



A ideia da fenomenologia em Michel Henry

The idea of phenomenology in Michel Henry

Janilce Silva Praseres¹

Resumo: Michel Henry (1922-2002), filósofo e fenomenólogo francês, que possui um espaço ímpar na filosofia de expressão francesa, completou neste ano de 2022 o seu centenário. Passaram-se também 20 anos sobre a sua morte. Foi, sem dúvida, um pensador original, de cariz radical, responsável por propor o que entendemos ser uma das teorias mais profundas acerca da subjetividade do século XX. Michel Henry assume, ainda, um posicionamento insólito de compreender a fenomenologia no que toca a sua questão mais profunda: a fenomenalidade do fenómeno, o seu aparecer enquanto tal, esboçando, assim, um caminho novo para a fenomenologia, a tarefa de invertê-la por dentro, propondo de tal maneira uma inversão fenomenológica.

Palavras chaves: Fenômeno. Fenomenalidade. Vida.

Abstract: Michel Henry (1922-2002), French philosopher and phenomenologist, who has a unique space in French-speaking philosophy, completed his centenary in 2022. 20 years have passed since his death. He was, without a doubt, an original thinker of a radical nature, responsible for proposing what we understand to be one of the most profound theories about subjectivity in the 20th century. Michel Henry also assumes an unusual position of understanding phenomenology in reference to its deepest question: the phenomenality of the phenomenon, its appearance as such, thus outlining a new path for phenomenology, the task of inverting it from within, proposing in this way a phenomenological inversion.

Keywords: Phenomenon. Phenomenality. Life.

Introdução

M. Henry, ao apresentar a sua filosofia denominada de *Fenomenologia Material* ou *Fenomenologia da Vida*, expôs um projeto de aprofundamento e constante confronto com a fenomenologia clássica, tradicional, delineando, deste modo, um percurso da transcendência para a imanência. Uma fenomenologia que passa a inquirir acerca do modo segundo o qual ela se fenomenaliza

¹ Pós-doutoranda em Filosofia na Universidade da Beira Interior – UBI, Portugal. Pesquisadora do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura, da mesma universidade. Membro do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, Portugal. E do Grupo de Pesquisa: Corpo, Fenomenologia e Genealogia da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. E do Grupo: Páthos: Fenomenologia material, Intersubjetividade e religião, da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. E-mail: janilcesilva310@gmail.com



originalmente, a substância, o tecido, a matéria fenomenológica da qual é feita – sua materialidade fenomenológica pura.

Consequentemente, M. Henry ocupa-se de precisar e de estabelecer o sentido de uma fenomenologia não-intencional para dar conta da fenomenalidade de tal auto-aparecer. Sendo a fenomenologia uma ciência da essência dos fenômenos e não da aparência destes, nosso filósofo conduziu seu pensamento a ser, em suma, uma fenomenologia da interioridade, que já não fica pelo horizonte *ek-stático* do mundo, mas vai em busca da fenomenalização mais originária: a auto-revelação da Vida, que revela a consciência à própria consciência, no plano de uma imanência radical.

Michel Henry, para além de possuir um espaço singular na fenomenologia de expressão francesa, é também complexo e radical, sobretudo, pela radicalidade em pensar a questão da Vida e estabelecer a fenomenalidade do fenômeno. Assim, partimos inicialmente para a compreensão do que vem a ser a *Fenomenologia Material* ou *Fenomenologia da Vida*; para isso precisamos apreender qual é o sentido de uma fenomenologia não-intencional. O projeto desta fenomenologia, a princípio, parece crítico da fenomenologia intencional. E assim é, todavia, o seu alcance não se limita à fenomenologia intencional ou clássica, mas visa a filosofia em geral, como uma tarefa para uma fenomenologia futura. O que sucede é a pretensão henryana de conceber a fenomenologia de outro modo, por um outro viés, por uma *nova* forma de pensar, em que se abrem novos caminhos; “a fenomenologia não-intencional assume para si mesma a tarefa de fundar a própria intencionalidade”². É acerca desta concepção da não-intencionalidade que compreendemos a *inversão fenomenológica* proposta no pensamento henryano.

Análise henryana da fenomenologia

Começamos por um dos pontos de partida, que dá luz aos conceitos, em que M. Henry parte da análise da fenomenologia enquanto método e a sua definição por seu objeto, para assim chegar ao essencial que se encontra antes de qualquer intencionalidade, antes das modalidades aparentes da exterioridade (o mundo, o olhar, a distância, a transcendência). Neste sentido, lembramos que a *Fenomenologia* é a ciência da essência dos fenômenos³ e que atende ao problema daquilo que se

² HENRY, Michel. *Fenomenologia não-intencional*. Trad. José Rosa. Covilhã: LusoSofia: Press, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2021, p. 1.

