie de la économie (1991)

“*C'est moi la Vérité*” (1996) [*Eu sou a verdade*, 1998]

Incarnation: une philosophie de la chair (2000) [*Encarnação: uma filosofia da carne*, 2002]

Phénoménologie de la vie, volume 1 : Sur la phénoménologie

Phénoménologie de la vie, volume 2 : Sur la subjectivité,

Phénoménologie de la vie, volume 3: De l'art et du politique

Phénoménologie de la vie, volume 4 : Sur l'éthique de la religion

dois movimentos que formam o seu pensamento: a crítica à filosofia tradicional e a proposta de um método fenomenológico de investigação da vida no advir de si mesma como *pathos*⁴.

Michel Henry, além de resgatar questões sobre o aparecer, como um puro aparecer⁵ e sobre a fenomenalidade, expõe acerca do que é isso que chamamos vida, sobre o papel central desta, o que esquecimento da vida acarreta, e ainda, a cultura, barbárie e o corpo subjetivo.

Neste capítulo serão trabalhados três pontos primordiais para o início do estudo do pensamento henriano, este se constitui enquanto crítica ao caminho transcendental que o pensamento filosófico institui e seguiu. Todavia, a relevância se dá não somente ao rigor com que Michel Henry dirige suas análises, mas ao novo caminho para o pensamento fenomenológico e para a filosofia em geral, para a possibilidade de se pensar e analisar o que há de mais certo e fundamental em nós: a Vida enquanto doação de si.

Devemos compreender a vida não exclusivamente como um processo biológico e natural, como afirma o filósofo Michel Henry, mas sim “a vida que se sente e se experimenta a si mesma, de modo que não há nada nela que ela não experimente e não sinta”, isto é, “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”. (HENRY, 2012 apud GOTO, 201, p. 03, grifos do autor).

Percebe-se assim, que o percurso direcionado pelo o pensamento henriano é o fenomenológico⁶, de tal modo, que configura os aspectos primordiais e a marca de sua fenomenologia: a vida, “nasci na vida, da qual ninguém ainda encontrou a fonte em algum

e também quatro romances: — *Le jeune officier*, (1954) — *L'amour les yeux fermés*, (1976) [O amor de olhos fechados, 2001]. *Le fils du roi*, (1981) *Le cadavre indiscret*, (1996.) *La vérité est un cri*, (1982). Seus escritos originais foram doados à Universidade de Louvain, onde encontram atualmente um Centro de Pesquisa e Documentação da sua obra, para posterior publicação. No Brasil: publicação de *A morte dos deuses*, dois capítulos sobre Nietzsche de *Généalogie de la psychanalyse* (1984). Em 2009: Publicação integral de *Genealogia da Psicanálise*, Tradução de Rodrigo Marques. Curitiba: Editora da UFPR, 2009. ISBN 978-85-7335-228-3. Para mais dados sobre Henry, consultar o site www.michelhenry.com.

⁴ “*Páthos*, em grego, é paixão, a perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou que suportamos” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). “πάθος, εος ou ους, **s. n. I em geral** | o que se experimenta | prova, experiência | acontecimento | acontecimento no mar, infortúnio | estado agitado de alma | paixão (boa ou má: prazer, amor, tristeza, ira, etc.)” (ISIDRO PEREIRA, 1976, p. 421, grifos do autor). “πάθος, εος ou ους, (τό) [ά] ce qu'on éprouve, p. opp. à ce qu'on fait, c. à d. tout ce qui affecte le corps ou l'âme, en bien ou en mal, surt. en mal, d'ou” (BAILLY, 2000, p. 1437, grifos do autor).

⁵ “El núcleo de la reflexión fenomenológica es, para M. Henry, preguntar en qué consiste el aparecer puro. Para mostrar el modo en que la fenomenología histórica responde a esta interrogante, el pensador francés recorre los principios que la sustentan (DÍEZ, 2009, p. 236).

⁶ Chama-se “fenomenológico” tudo que pertence à maneira de de-monstração e explicação, que constitui a conceituação exigida pela presente investigação (HEIDEGGER, 1998, p. 68, grifos do autor). Fenomenologia diz, deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!”. O termo fenomenologia tem, portanto, um sentido diferente das designações como teologia etc. (...) A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se de-monstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência “dos” fenômenos significa: apreender tudo que está em discussão, numa de-monstração (Ibid, p. 65, grifos do autor).

continente” (HENRY, 2011, p. 215). Trajeto, este, que busca na imanência⁷ a essência da transcendência⁸.

Com Henry encontram-se aspectos inovadores⁹ da entrada da vida na filosofia e considerações genuínas acerca do corpo subjetivo e da afetividade. O terreno onto-fenomenológico, o qual é empreendida a fenomenologia da vida, traduz-se como um campo fértil para reflexões a respeito da não-intencionalidade, da reinscrição da intencionalidade e ao resultado que o esquecimento da vida tem acarretado no decorrer da estrutura do pensamento pautado na idealidade e abstração da vida.

Neste capítulo será apresentada a apreciação do que Henry chama o que conhecemos como vida, o que constitui o sentido do homem no mundo, a nossa condição de passividade, a nossa inscrição no mundo enquanto seres vivos, possuidores de uma vida, uma vida real, não ideal. No segundo ponto tratar-se-á a respeito do que é este novo aspecto da fenomenologia contemporânea: a Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material, do que se trata este pensamento que busca na imanência o fundamento para a transcendência. No terceiro tópico serão abordadas considerações sobre Michel Henry fenomenólogo e leitor de Husserl. Assim, dar-se início ao estudo.

⁷ O princípio de imanência inaugurado por Descartes determina os rumos da filosofia moderna. Em *Meditations Cartésiennes [Meditações cartesianas]* (1997, p. 134) Husserl conclui com Santo Agostinho que a verdade habita o interior do homem (*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*) (CAVALIERI, 2013, p. 37, grifos do autor).

⁸ Em *Ideias*, Husserl apresenta o conceito de transcendência circunscrito à exigência de uma “meditação fenomenológica fundamental”. A ideia de transcendência não se separa da “percepção”, pois não há um objeto que não seja objeto para uma consciência (intencionalidade). Não se trata de uma proposição abstrata. Apresenta-se como conteúdo atual e próprio da percepção. Em *A ideia da fenomenologia* ele se refere a este conceito como um “enigma”, pois “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 autoapresentação de algo puramente intuído” (HUSSERL, 1989, p. 69). Isso nos leva a compreender os tipos de transcendência descritos em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (HUSSERL, 2006) (Ibid, 2013, p. 35, grifos do autor).

⁹ De acordo com Henry (2009) começo a qual, no dizer de Michel Henry, volta todo o filosofar e do qual aufere uma tonalidade afetiva própria que, neste caso, é a ipseidade da vida.

2.1 Vida e sua autorrevelação¹⁰ e autoafecção¹¹

Para o pensamento henriano ao se falar de vida é preciso saber o que é isso que titulamos vida e o que o conhecimento desta alude. Rosa, lendo Henry diz:

“A auto-revelação da vida é a sua auto-justificação. A vida permanece em si mesma. Não tem fora, nenhuma face do seu ser se dá à captação de um olhar teórico ou sensível, nem se apresenta como objecto para uma qualquer acção. Nunca ninguém viu a vida nem jamais alguém verá. A vida é uma dimensão de imanência radical” (ROSA, 2006, p. 183, grifos do autor).

Diferentemente, “Husserl fala da consciência como de uma vida, a experiência é o que ela vive, a *Erlebnis*, *As Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* querem circunscrever a substância desta vida compreendida como um campo de presença originária, como o Presente vivente” (HENRY, 2011, p. 203, grifos do autor). Mas para Henry este presente não ultrapassa o limite do abstrato, da intencionalidade.

O pensamento henriano infere que a fenomenologia husserliana não conseguiu compreender a essência interior da vida, de tal modo, que falou do mundo descrito conscientemente, do conhecimento que é produzido pela via redutiva, a redução transcendental, que conduz a um eu transcendental.

“A vida”, “transcendental” para a diferenciar do que a biologia também assim nomeia. Ainda que eu duvide que, para a biologia, haja algo como a vida. Monod diz por exemplo: “Na biologia não há vida, apenas algoritmos.” Quanto a mim emprego este termo para designar a vida fenomenológica, isto é “o que se vivencia a si mesmo”, pelo simples motivo de que a nossa vida é tão-só isso e nada mais. Ela não é somente e apenas um sentir, o sentir de tudo o que sentimos, mas antes “sentir-se a si mesmo”, nessa imediação absoluta e patética, tal como esse medo por exemplo, e que faz com que tudo o que assim se experiencia seja habitado pela certeza de ser, seja vivo. Então viver quer dizer provar-se. Dir-me-eis então, por que não empregar o termo “consciência”? Haveria a matéria, a vida e depois a consciência e teríamos a classificação habitual dos fenômenos. Pois bem, primeiro porque o conceito consciência é vítima de uma pesada imprecisão no interior da própria filosofia da consciência, por exemplo em Kant, ele é objecto de uma

¹⁰É o modo único de revelação da vida na qual o que se revela e o que é revelado são uma só e mesma coisa. Esse modo pertence à vida e constitui a sua essência (WONDRACEK, 2010, p. 249).

¹¹ Presença radical a si mesmo, imanência absoluta, sem intermediações. A característica da vida vir a si na forma de vida. Essa possibilidade é a experiência de si mais íntima possível, a que Henry denomina de Vida. Henry propõe o conceito de autoafecção imanente – na qual o Si não é origem de sua afecção, em contraposição a autoafecção *ekstática* (Kant – Heidegger = ser é origem de sua própria afecção). “Autoafecção é carnalidade radical [*radikale Leiblichkeit*]. A crítica a desqualifica como sensualidade e percepção.” (WONDRACEK, 2010, p. 249, grifos do autor).

elucidação de todo insuficiente. Mas sobretudo porque tal como aparece em Husserl, é de todo redutor quando resume todos os pensamentos desse gênero na famosa fórmula: “toda consciência é consciência de alguma coisa” (...), em todo caso, o que somos não está aí, a vida está ausente, visto que com Descartes percebemos que era preciso abstrair a dimensão da visibilidade do mundo para que algo como a vida, isto é a pura vivência de si, fosse possível. A vida mantém-se por conseguinte sempre aquém do espetáculo, ela é literalmente invisível ainda que seja o que há de mais certo (HENRY, 2010, p. 6, grifos do autor).

Henry entende que a vida não pode ser tematizada pela pretensão metodológica da redução transcendental, a vida se apresenta em uma indeterminação, a qual não pode ser dominada. A vida se vive a si mesma, se prova nessa interioridade imediata de si, no *pathos*.

A vida¹² é o que sente e que faz experienciar de si mesma, na qual sua essência encontra-se na autoafecção¹³. Henry afirma que essa autoafecção é em um sentido verdadeiramente radical, de uma imanência absoluta que não passa por um postulado do pensamento. Vida é um termo crucial e ao mesmo tempo tão óbvio para Henry, que não se trata apenas de um conceito vago ou mesmo concreto, mas refere-se à vida que se efetua enquanto se vive. Assim,

A vida não é, portanto, como um rio indiferente à natureza das rodas que ele faz girar, o ser não precisa negar-se em sua universalidade para se dar o momento da particularidade. Muito pelo contrário, o particular, se quisermos falar esta linguagem, é a essência do ser, sua possibilidade mais íntima, e o desdobramento de sua positividade (HENRY, 2011, p. 208).

A afecção da vida se faz na medida em que experienciamos-la, na medida em que a afetividade compõe sua essência, que vida se faz vida. Conforme Henry (2011) a vida é essencialmente passiva em relação a si, ela é vinculada a si, incapaz de romper este vínculo, de tomar em relação a si uma distância qualquer. É isto que caracteriza a vida, a impossibilidade de escapar de si.

¹² “É somente porque a vida é, ao mesmo tempo, a universalidade verdadeira e absoluta e, no mesmo instante, insuperavelmente singular, feita de uma multiplicidade de viventes que se pode chamar assim, com os Padres da Igreja, de ‘pessoas’, que algo como uma comunidade humana é possível (Ibid., p. 223). “A vida não é uma autoposição, uma auto-objetivação, ela não se põe diante de si para se afetar a si mesma em um ver-se a si mesma, um aperceber-se de si mesma, no sentido de uma manifestação de si que seria a manifestação de um objeto. Com efeito, é isso o que a vida não é, não pode ser. A vida se afeta, é para si, sem se propor a si mesma na objeção da *ek-stasis*, ela se sente sem que isto seja pela intermediação do sentido, de um sentido interno nem de um sentido qualquer em geral (...). A fenomenologia tem os meios de se confrontar com os problemas últimos da filosofia e, de certo modo, somente ela pode fazê-lo” (HENRY, 2011, p. 207, grifos do autor).

¹³ Como o conceito de autoafecção é o conceito de vida, deve ser pensado de modo rigoroso. Este rigor perdeu-se quando a autoafecção designa, em Kant e depois em Heidegger, o sentido interno. Com o sentido interno, é realmente o ser mais íntimo da subjetividade e o que faz dela a vida que se encontra questionado em sua possibilidade primeira (HENRY, 2011, p. 207).

De acordo com o Henry (2012) o saber da vida como saber em que a vida constitui tanto o poder que conhece quanto o que é versado por este conhecimento, proporciona, de maneira exclusiva, seu “conteúdo”. De tal modo que esse saber da vida não tem objeto, por isso não é objetivo, mas que perpassa pela relação disposta pela sua essência, que é a própria vida.

É para se esquivar da irrealidade de produções ideais que nos mergulhamos na vida, quer seja ela instintiva ou inconsciente, sobrenatural ou mística. Entretanto, se uma filosofia rigorosa erigia a conta exata destas diversas significações, ela reencontrava sem dúvida, em cada uma delas, uma mesma essência misteriosa, visada para si mesma ou por analogia, a que faz com que, nós também, sejamos viventes. Daí porque quando, abrindo o velho livro, nós lemos: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida”, quando Kierkegaard escreve que a “a Verdade é aquilo pelo qual se gostaria de viver ou morrer”, ou quando Marx declara: “Não é a consciência dos homens que determina suas vidas, mas suas vidas que determinam sua consciência”, nós somos, apesar dos progressos da análise da linguagem, atingidos no fundo de nós mesmos e abalados em nosso ser mesmo (HENRY, 2011, p. 199).

Conforme a afirmação acima Henry foge da concepção “tradicional” que o “sujeito” é compreendido pela sua consciência e não como um ser mergulhado na vida. É como se o pensamento henriano recuperasse e trouxesse à tona a vida em primeiro lugar, da qual muitas vezes é esquecida e levada a categoria da consciência.

De tal modo, se observa o fundo singular e ímpar, que a seguinte afirmação henriana revela e delinea: “Viver significa ser” (HENRY, 2011, p. 199), assim, a vida em sua constituição também assinala o ser, pressupondo aquilo que é e abrange as manifestações da própria vida. Segundo Henry (2011) precisa-se compreender as determinações da vida e o porquê delas, bem como sua a essência, a da vida.

A doação da vida¹⁴ é originária, real e efetiva, na medida em que se doa completamente e sem divisão. Henry aponta que um dos feitos mais notáveis de toda nossa vida prática é a atuação dela de maneira natural, em uma liberdade que foge a condição transcendental, a forma espontânea que se cumpre. Vida é manifestação, é o que está, é o que se exerce na realidade e permanece em si mesma.

Henry (2011) afirma que a vida é uma dimensão de imanência radical, o que significa a exclusão de toda exterioridade, do horizonte transcendental, o qual as coisas são suscetíveis

¹⁴ *Porque o seu dom é a autoadoção na qual todo o poder se recebe a si mesmo e é por isso investido de si, que o <eu posso> acaba por esquecer este dom mais original da vida (HENRY, 2000, p. 205, grifos do autor).*

de tornarem-se visíveis. Pois, a vida é invisível¹⁵ e o pensamento filosófico está voltado para a consciência¹⁶ e seus graus e não para a vida.

A vida está fora da luz da evidência, do processo de elucidação, encontra-se constituída em sua invisibilidade, que não pode ser confundida com inconsciente e nem subconsciente. A fenomenologia henriana afirma que a essência da vida reside na autoafecção, nessa singularidade de sentir a si mesma e de se afetar, formando assim, o conteúdo que recebe e que afeta-a. Ressalta-se que não se trata da vida mirar-se enquanto seu próprio objeto, nem sem sentir por mediação do sentido, mas uma autoafecção originária, no sentido de ir à raiz de si, em um sentido radical.

Porque a vida é tão-só aquilo que experiencia em si mesma sem diferir de si, de modo que esta experiência é uma prova de si e não de outra coisa, uma auto-revelação em sentido radical (...). A vida experimenta-se a si mesma como *pathos*, é uma Afectividade originária e pura, uma Afectividade a que chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesma, sem distância no sofrer inexorável e a passividade inultrapassável de uma paixão. É nesta Afectividade e como Afectividade que se cumpre a auto-revelação da vida. *A afectividade originária é a matéria fenomenológica da auto-revelação que constitui a essência da vida.* Ela faz desta matéria, uma matéria impressional que jamais é uma matéria inerte, a identidade morta de uma coisa. É uma matéria impressional experienciando-se a si mesma impressionalmente e não

¹⁵ Todavia, o invisível não é um conceito adequado para pensar a vida a não ser que nós o distingamos absolutamente de um invisível que é apenas um modo limite do visível e pertence, portanto, ainda, de fato, ao sistema da consciência como um de seus graus (HENRY, 2011, p. 206). “Como então se revela o Interior, se nem se assemelha a um mundo? Como a vida. A vida é sentida e experienciada imediatamente, coincidindo consigo em cada ponto de seu ser, totalmente imersa em si e, esgotando-se nesse sentimento de si, ela se cumpre como *páthos*. A “maneira” pela qual o Interior revela-se a si mesmo, a vida se vive a si mesma, a impressão se impressiona imediatamente a si mesma, o sentimento se afeta a si mesmo – precedendo todo olhar e independente dele -, é a Afectividade. Assim, defrontamo-nos com uma primeira formulação da grande equação kandinskyana que sustentará tanto sua obra quanto sua pesquisa teórica: *Interior = interioridade = vida = invisível = páthos*” (HENRY, 2012, p. 15, grifos do autor).

¹⁶ “Todo estado de consciência em geral é nele mesmo consciência de algo, pouco importando a existência real desse objeto e toda abstenção que eu faça, na atitude transcendental que é minha, da posição dessa existência e de todos os atos da atitude natural” (GRATELOUP, 2004, p. 26). “É impossível atribuir a uma consciência outra motivação que não ela mesma. Não fosse assim, seria necessário conceber que a consciência, na medida em que é um efeito, é não-consciente (de) si” (Ibid., 28, grifos do autor). “Eu me voltei imediatamente para estes pensamentos novos e, apesar da extraordinária ampliação de horizontes, a mesma insatisfação permanecia em mim. Todas as minhas leituras eram críticas. Por um momento eu acreditei encontrar o que eu buscava ao ler, sem preparação, as *Meditações Cartesianas* que provocaram em mim uma grande emoção. Ela durou pouco: eu compreendi muito rapidamente que tinha compreendido mal, que a vida transcendental que constituía o tema destes textos magníficos era, de fato, ausente. Ao menos, o tema de minha pesquisa se tornou claro a meu ver” (HENRY, 2011, p. 219, grifos do autor). “Não se trata de modo algum de uma intervenção da consciência no curso de nossa vida, mas, muito pelo contrário, de uma impossibilidade de princípio para o olhar intencional de descobrir esta vida em sua realidade, quer dizer, na interioridade radical da autoafecção de sua afetividade. O ser, nós devemos dizer com toda veemência contra Heidegger, não é o que deve ser pensado, ele não pode sê-lo. E não é uma modificação deste pensamento, um novo modo de apreender a realidade, de interpretá-la ou de compreendê-la, que é suscetível de modificar o que quer que seja esta realidade, porquanto ela reside na vida (HENRY, 2011, p. 208).

deixando de o fazer, uma auto-impressionalidade viva (HENRY, 2000, p. 74, grifos do autor).

De tal modo, que pode se dizer que o pensamento henriano estabelece a essência mais originária da vida, a própria vida enquanto doação de si e a vida que está dada em seu aparecer¹⁷ no mundo, à vida que traz consigo a afetividade, afetividade esta que se traduz em sua via de “mão dupla”: na auto-afecção¹⁸ e afetação.

A vida é dada no campo originário do sentimento de si. Henry afirma veementemente que “Não é a consciência dos homens que determina suas vidas” (HENRY, 2011, p. 208), de maneira que mudanças não podem ser causadas fora da realidade, esta está enraizada na vida. Para tanto se questiona:

Qual é este movimento da vida, requerido a partir dela e que produz incansavelmente o que produz? Em primeiro lugar, um tal movimento é por princípio individual, ele é a própria transformação do indivíduo ao mesmo tempo resulta dele como sua obra própria. E isso porque a vida, que encontra seu ser-vivente na autoafecção de sua afetividade, é por isso mesmo monádica (HENRY, 2011, p. 208).

A fenomenologia henriana entende que o eu [*Moi*]¹⁹ não é distinguido de um outro pela exterioridade, por características naturais, biológicas, históricas ou por outros aspectos desse tipo, todavia, se diferencia porque cada um é originariamente um eu e é original em sua autoafecção. Cada um é uma vida originária, uma individualidade radical que se dá na afetividade de si e da vida.

Qual é essa substância fenomenológica invisível por meio da qual a vida se dá? Desde *L'Essence*, cuja seção IV lhe foi destinada, até suas últimas obras, Henry expressa que a vida vem a nos como afecção, para usar a palavra mais aproximada. A vida é “tão-só um afecto ou, melhor dizendo, aquilo que torna o afecto possível, isto é toda afecção e desse modo todas as coisas”. Somos afetados pela vida que se doa em nós; o afeto é o modo do nosso Si ser investido em nós; e como experienciamos originalmente a doação da vida

¹⁷ Origem, em fenomenologia, designa a origem do ser, o seu princípio, o que faz ser e ser o que é. A origem do ser é o aparecer (...). Não o aparecer do mundo cujo <fora de> exclui *a priori* a possibilidade interior de qualquer impressão concebível, mas o aparecer da Vida, que é a Vida mesma na sua fenomenalização originária (HENRY, 2000, p. 70).

¹⁸ “c'est que le concept de l'auto-affection n'est ni formel ni vide mais se donne au contraire pour contenu ce qui assure la possibilité ultime et dernière d'une telle manifestation. *L'auto-affection désigne la retro-référence à elle-même de l'essence de la manifestation, c'est-à-dire cette essence même saisie dans ce qui constitue la possibilité ontologique de sa propre manifestation*” (HENRY, 1963, p. 290, grifos do autor).

¹⁹ “É este ser-si na afetividade e por ela que põe toda vida em relação consigo, que faz com que ela seja vida e, ao mesmo tempo, a opõe a todo outro, na suficiência absoluta de sua individualidade radical (HENRY, 2011, p. 208).

em nós. Essa impressionabilidade da vida não é passageira, como são as demais impressões que vem e passam. Ao contrário, a impressão da Vida é constante, “porque a Vida que a possibilita está sempre presente, num abraço sem falha” (WONDRACEK, 2010, p. 65, grifos do autor).

Para Michel Henry a essência da afecção encontra-se determinada pela afetividade da vida em nós, pois, uma tonalidade afetiva só pode produzir um ser constituído em si mesmo que seja autoafecção. A vida se dá como afetividade²⁰, segundo Wondracek (2010) o local da “prova imediata das impressões do ser e da vida é o nosso corpo. Com ele somos afectos na Vida” (p. 65). Aqui está a herança de Maine de Biran²¹: o corpo²² na sua imanência e lugar de conhecimento da vida, e ali a vida se doa como afeto; ou seja, afeto é o modo pelo qual a vida feita corpo se doa ao Si. As reflexões, definições e investigações na fenomenologia da vida acerca do corpo são amplas e embora a fenomenologia do corpo faça parte do estudo desenvolvido por Henry em “*L’Essence de la manifestation*”, o objeto desta pesquisa é a afetividade, de tal maneira que não houve como abranger de forma mais precisa e atenciosa a questão do corpo.

A questão da vida, elevada pelo pensamento henriano, não é um mote metafísico, mas sim, de ordem fenomenológica²³ e é instituída na fenomenologia da vida como ponto fundamental. De modo que, conforme Henry (2011) uma filosofia da vida não é a

²⁰ O que distingue o conceito de afetividade como ipseidade de si de Henry dos outros pensadores é a autonomia da presença do afeto, o seu caráter irreflexo. E a partir da autoafecção de si na vida que o afeto se anuncia, e não por uma intencionalidade que lhe afigure um valor ou lhe perceba uma direção, ou lhe atribua uma qualificação e decida responder-lhe ou não. Não há decisão, e na passibilidade do si e na impossibilidade de fugir do afeto que afeta, na total identidade entre ambos (WONDRACEK, 2010, p. 67).

²¹ “Único herdeiro do *cogito* de Descartes, foi, o único, também a reconhecer sua questão decisiva: ‘Existe uma apercepção imediata interna?’. Ao tomar por tema o aparecer, considerando-o em si mesmo, portanto, e por si mesmo, a nova problemática da subjetividade abandona o domínio do ente e de seu ser” (HENRY, 2012, p. 7, grifos do autor). “O primeiro filósofo e, na verdade, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente nosso corpo como *um corpo subjetivo* foi Maine de Biran, esse príncipe do pensamento, que merece ser visto por nós, ao mesmo título que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana” (HENRY, 2012, p. 18, grifos do autor).

²² Observa-se que o pensamento henriano busca determinar a realidade humana a partir de questões pertinentemente exigentes, pois, ante de se definir a esfera da subjetividade faz-se necessária a problemática relativa ao corpo, Michel Henry (2012) pontua que o nosso corpo é antes de tudo um corpo *vivo*, indicando para uma região onto-fenomenológica diferente da extensão cartesiana e da realidade biológica. Todavia, esta investigação acerca da corporiedade no pensamento henriano demanda tempo, motivo pelo qual não debruçou com a devida aplicação a esta questão. Porém, salientamos que no início da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*, Henry afirma que o conteúdo do estudo deste livro não deve nada às pesquisas contemporâneas de Merleau-Ponty, mas que tampouco se difere dele totalmente.

²³ “A discussão do carácter originalmente intencional ou não-intencional da fenomenologia apenas se pode fazer a partir de uma apreensão clara daquilo que constitui o seu objecto, a saber, a fenomenalidade como tal, o aparecer” (HENRY, 1992, p. 02, grifos do autor). “Todavia, o aparecer não pode doar coisa que nele aparece a não ser que ele próprio apareça enquanto tal. Porque se o aparecer não aparecesse enquanto aparecer, nada apareceria e não haveria absolutamente nada, uma vez que a coisa está desprovida da capacidade de por si mesma se trazer ao aparecer, de se promover a si mesma à condição de fenômeno” (HENRY, 1992, p. 04).

sobrevivência de uma metafísica hoje sem objeto, ela unicamente pode guiar o olhar transcendental até a compreensão interior deste mundo, no meio do qual nos é dado viver, como ela pode unicamente também abrir a cada um o caminho que conduz até si mesmo.

Henry salienta ainda que, o andamento da vida é dificultoso de ser pensado e o que a filosofia moderna gerou foi uma fenomenologia da consciência do tempo, da representação do tempo, que mira o ser na exterioridade e não na imanência radical²⁴ de sua afetividade. Assim, o ser não pode ser pensado em termos de exterioridade, somos investidos no poder da vida, a vida é temporalidade, mas não essa temporalidade pensada que nos é estabelecida, pois a vida é interioridade. Para melhor compreender esta questão observa-se:

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, 2011, p. 212, grifos do autor).

Portanto, a vida é entendida como fruição de si e o tempo traduz-se nesse movimento que a vida realiza em seu ir e vir de si mesma. A vida se manifesta como afeto, de tal modo que se faz necessário criar a instituição de um método para arguir o modo como a vida se fenomenaliza originalmente. Conforme Wondracek (2010) esta é a tarefa da fenomenologia da Vida ou fenomenologia material: interrogar a “substância, o tecido, a matéria fenomenológica da qual a vida é feita – a sua materialidade fenomenológica pura”.

É, pois, na auto-revelação da Vida absoluta, como doação passiva para si mesma, que também cada *Soi-même* é dado e vem a ser, não apenas como eu transcendental, mas como vivente, singular, concreto, nas suas moções mais secretas e humildes e em todos os seus poderes. Não é, portanto, a vida ideal, noemática, essência abstracta, mas a vida concreta dos viventes (o Pedro, a Ivete) a começar pelos poderes mais experienciais e basilares do homem, ligados aos poderes do corpo vivido, i.e., da carne. Poderes mínimos, que

²⁴ “Será a fenomenologia henriana da vida que irá dar à imanência um sentido revolucionário ao definir a vida como puro *pathos*, como afetividade transcendental” (FERREIRA, 2006, p. 27). Essa é a tese principal de Michel Henry, a imanência como essência da transcendência. De acordo com Martins (2006) à transcendência da vida Henry opõe a causalidade imanente. “Para ele, a imanência é um modo originário do Ser e a essência do Ser é a essência da manifestação” (HENRY, 1990 apud FERREIRA, 2006, p. 27).

são nossos num poder que nos é anterior. As modalidades subjectivas mais imediatas para nós desta passividade são o sentir-se a sentir, o ver-se a ver (*videre videor*) o padecer-se (de *pathos*), ser para si mesmo uma doação originária que, depois, todas as outras modalidades da nossa subjectividade assumem: a alegria, o prazer, o medo, a dor, a satisfação, a tristeza e assim por diante (ROSA, 2006, p.12, grifos do autor).

Observa-se que a partir dessa Vida absoluta, Henry configura uma inversão da fenomenologia, já que direciona para a imanência, “a essência originária do agir é o movimento contínuo da Vida na sua auto-fruição. É por isso que a Vida é para si mesma, imediatamente, o seu próprio Mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si” (ROSA, 2006, p. 13). A vida além o domínio da ética e possui um saber, não há vida sem vivente, a vida consiste na auto-afecção de seu sofrer e fruir. De acordo com Azevedo (2005) no seu modo de viver, esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta, é partir da vida cotidiana que temos a consciência do mundo. É pela vida que formamos o mundo da vida e que desenvolvemos nossa existência real, concreta.

A questão proposta neste tópico foi a de abranger a vida enquanto carácter originário, aquilo que somos, o que faz da vida vida. O pensamento henriano infere que é preciso compreender a essência e as determinações da vida, de maneira que estruturou seus esforços de investigação, análise e estudo na formulação de uma fenomenologia que desse conta das implicações radiais imanentes da vida. Por conseguinte, no próximo ponto será apresentada a Fenomenologia da Vida e o que constitui.

2.2 Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material

Por que ter escolhido o título *Fenomenologia material* para designar a singularidade de seu pensamento? *Fenomenologia material*. Este título permanece essencial para mim. Ele designa a tarefa nova atribuída à fenomenologia: a elucidação no aparecer do que faz dele um aparecer, da matéria fenomenológica da qual é feito, do que faz esta matéria, que não é nada mais que a carne patética de nossa vida (HENRY, 2011, p. 215).

Ao analisarmos o texto acima, o qual é parte de uma entrevista feita com Michel Henry por Roland Vaschalde, percebemos a particularidade de seu pensamento e parte de seus objetivos. A singularidade material e o reconhecimento da dimensão fenomenológica da vida, por meio da afetividade, é tão pulsante para Henry, que este consagrou sua fenomenologia

intitulando-a como *material* ou *fenomenologia da vida*, devido a sua fenomenalidade pura e por apresentar determinações essenciais para a existência que são projetadas no primeiro plano: a questão do corpo, da vida e da afetividade.

De acordo com Wondracek (2010) Henry debruça-se sobre o afeto na sua tese de habilitação publicada como *L'essence de la manifestation* (1963). A partir do sentir originário se desenvolvem a consciência, o pensamento, a linguagem, a memória e as demais características e ações humanas.

A fenomenologia da Vida, também chamada de fenomenologia material e fenomenologia não-intencional, diferencia-se da abordagem fenomenológica clássica e debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal. Assim traz novas possibilidades ao diálogo com a psicanálise, que aos poucos se constroem. Por isso realizamos esse aporte especificamente pelo pensamento de Michel Henry, pois, como expressa Martins, “A fenomenologia da vida, ao mesmo tempo em que inaugura um ‘outro começo’ filosófico, redescobre o pensamento que esteve na origem da filosofia moderna e contemporânea”²⁵ (WONDRACEK, 2010, p.17, grifos do autor).

A filosofia de Michel Henry torna-se ainda mais significativa não apenas por estabelecer outra maneira de pensar a fenomenologia, mas, porque esta é estabelecida como "radical", no sentido etimológico do que vai à "raiz" das coisas. Possibilitando assim, uma nova interpretação da fenomenologia, tanto da ontologia como da fenomenologia, que busca o verdadeiramente do original. Assim, considera-se que:

La propuesta de Henry va direccionada a proyectar una ontología fenomenológica que se propone estudiar aquellos fenómenos que dan cuenta de la presencia de lo indeterminado en la subjetividad y que no necesariamente forman parte de las regiones y a exploradas por la tradición metafísica como el ser, lo visible o la conciencia. Se trata de partir de un nuevo principio en la explicación de los asuntos humanos (...). (LIPSITZ, 2005, p. 149).

Ao intuir questões ímpares como: corpo subjetivo, afetividade, essência da manifestação, o pensamento henriano elenca bases fundamentais para a vida, para várias áreas do saber, já que a vida está em primeiro lugar. E todo esse pensamento é permeado por um fundo ético, aonde a ética encontra fundamento na vida. Trata-se de considerar que a imanência radical é uma dimensão da vida, de que esta está em primeiro lugar e a partir dela é

²⁵ MARTINS, Florinda. Introdução a *A felicidade na fenomenologia da vida*. In: MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 6.

pautado e formado o elo vivencial com o mundo, com os outros viventes, é estabelecida a cultura, porque cultura faz parte da vida, é vida.

A grande caça na qual a vida se oferece à verdade para ser o local de sua vinda, sua manifestação única e única realização possível, é a cultura, ou seja, o conjunto de todas as experiências, no sentido de que todas as experiências por meio das quais a vida conduz à realidade de uma “presença” nela, em sua efetivação fenomenológica incontestável, tudo o que ela traz provoca virtualidades, os “desejos” e as “necessidades” que exprimem sua natureza original. A cultura não resulta jamais de uma decisão, a decisão da vida de executar sobre si certas transformações, certas “experiências”, justamente a fim de apreciar, *a posteriori*, seus efeitos (HENRY, 2012, p. 114, grifos do autor).

Conforme Henry (2012) toda cultura é uma cultura de vida em seu duplo sentido, pois a vida constitui ao mesmo tempo o sujeito dessa cultura e seu objeto, sendo assim, “cultura” institui a autotransformação da vida. Todavia, essa vida é aquilo que somos, é o que todos sabem e não um objeto do saber científico. Quando se fala que o pensamento henriano elenca questões ímpares, é que este volta-se para a esfera da subjetividade, que diz respeito a vida, ao corpo subjetivo, a sensibilidade, as opiniões, ao pensamento, a espiritualidade humana, essa subjetividade da vida dá forma ao mundo da vida, o qual intuímos e experimentamos.

Henry ao visualizar e estruturar outra interpretação da fenomenologia acerca de algo tão fundamental, a vida, sobre o reconhecimento da dimensão fenomenológica própria da vida transcendental, acaba por configurar seu pensamento como único e o conceitua como Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material.

A Fenomenologia da Vida de Michel Henry ganha um impulso afetivo que resulta em uma vida material, pois:

A vida é uma noção bem vaga com significações múltiplas, haja vista que se refere tanto aos fenômenos elementares, como os da nutrição ou da reprodução, 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 (HENRY, 2011, p. 199).

De acordo com Henry (2011) viver significa ser e esta afirmação demonstra qual o dever da ontologia ou mesmo da filosofia, já que a vida assinala o ser e este não se confunde com os fenômenos da biologia, mas o fato de ser de maneira que identifique como a vida,

porque a vida é o que há de mais certo. A fenomenalidade da vida não se dá na distância do aparecer, visto que a vida está constituída na interioridade radical.

A vida guarda em si o que ela expõe e o que lhe possibilita o viver: a imanência radical²⁶, a vida se afeta, de acordo com Henry (2011) a afetividade é a essência originária da revelação, a autoafecção fenomenológica do ser e seu surgimento primeiro. Para tanto observamos que:

A imanência é a essência da transcendência; essa e a tese principal do *L'Essence de la Manifestation* e que se revela como um dado fenomenológico na dimensão da receptividade, ou seja, “a percepção da imanência e a revelação da transcendência a que a razão tem acesso pelo seu carácter fenomenológico”²⁷. O pensamento de Henry reverte toda noção constituída ao afirmar que o fenômeno da imanência é mais originário que o da transcendência, pois funda a realidade desta última, e inclusive, do ponto de vista ontológico, sua condição de possibilidade última. Para Lipsitz, a contribuição original de Henry está no afirmar o carácter absolutamente fenomenológico do ser como afetividade ontológica fundante, cujo modo de revelação é a imanência²⁸ (WONDRACEK, 2010, p. 72, grifos do autor).

De acordo com Lipsitz (2010) o problema do sentido da existência é tributário de uma interpretação filosófica prévia, daquilo que é em sua essência, a existência mesma, visto que o problema encontra-se em pensar a existência a partir da consciência. E o pensamento henriano põe em evidência a estrutura ontológica original, o que a fenomenologia clássica seria a representação do ser, o ser como objeto, e para Henry a existência determina ela mesma na medida em que atribui sentido a ela mesma.

A fenomenologia da vida de Michel Henry apresenta que é na materialidade da vida, do seu puro aparecer²⁹, que temos o acesso a vida enquanto tal e não por meio de apreensões abstratas, mas na vida que repousa em si. Na vida real que segundo Henry (2012) é 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, ou na

²⁶ Propriedade de o aparecer se apresentar a si mesmo, sendo essa a condição de todo seu aparecer atual e ulterior; modo de permanecer em si sem jamais sair de si (WONDRACEK, 2010, p. 252).

²⁷ MAGALHÃES, 2008, p.23.

²⁸ LIPSITZ, 2008.

²⁹ “O que quer dizer: o aparecer não se limita de modo algum a fazer aparecer o que aparece, nele, mas deve aparecer ele próprio enquanto aparecer puro. Com efeito, nada apareceria já, se o seu aparecer (o puro facto de aparecer, o aparecer puro) não aparecesse ele próprio e antes de tudo (HENRY, 2000, p. 37). “É por isto que M. Henry sente necessidade de radicalizar ainda mais o tal “princípio dos princípios”: mais do que “*voltar à própria coisas*”, urge voltar ao próprio aparecer”, a “*l'apparaître lui-même*” que, afinal, a Fenomenologia tradicional esqueceu (ROSA, 2006, p. 179, grifos do autor).

aparição da vida, na sua autorrevelação na esfera de interioridade radical da subjetividade absoluta.

Na fenomenologia da vida o sentir refere-se ao campo do afeto à medida que faz prova de si, segundo Wondracek (2010) o que para Henry é o modo originário da vida se manifestar em cada ser humano. Assim, fenomenologia da Vida ou material, ou ainda não-intencional, dirige todos os esforços sobre a manifestação da vida na invisibilidade, na fenomenalidade³⁰ enquanto tal.

A questão, que Michel Henry traz com a Fenomenologia da Vida, são com relações a Vida que demonstram um modo de manifestação: a manifestação afetiva da própria Vida, como esta se manifesta como afeto na invisibilidade, e assim questionar o modo como a vida se fenomenaliza originalmente.