³ HENRY, Michel. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008, p. 2. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abr. 2022.



mostra e como se mostra; isto é, quando nos referimos que alguma coisa se mostra, mostra-se a nós, ao ser humano, a quem os fenômenos se mostram.

De tal modo, a *fenomenologia* diz respeito à reflexão acerca de um fenômeno ou sobre os fenômenos; ou sobre algo que se mostra, para que possamos compreender o que são e o seu significado. Conforme E. Husserl, para compreendermos os fenômenos devemos fazer um caminho, e a palavra grega que denomina caminho é *método*, formada por duas partes: “*odos*”, que designa estrada, e “*meta*”, que significa por meio de, através de. Entendemos, de tal modo, que necessitamos percorrer um caminho para chegar à compreensão e sentido das coisas. Assim,

posso compreender o sentido das coisas? Essa é uma grande pergunta, e muito crítica também. A resposta de Husserl é que o ser humano pode compreender o sentido das coisas. Até a nossa experiência cotidiana nos diz que, para nos orientarmos, devemos saber qual é o sentido das coisas. Porém, aqui o discurso fica um pouco mais complicado, porque Husserl mostra que em relação a algumas coisas nós temos a capacidade de identificar o sentido imediatamente, quanto a outras, temos mais dificuldade. Nós intuímos o sentido das coisas, e para tratar desse tema, usamos a palavra, de origem latina, *essência*, portanto captamos a essência pelo sentido. Husserl usa também a palavra grega *eidós* (de onde vem a nossa palavra *ideia*, que neste caso não significa tanto um produto da mente, mas sentido), aquilo que se capta, que se intui.⁴

Para Husserl, além da importância para o ser humano compreender o sentido das coisas, embora nem todas as coisas sejam imediatamente compreensíveis, daí a necessidade do método, compreender o sentido das coisas é uma possibilidade humana. Neste sentido, podemos dizer que Michel Henry também se ocupou em compreender um determinado caminho fenomenológico, caminho este distinto da fenomenologia clássica, que busca o verdadeiro objeto da fenomenologia. Conforme o nosso filósofo, “recentemente a filosofia habituou-nos a interrogar, e isto de uma forma radical, sobre aquilo que, as mais das vezes, se dá como evidente e que toda a gente sabe ou compreende”⁵.

A partir do final dos anos 70, Michel Henry coloca-se no trilha fenomenológico ao definir a sua filosofia como *Fenomenologia Material*, em que a designação do conceito de materialidade fenomenológica irá marcar a singularidade e radicalidade do seu pensamento; seguirá, de tal forma, o projeto de aprofundar o sentido do campo transcendental em essência da manifestação, mas antes procede ao que denominou de *inversão da fenomenologia*⁶. Para isto, observamos primeiramente como o nosso filósofo compreende a fenomenologia definida como histórica, visto que, como bem

⁴ BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 22.

⁵ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p 1. Tradução nossa.

⁶ HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão Científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2000, p. 33.

refere Michel Henry, a fenomenologia é o caminho que devemos percorrer para chegar à intuição escondida do cogito, o que para o pensamento henryano não é exatamente o que hoje entendemos sob esse título, ou seja, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl e continuado por Heidegger e os outros filósofos que fizeram uso da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana Michel Henry chama-a de 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*”⁷. Neste sentido, observamos que

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 *fenómeno*, 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. Sendo tudo isso dito em grego, algumas distinções se impõem. No famoso § 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger fornece-no-las. Derivado do verbo *phainesthai*, que significa *mostrar-se*, o fenómeno designa «o que se mostra, o mostrando-se, o manifesto» («*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*»). Ora esta passagem aparentemente anódina, do verbo ao substantivo, opera uma substituição decisiva ainda que encoberta. Só a sua reconsideração nos põe face ao verdadeiro objecto da fenomenologia. Este não é precisamente o fenómeno, o que aparece («*das was sich zeigt*»), mas o acto de aparecer (*phainesthai*). É este objecto próprio da fenomenologia que a diferencia imediatamente de todas as outras ciências.⁸

Portanto, Michel Henry procede a uma interpretação própria da fenomenologia em que considera para além do aparecer, ou melhor, em que retoma o que faz desse aparecer o aparecer enquanto tal, ou seja, a sua própria condição ou possibilidade de ser *fenómeno*. Busca, de tal forma, a compreensão não apenas de como as coisas se dão, não somente esse modo de doação das coisas, mas busca considerar o seu *conteúdo*, a própria possibilidade de revelação, de doação. Mas, então, em que consiste essa revelação? Essa doação? Visto que, ao considerarmos um fenómeno, temos de um lado o seu conteúdo e de outro o facto do seu aparecer, e estes diferem totalmente, M. Henry chama atenção e insiste não para o conteúdo em si, mas para o *Como* da doação, da revelação. Assim,

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. O objecto da fenomenologia não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta

⁷ HENRY, 2008, p. 1.