O pensamento henriano ocupa-se fundamentalmente no que se move na vida, o aparecer do mundo que passa pelas modalidades da vida, no que acesso ao fundamento desta. É com a Fenomenologia da vida que:

Henry denomina *redução radical*, uma radical análise fenomenológica. Radical no sentido de ir à raiz da vida, o que significa ir a ela mesma. Sem distanciamento do fenômeno, sem nenhum pressuposto teórico, qualquer que seja. Esse fenomenologizar radical está colocado antes do puro pensar, na pura autoafecção. A inversão do método faz a “redução radical”, até que “el modo originario de revelación sea arrancado del olvido debe empujar entonces la reducción pura hasta que la donación se de”³¹. Para compreender a diferença da redução radical com a redução da fenomenologia clássica, é preciso levar em conta que existem dois modos de aparecer – heterogêneos e irreduzíveis: o primeiro, da fenomenalidade grega, do aparecer objetivo, acessível pela intencionalidade; e o segundo, da fenomenalidade invisível, na qual a transcendência se recebe e se afeta a si mesma em uma autoafecção patética e não-intencional, que é confundida no pensamento ocidental com a sensação (WONDRACEK, 2010, p. 71, grifos do autor).

Assim, observa-se o distanciamento que Michel Henry estabelece da fenomenologia clássica, distanciamento este não feito propositalmente, mas devido ao recorte material e impressional dado a questão da vida, também é possível constatar a direção de uma nova possibilidade de pensar a fenomenologia que Michel Henry propõe. Já que “em fenomenologia, o ser humano é descrito sempre como consciência que quer isto ou aquilo,

³⁰ A condição de possibilidade de todos os fenômenos enquanto tais, o próprio aparecer; o modo de sua doação; não aquilo que aparece, mas o aparecer. “A essência da manifestação”, usando o título do livro de Henry (WONDRACEK, 2010, p. 252).

³¹ (LIPSITZ, 2008).

que tende a algo desta ou daquela maneira, que age deste ou daquele modo, e assim por diante” (FABRI, 2012, p.36).

Michel Henry entende que a fenomenologia husserliana, embora toda a sua grandeza incontestável, é sempre uma “consciência doadora de sentido” pautada na intuição, na “investigação intuitiva” do “reino ontológico das origens abstratas”³². Para tanto:

De uma só vez, encontramos-nos diante do em-si visado pelo para-si que é a “realidade humana”: a consciência se torna consciência de algo, que aparece como fenômeno, mas que não é um fenômeno - no sentido em que este seria o todo do ser, da coisa. A consciência é consciência de algo que esta consciência não é e que a completa através de um correlato intencional; e isso mesmo se a consciência existe imediatamente como consciência já é sempre afetada (e não como uma “representação” no sentido de um produto fictício e “gratuito”) (HENRY, 2011, p. 156, grifos do autor).

Entende-se, assim, que Michel Henry introduz uma outra fenomenologia, a Fenomenologia da Vida, na qual “esta vida não é só originariamente minha, como eu sou essa vida”, e só por esta fenomenologia temos acesso ao ser da vida; e “o local da prova imediata das impressões do ser da vida é o nosso corpo”. Henry salienta que:

Husserl chega a uma admissão fundamental: a forma sem matéria não teria nenhum sentido. A via para duas fenomenologias está aberta: uma material ou *hylética*, que dá forma e “consistência”. Mas Husserl não repete somente o erro de Aristóteles, esquecendo-se da “matéria” no privilégio da forma, mas ele impede, em seguida, uma coexistência de uma em relação a outra. A questão é a de estabelecer uma primazia transcendental: “é o próprio ver que deve legitimar e que legitima efetivamente, ao vê-lo, o ver que constitui identicamente a possibilidade do conhecimento e da própria fenomenologia. É a “auto-fundação o ver”, de tudo o que se pode chegar à consciência, é preciso ver. Husserl é claro: “*das Schauen selbst zum Schauen zu bringen*: “o trazer em uma visão esta visão mesma” (HENRY, 2011, p. 167, grifos do autor).

A fenomenologia clássica de Husserl, a qual é questionada por Michel Henry, trata da fundamentação e do campo transcendental, com intuito de apresentar certa relação entre a redução do eu para uma subjetividade transcendental e a crítica do conhecimento universal das essências, ocorrendo assim à suspensão do mundo, porém não uma exclusão do mesmo.

³² “Desde as *Ideen I*, com a teoria de uma “consciência doadora de sentido”, que, estabelecida por “procedimentos intuitivos”, não pensa a realidade inerente a esta doação como absoluta e submetida à ação da consciência: ela não pretende dar um sentido ao “mundo”, mas mostrar por uma “investigação intuitiva” que este campo, “o reino ontológico das origens absolutas”, presta-se às evidências “da mais alta dignidade científica” (SANCTIS, 2011, p. 155, grifos do autor).

Husserl realiza considerações acerca do conhecimento objetivo que se desenvolve a partir da própria realidade objetiva. Todavia, salienta que a partir do descobrimento do *ego* transcendental se inicia uma nova ideia da fundamentação transcendental, ressaltando que em vez de se utilizar do *ego cogito* como premissa da evidência *apodítica* para referenciar a uma subjetividade transcendental, passa-se a dirigir para a *époché* fenomenológica como uma nova e infinita esfera da realidade, da experiência, a experiência transcendental.

Tratar da experiência real que seria reconhecida como evidência apriorística levantaria algumas dificuldades, como: em vez de julgar sobre realidades transcendentais, falar-se-ia de possibilidades *apriorísticas*. Pois, uma evidência absoluta para a realidade do *ego* não é mais uma evidência para a realidade dos fatos, da experiência transcendental. O *ego* é resultado do *cogito*. Husserl dialoga sobre problemas referentes ao conhecimento transcendental, do problema a uma crítica da experiência transcendental do eu, que o coloca em questão, seria este tirado do próprio ver da consciência. Considera estágios para a investigação fenomenológica, sendo primeiro sobre a experiência transcendental do eu.

As intencionalidades se conexam logicamente em Husserl, aonde o *ego* é existente para si mesmo, mas este não pode ser identificado com intenções cognitivas. O intencional, que difere do não-intencional, que distingue do intencional vazio, mostra os fenômenos da consciência, mas não a própria consciência, é um conhecimento que duvida de si mesmo, do ato cognoscente. Henry para fundamentar a fenomenologia da vida questiona veementemente esse ver intencional da fenomenologia clássica.

A fenomenologia de Husserl não ignorou o não-intencional, mas designou-o de *hylé*[matéria], uma sedimentação fundamental da consciência. Mais ainda, nalguns textos muito raros das *Lições sobre o tempo*, verifica-se que a *hylé* não é um simples componente da consciência, mas aquilo que permite à consciência ser consciência, o que a dá a si mesma antes que ela doe qualquer coisa. Todavia, esta função decisiva da *Ur-impression* que faria da fenomenologia *hylética* a disciplina fundamental da fenomenologia, inverte-se de imediato: a *hylée*, precisamente, apenas uma matéria pura para uma forma, a única que tem o poder de a iluminar e de fazer dela um fenômeno; esta forma que dá a luz é a intencionalidade. Deste modo, a essência original da fenomenalidade como revelação da impressão enquanto impressão, quer dizer, a sua impressionalidade; ou, por outras palavras ainda, a sua *afectividade*, é ocultada para que o trazer à condição de fenômeno seja de novo, de acordo com uma tradição que atravessa e corrompe todo o pensamento ocidental, confiado à luz de um Fora, no caso à intencionalidade (HENRY, 1992, p. 13, grifos do autor).

A distinção entre conteúdo do fenômeno e a maneira pelo qual ele nos aparece nos permite perceber mais claramente o verdadeiro objeto da fenomenologia. Abre-se um campo novo e infinito de pesquisa, um campo de possibilidades. Embarca-se, então, no trajeto que conduziu a fenomenologia, através das análises influentes de Husserl e de Heidegger, a qual Michel Henry vai designar de fenomenologia histórica, apoiada no *cogito* de Descartes, o que pode levar a uma fenomenologia ideal, pondo em jogo, assim, uma definição da fenomenologia.

É baseado no *cogito* de Descartes que Michel Henry vai formular o conceito de fenomenologia da ipseidade³³ do afeto, a qual se constitui a partir da fenomenalidade do eu. Estabelece, ainda, uma relação entre Husserl e Heidegger acerca da redução do *cogito* ao *cogitatum*, de modo a revelar o processo do pensamento e da essência. Indaga sobre a possibilidade do *cogito* sem *cogitatum*, o *ego* seria a experiência visada da essência da manifestação, porém a qual não depende da intencionalidade, o que vai de encontro ao pensamento de Descartes.

Para Michel Henry a afetividade irá caracterizar a ipseidade do *ego*, a fenomenalidade da vida está posta em questão. Diante da fenomenologia de Husserl um fator que vai demarcar uma clara distinção entre a visão filosófica deste e a de Michel Henry é o recorte da fenomenologia atribuída à materialidade abordando o aprofundamento do campo transcendental.

Considerar que o pensamento nos entrega ao mundo e ao reino da exterioridade, enquanto que a acção seria estranha a esse mundo e nos mergulharia no que há de mais interior em nós, não é algo conforme aos nossos hábitos filosóficos. Contudo, quando a acção bruscamente nos convoca, é no mais fundo de nos mesmos que mergulhamos, na noite abissal da subjectividade absoluta, até esse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, reunindo-nos a elas, as colocamos em movimento – aí onde se actualizam, de súbito, as potencialidades da subjectividade orgânica, onde se manifesta o “Eu posso” fundamental que constitui a nossa existência, aí onde somos um conosco mesmos na unidade original onde não há, nem transcendência, nem mundo (HENRY, 2006 apud WONDRAČEK, 2010, p. 49).

O pensamento husserliano constituiu que para se compreender a fenomenologia é necessário haver a consciência e o objeto, sendo a evidência o início, o questionável,

³³ Conforme Henry (2009) é da fenomenalidade dos impasses de uma vida impessoal, de que o inconsciente é apenas uma das figuras da denominada e já avançada crise do sujeito que Michel Henry encontra a definição da *Humanitas*: ipseidade, *phatos*, como a possibilidade última da terapia de si do eu e do corpo, já que eu sou “um corpo que é um eu”. O seu aparecer é a sua ipseidade, é a vida na singular manifestação de si, no seu *phatos*.

exigindo-se uma proposta metodológica para compreensão e retorno ao eu, para distinguir assim, o verdadeiro do falso. A preocupação da fenomenologia da vida se dá o retorno ao originário, entrar no domínio não da consciência, mas da vida.

Segundo Michel Henry (2008) a fenomenologia é a ciência da essência dos fenômenos, isto é, da sua fenomenalidade pura, sendo o seu objeto original o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal.

O que Michel Henry procura mostrar não é a leitura heideggeriana da história da metafísica ocidental ou contra ponto feito por Heidegger ao pensamento de Descartes, mas sim a questão do próprio ser, entendida como um modo diferente que se demuda. Ao mesmo tempo em que o homem é centralizado, é tido por si mesmo e excluído também, como não pertencente ao mundo, como algo meramente reduzido ao seu aparecer.

O fato de Descartes não se ter preocupado em elucidar mais profundamente esta ocorrência última ou de não ter acreditado pode fazê-lo não impede que tenha situado explicitamente nela, na aparência mais primitiva do pensamento, aquilo que faz dela não somente o ser, “há”, mas um “eu penso”, um “eu sou”. Ora, a fenomenalização originária da fenomenalidade cumpre-se como ipseidade e sem distância, independente, assim, da *ek-stasis*³⁴ e da representação – de tal modo que aquilo que o afeta e se mostra a ele é ele mesmo e não qualquer outra coisa, é sua própria realidade e não alguma coisa irreal, de tal modo que, afetando-se a si mesmo e constituindo-se ele mesmo o conteúdo de sua autoafecção, é como tal um Si, o Si da ipseidade e da vida (HENRY, 2009, p. 117, grifo do autor e nosso).

Compreender a riqueza da vida não como um caos, mas como uma realidade de organização que vai se aprofundando e continua. A filosofia é o espaço para compreender a multiplicidade em uma unidade, não é uma multiplicidade qualitativa da unidade e sim uma continuidade. A vida não é compreendida em sua totalidade pela linguagem da química, biologia, nem tampouco no que é pautado e estabelecido pela consciência. Assim, a ciência também não pode pensar a realidade imobilizando, isolando. Pois, essa leitura não dá conta da vida (*élam vital*) do impulso criador.

A ciência, em sua possibilidade fundadora, confunde-se com esse *ingenium*, ela é um dos modos concretos da vida da subjetividade absoluta, enquanto

³⁴ “Preferimos utilizar a transcrição grega de ἐκ-στασις [*ek-stasis*] em vez do correspondente termo português “êxtase” (...). Isso se deve à insistência de Henry em assinalar a composição etimológica da palavra em vista de sua filosofia. A palavra, na língua portuguesa, perdera diacronicamente uma pista importante para compreender sua carga semântica ao ter substituído as letras “ks” por “x”. A presença da preposição “ek” em *ek-stasis* indica justamente um deslocamento, ou melhor, um movimento que vai de dentro para fora. Todavia, o êxtase pode ser entendido também como um movimento que vai do interior de uma instância para o interior de uma outra, estabelecendo uma participação que se dá por dentro” (Nota do tradutor, 2009, p. 38, grifos do autor).

vida cognoscente e, desse modo, uma das formas fundamentais da cultura. Enquanto modo da vida e, por conseguinte, enquanto modo de vida, a ciência é mais ou menos análoga às outras formas de cultura, às suas formas imediatas na práxis cotidiana do trabalho e da necessidade, assim como às produções superiores da arte, da ética ou da religião. Trata-se, em todos os casos, de modos de realização da vida, modos cujas realização é desejada pela vida enquanto ela é, em última instância, o crescimento de si (HENRY, 2012, p. 102, grifos do autor).

Para Henry a questão da vida não pode ser descuidada pela filosofia, nem pela ciência, trata-se de um tema que perpassa a cultura e o próprio ser humano e continuará sendo parte geradora de problemas em pesquisas.

A reflexão que a Fenomenologia fornece é que indivíduo está subordinado à vida. A vida está presente no universo. Considerar a vida é entender³⁵ o próprio ser humano, a formação de suas estruturas mediante sua ação sobre o mundo. Segundo Furtado (2008) fenomenologia material é a presença que se faz através da presença da vida no pensamento como poder que se auto-afeta.

O percurso filosófico de Henry jamais é referenciado por ele próprio a quaisquer circunstâncias exteriores, mas apenas à intuição da importância da vida transcendental na fenomenologia de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ao mesmo tempo que a reiterada confissão, neles, de impossibilidade de acesso à fonte originária dessa mesma vida. Se a fenomenologia é a via metodológica para o seu trabalho, a intuição que o anima orienta-o numa direção completamente inovadora. *A essência da manifestação* (1963) é redigida em constante confronto com a já reconhecida <fenomenologia tradicional>, apresentando-a como antítese à sua própria tese. À transcendência da vida Henry opõe a causalidade imanente (FLORINDA, CARDOSO, 2006, p. 9, grifos do autor).

Esses estudiosos de Henry afirmam que o nosso filósofo mostra que a vida transcende qualquer método filosófico e que as coisas não são vida, elas não coincidem com a vida mas são perpassadas por ela. Assim, a forma de se ater a realidade é a partir do mundo e da vida, de tal maneira que a fenomenologia da vida vem com o intuito de radicalizar de uma fenomenologia não-intencional, uma fenomenologia material.

A fenomenologia material busca uma mais dimensão profunda da vida, na qual ela atinge a si mesma. O mundo da vida que se desenvolve na existência concreta, pois, só há acesso a vida pela interioridade dela mesma e por meio dela, a vida, de fato, permanece

³⁵ “A razão modesta e laboriosa, a que rejeita as facilidades da intuição e da dialética tanto quanto as tentações do absoluto e que, assim, se dá os meios de conhecer. É a potência de compreender, na medida em que é sempre finita e determinada – nosso acesso particular (já que humano) ao universal. Seu erro é imaginar em toda parte uma ordem, para não se perder (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 194).

imersa em sua profundidade. Conforme Wondracek (2010) desaparece, na fenomenologia da Vida, a distância entre o fenômeno da vida e o sujeito vivo, “a revelação da Vida e aquilo que se revela nela são um”. Portanto, a investigação não pode se ancorar na manifestação do aparecer, mas na própria vida.

A fenomenologia da vida também se institui como fenomenologia do invisível³⁶, já que a vida nunca será vista e se manifesta como afeto. Assim, esta fenomenologia tem o intuito de contrastar o nível ontológico da manifestação da fenomenologia clássica, formulando que:

O aparecer não é, portanto, um *quid*, mas um “como” (o ente se dá através da manifestação, mas a manifestação não é um ente, é a afecção, o material da Impressão); o ser do aparecer não é nem um *quid*, nem um “como”, mas o “como” desse “como” (o “Como”), o absoluto inexplorável que, todavia, nos pertence como *hypokéimenon* do aparecer, colado como nossa pele, ou melhor, como nossa vida (a Vida) (SANCTIS, 2011, p. 176, grifos do autor).

Portanto, a fenomenologia de Michel Henry vem para dar conta da experienciação da Vida, do que não pode ser visto pelo exterior, pelo que está nela mesma, de uma vida fenomenologicamente efetiva. O fenômeno da imanência é anterior ao da transcendência.

A fenomenologia constitui-se como um movimento filosófico de possibilidades, que deu margens a um horizonte de renovação do homem. Tarefa esta inesgotável, na qual o ser humano se dá na própria vida, na factualidade. A atitude investigativa proporciona o ímpeto de renovação da filosofia com tendências profundas de um refundar-se e a sempre disposição de pensar. É sob esta ótica que encontramos Michel Henry e seu pensamento radical.

A fenomenologia da vida propõe a valorização do corpo subjetivo, da afetividade, da vida em sua doação. Assim, Michel Henry formula uma epistemologia do conhecimento que como fundamento a vida, que segue rigor fenomenológico a que se apoia sobre o método radical de ir à raiz das “coisas”. Novas abordagens críticas acerca da fenomenologia farão com que ocorram novos esclarecimentos de determinados conceitos, o que propiciaram pensamentos e ações. Designando novas pesquisas que valorizam o sujeito enquanto ser vivente constituído pela subjetividade e pela afetividade da vida.

O pensamento henriano compreende que a exclusão da subjetividade leva a exclusão do que constitui o indivíduo enquanto tal. A vida não é apenas um sentir e sentir tudo o que sentimos, mas antes um sentir-se a si mesmo, caso contrário todo o resto permaneceria

³⁶ “Lo invisible, escribe Henry, es la determinación primera y fundamental de la fenomenalidad, modo fenomenológico de revelación de la afectividad en su autoafección inmanente.” Este é o terreno da pulsão, da força, do afeto, tudo o que somos no fundo de nos mesmos, tudo aquilo que importa, “[...] tudo se move na vida e não há ser senão nela, tudo é vivo” (WONDRACEK, 2010, p. 70, grifos do autor).

incompreensível, para o pensamento heriano o ver nunca é visto e sim experienciado. De acordo com Rosa (2006) a Vida nunca erra, é aqui que Michel Henry chama de “*práxis radical*” ou um “*savoir-faire originel*” que “*pousse à l’action*”, esquecer esta imanência radical da Vida ou apropriar-se dela como se fosse nossa (possibilidade de um egoísmo transcendental) só pode levar ao regresso da barbárie.

2.3 Michel Henry fenomenólogo: um leitor e crítico de Husserl

A reflexão e investigação filosófica formulada por Henry, o fio condutor que este seguiu para constituí-la, nos conduz a compreensão do percurso que a fenomenologia³⁷ seguiu durante o seu desenvolvimento, Henry dá atenção especial a husserliana.

A fenomenologia de Husserl germinou durante a crise do subjectivismo e do irracionalismo (fim do século XIX, princípios do XX). Importará situar este pensamento na sua história, como ele próprio se situou, história que é aliás, também a nossa. Foi *contra* o psicologismo, *contra* o pragmatismo, *contra* uma etapa do pensamento ocidental que a fenomenologia reflectiu, buscou apoio, combateu. Começou por ser e continua sendo uma meditação acerca do conhecimento, um conhecimento do conhecimento (...). Por isso, a história envolve a fenomenologia, e Husserl disso teve consciência, da primeira à última linha da sua obra. Mas há uma intenção, uma pretensão a-histórica na fenomenologia (LYOTARD, 2008, p. 07, grifos do autor).

Embora Henry reconheça a inegável importância marcante de Husserl para a história da fenomenologia, “o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana” (HENRY, 2008, p.01), como quem introduziu as distinções essenciais nas quais vai repousar a própria fenomenologia, Henry vai em busca de um outro viés (viés este aberto por Husserl e explorado de outra maneira) que caracterize a materialidade e radicalidade de seu pensamento, coloca-se na busca do começo, o qual afirma deva ser reclamado de Descartes. De tal maneira, que Henry coloca em jogo a definição da fenomenologia enquanto método – “tal definição da fenomenologia pelo seu método e em

³⁷ “A designação <<fenómeno-logia>> compreende-se a partir dos seus dois constituintes gregos – *phainomenon* e *logos* – de modo que, tomada à letra, a palavra designa um saber que diz respeito ao fenómeno, uma ciência deste. Reflectindo sobre esta definição bastante simples, podemos avançar que o primeiro termo, o *fenômeno*, qualifica o objecto desta ciência, ao passo que o segundo, o *logos*, indica o modo de tratamento que convém aplicar a este objecto, o método a seguir para dele se adquirir um conhecimento adequado. *Objecto* e método da fenomenologia é o que de imediato se destaca na própria designação (...). A fenomenologia, impõe-se como tarefa o estudo daquilo que diversas ciências, explicitamente, jamais tomam em consideração: não mais o conteúdo particular destes diversos fenómenos, mas a sua essência, o que faz de cada um deles um fenómeno: o aparecer no qual eles se nos mostram – este aparecer enquanto tal (HENRY, 2000, p. 35, grifos do autor).

especial pela redução já tomou posição sobre o objecto da fenomenologia; considera este como um objecto de pensamento e, portanto, como *aquilo que deve ser pensado e se encontra susceptível de ser pensado*” (HENRY, 2008, p. 02, grifos do autor). E quanto à definição em relação ao seu objeto:

Qual é, então, o objecto da fenomenologia? A fenomenologia é a ciência da essência dos fenómenos, isto é, da sua fenomenalidade pura. Por outras palavras, a fenomenologia não considera as coisas mas a maneira como elas se nos dão, o seu modo de doação, ? não os objectos, como diz Husserl no Suplemento VIII do § 39 das *Lições* de 1905 sobre o tempo, mas os “objectos no como” (*Gegenstände im Wie*), isto é, no “como” (modo) da sua doação. Todavia urge ser mais radical: a bem dizer, a fenomenologia não considera os objectos no “como” da sua doação: abandonando os “objectos”, ela examina esse “como” enquanto tal, a própria doação, o aparecer. Ora, esse aparecer deve aparecer enquanto tal. Pois, se ele não aparecesse, nada poderia aparecer (HENRY, 2008, p. 02, grifos do autor).

Nosso filósofo considera, então, que o objeto da fenomenologia “não é a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura” (HENRY, 2008, p.02). Aponta para o modo de fenomenalização pura³⁸ enquanto tal como o elemento original da fenomenologia, essa diferenciação do conteúdo e forma como se apresenta possibilita a apreensão do verdadeiro objeto da fenomenologia, abrem-se novos e infindáveis campos de investigação, dentre os quais Henry se coloca e é situado.

Se quisermos avaliar a medida da sua amplitude, basta-nos-á passar em revista uma série de termos equivalentes, de que nos servimos desde o início deste ensaio, sem termos assinalado ainda a sua referência a um mesmo objecto, precisamente o da fenomenologia. Ei-los sob uma forma verbal: dar-se, mostrar-se, advir à condição de fenómeno, desvelar-se, descobrir-se, aparecer, manifestar-se, revelar-se. Na sua forma substantiva: doação, mostração, fenomenalização, desvelamento, descobrimento, aparição, manifestação, revelação. Ora não pode escapar-nos que estas palavras-chave da fenomenologia são também, em grande medida, as da religião – ou da teologia. Verdade³⁹ é uma outra palavra e não das menores, já conduz o

³⁸ “O modo de fenomenalização da fenomenalidade pura ainda é apenas uma questão. Enquanto esta não for resolvida, a fenomenologia permanece mergulhada numa indeterminação e numa obscuridade total, como foi o caso da fenomenologia histórica. Consideremos, a título de exemplo, os princípios desta fenomenologia. O primeiro, “tanta aparência, quanto ser”, é equívoco em virtude da dupla significação do conceito de “aparência”, que significa tanto o que aparece como o seu aparecer. Por conseguinte, reformularei o princípio assim: “tanto aparecer, quanto ser” (HENRY, 2008, p.03).

³⁹ “É mérito de Heidegger ter restituído ao conceito filosófico tradicional de verdade uma significação fenomenológica explícita. Da verdade, sempre mais ou menos confundida com a coisa verdadeira, ele distingue, precisamente, o que permite, justamente, a esta coisa ser verdadeira, isto é, de se nos mostrar como fenómeno: o

pensamento filosófico desde a Grécia, que reenvia também ela a um verdadeiro objecto da fenomenologia (HENRY, 2000, p. 36, grifo nosso).

De tal modo, que o pensamento henriano insere suas investigações em direção ao aparecer puro, a manifestação pura, a fenomenalidade, o puro fato de aparecer ele próprio, “o aparecer que brilha em todo o fenômeno é obra do aparecer e só dele, é este aparecer puro que aparece, um aparecer do próprio aparecer, o seu auto-aparecer (...) a sua substância fenomenológica pura” (HENRY, 2000, p. 38). Desta maneira, afim de sustentar sua posição fenomenológica frente a singularidade de seu próprio pensamento, não deixa de endereçar críticas⁴⁰ a fenomenologia histórica⁴¹, principalmente, a questão da redução transcendental e a intencionalidade, a qual defende que a fenomenologia não-intencional reinscreve a própria intencionalidade.

Na obra *Encarnação uma filosofia da carne* (2000), Michel Henry estabelece uma investigação acerca dos princípios e pressupostos da fenomenologia histórica. Assim, apresenta o estudo sobre a indeterminação do aparecer para guiar materialidade da sua fenomenologia em direção a uma significação ontológica.

Porque o parecer para que convergem tais pressuposições não foi objecto de uma elucidação levada até o fim. O que é preciso é um pôr a nu aquilo a que, no aparecer, chamamos a sua matéria fenomenológica pura ou também a sua carne incandescente, o que nele brilha ou queima. Ou então não se prestará esta matéria incandescente a nenhum <<pôr a nu>>, a nenhuma <<evidência>> - ao <<ver>> de pensamento algum? (HENRY, 2000, p. 43, grifos do autor).

De acordo com Furtado (2008) trata-se de explorar a dimensão ontológica da fenomenalidade. “A promoção de uma nova esfera de ser e de existência caracterizada pela imanência absoluta do ego a si mesmo, irá permitir à fenomenologia de Henry ultrapassar o

puro acto de aparecer, o que ele chama <<o fenômeno mais originário da verdade>> (<<*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*>>) (HENRY, 2000, p. 37, grifos do autor).

⁴⁰ “Cerrada ao cientismo moderno que, não fora a Fenomenologia, teria acabado por obliterar completamente a subjectividade humana e os seus poderes constituintes. O segundo consistirá em radicalizar ao limite o projecto fenomenológico do próprio Husserl, até, por fim, o inverter por dentro” (ROSA, 2006, p. 05). “Sublinhemos bem, a fim de afastar qualquer mal-entendido, que a crítica da fenomenologia intencional aqui esboçada nada tem a ver com a crítica dirigida por Heidegger a Husserl, segundo a qual este teria deixado na sombra a questão do ser da intencionalidade” (HENRY, 1992, p. 09).

⁴¹ “Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designo-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*. Apreendê-lo na sua radicalidade é algo que só pode ser logrado por uma fenomenologia ideal que fosse o que ela realmente deve ser. 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” (HENRY, 2008, p.02, grifos do autor).

monismo ontológico revelando, criticamente, sua principal deficiência: *a impossibilidade de justificar a referência fundamental da problemática à subjetividade humana*” (FURTADO, 2008, p. 234, grifos do autor). Portanto, ainda de acordo com Furtado (2008) a ultrapassagem do campo ontológico monista exigirá pois a prática de uma redução bem mais radical do que a husserliana e heideggeriana, pois, surpreendentemente, será em Descartes⁴² que permitirá uma redução radial.

Esta redução não seria possível se a compreensão cartesiana do horizonte ontológico do conhecimento não se fizesse fenomenológica em um sentido mais radical do que as fenomenologias de Husserl e Heidegger, a análise partindo justamente da indiferença da pura luz em relação a tudo o que ela esclarece, isto é, a todo ente, e o ver da “ratio” (o “*intueri*” do “*intellectus*”) enquanto, precisamente, “ver-que-se-lança-na-luz”⁴³ (FURTADO, 2008, p. 236, grifos do autor).

Por conseguinte, o pensamento henriano, em meio a essas verificações e distinções fenomenológicas, almeja o campo de investigação do princípio da manifestação da essência da manifestação, “fazendo surgir a vida egológica em sua realidade e anterioridade a toda reflexão a ela referida, tal como constituída pela afetividade” (FURTADO, 2008, p. 236). Henry se distancia do primado da exterioridade a fim de encontrar um movimento radicalmente interno.

“Com efeito, o ser não é algo morto ou inteiramente feito, não é nada que seja dado simplesmente. Seu ser, o ser não obtém senão pela obra nele da essência que o faz ser na unidade originária que o constitui. Com efeito, a unidade não é mais algo morto. Ela é justamente uma obra e uma realização. A maneira pela qual se realiza essa obra, *a obra interior do ser*, é aqui o que representa o pensamento que dispõe categorias ontológicas fundamentais onde se encontra definida a possibilidade para o ser de advir originariamente em si” (1963, p. 343-344). Ora, procurando manter essa ideia, a do surgimento de uma nova tonalidade, a de um outro modo de fazer prova de si ou, para seguir a expressão própria a Henry, o fazer-se a prova de si mesmo, o experienciar-se a si mesmo, o caminho escolhido foi o uso do verbo “advir” - que tem, em sua constituição, uma preposição que expressa ideia de movimento – acompanhado da preposição “em” todas as vezes que assim surgir no texto original (Nota do tradutor, 2009, p. 37, grifos do autor).

⁴² “Com Descartes, pelo contrário, o conceito de consciência recebe a significação ontológica radical de acordo com a qual designa o aparecer considerado por si mesmo, não qualquer coisa, mas o princípio de toda coisa, a manifestação originária na qual tudo que é suscetível de existir advém na condição de fenômeno e assim, de ser para nós” (HENRY, 2009, p. 36).

⁴³ Descartes et la question de la technique, in *Le Discurs et as méthode*, N. Grimaldi et J.-L. Marion (Org.), Paris: PUF, 1987, p. 285-302, p. 291.

Um movimento que por si já é interior, que é o da vida, o qual o filósofo distingue do movimento mundano. “A vida é como me acentuava Vaschalde, ao mesmo tempo, a origem e o lugar de exercício de seu movimento⁴⁴ que conduz ao seu destino, destino este que é a própria vida” (Nota do tradutor, 2009, p. 36, grifo nosso). Assim, Henry toma a formulação de consciência de Descartes, que ganha significação ontológica radical, o aparecer avaliado por si, resultando na manifestação originária de tudo que é suscetível de existir sucede na condição de fenômeno.

Portanto, Henry dá atenção especial para a fenomenologia histórica. Todavia, traça o percurso de sua fenomenologia mediante a uma “intimidade radical”. “Logo, de modo principal, a Vida, tal como o Ser, é autoafecção, revela-se, primeiramente, alcançando-se a si mesma, é pura afetividade” (Nota do tradutor, 2009, p. 38). Por fim, o horizonte filosófico henriano “reporta-se a essência eternamente viva da vida”, para tal compreensão desta afirmação, o estudo desta tese encaminha-se para o cerne dessa proposição, a investigação acerca da afetividade, que desenha uma ontologia perante a presunção de uma fenomenologia radical.

⁴⁴ “Assim, em vez de “*parvenir à la vie*” (chegar à vida), temos “*parvenir dans la vie*” (chegar na vida), um movimento sem exterioridade no qual a vida se dá a si mesma. Qual seria a razão? A experiência da vida e da própria afetividade é uma experiência totalmente imanente a si mesma, daí o possível estranhamento do leitor perante redundâncias como “*s’éprouver soi-même*” (fazer-se a prova de si mesmo, experienciar-se a si mesmo). Quanto a isso, Vaschalde me testemunhou também que, tendo consciência das redundâncias, “Henry não tinha medo delas justamente para insistir sobre a irredutibilidade de si e de seu caráter imanente”. Deixando o uso de “*parvenir à*”, o filósofo não queria ser partidário de um acontecimento que se dá sem interioridade, assim, como é notório na expressão “*je parviens à um but*” (eu chego a um fim). Muito pelo contrário, o que justamente ele denuncia é um primado da exterioridade que tomara conta da filosofia ocidental” (Nota do tradutor, 2009, p. 36, grifos do autor).

3 AFETIVIDADE: INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DA ESSÊNCIA ORIGINÁRIA

Ao propor a fenomenologia da vida, Michel Henry⁴⁵ busca do fundamento mais radical de toda a filosofia, uma teoria geral da afetividade⁴⁶, que levará em conta a questão da vida em seu processo de auto-afeção. Trata-se do complexo projeto de uma fenomenologia da afetividade, concebida como condição originária de toda experiência possível, cuja essência, a vida, é invisível e patética.

*L'Essence de la Manifestation*⁴⁷ (1963) foi a sua tese de doutoramento nela desenvolve-se a ideia do sentido do ser como afeto, assim como a ideia de uma imediatez da provação e da impossibilidade de haver uma transcendência em todo este processo. Esta obra trata «a estrutura interna da imanência e o problema da indeterminação fenomenológica do invisível.»⁴⁸

De acordo com Martins (2014) há a necessidade da fenomenalidade do afeto para a compreensão dos fenômenos e a fenomenologia de Michel Henry é essa fenomenalidade pura do afeto. E é somente nesta que este pode anunciar-se, a fenomenalidade da vida se dá como afeto no mundo, conforme Grzibowski (2014) desse modo, cada vivente experimenta a si mesmo individualmente, experimenta sua própria vida, se auto-afeta. Assim, Henry desenvolve a sua tese sobre a afecção, onde cada *Si*⁴⁹ (*Soi*) na sua passividade é afetado pela vida. A vida é autoafecção⁵⁰.

⁴⁵ “A convicção de Michel Henry mostra-se firme e terminante: << há que fazer a filosofia da subjectividade; há que recomeçar a fenomenologia>>. E isto porque, a seu ver, o domínio da atenção prestada tanto por Husserl à intencionalidade da consciência como por Heidegger ao horizonte do ser converge numa única e mesma concepção filosófica do *ser do ego*, designada em *L'Essence de la Manifestation*mo um *si mesmo ontológico* (FREITAS, 2000, p. 05, grifos do autor).

⁴⁶ “Las tres modalidades del tiempo (pasado, presente y futuro) están relacionadas con la afecitivade, pues cobran sentido para una experiencia que las ha vivenciado, ya no bajo el aspecto del simple estar en el presente, sino en tanto que se prestan como momentos de la experiencia afectiva, los cuales se retienen en la memoria. En otras palabras, el tiempo cobra sentido cuando ha pasado por el tamiz de la afectividad” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 119).

⁴⁷ “Cabe señalar que la presente obra comienza a escribirse en 1946, época en la cual llevaría el sugerente título de *Una fenomenología del ego*, para luego cambiar en 1961 de *La esencia de la revelación* a *La esencia de la manifestación*; dos años más tarde este último sería su nombre definitivo” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 118, grifos do autor).

⁴⁸ Martins, F., *Michel Henry: O que pode um corpo?* U.C.P., Lisboa, 2010, p.40

⁴⁹ “O Si henriano apenas é afetividade enquanto a afetividade for um ato do si. Com efeito, o Si é gerado pela afetividade ‘que põe tudo em relação consigo e, desse modo, opõe-se a tudo, na suficiência da sua interioridade radical’” (HENRY, 2011, p. 581, tradução de Anne Devarieux, grifos do autor).

⁵⁰ “‘Autoafecção’ seja a estrutura própria da receptividade originária, isso quer dizer que a essência se aparece a si mesma na sua própria aparição, sem mediação, sem distância fenomenológica, sem espaço, sem meio de realização, numa ‘revelação imanente’, estranha à luz do mundo, patética, invisível” (DEVARIEUX, 2014, p. 86, grifos do autor).

Entende-se que a fenomenologia henriana⁵¹ busca o fundamento das experiências que constituem a vida afetiva em seu sofrer e fruir, também constituem a subjetividade alicerçada na imanência do corpo. Assim, neste capítulo, serão abordadas as investigações henrianas acerca da afetividade, sua relação com a imanência radical da vida e sua fundamentação ontológico-fenomenológicas, “sendo a autoafecção a palavra-mestra desse pensamento, a quarta seção de *A essência da manifestação*, intitulada ‘interpretação ontológica fundamental da essência original da revelação como afetividade’, é o lugar decisivo da confrontação desse pensamento inédito da afetividade” (TALON-HUGON, 2014, p. 157, grifos do autor).

De tal modo que Henry verifica por meio da fenomenologia uma abertura ao estudo da afetividade diferentemente da reflexão sobre os afetos, constatando que a afetividade distingui-se de um conjunto de afetos ou estados afetivos, esta “é entendida como autoafecção, como vida (...) existe no sentimento um núcleo afetivo que não foi visto, mas sem o qual os sentimentos não seriam afetivos” (TALON-HUGON, 2014, p. 162). Assim, neste capítulo busca-se investigar os caminhos que Michel Henry traçou para compreender a afetividade.

3.1 Afetividade: o nascimento de um fundamento em Michel Henry

Neste item dar-se continuidade ao fio condutor desta pesquisa, a afetividade.

A essência da fenomenologia da vida se manifesta de forma imanente por meio da afetividade, tomando esta afirmação/hipótese por base entendemos questões fundamentais levantadas por Michel Henry e como são sustentadas, já que o mundo nos afeta e há a relação com a vida.

A fenomenologia da Vida mostra assim como é que a doação afetiva não é um mero efeito da Vida em nós: no poder em que somos investidos experienciamos-la como este si efetivo que sou, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele mesmo possibilidade efetiva de ação. O afeto não pode ser visto como efeito de uma causa, pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irrepresível, nas modalidades do sofrer e do fruir: investimos numa ou outra modalidade; operamos a passagem de uma à outra, nesta trama interna em que todas as

⁵¹ “Henry forma parte de una tradición fenomenológica que radicaliza el dilema de definir lo humano en relación con el ser y la nada, y que apela a los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológico acerca del lenguaje del cuerpo y de la afectividad. El análisis ontológico-fenomenológico da lugar a repensar las maneras como la filosofía ha nombrado el mundo de la afectividad. Esto se plantea desde *La esencia de la manifestación* (1963), *opera prima* en la que se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la afectividad” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 117, grifos do autor).

relações se tecem. O sofrimento não é um afeto causado por um acontecimento estranho ao si, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro (HENRY, 2009, p. 27).

Afetividade como ponto de partida para intuição do mundo, possibilitando, assim, uma renovação da fenomenologia e suas questões, buscando compreender a essência da Vida.

De acordo com Marques e Manzi Filho (2011) é como se Michel Henry quisesse fazer *vigilância* entre uma dualidade fundamental: a experiência que temos no dia a dia e a verdade desta experiência, seu transcendental, seu fundamento inabalável que é sua condição de possibilidade. Compreender-se que se trata de entender a própria Vida, na qual as modalidades do tempo estão relacionadas a afetividade de maneira que há uma independência de ser. Ainda segundo Marques e Manzi Filho (2011) quer dizer, a passagem entre a afecção e a auto afecção, ou ainda, a radicalidade de uma ontologia que vai irremediavelmente perder de vista o “ser” tanto quanto o “ente”.