⁸ HENRY, 2000, p. 35.



a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação pura. O objecto original da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade pura enquanto tal.⁹

Michel Henry censura a fenomenologia histórica por não considerar a fenomenalidade pura ou, ainda, a matéria fenomenológica pura, visto que o que dá acesso às coisas é o seu aparecer. E é pela fenomenalização da fenomenalidade pura que constitui o modo de acesso a todo o fenômeno concebível; assim, é preciso determinar essa fenomenalidade tirando-a de uma indeterminação fenomenológica total. Nosso filósofo, embora coloque a intencionalidade de lado para justamente perguntar-se sobre aquilo que é anterior a essa própria intencionalidade, vai chamar a atenção para que o que se dá na intuição e faz dela uma intuição doadora é a estrutura da consciência tal como Husserl a compreende, ou seja, como intencional. E é exatamente este intencional que M. Henry questiona, não o rejeitando, mas sim em busca do que lhe é anterior, interrogando-se acerca da intencionalidade a que a intuição deve o poder fenomenológico de instituir-se na condição de fenômeno e, para isso, de fazer surgir a fenomenalidade enquanto tal.

Husserl pensa a realidade da consciência como intencionalidade, como um “referir-se-ao-objecto-transcendente”, de tal maneira que, diz, o “referir-se a” faz parte da realidade da consciência – da *cogitatio* – ao passo que o objecto não faz parte dela. Logo, em si mesma, mediante o “referir-se a” constitutivo da sua realidade, a consciência refere-se intencionalmente ao objecto e, na exteriorização deste, dá-o a ver, revela-o. A intencionalidade é este fazer ver que revela o objecto. A revelação é aqui a revelação do objecto, o aparecer é o aparecer do objecto, no sentido em que aquilo que aparece é o objecto e também no sentido em que, sendo aquilo que aparece um objecto, o modo de aparecer implicado neste “aparecente” é o modo de aparecer próprio do objecto intencional e que o torna possível, é o “referir-se a” da intencionalidade. Mas qual é o modo de aparecer do “referir-se a” da própria intencionalidade?¹⁰

No entanto, para M. Henry, não encontramos resposta para esta questão na fenomenologia husserliana. Qual seria, então, o fundamento desta intencionalidade? O que lhe permite revelar o fazer-ver que revela o objeto? A intencionalidade funda a si mesma? De que maneira? É em busca desse fundamento que o nosso filósofo vai estabelecer o sentido de uma fenomenologia não-intencional, que permita pensar de uma nova maneira, por um outro viés. Trata-se de conceber a fenomenalidade de outro modo; isto implica não somente uma nova maneira de pensar, como também abre a novos campos de investigação.

Conforme a fenomenologia clássica, é no horizonte extático da visibilidade que a intencionalidade se lança, em que neste horizonte todas as coisas se tornam visíveis e possíveis. Assim, toda a crítica direcionada à intencionalidade permanece de tal forma privada de significação

⁹ HENRY, 2008, p. 4.

¹⁰ HENRY, 2008, p. 5.

fenomenológica porque reenvia a intencionalidade apenas para o aparecer extático em que se manifesta. Pois o aparecer, enquanto intencionalidade, encontra-se tão essencialmente.

desviado para aquilo que faz aparecer, que já não é mais ele, o aparecer, que aparece, mas o que ele faz aparecer em si: o ente. O objecto da fenomenologia, a sua «coisa mesma», fica de tal modo desnaturado que o objecto já não é mais o aparecer, mas o aparecer do ente e, finalmente, o próprio ente na medida em que aparece.¹¹

Contudo, para além da determinação de que o aparecer é o aparecer do ente, que, embora seja um aparecer muito particular, não é precisamente o aparecer original que constitui a coisa mesma da fenomenologia, justamente porque afasta e lança para o ente. O ente só aparece no aparecer, mas é preciso antes que este último apareça enquanto tal, ou seja, que este aparecer ele próprio apareça enquanto aparecer, para que este auto-aparecer do aparecer não acabe por perder-se.