Embora, Michel Henry tenha tido apreço pelo pensamento heideggeriano, o qual empreendeu que:

Manifestar-se é um não mostrar-se. No entanto, este “não” de forma privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência. O que *não* se mostra *desta maneira*, como o que se manifesta, também nunca poderá aparecer e parecer. Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos possuem a estrutura formal básica da manifestação, embora sejam diferentes entre si. 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. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação. Pois manifestar-se é *anunciar-se* mediante algo que se mostra. Assim, quando se diz que com a palavra “manifestação” indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido mas *pressuposto* (HEIDEGGER, 1998, p. 16, grifos do autor).

Henry vai ocupar-se não com o “como” do método fenomenológico, mas com “o que é” e o imediato do aparecer, “o ato de aparecer ele mesmo enquanto tal aparecer”, ou seja, que ele é, não havendo diferença entre ato e aparecer. Mais especificamente, se preocupará com “a afecção que se afeta também a si mesma para se capaz de afetar”, de tal modo, que o pensamento henriano apresenta dois se seus polos centrais a afecção e autoafecção, tema

central de uma de suas obras centrais *L'essence de La manifestation*⁵², afirmando que “a afetividade é então a efetuação da autoafecção”.

A Vida não pode jamais evitar de ser em si, se por “Vida” se compreende a “essência” da manifestação, o modo pelo qual o aparecer não pode deixar de aparecer. Que se possa igualmente dizer algo que se manifesta, e, portanto, da fenomenologia, só é possível se esta última assumir a tarefa de se interessar pela fenomenalidade “pura”: a forma mais insigne do aparecer, a afetividade pura como afecção que se autoafeta. “A afetividade é o fundamento universal de todos os fenômenos e determina a todos deles originariamente como afetivos (SANCTIS,2001, p. 165, grifos do autor).

A essência mesma é afectada e contínua, é originária, o que determina a essência é a auto-afecção, de se receber ela mesma. A concepção ontológica da estrutura da auto-afecção depende da ligação que une a essência quando seu conteúdo é constituído por ela.

Michel Henry propõe uma ontologia fenomenológica que analise fenômenos que se dirigem à subjetividade, ou sua indeterminação, e que deem conta da condição imanente do sujeito. Ontologia fenomenológica é a afecção, é a relação entre o que está afetado e o mundo, sendo que a condição vai além do simples estar no mundo, mas diz respeito à sua relação com o mundo.

O existir é dominado pelo existente, idêntico a ele mesmo, quer dizer, único. Mas a identidade não é somente uma saída de si, ela é também um retorno a si. [...] Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou um vento que sopra, eu não sou sem responsabilidade. Meu ser se dobra num ter: sou oobstruído por mim mesmo. E é isso a existência material. Consequentemente, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito no túmulo ou na prisão de um corpo. Ela acompanha, necessariamente, o surgimento do sujeito, em sua liberdade de existente. Compreender assim o corpo a partir da materialidade – evento concreto da relação entre Mim e Si – é o reconduzir a um acontecimento ontológico (LEVINAS, 1946-47 apud SANCTIS, 2011, p. 166)

De acordo com Sanctis (2001) Husserl chega a uma admissão fundamental: a forma sem matéria não teria nenhum sentido, ainda assim estabelece uma primazia transcendental: “é o próprio ver que deve legitimar e que legitima efetivamente. Para Henry o pensamento husserliano não percebe a presença ontológica dos fenômenos em diferentes dimensões do que a

⁵²Michel Henry não se cansa de repetir que “a imanência é a essência da transcendência”, e que “toda relação é afetiva”; ele exprime assim que “o como da revelação”, o “modo pelo qual esta revelação se cumpre” tem uma “significação material” (p. 608).

sua explicação antes, pois para esse o ver é experienciado. A vida permite o pensamento, o pensamento recebe o conteúdo à medida que é experienciado.

A concepção henriana inverte a ordem do pensar propondo outro caminho para o pensamento, já que estabelece que a vida é geradora de tudo, que ela determina a racionalidade, atribuindo que a afecção é uma doação que se anuncia antes da consciência que a determina.

Michel Henry objetiva uma filosofia a partir da afecção para assim basear sua Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material, também parte da ontologia fenomenológica, que compreende uma outra ontologia distinta da heideggeriana. Estabelece que o sujeito não é idealizado, vai sendo constituído a partir da vida que é o absoluto de si. Aonde vida se refere a nossa vida. A pessoa se descobre como si mesma, si real.

Conforme Henry (2009) a fenomenologia material é capaz de designar essa substância fenomenológica invisível. A substância fenomenológica que a fenomenologia material tem em vista é a imediação patética na qual a vida faz prova de si – Vida que nada mais é esse estreitar patético.

O si, ele se experimenta a si mesmo, prova-se a si mesmo, sente-se a si mesmo. 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 vê e não se pensa. O *Pathos* é irreducibilidade, mas que se desvela como singular, como singularidade. O Si é manifestação singular da vida em cada situação, no *pathos*. No padecer de si o si se constitui, nas paixões o si se constitui e é nessa imanência afetiva de si compreendemos a nós mesmos na doação originária da vida.

A afetividade posta como questão fundamental para a imanência radical é abordada pelo pensamento henriano como uma da gramática acerca da afetividade, que constitui a materialidade fenomênica da subjetividade, questiona o emocional sobre fundamentos e a afetividade como fundamento para a ética. Questiona ainda, sobre a vida, a afecção da vida, a afecção do si. Critica o pensamento ocidental, a subjetividade pensada, a redução maciça que trouxe consequências metodológicas, visto que tudo foi reduzido ao ideal das ideias, tornando o ser humano reduzido, advém que a verdade passa a ser representada.

Michel Henry busca, então, outro viés distinto dessa filosofia que ele considera estudar o mundo da representação, que atem-se ao que é visto. Afirma que podemos ser enganados pelas sensações fora de nós, que os sentimentos não nos enganam (*pathos*), exprimem a verdade, o que o corpo sente, o que a pessoa sente. Já que “aquilo que se manifesta na manifestação é essência, a própria manifestação é a essência”. Coloca também no centro da discussão o corpo e afeto, constituição do corpo e os afetos, ligação com o mundo.

Corpo subjetivo, materialidade do *pathos*, ipseidade do si, autoafecção e autorrevelação:

“*Leib*”; “*Affektionen*”: “corpo” e “modificações”, certamente, mas eles poderiam também, e sobretudo hoje, serem traduzidos por “carne” e “afecções”. O “corpo”, a “carne” é, então, o imediato que me apresenta meu enraizamento no mundo e que me dá uma existência diferente de um objeto – este último sendo assim percebido no meu espírito através de “modificações”, de “afecções” (HENRY, 2011, p. 154, grifos do autor).

O *cogito* é o corpo, eu não penso, eu sinto, logo sou. A vida se dá como afeto num corpo dotado de sentido, é no corpo que se dão as impressões do ser da vida. Henry empreende uma teoria fenomenológica do corpo, do eu posso, da vida que é imanência, do sujeito com a subjetividade concreta. O pensamento henryano afirma que o ser não apenas pensante, mas atuante também, é constituído de uma camada de fatos mais íntimos na relação imediata consigo mesmo e encontra numa ontologia da subjetividade solução para o problema das categorias.⁵³

A observação acerca do mundo é um dos fundamentos maiores que está na base do pensamento henryano, que abdica de um mundo sem causas, de um mundo abstrato, puramente científico, em favor de um mundo dos homens, mundo que é permeado pela vida,

⁵³ Não há lugar no mundo para o ser das categorias – é que o mundo é um *mundo vivido* pelo *ego* e não dele separado, de modo que não há tampouco um mundo morto, mas há uma vida, esta mesma que lhe confere o ego. A vida do mundo é a do ego e, portanto, o mundo é um mundo no qual se entrecruzam causas, forças, é um mundo com zonas que são centros de interesse, de atração ou reação, um poder, uma potência que não posso nem ignorar, nem desafiar continuamente. O mundo é um mundo que penetra minha casualidade, que domina até nas recusas que lhe dirige, até na resistência que lhe opõe. As coisas têm suas categorias, suas maneiras de agir, ou seja, de se doar a nós, sua maneira de ser para o ego. É porque o ego é casualidade, força, unidade, identidade, liberdade que as coisas são como realidades, individualidades e têm um poder autônomo que lhes pertence e que as define a nossos olhos. *O mundo é o mesmo porque eu sou o mesmo*. O ser mágico do mundo é finalmente irreduzível, pois o mundo é um mundo humano (HENRY, 2012, p.45, grifos do autor).

“uma vida que é a minha: eu sou a vida do mundo” (HENRY, 2012, p. 46), o mundo pautado na afetividade.

3.2 Pressupostos fundamentais da afetividade: afecção e auto-afecção

Para iniciar os estudos sobre a gramática da afetividade faz-se necessário ressaltar considerações a respeito da afecção⁵⁴, já que esta se dá antes mesmo que a consciência a defina, a determine. De tal modo, que o mundo perpassa a afecção e esta faz referência ao mundo; este nos afeta e exerce pressão. Segundo Henry (2011) é através deste que somos investidos e qualquer condição é na sua essência uma afecção pura conforme com o qual o sujeito é afectado fora da experiência, isto é, independentemente de ser.

Conforme Rodríguez (2012) o reconhecimento da afecção se dá em sua essência, no ato mesmo da afetividade, em um sentido interno⁵⁵, em um sentido de auto-afecção. Assim, o pensamento henriano compreende a auto-afecção a partir da imanência e como imanência, um afetar-se sem mediação, sem análise eidética, é a afetividade resoluta em sentido ontológico, resultante da experiência do sujeito enquanto experiência de si mesmo. É a imanência em sua realização fenomenológica⁵⁶, é a afetividade que se recebe e se sente a si mesma, constituindo, portanto a essência da auto-afecção.

Es el sentimiento de sí lo que constituye y define a la afectividad. Ahora bien, esta diferencia tiene unas implicancias fenomenológicas muy poderosas. Advierte el filósofo francés que habitualmente se tiende a confundir sensibilidad con afectividad. Pero lo cierto es que son estructuras heterogéneas. Pues es muy diferente percibir en la sensibilidad la cuadratura de un objeto, a que este mismo pueda despertar el sentimiento de sí que caracteriza a la afectividad. Desde estos presupuestos, no se lee la experiencia sensible como si se tratara de un testimonio de la auto-afección

⁵⁴ “Henry la explica a la manera de un ‘(...) surgimiento inmediato de una donación y, precisamente, su predonación pasiva de tal manera que se cumple anterior a toda operación de conciencia (...)” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 119, grifos do autor).

⁵⁵ “Henry plantea que la sensibilidad, la afectividad y en general las experiencias inmediatas de la corporeidad pertenecen al mundo del sentido interno. Las experiencias subjetivas, que dan noticia de la auto-afección, desde la perspectiva fenomenológica no son silencios ni patologías incommunicables, sino experiencias mundano-vitales de apertura a nuevas proyecciones del sentido, donde se pone de manifiesto una subjetividad que se experimenta a sí misma” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 121). “Tal sentido, desde la tradición kantiana, se ha entendido como la capacidad que tiene el sujeto para alcanzar la auto-afección. Empero, el sentido interno que formula Henry se sobrepone al escepticismo kantiano, en el sentido de que el problema de la interioridad o de la “experiencia de sí” se plantea en los términos fenomenológicos de la tradición existencial iniciada por Kierkegaard y que Jaspers continúa” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 120, grifos do autor).

⁵⁶ “La última realidad fenomenológica de la afectividad es la experiencia subjetiva que implica el “sentirse a sí mismo”. La subjetividad se define en función de la experiencia que hace de sí mismo el *ego* en el estar afectado por el sentimiento y no por algo diferente, por ejemplo, por una representación de la conciencia, que es el postulado racionalista por excelencia” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 122, grifos do autor).

que acaece en el sentido interno. Mientras que el contenido de la experiencia sensible es identificable y definible, ya que pertenece al mundo empírico, el de la afectividad es completamente desconocido e indefinible (RODRÍGUEZ, 2012, p. 123).

Observa-se que a sensibilidade difere totalmente da afetividade e que se trata de uma diferença primordial, já que a sensibilidade pode ser determinada empiricamente e a afetividade não é reduzida a sensibilidade, é um sentimento interno que se recebe e se experimenta, é a capacidade de ser afetado, um sentimento de si.

Para Michel Henry, “sensibilidade e afetividade, em vez de se identificarem, mantêm entre si uma relação paradoxal que é ao mesmo tempo fundadora e antinômica. *A afetividade funda a sensibilidade*”. Esta relação de fundação põe a nu a insuficiência de uma compreensão dos sentidos, dos sentidos do corpo, pela sua abertura ao mundo, pois as nossas relações intencionais para com o mundo, a partir dos nossos sentidos, apenas são possíveis quando dados originariamente a si na autoimpressionalidade; por outro lado, o que se expõe e se mostra no mundo não tem a capacidade de nos tocar: a afeção da vida, essa sim, toca todas as dimensões de nós mesmos. O possível da sensibilidade nem é a intencionalidade, nem o face-a-face do que quer que seja: o possível da sensibilidade é o seu poder de sentir – em linguagem henriana, é a afetividade. Ela é este movimento interior que torna possível a abertura ao acontecimento, mas também o modo único de ser afetado. Se a sensibilidade nos abre ao mundo, a afetividade não se explica por essa abertura, nem mesmo pelo poder interior que permite voltar-se para o exterior. (MARTINS, SALDANHA, 2014, p. 59, grifos do autor).

A vida, enquanto na doação de si sem reserva, é traduzida na fenomenologia da vida como o lugar de toda a descoberta e de toda a forma de arte⁵⁷ e é apenas nela que se legitimam a sensibilidade enquanto poder de sentir. Trata-se da envergadura imanente a cada um dos poderes do nosso corpo, é na imanência radical da subjetividade absoluta que se dá a constituição da sensibilidade. De acordo com Rodríguez (2012) o sentimento de si não é uma experiência sensível do mundo e para Henry a afetividade constitui sua própria realidade

⁵⁷ “Assim se distingue a estética de Michel Henry da estética de Kant ou de Heidegger: a sensibilidade requerida pela objetualidade é uma sensibilidade empírica e a sensibilidade requerida pela estética prova-se na prova originária de vida: a afeção da vida. E a afeção é uma ação que suporta o próprio movimento interior; uma ação que antes de dar contas do mundo, dá contas de si: dá contas do seu poder e do seu querer expressos nas suas criações” (MARTINS, SALDANHA, 2014, p. 61, grifos do autor). “Por que a arte surge necessariamente no interior da experiência humana como uma das formas fundamentais de toda cultura, esta é uma de nossas questões” (HENRY, 2012, p. 52).

fenomênica, é a partir da relação entre fenômeno e experiência que se dá o eu (*soi*), a modalidade afetiva, a interioridade radical⁵⁸.

El hecho fenomenico de que la constitución ontológica del *ser-Soy* pone al descubierto el problema de la identidad del yo. Identidad que Henry lee a la luz de la relación entre lo que afecta (fenómeno) y la experiencia de la afección o su manifestación (afectividad). Ambos momentos reconstruyen la “inmanencia radical” que caracteriza al *Soy* de la ipseidad (RODRÍGUEZ, 2012, p. 124, grifos do autor).

De tal modo, que a realidade fenomênica é constituída pela afetividade, “*l’ipséité de l’essence, son auto-affection dans l’immanence de l’affectivité pure, c’est là l’être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l’affection qui comme tel rend possible toute affection, même sensible, de telle manière que c’est lui, non le sujet logique*” (HENRY, 2011, p. 584, grifos do autor). Michel Henry ao mostrar que, a ipseidade se dá a partir do sentimento de si, da subjetividade humana, infere também que a afetividade é manifestação da nossa condição e constitui a consciência, entrelaça as questões fundamentais da fenomenologia da vida, a afecção, afetividade, a passividade, o corpo subjetivo, são questões constitutivas do eu (*Soi*), do estar afetado e do afectante.

A identidade do afectante e do afectado dá-se na *afectividade*: <<a afetividade é a essência da auto-afecção, a sua possibilidade não teórica ou especulativa, mas concreta, a própria imanência apreendida não já na idealidade da sua estrutura, mas na efectuação fenomenológica indubitável e certa>>⁵⁹. Sentir-se a si mesmo, ser afectado por si mesmo revela o ser e a possibilidade de *Si*. Na origem de toda a afecção e, portanto, de toda a experiência como sua condição, encontra-se não um sujeito puramente lógico, mas a ipseidade efectiva do sujeito, o seu ser em *si*. Na sua efectuação fenomenológica, a passividade ontológica originária é a *paixão* ou *pathos* do ser. Por sua vez, a afetividade que determina o ser a ser, aparece também ela na sua realização com o *sofrer* do *Si* (FREITAS, 2000, p. 08, grifos do autor).

Assim, estabelece-se que a afetividade de certa maneira determina o ser, não por meio dos sentidos, mas daquilo que se sente, defino pelo pensamento henriano como “*o sentimento originário que a essência tem de si mesma*” (HENRY, 2011, p. 577). Sendo que a afetividade

⁵⁸ “L’affectivité est l’essence de l’ipséité, tout sentiment est en tant que tel, comme sentiment de soi, un sentiment du Soi, laisse-êre, révèle, constitue l’être de celui-ci. Pour cette raison on ne saurait, en ce qui concerne le pouvoir fondamental qui l’habite de révéler le Soi et de le constituer, opposer un sentiment à un autre, comme si certains sentiments avaient seuls, en raison d’une détermination particulière de leur être, de leur profondeur, comme sentiments fondamentaux” (HENRY, 2011, p. 581, grifos do autor).

⁵⁹ HENRY, Michel. *L’Essence de la manifestation*. Paris: Épipétrée, Puf, 2011, p. 577-578.

se dá “no movimento sem fim em que a vida vem em si e se experiência a si mesma nasce uma ipseidade que, sempre que se efectua, é um Si pessoal, singular. Cada Eu, como *Si vivo*, reproduz em si o poder originário do abismo insondável da Vida, única, absoluta” (FREITAS, 2000, p. 09, grifos do autor).

Conforme afirma Martins (2014) as vivências do eu dão-se como afeto do mundo, do outro⁶⁰ e da própria vida, por meio de um corpo dotado de sentidos na estrutura do sofrer e fruir⁶¹, contudo esse sentimento não é um reflexo de si, mas um sentir a si mesmo, um sofrer e fruir na imanência da vida. Portanto, o viver originário é autoafecção, é a experiência de si, é um automovimento da vida, de modo que a afetividade é a essência da vida.

Porque a Afetividade é a essência da vida – aquela que *A essência da manifestação* definiu como “o que se sente sem que isso seja por intermédio de um sentido”, porque ela é o que faz que a vida se prove a si mesma, a prova ou a experiência que ela tem de si mesma, um automovimento, todo o poder é assim reconduzido à afetividade da vida: “Toda a força é ela mesma patética” afirma fortemente Michel Henry (DEVARIEUX, 2014, p. 88, grifos do autor).

Na medida em que “Michel Henry afirma: está na posse de si mesmo impressionalmente, isto é, que eu sou um ‘eu posso’ e que esse ‘eu posso’ é dado a si mesmo afetivamente” (DEVARIEUX, 2014, p. 91, grifos do autor) é necessário compreender o que o primado da afetividade está evidenciando, como bem Devarieux (2014) interroga: “Mas poderá Michel Henry sustentar ao mesmo tempo que a impressão originária se enraíza na mobilidade originária e que é um *pathos*? (...) Henry transforma uma experiência interior ativa numa prova passiva de si” (2014, p. 93). Têm-se, então, autoafecção e o movimento da afetividade da própria vida, o poder que eu sou⁶².

⁶⁰ “O primeiro momento da minha abertura ao outro não é o de uma intencionalidade doadora de sentido (...) ele efetiva-se numa vulnerabilidade originária. Uma vulnerabilidade que não é patológica; antes é constitutiva do humano. Porque apenas nessa vulnerabilidade originária o afeto pode aparecer em toda a sua fenomenalidade pura, pode anunciar-se. E essa é a questão da Fenomenologia da Vida: se esse anúncio me fragiliza, pois não posso tomar posição em relação ao seu aparecer, ele também me enriquece, pois apenas nele sou de um outro modo de ser; com o outro sou em acréscimo de mim” (MARTINS, 2014, p. 19-20).

⁶¹ “Sofrer/fruir é a tessitura originária da nossa vivência, por isso, e essa é uma outra ideia de Michel Henry, originariamente todos nós fruimos o nosso padecer. Padecemos originariamente do advir em nós da vida. Todavia, a este padecer é inerente o sentimento de arrancá-lo à sua inércia. Assim, ao padecer da capacidade de ver é inerente a minha capacidade e o meu desejo de ver. O mesmo pode-se dizer para qualquer outra forma de padecimento” (MARTINS, 2014, p. 27).

⁶² “O ‘eu posso’ designa, a montante da corporeidade intencional, uma corporeidade patética dada na prova passiva que é o movimento de autoafecção” (DEVARIEUX, 2014, p. 92).

Porque é apenas na sua imanência radical a si que cada um dos movimentos da nossa carne, compreendendo, nela, a dos nossos sentidos, entra na posse de si de modo a poder ser esse ‘poder-poder’ que faz da nossa carne o ‘Eu Posso’ primordial, porquanto, na verdade, a nossa carne é dada a si no processo da vinda em si da Vida absoluta na sua Arquipassibilidade (DEVARIEUX, 2014, p. 92, grifos do autor).

Trata-se do eu dado a si mesmo, que não é apenas um eu, todavia, um eu investido de poderes e do Si que prova-se a si mesmo passivamente, “é a capacidade do eu estar na posse de si, de ser uno com ele, com tudo o que traz em si e que lhe pertence como as múltiplas componentes reais do seu próprio ser” (HENRY, 2003, p. 135). Corresponde ao eu constitutivo do Si e de tudo que nele vive.

Importa sublinhar que a estrutura do Si que vem da sua própria carne sofredora e da natureza imediata do *pathos*, precisamente não ek-stática, faz com que, a este nível de compreensão transcendental, o corpo não traia; mas que, pelo contrário, ele entre na plenitude do seu próprio cumprimento, isto é, o acréscimo da vida, de sorte que a centração nos planos da autodoação da vida e da corporeidade patética permite desenvolver as potencialidades e as virtualidades, reais e radicalmente efetivas, que são as do agir. Com efeito para Michel Henry, não se pode pensar sem a relação à vida, porque a carne que se prova a si mesma, quer sofra quer frua, quer se suporte, só o pode fazer na autorrevelação imanente da vida (LECLERQ, 2014, p. 177).

Nessa relação radical do eu com o Si, a vida e o mundo, a grande chave desse entrelaçamento, da razão pela qual essa relação é possível, é a afetividade. E isso se torna mais evidente, ainda, quando a realidade é dada de maneiras distintas, versando sobre a questão da interioridade e da exterioridade. Segundo Leclerq (2014) do exterior, posso ver, tocar; outra coisa, totalmente outra, é o interior, “mas há um lugar em que a fusão é possível, é a subjetividade, aí onde se joga a vida” (HENRY, 2005, p. 139-140).

A *positividade ontológica interna* da essência da subjectividade do eu implica a relação da essência consigo mesma, o que significa que ela se compraz consigo, que goza ou desfruta de si mesma. Ora esta exaltante experiência de si mesma é a *vida* (...). No seio da pura experiência de si manifesta-se a *passividade* radical da essência em relação a si própria. Esta passividade determina concretamente a revelação originária do ser na sua unidade. Ser si mesmo, essencialmente passivo em relação a si, constitui a essência da vida e, sempre que esta designa a experiência de si, a própria revelação, designa a essência do espírito⁶³. Esta revelação original da essência constitutiva da sua realidade é *invisível*, não porque se situa para além do visível, mas porque, cumprindo-se numa esfera de imanência

⁶³ HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: Épiphanée, Puf, 2011, p. 367.

radical, dela não se destaca ou isola para brilhar diante de si na transcendência da representatividade. A esta experiência de radical invisibilidade anda ligada a experiência da *afetividade*, melhor, da auto-afetividade ou afecção pura, o que se sente sem ser por meio dos sentidos, e que Michel Henry define como o *sentimento originário que a essência tem de si mesma*⁶⁴ (FREITAS, 2000, p. 7-8).

É somente por meio da afetividade de sua autoafecção que há acesso a vida, na relação consigo mesma, em seu fundamento ontológico. A vida se manifesta “seu modo de manifestação é radicalmente diferente do aparecer dos entes no mundo, porque nela impera a identidade absoluta entre a manifestação e o que se manifesta, e porque tal manifestação se cumpre em uma absoluta imanência” (GRZIBOWSKI, 2014, p. 4). A vida como *pathos* primordial, é na afetividade de sua afecção que a vida é dada na relação consigo mesma. Conforme Canullo (2014) “A vida da qual Henry fala é pura auto-afecção, é *pathos*. Rescrever o grego em grego, reencontrar a raiz da linguagem grega, implicará desde então em reencontrar igualmente o *pathos* que é precisamente o inverso da linguagem-mesma” (2014, p. 06, grifos do autor).

Esse poder de manifestação o primado da relação não vem nem do mundo, nem do eu, mas de um *pathos* originário, a Vida fenomenológica radical e absoluta. Segundo Michel Henry, nenhuma impressão se determina a si mesma – «não me dei a mim mesmo nesta condição de me vivenciar» –, nenhuma tem o poder de se fundar a si mesma como poder impressional, todas elas são dadas num poder de auto-revelação Arqui-originário: a Vida; a Vida real, concreta, invisível, presente em todo o vivente (ROSA, 2006, p. 156-157, grifos do autor).

Por buscar, de maneira radical, o essencial e expressivo é que Michel Henry estabelece o método fenomenológico e conduz ao que foi traçado neste trabalho como a fenomenologia da afetividade, pois “é a partir dos processos humanos, perceptivos/subjetivos que o humano revelará os significados e que só a partir deles é que se poderá refletir e construir um saber objetivo coerente, (...) a vivência é sempre o modo mais imediato de dar-se no **mundo-da-vida**; é o modo mais peculiar de doação imediata de sentido (GOTO, 2013, p. 43, grifos do autor). Para tanto, Henry conduz mais afundo ainda, ao âmago, ao cerne da questão: a essência, a essência da subjetividade, a essência da manifestação.

⁶⁴ HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: Épipiméthée, Puf, 2011, p. 577.

O ser manifesta-se numa manifestação que repousa em si mesma: <<a essência do ser é a manifestação de si. A manifestação de si é a essência da manifestação, é originária>>⁶⁵. Toda a manifestação implica a recepção do que se manifesta, pressupondo, por isso, uma receptividade. Como campo fenomenológico originário e puro de toda fenomenalidade *ex-tática* ou *representativa*, é a própria essência da manifestação a desdobrar-se como horizonte transcendental do ser, para si mesma o receber, o guardar. Deste modo, o horizonte do ser não é o acto fundamental da essência, mas seu produto ou efeito. Pela mesma razão, também a manifestação da transcendência não é efeito da transcendência, cumprindo-se independentemente desta e do seu processo de exteriorização: o seu modo originário é a *imanência*. Enquanto imanente, a essência originária da revelação, recebe-se a si mesma, é afectada por si. Esta auto-afecção, estrutura própria da receptividade originária, designa a retroreferência a si mesma da essência da manifestação⁶⁶ (FREITAS, 2000, p. 07, grifos do autor).

Portando, o pensamento henriano aponta para a estrutura interna da imanência, a essência da subjetividade, que é dada em uma unidade solitária na medida em que se revela a si a sós, sem exterioridade. Todavia, é nessa unidade essencial que a manifestação surge em sua inteireza, “o <<antes>> de <<originário>> não indica pois uma situação inicial, mas provisória do mundo, o princípio de um processo: o que advindo antes que se cave a distância do <<fora de si>> (...) o <<antes>> do originário visa uma condição permanente, uma condição interna de possibilidade, uma essência” (HENRY, 2000, p. 69, grifos do autor).

“A maior das armadilhas diz Hegel⁶⁷, é que as coisas são como são... há que considerá-las somente na sua fenomenalidade... A essência da essência é manifestar-se”⁶⁸. É entende que a essência da essência seja manifestar-se, que esse manifestar-se trata-se da essência que este conhecimento procura apreender. E isso porque, como mostra Michel Henry, a essência não se modifica nem se altera, mas efetiva-se e constitui-se pela sua manifestação, se a manifestação for a essência da essência.

Parce que la possibilité pour l'essence de se manifester à soi-même réside dans sa capacité de se recevoir elle-même, de se retenir et de se maintenir près de soi, la manifestation de l'essence de la manifestation trouve la condition de son effectivité dans le processus ontologique par lequel l'essence est susceptible de s'affecter elle-même, c'est-à-dire dans l'auto-affection (HENRY, 2011, p. 290).

⁶⁵ HENRY, Michel. *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épiphanée. PUF, 2011, p. 173.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 344.

⁶⁷ Nota pessoal, citada por J. Hyppolite em *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit. 122.

⁶⁸ Abreviações utilizadas nas notas (de acordo com o original): CD Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Martin, Vrin, Paris, 1948; *PhE*, Hegel, *Phénoménologie de L'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris ; L, Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1946.

A própria manifestação que se manifesta. Henry coloca, então, a problemática em clarear a estrutura do auto-afetar a si mesmo. A manifestação da essência da manifestação que resulta na efetivação da essência ela mesma. “L’auto-affection determine l’essence de la manifestation comme ce qui la rend possible” (HENRY, 2011, p. 291). Trata-se de compreender de uma maneira rigorosa a estrutura ontológica da auto-afecção. Assim, Henry identifica que a capacidade de afetar a própria essência é idêntica à recebida, a essência mesma que se manifesta afeta a si mesma. Auto-afecção constitui a essência da receptividade, esta receptividade é o fato da essência.

L’auto-affection est la structure interne de l’essence dont le propre est de se recevoir elle-même. La compréhension ontologique de la structure de l’auto-affection dépend visiblement du lien qui unit l’essence et son contenu quand ce contenu est constitué par elle. La nature de ce lien, c’est-à-dire la manière dont l’essence reçoit son contenu, ce contenu qui est constitué par elle, c’est là précisément ce qui se trouve élucidé par la problématique de la réceptivité (HENRY, 2011, p. 292).

Conceber a essência da manifestação é surpreende-la no ato pelo qual se manifesta, é compreendê-la sobre o fundo daquilo que é como um constante advir à. A manifestação é o movimento de surgir, brotar. Esse movimento é o tornar-se do ser que se manifesta, é o seu horizonte, o seu conteúdo, mas não apenas de um conteúdo exterior. A manifestação é produzida no interior de um fundamento obscuro.

O *ek-stasis* subjugará portanto a *afetividade*, ou seja, a possibilidade de receber impressões – inclusive, a condição de possibilidade que precede todo conhecimento extático e que é à origem mesmo de todo saber. É a partir desse momento que o primado da representação da consciência subjugará a auto-afecção da afetividade primordial. Por conseguinte, tudo o que retorna no domínio do *videor* será relegado ao lado do inconsciente, a saber, ao lado do que *não* representa (CANULLO, 2014, p. 05, grifos do autor).

É em nome desse “inconsciente”, desse “avesso” da filosofia, que Henry remete a inversão da fenomenologia. Canullo (2014) sustenta que existe pelo menos duas formas possíveis de conceber a reversão: “uma reversão temática⁶⁹, a saber uma reversão da ordem

⁶⁹ “A reversão cartesiana da metafísica aristotélica fornece exemplo da reversão temática, pois Descartes substitui ao primado gnosológico da ontologia a certeza do ego. A segunda reversão, que nomeei filosófico/fenomenológica, exerce-se afim que o lado *avesso* das coisas, inclusive seu estofa ou estrutura, se

das questões, assim como dos motivos que se deseja tratar, e uma reversão filosófico/fenomenológica” (p. 05). E é a partir dessa reversão fenomenológica que alcançar o que se submergiu ou foi esquecido, a saber, a vida. A essência originária da Vida é constituída pela autoafecção. Essa vida, a qual Canullo (2014) considera o começo perdido da filosofia.

Vida essa que é pura auto-afecção, que é *pathos*. “Ela que é *pathos* do Ser e seu sofrimento – que é a vida. Por isso, o tempo de retirar essa máscara lhe chegará em breve e, talvez, já tenha chegado” (HENRY, 2009, p. 44). Essa máscara diz respeito as leis fora si, já que a vida possui sua própria lei, que é o que ela é. Portanto, Henry estrutura uma Genealogia fundada no querer da vida em repousar em si, que identifique a região inicial de seu próprio começo. “O que começa em um sentido radical? O ser, seguramente, se é verdade que nada seria se o ser já não tivesse desdobrado, de antemão, a sua própria essência, a fim de concentrar em si esmo, em sua essência assim previamente desdobrada, tudo o que é” (HENRY, 2009, p. 50). Visto que a relação da fenomenologia material reside no conteúdo, conteúdo este considerado como uma esfera ontológica e puro conteúdo fenomenológico.

Para dar conta desse conteúdo onto-fenomenológico faz-se necessário o estudo da passividade, tema de nosso próximo capítulo, que busca explicar os aspectos que complementam a afetividade enquanto afecção e auto-afecção.

manifeste. Assim é, a meu ver, a reversão henriana, essa reversão que autoriza e legitima a expressão “filosofar ao avesso”, ou melhor: *ao inverso* (CANULLO, 2014, p. 05).

4 PASSIVIDADE: FUNDAMENTO DE UMA EXPERIÊNCIA RADICAL

A orientação seguida por Henry é a via de uma Fenomenologia radical da Vida. Esta é a reflexão mestra e o fio condutor da sua filosofia, desde a primeira obra, *L'essence de la manifestation*, na qual concluiu que a passividade e a estrutura da afetividade constituem a essência da manifestação. A passividade revela no mais fundo da consciência é a presença de uma dimensão patética. Uma passividade radical, tal poder auto-impressionante. A afetividade como essência originária da revelação, a auto-afecção fenomenológica do ser e o seu primeiro surgimento.

De tal modo que neste capítulo, para dar continuidade às investigações henrianas acerca da afetividade, serão trabalhos dois itens fundamentais que justificam o sentido da ontologia está subordinada a fenomenologia, já que a fenomenologia estuda a aparição dos fenômenos, permitindo assim pensar uma ontologia fenomenológica. É para compreender a imediatez da vida que advém a si, que se abrem breves considerações acerca da temporalidade na fenomenologia henriana.

4.1 A questão do tempo na passividade

O debate levantado por Michel Henry em relação ao tempo faz-se, sobretudo “siguiendo a Husserl, Henry determina que uno de los principios básicos de la investigación fenomenológica es el que reza “Tanta apariencia, tanto ser”. Según este principio, el orden de aparición del fenómeno es al mismo tiempo su condición de ser” (RODÍGUES, 2012, p. 132, grifos do autor). Portanto, o momento do aparecer como o ser mutuamente se correspondem. Para Henry desde Husserl a experiência do tempo está perpassada pela intencionalidade.

Henry entiende que en la afectividad el tiempo es un “eterno presente vivo de la Vida”. Desde la correlación entre la afectividad y la vida, el tiempo deja de ser la continuidad de los tres conocidos modos temporales y queda sujeto al conjunto de los instantes presentes que acaecen en la experiencia afectiva, materializados somáticamente. No podemos hablar de un pasado porque la afectividad petrifica el tiempo presente en una serie de impresiones que en el “flujo” de la vida rápidamente caen en el olvido pasando a otra impresión-presente diferente. Del mismo modo, no se puede prever o anticipar el porvenir, pues la impresión permanece anclada al “eterno presente vivo de la Vida”. El alejamiento y la proximidad se convierten en las dos únicas variables que estiman el tiempo con relación a la afectividad que ha experimentado de primera mano el dolor o el sufrimiento. La condena temporal del yo (*moi*) consiste en estar afectado por las impresiones del

dolor y del placer en el presente, sin abandonar la experiencia de sí que implica el *pathos* de la vida, llegando a descubrirse a sí mismo en nuevas impresiones primitivas. Aunque la afectividad permanece muda ante el transcurso del tiempo, no pasa lo mismo con la auto-afección que experimenta el flujo de la vida, no en el sentido de la forma vacía de la percepción intuitiva del espacio-tiempo, sino en “el abrazo sin falla de la vida en la auto-afección patética de su vivir –en su Presente vivo”(RODRÍGUEZ, 2012, p. 144, grifos do autor).

De tal modo, que estas considerações confrontam com a fenomenologia husserliana, não à toa que Henry refere-se às obras *A consciência interna do tempo* e *As lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*, nas quais segundo o nosso filósofo (2011) o fluxo da consciência apenas chega à manifestação de si pelo jogo de intencionalidades, “o maravilhoso ser para si do fluxo é sua constante referência intencional a si mesmo, a doação primeira como autodoação, não tem outra passagem que o buraco de exterioridade” (p. 203). Por conseguinte, o conjunto das impressões é levado ao nível da camada impressional da consciência.

Henry entende que há uma incapacidade paradoxal da consciência do agora, do presente, na qual o presente nunca está presente, mas configura-se como um fluxo retencional, “de tal modo que a fase actual só é dada deslizando para o passado e que, no fim das contas, o que é dado é este deslizar para o passado enquanto tal. (...) ‘o presente, <<o agora é apenas um limite ideal>>’” (HENRY, 2000, p. 67, grifos do autor). Um presente de forma vazia, uma consciência intencional do agora, que produz a ideia do agora. E a fenomenologia henriana reclama um conteúdo, a realidade, um presente vivo.

Husserl perguntou-se o que é que no fluxo escapa ao fluxo. É, diz ele, <<a forma do fluxo>>. A forma do fluxo é a síntese de três intencionalidades – protensão, consciência do agora, retenção – que constituem conjuntamente a estrutura *a priori* de todo <<fluxo>> possível. Nela se opera o surgir da exterioridade, a sua exteriorização, o <<fora de si>> que é identicamente o horizonte tridimensional do tempo e do mundo: o seu aparecer. Mas – do mesmo modo que o aparecer do mundo de que ela mais não é do que um outro nome, e pela mesma razão – a forma do fluxo é vazia, incapaz de produzir o seu conteúdo, esta vaga de impressões que desfilam através dela – através do futuro, do presente e do passado -, mas sem receber dela a sua realidade (...) a fase dita presente é só um limite ideal entre dois abismos de nada (HENRY, 2000, p.66, grifos do autor).

Ao questionar as três formas de intencionalidade, Henry, pontua a projeção intencional, a impressão do real e estabelece, a partir da leitura de Husserl, que: “<<o instante presente, ele mesmo deve ser definido por uma sensação originária, propriamente falando>>; <<a

impressão originária tem por conteúdo o que significa a palavra agora, sempre que tomada no sentido originário>>“ (HENRY, 2000, p. 66, grifos do autor). Portanto, o significado do instante presente é tido pela impressão originária. Todavia, para Henry esta formulação contém equívoco já que na relação entre a consciência do agora e a impressão não há nada de presente, pois o aparecer continua sendo pensado sob a égide da exterioridade da forma do fluxo. O que para o pensamento henriano constitui uma forma vazia do fluxo, privada de seu conteúdo interior, aonde a impressão encontra-se submetida à intencionalidade e perda de sua originalidade⁷⁰.

Destarte, Henry declara que “a origem da impressão é o seu aparecer – um aparecer tal que tudo o que se revela nele advém como fragmento ou momento sempre presente (...). Não o parecer do mundo cujo <<fora de>> exclui *a priori* a possibilidade interior de qualquer impressão concebível, mas o parecer da Vida, que é a Vida mesma na sua fenomenalização originária” (HENRY, 2000, p. 70, grifos do autor). Logo, nosso filósofo trata de conhecer, de encontrar, a fenomenologia da essência mais originária da passividade, a fenomenologia da vida. A fenomenologia do advir incessante da vida. Vida esta sentida e experienciada imediatamente, totalmente mergulhada em si, na qual se cumpre como *páthos*.