Se a fenomenologia — esta fenomenologia — toma em consideração não os objectos, mas a maneira como eles se nos dão, é unicamente para chegar ao ser-verdadeiro dos objectos, para lá da sua aparência ou da sua inautenticidade. É preciso que o ente se dê em si mesmo tal como é, de modo que possamos obter dele um conhecimento verdadeiro. Se a doação que está em questão, na fenomenologia de Husserl e de Fink, implica esta relação essencial com o ente, é porque, enquanto doação, ela é precisamente a visão na qual o ente se descobre originariamente para nós no seu ser verdadeiro. «Se deve ser possível um autêntico saber do ente, ele apenas se pode fundar sobre um *manifestar-se*, um *mostrar-se* originário, um aparecer do autêntico ente.» O saber, isto é, o aparecer, ao fim e ao cabo, não é qualquer coisa que se pode determinar a partir de si mesmo, de maneira autónoma, na sua independência em relação ao ente. Pelo contrário, apenas é o que é, na sua natureza de aparecer, enquanto aparecer do ente e apenas é válido a este título: «não pré-conhecer o saber, mas determiná-lo no seu ser junto do ente que se mostra a si mesmo, tal significa fazer do ente, enquanto fenómeno, a dimensão originária da reflexão filosófica».¹²

Em toda a fenomenologia henryana o conceito de autodoação é fundamental, pois considera que a própria doação deveria ser dada e que só ela própria o poderia fazer. Assim, mostra que o aparecer não poderia fazer aparecer o que quer que fosse se, antes, não aparecesse ele próprio enquanto tal. Portanto, o conceito de autodoação quando aplicado ao próprio ente torna-se ao mesmo tempo paradoxal e absurdo. Conforme M. Henry¹³, paradoxal, por um lado, porque a autodoação somente pode referir-se à doação, como sua primeira questão. Por outro, absurdo porque, distinto em si próprio em relação à doação, o ente encontra-se *a priori* desprovido do poder de iniciar a doação e, ainda, por ser incapaz de doar esta doação a si mesma. “Na realidade, a autodoação — *Selbstgegebenheit*, como diz Husserl, *Selbstgebung*, como diz Fink — designa a própria fenomenalidade, de tal forma, todavia, que é pensada de forma exclusiva contra o ser manifesto do

¹¹ HENRY, 2021, p. 5.

¹² Ibid., p. 7.

¹³ Ibid., p. 8.



ente”¹⁴. De tal forma, a autodoação ligada ao ente e já não com a doação em si fica totalmente subvertida e, mais ainda, privada de toda a significação possível. Perde-se o simples fato de o ente aparecer e não visa mais a última possibilidade interna da doação em si mesma. No entanto,

Como aparece o ente? Como é dado? «A hipótese da fenomenologia husserliana, escreve Fink, assenta na suposição de que a consciência originária, compreendida de forma intencional, constitui o verdadeiro acesso ao ser.» O acesso ao ser, de facto, quer dizer ao ente. Uma vez confiado à intencionalidade, o aparecer, dizemos nós, fica privado de si mesmo para ser apenas o aparecer do ente, o ente tal como se mostra. «Procura-se a autodoação do ente», diz ainda Fink. Esta busca explana-se naquilo que Fink chama «a teoria analítico-intencional da autodoação do ente», quer dizer, na elucidação sistemática, feita por Husserl, do conjunto das correlações noético-noemáticas da consciência intencional. Está fora de questão minimizar esta obra imensa, assim como os seus resultados decisivos. Permanece em aberto, contudo, a questão de saber se, apesar da positividade dos resultados e do seu carácter muitas vezes revolucionário, a elucidação sistemática das correlações noético-noemáticas da consciência fornece uma resposta verdadeira ao programa da fenomenologia, ou seja, se dá conta, de forma exhaustiva, de tudo o que é e pode ser para nós.¹⁵

Michel Henry conduz a questão da autodoação ao seu lugar que lhe próprio, ou seja, própria doação; todavia, para a fenomenologia clássica a doação da fenomenologia refere-se à intencionalidade. Desta maneira nosso filósofo questiona então, como temos acesso à própria intencionalidade que doa o ente, seria ainda por uma outra intencionalidade. Temos, de tal forma, a questão da doação posta à fenomenologia intencional, que resulta na fenomenalidade¹⁶. A questão da intencionalidade não é, portanto, a do seu ser, mas a do seu aparecer, na medida em que a intencionalidade é o aparecer do ente segundo diversas modalidades. A questão do aparecer da intencionalidade trata-se de saber se este aparecer é homogêneo ao do ente, ou seja, se o aparecer da intencionalidade depende da própria intencionalidade. Assim,

o aparecer da intencionalidade, quer dizer, o aparecer que a revela como intencionalidade operante não é, rigorosamente, o aparecer que ela produz na sua operação, a saber: o fazer-ver que desvela o ente. Estabelecemos anteriormente que a fenomenalidade deste fazer-ver é tão-somente o ser-visto do ente e de modo nenhum o próprio ver, o qual precisamente se desvanece neste ser-visto enquanto tal, sendo a partir daí confundido com ele. O ver nunca é visto, a intencionalidade nunca é o seu próprio objecto. Não o é e nunca pode sê-lo.¹⁷

¹⁴ Ibid., p. 8.