Un sentir de antes del tiempo y en el que se fundamenta de alguna manera – éste es el principal problema del pensamiento de Henry, a mi modo de ver – el propio Dimensional primitivo, *chaos* hesiódico originario, que es el Tiempo (...). La *epoché* de la fenomenología husserliana desciende hasta aquello sin nombres que es la temporalización del tiempo inmanente. Pero insiste en ver esta auto-temporalización como síntesis intencional (...). La *epoché* de la fenomenología material no identifica al Tiempo con el Ser, porque no hace del Tiempo el Aparecer-del-aparecer (GARCÍA-BARÓ, 2009, p.28, grifos do autor e nosso).

Na fenomenologia da vida pode-se dizer que as modalidades do tempo estão relacionadas à afetividade, de maneira que a vida vai se efetuando sem hesitação, em sua imediatez absoluta, cumprindo sua interioridade, sua “subjetividade temporal” a despeito do fora de si, da exterioridade, da afetividade do mundo.

O *pathos* é o núcleo invisível da vida. *Pathos* imediato é a “apercepção” imediata interna. Pois, só a partir da vida, da passividade é que acontecimentos passados podem ser compreendidos. A fenomenologia da vida é a fenomenologia do presente, do aqui e do agora,

⁷⁰ “Isto porque (...) a consciência do presente como toda a consciência, segundo Husserl, traz em si, enquanto intencional e como isso mesmo em que ela dá a ver, o afastamento primitivo, no qual, separada de si, toda a impressão concebível está já aniquilada” (HENRY, 2000, p. 69, grifo nosso).

na qual o “movimento da vida é um esforço sem esforço, aquilo em que todo esforço, assim como todo abandono, já está sempre dado a si sobre o Fundo do ser-dado-a-si na passividade absoluta da imanência radical da vida” (HENRY, 2012, p. 151, grifos do autor).

Para o pensamento henriano vivemos em um eterno presente que nunca nos abandona. “Porque o tempo é um meio de irrealidade absoluta. Eu partilho da opinião do Mestre Eckhart: ‘o que passou ontem está tão longe de mim quanto o que se passou há dez mil anos’” (HENRY, 2011, p. 215). Embora nosso filósofo afirme que só podemos experimentar o mundo concreto somente pela nossa vida subjetiva, que forma o mundo da vida, que forma a nossa existência concreta, na qual o ser encontra-se mediado afetivamente pela vida. Ser este que é um si mesmo (passividade), somos passivos. O movimento da vida é intencionalidade originária, movimento que se dá no presente, onde as modalidades do tempo, presente, passado e futuro, não podem ser consideradas a não ser pelo eterno presente vivo.

Na fenomenologia da vida a morte é o desaparecimento das possibilidades do meu corpo. Tudo o que eu posso está no meu corpo. Portanto conclui-se de acordo com Garcia-Baró (2009) “difícil que explicar qué Eternidad o Infinitud es la de lo Real, a Henry le será problemático señalar por qué la Vida se finitiza, y por qué parece ilusoriamente – pero peligrosísimamente – finitizar, a uma com Ella, todos los entes reales” (p. 29), que a questão do tempo na fenomenologia henriana é problemática, pelo fato do tempo estar pressuposto a partir da vida.

4.2 Passividade radical

Neste ponto investigar-se-á como Henry apresenta a estrutura interna da imanência que é descrita como passividade, a passividade originária. Henry chegou a um “realismo” (materialismo) fenomenológico a partir do qual a subjetividade tem relação com a imanência, e define o “local” da experiência humana de experiência de auto-afecção, da constituição da vida, do *ego*.

La estructura interna de la inmanencia es descrita en *La esencia de la manifestación* como pasividad. En la pasividad, el ser del *Soy* está ligado al estado ánimo del sujeto. Bajo la afectación del estado se tiene noticia del ser que se revela de primera mano a través de la condición afectiva del *Soy*. Henry denomina a la relación entre la pasividad y la afectación que se desatan en el *Soy* “pasividad ontológica original” La realización de esta pasividad no se da en el plano de la proyección ideal sino en la misma inmanencia, en la cual se muestra la condición subjetiva del *soy* respecto de su afectación (RODRÍGUEZ, 2012, 124, grifos do autor).

Trata-se do fruir de si da vida que Henry enfatiza em suas obras, do advir da vida em seu poder de provar-se, o que configura a essência da vida, uma autorrevelação de si, a experiência fenomênica da passividade. A fenomenologia henriana apresenta o poder da doação afetiva, poder do qual somos investidos em um processo de adesão a si, aonde a vida se revela a si própria, no seu *phatos*. Conforme Wondracek (2010)

Martins⁷¹ resume duas resultantes da compreensão henryana do afeto: 1. *Sentimento como experiência de si*: Nenhum sentimento provém de um processo impessoal, sempre é uma experiência do si – “esta dor é minha dor, e isso é o que Michel Henry denomina de Ipseidade ou de teoria da geração de um Si real”. Assim como a dor é experiência do si, também a depressão e o desespero, mais do que nunca, o são. Baseado no Tratado do desespero de Kierkegaard, Henry expressa: “Porque o desespero se processa na vida e a ela diz respeito, o desespero é-o sempre do eu e, mais ainda, um desespero de si mesmo do eu”. A fenomenologia da Vida defende que a vida não é um processo anônimo, redutível ao material, mas é doação e fruição da Vida absoluta. 2. *Pathos originário*: a relação de si consigo na vida como relação originária do sofrer e do fruir. Henry se apoia em Kierkegaard: o que significa o *desespero de si mesmo*? Tão-só isto: o si é dado a si mesmo na passibilidade radical do advir em si, que Henry chama o *sofrer-se a si mesmo*. É dessa passibilidade do advir a si na Vida que o eu não pode libertar-se, pois ela é a sua possibilidade de ser. Desesperar de si é querer desfazer-se de si, é romper esse laço de si consigo na Vida. Por isso o desespero é em Kierkegaard uma *doença mortal*, uma doença que quer desembaraçar-se de si sem o poder (2010, p. 74).

O poder de provar da vida, do experienciar-se de si, do padecer de si são colocados por Henry como originários, uma pura experiência, um provar-se puro de si, um si vivo, que configura a radicalidade do indivíduo. “Há uma dupla passibilidade: não apenas em relação à vinda dos sentimentos, mas mais profundamente passibilidade a respeito de sua condição de ser dado a si na vida”⁷². E no auto-experienciar (provar-se) de si que se faz a experiência do eu aquiescido à vida, e com isso esse eu adquire a possibilidade de exceder a categorização de um dado sentimento, não de si, mas o sentimento da dor ou prazer.

⁷¹ “Henry denomina de Ipseidade ou de teoria da geração de um Si real, que coloca a fenomenologia na vida nos antípodas das denominadas “crises do sujeito”, já que não é uma questão de identidade que se vivencia; muito pelo contrário, o eu, como dia Henry, vivencia-se a si mesmo mais do que nunca no desespero ou na depressão: “Porque o desespero se processa na vida e a ela diz respeito, o desespero é-o sempre do eu e, mais ainda [quando o desespero é] um desespero de si mesmo do eu” (MARTINS, 2009, p. 26, grifos do autor).

⁷² LIPSITZ, 2004, p. 66.

En este sentido, es posible formular la hipótesis de que el trabajo de Michel Henry se caracteriza por una firme voluntad de poner en primer plano aquello que denomina una “auto-impresionalidad primitiva excluyente de toda exterioridad” con el fin de tematizar la vida no sólo como única vida absoluta sino como esta vida que ofrece una posible revelación original del cuerpo a él mismo. Dicho de otro modo, con el fin de tematizar una corporalidad patética propia donde la experiencia es inmediata y permite que el cuerpo posea sus poderes propios y en particular su “poder poder”, del que como sabemos, Michel Henry encuentra su originariedad del lado de la vida (LECLERCQ, 2013, p. 01).

O si vivo constitui a vida fenomenológica. A impressão prova-se na *passibilidade* desse si, no *pathos*. A impresionabilidade da vida, a afetividade é que dá condição a vida dos sentimentos humanos, como a imaginação que lança os sentidos da vivência afetiva, da sensação, que produzem na temporalidade as informação e impressões sobre a própria vida. A vida impressiva, a impresionalidade do sentir, o poder sentir-se.

Originariamente a vida só revela nada mais nada menos que sua própria realidade e o modo de sua revelação é o *phatos*⁷³, de acordo com Henry citado por Azevedo (2005) “esta essência inteiramente ocupada dela mesma, esta plenitude de uma carne imersa na auto-afecção do seu sofrer e do seu fruir. Na imanência do seu próprio *phatos*, esta realidade da vida não é então qualquer uma (...) ela transporta necessariamente em si este Si gerado na sua autogeração pática, este Si que não se revela senão Vida”⁷⁴. A vida como sofrer e fruir, como fundo de sentimento de nossa existência. Esse sofrer e fruir pode-se dizer que são parte da estrutura da auto-afecção, da fenomenalidade humana. É o sentimento de sentir e sentir-se, mas precisamente daquilo que se prova, uma prova de si mesmo. Para o melhor compreensão, observa-se que:

No seu modo de viver, esta *passividade* fundamental é um traço fenomenológico concreto da vida concreta. Tal é a herança deixada por Descartes, nas suas *Méditations métaphysiques*, que definiu o homem como um aparelho a que chama pensamento, ou seja, um ser que sente, e que esse sentir é um *auto-sentir*: “a *cogitatio* é uma modalidade subjectiva que, tal como o sofrimento, o frio, a fome, o calor, etc., se experiênciava a si mesmo imediatamente, independentemente do mundo, de forma acósmica e se o

⁷³ “Esse *pathos* é o inverso da linguagem, seu estofo, sua estrutura, sua carne: em resumo, o que constitui a condição de possibilidade de uma linguagem filosófica radicalmente diferente (...) A vida que Henry fala é pura auto-afecção, é *pathos*. Reescrever o grego em grego, reencontrar a raiz da linguagem grega, implicará desde então em reencontrar igualmente o *pathos* que é precisamente o inverso da linguagem-mesma” (CANULLO, 2014, p. 06, grifos do autor). “Tecido/estofa – que é um termo também usado por Michel Henry, embora menos frequentemente. Encontram-no, pelo menos na obra *Fenomenologia material* sob o termo *l'étoffe*” (MARTINS, 2014, p. 21, grifos do autor).

⁷⁴ HENRY, Michel. *Phénoménologie Matérielle et Langage*. L'épreuve de la vie, 25-26.

mundo não existisse, contudo ela não desapareceria. Por outras palavras, um sofrimento pode muito bem existir fora do mundo na medida em que ele existe experienciando-se ele mesmo imediatamente (...) É na afectividade que reside por conseguinte o fundamento inabalável que procurava Descartes. Chamo a isso a vida porque tudo o que é vivente é desta ordem. Mesmo o ver, na medida em que é um ver vivente, é sempre um *phatos* (AZEVEDO, 2005, p. 181, grifos do autor).

Como já afirmou Henry, em *L'essence de la manifestation*, a vida é por essência afectiva e o *phatos* é afectividade originária, é matéria fenomenológica que se cumpre a efetuação fenomenológica concreta. É a passividade fundamental de toda ação, é a intensificação do *phatos*, “o ser da ação é a não ação, a sua passividade ontológica originária em relação a si. Toda ação é sofrida, não por outra coisa... mas por si mesma. Ou, antes, é isso que significa ser sujeito de ação, ser a própria ação, porquanto ela se sofre originariamente, na sua passividade ontológica em relação a si” (HENRY, 2011, p. 595). Assim, a fenomenalização da vida se cumpre com o *pathos*⁷⁵.

Ontem como hoje, onde quer que se trate de avaliar a fenomenalidade da pulsão, a ipseidade do *pathos* – isto é, que afetividade se revela a si como um si, fora de qualquer registro de transcendência, fora do mundo⁷⁶ - faz problema. Porém, é da fenomenalidade dos impasses de uma vida impessoal, de que o inconsciente é apenas uma das figuras da denominada e já avançada crise do sujeito que Michel Henry encontra a definição da *Humanitas*: ipseidade, *pathos*, como a possibilidade última da terapia de si do eu e do corpo, já que eu sou “um corpo que é um eu”⁷⁷ (MARTINS, 2009, p.09, grifos do autor).

Na obra *Encarnação: uma filosofia da carne*, Henry afirma que a fenomenologia husserliana desconheceu a essência mais originária da passividade, “o seio de toda a vida intencional é posto em evidência um momento não intencional em que a vida se depara com o seu próprio enigma: o sofrer originário, ou *pathos* no qual advimos à vida e ao qual aderimos

⁷⁵ “Porquanto o *pathos* é a essência de toda a carne concebível, no que eu chamaria de uma Arquicarne. Há nível transcendental uma “conexão” originária”, uma “reciprocidade, numa palavra, “uma interioridade recíproca” entre Vida e a Carne que “o modo fenomenológico segundo o qual esta Vida vem [...] em si” só é possível enquanto ela é “o Arquipathos de uma Arquicarne”. Formulada em termos mais imagéticos, “a Arquicarne, diz Michel Henry, é a espessura da vida” (KANABUS, 2014, p. 142, grifos do autor). “También es preciso notar que en Michel Henry la carne es quien, em razón del proceso de auto-donación, se da acceso a ella misma y luego abre “hacia” ló outro que Ella; esta auto-donación nos recuerda que “nuestra carne, a decir verdad, no es outra cosa que esto: la pasibilidad de una vida finita que abreva su posibilidad en la Archi-pasibilidad de la Vida infinita” (LECLERCQ, 2013, p. 02, grifos do autor).

⁷⁶ “É ainda da incompreensão da fenomenologia da afetividade que surgem as mais frequentes e inusitadas críticas à obra de Michel Henry. Gabriel Dufour Kowalska apresenta uma síntese destas críticas em “*L'immanence em question*”, Phainomenon, n. 13 outubro, 2006, p. 83-101” (MARTINS, 2009, p.09, grifos do autor).

⁷⁷ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie Du corps*, PUF, 1965, p. 11.

ou do qual, inutilmente, procuramos fugir” (MARTINS, 2009, p. 24). O que configura para o pensamento henriano como a falta de uma teoria ontológica da subjetividade.

Não há relação alguma entre uma passividade que recebe a sua condição última da intencionalidade e uma outra, cuja possibilidade fenomenológica interna a exclui de todo. É mesmo um problema filosófico importante compreender como é que duas essências, e ainda por cima duas essências fenomenológicas puras, irreduzíveis uma à outra, puderam receber o mesmo nome. Mas este paradoxo conduz-nos mais além. É unicamente porque as sínteses originariamente passivas, constituindo as formas puras do futuro, do passado e do presente co-implicadas na estrutura ek-stática do fluxo, são elas mesmas dadas a di mesmas numa passividade muito mais originária, invisível, inextática, que o acontecimento que nos abre ao mundo pôde retirar dela a sua força, fazer passar a sua própria passividade por aquilo que a funda. Esta fundação da passividade ek-stática sobre uma passividade não ek-stática, mais antiga, explica a confusão desastrosa de duas realidades fenomenológicas diferentes, mais ainda de *dois modos de fenomenalização* cuja dissociação é tarefa primeira de toda a fenomenologia radical. É esta confusão que é conduzida ao extremo pelo conceito husserliano de <<síntese passiva>>⁷⁸ (HENRY, 2000, p. 73).

Para Henry é a falta de qualquer síntese passiva que permite reconhecer, em toda a impressão, a passividade que lhe é própria. Ainda de acordo com Henry (2000), “o elemento impressional puro de uma impressão, o sofrimento e por ele – na sua identidade consigo. O sofrimento puro é paixão. A sua vinda a si é o sofrimento. A impossibilidade do sofrimento de a si mesmo escapar – de se referir a si afastando-se de si” (p. 74). É a identidade consigo mesma, é esta vinda a si que traz seu próprio conteúdo e dessa identidade absoluta que se prova-se, que se revela, constituindo um atributo de essência.

Dizíamos: nenhuma impressão advém de si mesma. Tal é a significação primeira da passividade radical de que falamos. A impressão, a dor no seu sofrimento prova-se passiva no mais profundo de si, na medida em que marca qualquer impressão com ferro em brasa, como um sinete impresso num envelope de que recebe, de forma singular, o seu conteúdo. Trata-se, com efeito, de um precedente muito estranho: um precedente imanente àquilo do qual é o precedente, que não intervém antes da impressão, que não é passado, mas que permanece nela – *que permanece nela como aquilo mesmo em que ela permanece ela mesma em si* (HENRY, 2000, p. 74).

E essa chegada a si que antecede toda impressão é a vida advinda a si mesma, uma auto-revelação em sentido radical, ou seja, a vida provando de si mesma como *phatos*. Como

⁷⁸ “Sobre este ponto decisivo, a importante obra de Rolf Kühn acaba de corroborar as teses fundamentais da fenomenologia da vida. Cf. R. Kühn, *Husserl Begriff der Passivität, zur kritik der passive Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber, 1998.

afirma Henry “é uma Afectividade originária e pura, uma Afectividade a que chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesma, sem distância no sofrer inexorável e a passividade inultrapassável de uma paixão. É nesta Afectividade e como Afectividade que se cumpre a auto-revelação da vida” (2000, p. 75). Assim, a matéria fenomenológica da essência da vida é essa afetividade originária e a experiência originária da passividade forma o mundo da afetividade, “la pasividad que da cuenta de la afectación del soy es una experiencia que se erige libremente⁷⁹. La declaración de la libertad del ánimo, de sus múltiples maneras de percibirse a sí mismo en la diversidad de las afectaciones pasivas, explica la identidad que conquista la subjetividad a partir de la relación inmediata” (RODRÍGUEZ, 2012, p.125).

A partir desses aspectos do pensamento henriano realça a questão da primazia da vida de acordo com o pensamento, primeiramente se vive e depois ocorrer o pensamento, a vida é mais originária.

Não é, de fato, como diz Henry, o pensamento que, partindo de si mesmo, corre em direção à vida, com a avidez de uma criança devoradora de doces, com intuito de decifrá-la e conhecê-la. Uma nota importante de nosso autor consiste na observação, muito clara, de que a mesma possibilidade de "pensar" a precedência da vida, somente é possível porque na ordem da realidade a Vida mesma já se revelou. A partir desta mesma afirmação é que Henry prosseguirá com a discussão sobre o método fenomenológico, a partir do qual é possível enfrentar a empreitada de pensar a vida. Para ele, portanto, todo método fenomenológico, que pensa a vida está irremediavelmente fundado sobre a doação prévia da Vida absoluta que, por sua vez, não depende em sua doação, do aparecer deste mundo. Consequentemente, existe independentemente da fenomenologia enquanto pensamento. A vida mesma se coloca, obviamente, como condição absoluta do pensar. De fato, o pensamento é antes vivo, o pensamento de um vivente que 'pode', mas não por si mesmo, pensar (GONÇALVES, 2014, p. 48).

É a sob a imediatez que ocorre a experiência pática e a relação da afetividade e passividade, além de constituir a imanência do ser, também revela o vínculo fenomênico da subjetividade encarnada no padecer, sofrer e fruir, e isso caracteriza a afetividade e a passividade, “Henry define a la pasividad como: (...) la afectividad del ser donado. En ella, en

⁷⁹ “Estar librado a sí mismo irremediablemente para ser lo que se es, esto quiere decir, esto no puede sino querer decir, experimentar a sí mismo, padecer su ser propio, hacer la experiencia de sí en un padecer más fuerte que toda libertad, que todo poder de escapar de sí o de arrebatamiento, sentirse a sí mismo tal como uno es en la identidad absoluta del sentirse y de lo que él siente, en la identidad consigo del sentimiento. Es la pasividad original del ser en relación consigo en el sentirse a sí mismo idéntico como tal a la esencia del sentimiento, es el ser interior de este y su afectividad fenomenológica que expresa en general el concepto de la pasión” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 125).

su pasividad original desde la consideración del soy, el sentimiento se adueña de su contenido, lo experimenta, se experimenta él mismo, hace la experiencia de sí mismo” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 126)⁸⁰. É a relação de essência que desfruta de si mesma, é a experiência da vida.