¹⁵ Ibid., p. 8.

¹⁶ Ibid., p. 9: “Quando a fenomenologia intencional se põe a si mesma a questão da fenomenologia, i.e., a questão da doação, a da fenomenalidade, quando, pois, dirige a questão à intencionalidade, é então que a fenomenologia se autodestrói enquanto fenomenologia intencional, enquanto fenomenologia que põe a intencionalidade no princípio da fenomenalidade. 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”.

¹⁷ Ibid., p. 10.



A distinção entre conteúdo do fenômeno e a maneira pelo qual ele nos aparece nos permite perceber mais claramente o verdadeiro objeto da fenomenologia. De forma que se abre um campo novo e infinito de investigação, um campo de possibilidades. Embarca-se, então, no trajeto que conduziu a fenomenologia, através das análises influentes de Husserl e de Heidegger, e apoiada no *cogito* de Descartes, o que pode levar a uma fenomenologia que coloca em questão a definição própria da fenomenologia, levando de tal forma a um sentido mais fundo, isto é, mais radical da investigação, do *a priori*, do *começo*.

Conforme M. Henry¹⁸, a consciência, que resulta em toda a forma de aparecer como intencionalidade, é de tal maneira a intencionalidade revelando a intencionalidade a si própria e assim, tal intencionalidade, ao relacionar-se constantemente consigo mesma de modo a se auto-revelar, forma o processo de constituição do fluxo, processo que é pensado como a própria estrutura do fluxo. Ao ter isto em consideração, nosso filósofo insiste que,

Para responder de forma rigorosa à interrogação decisiva com a qual fomos confrontados, a de saber se o aparecer original que assegura o seu próprio aparecer é homogêneo como o fazer-ver em que a intencionalidade mostra os seus objectos, trata-se de praticar a redução mais radical, aquela que procura excluir a própria intencionalidade e o seu fazer-ver. Só uma tal redução, descartando a intencionalidade, nos pode deixar perante o problema do aparecer original que definimos como um auto-aparecer, quer dizer, como um aparecer em que é o próprio aparecer que aparece, estando assente que é este aparecer como tal que produz o seu auto-aparecer.¹⁹

Michel Henry questiona se esse auto-aparecer *existe* e conclui que esse auto-aparecer é uno apenas no e pelo seu aparecer efetivo, ou seja, na sua efetividade fenomenológica, incontestável enquanto tal. O que está em questão é que é a própria natureza do aparecer aqui em causa que o deve tornar possível como auto-aparecer. De tal forma que é pela essência do aparecer que o tornar possível como auto-aparecer é, assim, uma essência fenomenológica. A fenomenalidade pura deste aparecer é a matéria fenomenológica, a substância fenomenológica pura de que é feito. E é somente fora da intencionalidade, independentemente de todo o horizonte extático de visibilidade que se cumpre a Arqui-Revelação constitutiva do auto-aparecer do aparecer.

Arqui-Revelação porque, dando-se fora do *Ek-stase* e independentemente dele, realiza-se «antes» dele. Esta Arqui-Revelação enquanto um auto-aparecer é, realmente, o mais misterioso, mas também o mais simples e o mais comum; é aquilo que toda a gente conhece – a vida.²⁰

¹⁸ Ibid., p. 10.

¹⁹ Ibid., p. 11.

²⁰ Ibid., p. 13.

A fenomenologia da Vida, de Michel Henry, também designada de *Fenomenologia Material*, ou ainda de fenomenologia não-intencional, diferencia-se da abordagem fenomenológica clássica e debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal. Assim, a fenomenologia da vida, ao mesmo tempo que inaugura um *outro começo* filosófico, redescobre o pensamento que esteve na origem da filosofia moderna e contemporânea.

Fenomenologia Material

Em Michel Henry a *Vida* é fenomenológica tanto em um sentido original como em sentido fundador, isto porque a fenomenalidade surge ao mesmo tempo que a vida e de nenhuma outra maneira. E é, de tal forma, fenomenológica no sentido em que é criadora da fenomenalidade e não porque se mostraria, pois isto faria dela fenômeno entre outros. A fenomenalidade encontra a sua essência original na vida porque esta experienciava-se a si mesma, *s'éprouve soi-même*²¹, de tal maneira que este experienciar-se é o auto-aparecer do aparecer. Contudo, faz-se necessário compreender desde já o significado absolutamente rigoroso desta afirmação.