Henry aponta que a noção de poder emerge do sofrimento, a força do sentimento exercendo sua própria cadeia, que é a vida. A vida é afetividade, é a essência da vida. Pondera que a força do sentimento é o sentimento mesmo, como um sentir a si mesmo, como a essência, “la potencia del sentimiento es la revelación del sí mismo o mejor del soy que experimenta el ser para sí” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 126). Trata-se do ser afetivo que desencadeia o sentimento e acaba por definir a unidade ontológica da subjetividade. Henry, então, configura que a afetividade se define em relação à passividade:

La passivité absolue du souffrir, il y a dans le sentiment où il s’accomplit une certaine douceur. La douceur du sentiment est sa force tranquille, la venue silencieuse de ce qui vient en soi, est avec soi, s’éprouve (...). Une telle douceur où l’être vient à lui sans effort, s’éprouve dans la passivité du souffrir, dans le sentiment, pénètre tout ce qui est (HENRY, 2011, p. 594).

Portanto, as ações da vida têm seus antecedentes na passividade. A subjetividade é determinada em relação à passividade ontológica e que a subjetividade é essencialmente afetividade, “la subjectivité constitutive de l’être et identique à celui-ci est l’être-avec-soi, le parvenir em soi-même de l’être tel qu’il s’accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L’essence de la subjectivité est l’affectivité” (HENRY, 2011, p. 595, grifos do autor). A essência da vida é ela mesma como afetividade. A vida é o fundamento último da afetividade experiência pelo qual o eu se resume.

Vivre, comme l’avaient déjà aperçu lês Grecs et comme, plus près de nous, devaient le reconnaître à leur tour Nietzsche, Heidegger, signifie être, de telle manière qu’il ne s’agit pas ici, avec l’intervention du sentiment dans son rapport à la vie, d’un mode particulier et arbitrairement choisi de réalisation de celle-ci, mais de la structure interne de tout ce qui est. Ainsi compris dans sa structure interne, c’est-à-dire dans son émergence, l’être est inséparable de l’affection et trouve dans la possibilité ultime de celle-ci, dans l’affectivité, sa propre possibilité, radicale et dernière, son essence (HENRY, 2011, p. 596).

⁸⁰ “L’effectivité de l’être donné. En elle, dans sa passivité originelle à l’égard de soi, Le sentiment s’empare de son contenu, l’éprouve, s’éprouve lui-même, fait l’expérience de soi, jouit de soi et, dans cette jouissance comme pure jouissance de soi-même constitutive comme telle de son être” (HENRY, 2011, p. 593).

Assim, Henry buscou compreender a relação que explica a passividade e a afetividade e o modo de revelação fenomenológico implicado, o *pathos*. Considera, que essa passividade determina a revelação originária do ser.

Como la pasividad que experimenta el sufrimiento o el dolor no se ha producido por sí misma, su antecedente inmediato viene de un lugar diferente: este lugar, que da cuenta de la venida de la impresión, es la vida. Para Henry la vida es la matriz de donde vienen las impresiones pasivas del dolor y del sufrimiento, puesto que se trata de un “*pathos*” que se experimenta a sí mismo y cuya modalidad fenomenológica es la “afectividad originaria pura”. De esta manera la pasividad impresiva tiene su origen en la afectividad pura. Se trata de la auto-revelación de la impresión, esto es, cuando la impresión se experimenta en sí misma en tanto que dolor o sufrimiento decimos que se trata de la afectividad. Y la afectividad es el rostro sensible de la vida que se ha comprimido en la impresión pasiva del dolor y del sufrimiento. Si el *pathos* de la vida se hace presente en la pasividad será su respuesta somática más inmediata (RODRÍGUES, 2012, p. 143, grifos do autor).

Portanto, afirma-se que a afetividade é a matéria fenomenológica que constitui a essência da vida. Conforme Rodrigues (2012) a vida é a matéria prima da afetividade pura que se faz presente pelo corpo nos diferentes estados impressivos do sofrer e do fruir, que assim como a passividade e condição impressiva implicada são modalidades próprias da fenomenologia da carne. E o princípio desta é a vida, vida esta que a revelação encontra-se em um corpo que se mostra na afetividade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi fornecer um estudo de como Michel Henry ao empreender a Fenomenologia da Vida elenca bases para a constituição de uma fenomenologia da afetividade, o que favorece a superação de críticas e a incompreensão de sua obra. Para tanto, o trabalho, primeiramente, ocupou-se em apresentar a Fenomenologia da Vida, situando e expondo o conceito daquilo que chamamos vida. Em seguida, buscou-se proporcionar as investigações que Henry realiza acerca da fenomenologia histórica e que o fazem dele um fenomenólogo. Já que concretiza não apenas uma leitura dos fenomenólogos, mas constitui a originalidade da sua própria fenomenologia.

Em um segundo momento desenvolveu-se o âmago da pesquisa, a afetividade e seu horizonte, a sua possibilidade mais interior, na qual “o movimento da vida é um esforço sem esforço, aquilo em que todo esforço, assim como todo abandono, já está sempre dado a si sobre o Fundo do ser-dado-a-si na passividade absoluta da imanência radical da vida” (HENRY, 2012, p. 151, grifo do autor).

Portanto, Henry estrutura sua fenomenologia em favor de todas as determinações ontológicas que constituem sua própria essência. E em desacordo com a depreciação da vida, da afetividade e subjetividade. A fenomenologia henriana afirma que a essência da vida reside na autoafecção, nessa singularidade de sentir a si mesma e de se afetar, formando assim, o conteúdo que recebe e que afeta-a. Ressalta-se que não se trata da vida mirar-se enquanto seu próprio objeto, nem sem sentir por mediação do sentido, mas uma autoafecção originária, no sentido de ir à raiz de si, em um sentido radical.

Ademais, a partir da discussão Henry situa a “afetividade originária e pura, uma Afetividade a que chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesma, sem distância no sofrer inexorável e a passividade inultrapassável de uma paixão” (HENRY, 2000, p. 74). É por esta afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida que constitui a essência da vida.

Por conseguinte, no terceiro e último ponto de estudo, procurou-se demonstrar o pano de fundo a qual é dada a questão da afetividade: a passividade. A passividade que se prova como propriedade de essência. “A passividade do homem a respeito do mundo é dupla: passividade a respeito do mundo como tal, do seu horizonte ek-stático de visibilização, por um lado, passividade a respeito do conteúdo que se mostra num tal horizonte, por outro” (HENRY, 2000, p. 251). É uma passividade do Si, passividade mais radical, visto que a

autodoação da vida absoluta é dada a si, movimento este da autodoação patética pertencente à vida e entregue na passividade radical. “Esta passividade radical, exclusiva em si mesma de toda a distância de toda a transcendência, e também da própria sensibilidade enquanto poder de sentir diferente do que sente, é a afectividade transcendental de que falamos” (HENRY, 2000, p. 253).

Por fim, para Henry, a necessidade de revestir os conceitos fenomenológicos resgatados pelo seu pensamento com o complemento do caráter ontológico, é fundamental aos momentos de análise e fundamentação de sua fenomenologia. Tanto que consagra e intitula esta como Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida.

Assim, como estudiosos e tradutores, concorda-se que, o pensamento de Michel Henry não pode mais passar sem ser notado pela história do pensamento filosófico contemporâneo, não apenas pelas questões levantas, mas principalmente pela originalidade e singularidade com que pensou a vida. Assim, abrem-se caminhos futuros para novas pesquisas, averiguações estas a respeito de uma ética, de um fundo ético presente na fenomenologia henriana, que pontua o que há de mais essencial em nós, a Vida, essa imanência radical, que não “deixa de prosseguir sua obra em nós, não cessando de nos dar a nós mesmos no *pathos* de seu sofrer e de sua embriaguez – ela é a essência eternamente viva da vida” (HENRY, 2009, p. 47).

A ética encontra-se na própria vida, no auto-experienciar originário, no fruir. De acordo com Rosa (2006) falar de Vida ética é, assim, uma redundância, porque a *Vida é ética e o ethos é a Vida*, num *enlance patético* primordial. Portanto, Henry levanta críticas pelo desconhecimento radical da natureza da vida e seu *phatos* originário⁸¹.

Como “dedução” do que foi averiguado nesta dissertação, compreende-se que o esboço ético que se forma a partir da Fenomenologia da Vida é que a ética não é exterior, ela é a teoria da ação essencial da vida, sendo assim o próprio agir sem mediação. De acordo com Rosa (2006) a Vida nunca erra, é aqui que Michel Henry chama de “*práxis radical*” ou um “*savoir-faire originel*” que “*pousse à l’action*”, esquecer esta imanência radical da Vida ou apropriar-se dela como se fosse nossa (possibilidade de um egoísmo transcendental) só pode levar ao regresso da barbárie. O agir, então, levará a transformação interior e patética da vida.

Segundo Grzibowski (2014) “não há dúvidas, M. Henry deixou um grande legado para o pensamento, que aos poucos vem sendo recuperado (...) é preciso explorar e investigar a proposição dentro da sua competência e originalidade. Isso porque o seu pensamento

⁸¹ Cf. Rosa (2006). “*Cet accroissement de l’avie (...) est bien un pathos, um s’éprouver soi-même*”, e isto é “quelque chose qu’elle subit constamment dans um subir plus fort que as liberte” (HENRY, 2001).

apresenta comentários, críticas e estudos da tradição, porém, não se reduz a isso, ou seja, vai além” (p. 01). Dar a conhecer uma nova teoria, um novo modo de fazer fenomenologia.

Assim, entende-se que a contribuição primordial de Michel Henry, sobretudo ao formular sua tese original, a Fenomenologia da Vida, que nos guia em torno da renovação⁸² da fenomenologia que permite à abertura de uma nova forma de pensar a vida, a passividade, a afetividade. Uma fenomenologia capaz de proceder à inversão da própria fenomenologia, não realização uma redução, mas uma contra-redução.

Pathos e afetividade se tornam vida em Henry, é o que faz da vida, vida. Porque a vida é autônoma e sua autorrevelação se prova na esfera da interioridade radical da subjetividade, é o que Henry insiste em nos dizer em suas obras: não há nada mais original do que a vida! “Nós, fenomenólogos preocupados em construir uma fenomenologia radical da subjetividade enquanto subjetividade viva, ou seja, de preservar o ser daquilo que somos realmente, além da aparência, esse olhar não deve desde logo se modificar consideravelmente?” (HENRY, 2012, p. 95). Assim, nosso filósofo se coloca e é colocado como crítico⁸³, mas igualmente como estudioso atento desse campo de abertura de possibilidade inesgotável que é a fenomenologia.

Além do campo ético, já citado, Michel Henry vem contribuir fundamentalmente e de maneira ímpar com a fenomenologia do corpo, motivo pelo qual recorre a Maine de Biran para fundamentar suas análises acerca da corporeidade. Contudo, pontua-se fortemente que, ainda há muitas questões sobre o corpo a serem compreendidas tanto em Henry quanto em Husserl. Assim, este trabalho vem contribuir e possibilitar novos estudos, já que Henry está inserido nos temas da fenomenologia da corporeidade.

Portanto, entende-se que a proposta henriana incide sobre esse modelo de conhecimento que deixou de lado, ou mesmo, não olhou como deveria a Vida. De tal modo, propõe, sobretudo, uma fenomenologia da vida para que esta não seja esquecida, para que seja respeitada em seu fundamento mais original: a vida que faz da vida, vida, como a conhecemos, que perpassa pela afetividade e pela passividade.

⁸² “Se se exceptuar os seus recentes desenvolvimentos, na problemática fundamental, nomeadamente, de Emmanuel Levinas e de todos os investigadores que participam hoje na renovação da fenomenologia” (HENRY, 2000, p. 31).

⁸³ “Hegel, Husserl, Heidegger. Eu me voltei imediatamente para estes pensamentos novos e, apesar da extraordinária ampliação de horizontes, a mesma insatisfação permanecia em mim. Todas as minhas leituras eram críticas. Por um momento eu acreditei encontrar o que eu buscava ao ler, sem preparação, as *Meditações Cartesianas* que provocaram em mim uma grande emoção. Ela durou pouco: eu compreendi rapidamente que tinha compreendido mal, que a vida transcendental que constituía o tema destes textos magníficos lhes era, de fato, ausente. Ao menos, o tema de minha pesquisa se tornou claro a meu ver” (HENRY, 2011, p.219, grifos do autor).

REFERÊNCIAS

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec français*. Paris: Édition Hachette, 2000.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2. ed. São Paulo: Editôra Herder, 1969.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DEVARIEUX, Anne. Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p.81-106.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Michel Henry, leitor da modernidade. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs). *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 19-30.

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.

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

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1998.

GRATELOUP, Léon-Louis. *Dicionário filosófico de citações*. Trad. Marina Appenzeller. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HENRY, Michel. *A barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.

_____. *Eux em moi: une phénoménologie*. Porto: IPATIMUP, 2001.

_____. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

_____. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

_____. Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 215-224.

_____. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963.

_____. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011.

_____. *O cadáver indiscreto*. Trad. Nélia Maria Pinheiro Padilha Von Tempski-Silka. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. *O jovem oficial*. Trad. Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. O que é isto a que chamamos vida?. In: MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

_____. *Palavras de Cristo*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. *Ver o invisível: sobre Kandinsky*. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma filosofia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

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

LECLERCQ, Jean. “Ter dois corpos”: vida, afetividade e sexualidade em Michel Henry. Trad. Maria Cândida Teixeira. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.173-193.

LIPSITZ, Mario. Nota del traductor. In: HENRY, Michel. *Fenomenología de la vida*. Trad. Mario Lipsitz. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010, p.09-10.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANABUS, Benoît. Vida e arqui-Si: o nascimento da relacionalidade. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.137-156.

MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *Caro cardo salutis*: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação. Dissertação de Mestrado- Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008.

MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da vida*: colóquio internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise*: o começo perdido. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, p.09-33.

_____. Apresentação: Michel Henry – questões de herança. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da vida*: colóquio internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 09-13.

_____. *Michel Henry: O que pode um corpo?*. U.C.P., Lisboa, 2010.

_____. Fenomenologia da Vida: O que pode um sentimento?. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.15-31.

PONDÉ, Luiz Felipe (Apres.). Os diálogos de Michel Henry contra o submundo. In: HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, p. 07-11.

ROSA, José M. Silva. Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da vida*: colóquio internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 177-193.

SANCTIS, Francesco Paolo. Um conceito fundamental da fenomenologia henriana: a materialidade da afecção. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 151-177.

SPINOSA, Benedictus. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

TALON-HUGON, Carole. Afetividade e revelação: Michel Henry, leitor de Max Scheler. Trad. Martha Gambini. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry*: interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta, 2014, p.157-171.

Trabalhos consultados e disponíveis na Internet

AZEVEDO, Stella. *Do corpo subjectivo e a ideia de saúde na fenomenologia da vida de Michel Henry*. Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Portugal, Universidade do Porto, n. 22, 2005. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4644.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2014.

CANULLO, Carla. *A barbárie na cultura e na clínica*. Conferência proferida, no Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo. Disponível em breve nos anais do congresso, 2014.

CAVALIERI, Edebrando. *Transcendência e imanência na fenomenologia de Husserl*. Revista Estudos de Religião, v. 27, n. 1, p. 35-58, 2013. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB4QFjAA&url=https%3A%2F%2Fwww.metodista.br%2Frevistas%2Frevistas-ims%2Findex.php%2FER%2Farticle%2Fdownload%2F4105%2F3615&ei=doBZVeuWCicgwTa8oDoBw&usg=AFQjCNHD5gWsfK3ESUgcP1j1sj_MyqY7kg. Acesso em: 03 de junho de 2013.

DÍEZ, 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, 2009, p. 233-245. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V3/233-245_Ricardo-Diez.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2014.

FABRI, Marcelo. *Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl*. Dissertatio, p. 31-45, inverno de 2012. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/02.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2013.

FURTADO, Luiz José. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em 18 de abril de 2013.

GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry*. Dissertação (Mestrado em Teologia)- FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/171014cXL674uquK03P.pdf>. Acesso em: 10 de outubro de 2014.

GOTO, Tommy Akira. *Fenomenologia, mundo-da-vida e crise das ciências: a necessidade de uma geografia fenomenológica*. Revista Geograficidade, nº 2, UFF, 2013, p. 33-48. Disponível em: <http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/102/pdf>. Acesso em: 26 de junho de 2013.

GRZIBOWSKI, Silvestre. *Fenomenologia da vida: a cultura em contraposição a barbárie*. Faculdades EST, 2014, p. 01-10. Conferência proferida, na mesa redonda “Vida, cuidado e barbárie” do Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo. Disponível em breve nos anais do congresso.

HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Trad. Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia: Press, 2010. Disponível em: www.losofia.net. Acesso em: 18 abril de 2013.

_____. *Fenomenologia não-intencional*. Trad. José Rosa. LusoSofia: Press, 1992. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.

_____. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.

LECLERCQ, Jean. *Afectividad, pasividad y experiencia pura: reflexiones sobre el proyecto de Michel Henry*. Jornadas Internacionales Michel Henry, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2013. Disponível em: <http://www.ungs.edu.ar/jornadasmichelhenry2013/wpcontent/uploads/2013/11/Res%C3%BAmenes-Jornadas-Michel-Henry.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2014.

LIPSITZ, Mario. *Ontología y fenomenología em Michel Henry*. n. 2. Revista Enfoques, Universidad Adventista del Plata, 2005, p. 149-158.

_____. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

_____. *Michel Henry y la crítica del Intuicionismo*. Revista de Filosofía, 2008. Disponível em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/henry.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2014.

MARTINS, Florinda. *Michel Henry: beatitude e fenomenologia*. Revista Portuguesa de Filosofia, Portugal, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II - Efeitos Pós-Modernos, 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40337870?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104954076407>. Acesso em: 20 de outubro de 2014.

_____. *O sentir e a imaginação, na fenomenologia da dor e do sofrimento*: Michel Henry/Jean-Luc Marion. Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia, nº 02. UERJ, 2008, p. 166-178. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a03.pdf>. Acesso: 24 de junho de 2014.

_____. *O humanismo filosófico de Michel Henry*: para uma ontologia do sentir. Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau de doutor em filosofia. Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 01-40. Disponível em: <http://dited.bn.pt/31583/2570/3084.pdf>. Acesso: 12 de agosto de 2014.

MARTINS, Florinda; SALDANHA, Marcelo Ramos. *Michel Henry*: critérios de avaliação de uma obra de arte. Revista da Fundarte, nº 27. Editora da Fundarte, Rio Grande do Sul, 2014, p. 55-64. Disponível em: <http://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/52/137>. Acesso: 01 de setembro de 2014.

ROSA, José M. Silva. *O 'ethos' da ética*. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2013.

_____. *O primado da relação*: da intencionalidade trinitária da filosofia. Universidade da Beira do Interior, Covilhã: Didaskalia XXXVI, 2006, p.139-170. Disponível em: <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/9778/1/V03601-139-170.pdf>. Acesso: 14 de outubro de 2014.

RODRÍGUEZ, Juan Sebastián Ballén. *El lenguaje fenomenológico de La afectividade en Michel Henry*: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad “a flor de piel”. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012, p 115 a 147. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-3_Ballen.pdf. Acesso: 3 de junho de 2013.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Da felicidade ao pathos*: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry. Este texto está baseado na palestra realizada no Encontro de Psicanálise da Sigmund Freud -Associação Psicanalítica de Porto Alegre, em 3 de setembro de 2008. Disponível em: <http://www.sig.org.br/files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadavidade michelhenry.pdf>. Acesso em: 10 de junho de 2013.

_____. *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. Disponível em: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245. Acesso em: 20 de junho de 2013.