Estabelecemos, assim, que o “aparecer” da vida não afasta de si, não institui nenhuma diferença, e é sob esta condição que tal aparecer não é o aparecer de outra coisa, de um ente, mas um auto-aparecer – apenas nesta condição é que a vida é a vida, em que a fenomenalidade de tal auto-aparecer, a sua “substância fenomenológica de puro experienciar-se é uma afectividade transcendental, a única que torna possível qualquer coisa como o medo, o sofrimento ou a alegria”²², em que a afectividade é a essência fenomenológica da vida, é o não-intencional puro.

Para o nosso filósofo,

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 *hylé* é, 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.²³

²¹ Ibid., p. 13.

²² Ibid., p. 13.

²³ Ibid., p. 13.



Para Michel Henry, Husserl propõe uma definição explícita daquilo que compreende por *fenomenologia hylética*²⁴. Nesta, temos o que é posto em jogo, que são os vestígios decisivos da fenomenologia e, de certa forma, os seus fundamentos essenciais, em que o fluxo da subjetividade absoluta, ou da consciência, fica dissociado os momentos reais e irrealis, estes pertencem ao noema. Quando percebemos uma árvore, esta não está realmente contida na consciência que a percebe, de certo modo não forma parte da sua substância própria, no caso se mantém diante dela, fora dela e, se a subjetividade é realidade fora da realidade, conseqüentemente, está na irrealidade²⁵.

Na percepção da árvore, por exemplo, temos alguns conteúdos sensíveis como alguns dados de cor, que dão suporte a essa percepção; por meio destes temos uma mirada da consciência que se dirige sobre a árvore como objeto real, isto quer dizer transcendente a esta consciência, ou seja, *objetivo*, como objeto da consciência. Conforme nosso filósofo, Husserl distinguiu rigorosamente, por um lado, os conteúdos como *qualidades sensíveis*, ou seja, objetivas, como propriedades da coisa, como caracteres noemáticos²⁶. E, por outro lado, as vivências sensíveis puras, as impressões subjetivas, que compreendem as impressões visuais, sonoras, etc. por meio das quais os momentos objetivos do objeto são encurtados.

²⁴ Neste sentido, a definição desta fenomenologia, dita *hylética* por Michel Henry, pode ser contestável, visto que, para alguns comentadores, “existe, sim, uma análise fenomenológica dos atos intencionais, que, em *Ideias I*, distingue nestes um componente intencional, ou noético, e um componente não intencional, ou hylético. Não é bem o mesmo que Michel Henry afirma. Destes dois componentes, é o primeiro, ou seja, o noético, que, nas palavras de Husserl, anima o segundo, o hylético, quer dizer, lhe confere a sua direção para um objeto ou para um estado de coisas objetivo. A distinção entre os dois componentes, como Husserl sublinha e Henry reconhece, tem algo de artificial: ela é adequada apenas para a realização de uma análise fenomenológica dos atos num nível estático, ou seja, num nível que não tem ainda em conta as camadas mais profundas da vida da consciência, a dimensão temporal do fluxo das vivências e a análise da gênese dos objetos temporais (*Zeitobjekte*); camadas essas onde tal distinção já se não aplica”. MORUJÃO, Carlos. Que é uma fenomenologia material? In: ROSENDO, Ana Paula, MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade*: colóquio internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p. 76-88, p. 77.

²⁵ HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Ensayo Preliminar de Miguel García-Baró. Tradução Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009b, p. 41.

²⁶ É importante salientar que “os termos *noese* e *noema* passaram a ser fundamentais para o desenvolvimento da descrição da fenomenologia transcendental, pelo fato de esclarecerem tanto os atos do conhecimento quanto as coisas conhecidas na corrente viva da consciência. Em verdade, a importância se dá por serem – *noese* e *noema* – correspondentes e correlativos à estrutura da intencionalidade da consciência. Na concepção de Morujão (1965), o *noema* significa um termo da consciência intencional, por ser independente e ‘manifestar-se tal como é em si e por mesmo’, ou seja, é objetivo. Porém, complementa o autor, o *noema*, por ser correlato, não se dá sem a *noese*, que se constitui como um ato apreensivo intencional [...]. Todo o sentido dado aos objetos (matéria) é polarizado e projetado em fluxo vivencial em direção a um único objeto – o *noema* – constituindo-se objetivamente pelos múltiplos e infinitos atos intencionais”. GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica*: a nova psicologia de Edmund Husserl. São Paulo: Paulus, 2008, p. 71.



A característica própria dessas primeiras impressões sensíveis, em que o mundo se anuncia, é justamente o fato de serem inerentes à subjetividade como seus elementos reais, com o mesmo título de intencionalidade que constitui o objeto. O que os opõe a isso é que não carregam consigo a estrutura da intencionalidade, nunca sendo intencionais em si. Conforme Michel Henry²⁷, a essência da *hylé* é determinada de duas formas: uma positivamente, pelo seu pertencimento à própria realidade da subjetividade absoluta, como constitutiva de seu tecido, de seu próprio ser; e outra negativamente, pela exclusão fora dela de toda intencionalidade. Observamos ainda

Procedimento dos mais contestáveis, em minha opinião, mas que parece obter alguma coerência na base dos três pressupostos que sustentam toda a argumentação de Henry ao longo deste capítulo: 1) a fenomenologia hylética é, afinal, uma fenomenologia intencional, uma vez que o elemento hylético das noeses só através dos componentes intencionais destas pode visar alguma coisa; 2) na análise husserliana da consciência do tempo, a impressão primordial (ou proto-impressão, como também é conhecida) é esvaziada do seu caráter propriamente impressional e absorvida pela intencionalidade, que a transforma em impressão de alguma coisa (e não em impressão de si por si, ou autoafeção); 3) essa mesma proto-impressão só adquire, para Husserl, o seu significado no momento da retenção (ou seja, quando o seu caráter impressional se enfraqueceu), pois é em virtude da síntese da proto-impressão retida – acabada de sentir, portanto – com a proto-impressão atual que se constitui uma objetividade transcendente ao próprio fluxo das vivências. A estratégia argumentativa que Henry vai adotar, apoiada nestes três pressupostos, para fundar a possibilidade de uma fenomenologia material, é apresentada do modo seguinte: «Convém, portanto, no que diz respeito ao “real” da subjetividade absoluta, imaginá-la, à vez, sem a sua componente material e sem a sua componente intencional, para vermos o que de cada vez subsiste – se é que alguma coisa subsiste – na qualidade de resíduo fenomenológico». Dito de outro modo, Henry aplica na sua análise da consciência como “resíduo” o mesmo procedimento metodológico que a própria consciência aplica aos objetos reduzidos, no decurso do processo das variações livres, com intuito de captar o respetivo *eidós*!²⁸

Estabelecemos, de tal maneira, que se pode dispor da consciência pensada de uma certa forma como um *resíduo*; isto leva ao processo de variações livres que consiste no procedimento relativo aos correlatos noemáticos dos atos intencionais; que podemos, segundo “Husserl, efetuar um processo de distorção dos respetivos modos de doação, variar real ou imaginativamente as suas aparições, no intuito de verificar o que deve permanecer inalterável para que a identidade do noema se mantenha”²⁹. Michel Henry, por sua vez, tem a pretensão de aplicar o mesmo procedimento à atividade de noética em que os noemas se constituem. Em Husserl é possível decompor as vivências em que há um todo e as suas partes e, neste sentido, os componentes não intencionais, como conteúdos de sensação, e os intencionais das vivências formam, portanto, uma unidade, onde as partes desse todo constituem o ato intencional como tal. Para Michel Henry, os componentes

²⁷ HENRY, 2009, p. 42.

²⁸ MORUJÃO, 2017, p. 77.

²⁹ Ibid., p. 78.



hyléticos estão sempre em função intencional e ele não encontra, de tal modo, o caráter impressivo da *hylé*.

Em resumo, trata-se de saber qual é a situação exata da impressão relativamente à consciência ou, para dizer em termos fenomenológicos, qual é o seu estatuto fenomenológico. Pois, por exemplo, a cor mostrada sobre um objeto e tornada visível dessa maneira (a cor noemática) é exterior à consciência; a cor impressional (material, hilética, invisível) pertence, ao mesmo título que a intencionalidade, à sua realidade. De tal forma que a realidade da consciência se divide assim entre elementos distintos. Estes, na verdade, são não só diferentes, mas também heterogêneos.

No tangente a Husserl as estruturas transcendentais descritas depois da redução fenomenológica não são as desse ente intra-mundano chamado homem. Trata-se, ao contrário, de uma consciência “sem homem” como afirma Derrida de um puro eidos, uma pura possibilidade implicada pela análise eidética do conhecimento racional, um simples “vestígio”, enfim, sem nenhuma efetividade.³⁰

Desde Descartes são muitos os esforços filosóficos para fazer coincidir e dar conta da constituição do sujeito com as manifestações da sua vida no fluxo interior da consciência. Conforme Michel Henry, a genialidade de Husserl consistiu em ter tido, mais que todo outro filósofo, a consciência das dificuldades internas do seu pensamento. Como prova disso, temos o reconhecimento, por Husserl, do absurdo da tese que afirma a inconsciência da fase inicial do fluxo temporal das vivências, pois, para ele, os momentos da temporalidade originária da consciência constituem um contínuo homogêneo unificado sob a forma permanente de uma consciência atual, visto que a consciência é, precisamente, ser-consciente em cada uma das suas fases.

Creio ser desnecessário demonstrar essa tese familiar aos leitores das obras de Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre. Cada um dos filósofos mencionados tentou, a seu modo, desvencilhar-se da ideia de que a essência dos fenômenos apoiar-se-ia sobre um fundamento absolutamente transparente a si mesmo, através da construção de conceitos tais como “ser-no-mundo”, “carnalidade” ou “cogito pré-reflexivo”. A exterioridade ontológica e a obscuridade fenomenológica da essência dos fenômenos são dois temas que instigaram esses trabalhos situados entre os mais marcantes da fenomenologia nos últimos sessenta anos. Segundo as críticas endereçadas quase em uníssono a Husserl pelos autores citados, a afirmação do primado da consciência intuitiva, que pretende viver sempre na plenitude da presença originária do objeto por ela visado, conduziria à identificação entre visibilidade máxima e posse absoluta, permanecendo por isso tributária da arrogância da visão, desejosa de a tudo abarcar na transparência a si da sua própria origem. Por esta via a redução fenomenológica deixaria de lado a obscuridade do “irrefletido”, do “invisível” ou “não-verdade” conforme o ponto de vista adotado, que constituiriam determinações intrínsecas da essência da fenomenalidade pura.³¹

³⁰ FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. *Dissertatio*, v. 28, p. 231-249, inverno/verão de 2008, p. 234. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2022.

³¹ *Ibid.*, p. 232.



A fenomenologia da vida de Michel Henry constitui-se também numa redução, uma redução fenomenológica radical que, todavia, difere da redução fenomenológica praticada por Husserl, que, ao contrário da husserliana³², trata-se até mesmo de uma contra-redução. A redução³³ fenomenológica que conduz à fenomenologia não-intencional, à fenomenologia da vida, é uma redução fenomenológica radical, no sentido em que não diz respeito a nenhum ente, mas à própria fenomenalidade.

A redução fenomenológica radical afasta a fenomenalidade do mundo, o horizonte extático da visibilização no qual acredita-se que se mostra tudo o que é suscetível de se nos mostrar e, como tal, de se tornar objeto de um qualquer conhecimento. Ao fazer a suspensão do horizonte do mundo, subsiste apenas uma Arqui-revelação trazendo-se a si mesma em si, na sua própria fenomenalidade, e por ela, a saber: o *pathos* inextático da vida.

Michel encontra essa tal redução fenomenológica radical em Descartes, das *Paixões da Alma*³⁴, quando, tendo por duvidoso tudo o que se nos mostra num mundo e, conseqüentemente, considerando, de uma certa forma, a fenomenalidade do mundo idêntica à fenomenalidade de um sonho, apenas retém como válido, neste sonho universal, aquilo que não deve a sua fenomenalização à do mundo, mas à sua afectividade, por exemplo, “o medo — e igualmente todas as modalidades imanentes da alma. Porque se sonho, tudo o que vejo neste sonho é falso, mas se, sempre dentro do sonho, tenho uma experiência de terror, esta, ainda que se trate de um sonho, existe absolutamente como a experiêncio”³⁵.

³² Ressaltamos que “a redução que visualiza radicalmente a subjetividade transcendental, a experiência absoluta, o *ego transcendental* ou *puro*, Husserl denominou como *redução transcendental*, que promove a passagem da atitude natural (*ego empírico*) para a atitude fenomenológica (*ego transcendental*). Ao passo que, à redução que esclarece a captação das essências dos fenômenos e a constituição dos sentidos do mundo (mundo fenomênico), Husserl denominou de *redução eidética*, ou seja, a redução às essências. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl redefiniu a fenomenologia mudando a direção de sua análise, *i. e.*, a fenomenologia dirigida ao objeto converte-se radicalmente em uma fenomenologia dirigida até o *ego transcendental*. A mudança de polarização coisa-pólo para eu-pólo fez com que a analítica intencional conduzisse a fenomenologia especificamente às essências (*eidós*) captadas pela consciência transcendental, promovendo, assim, o distanciamento dos fatos, dos quais se ocupa a ciência convencional. É com a identificação dos fatos e das essências que poderemos reorganizar a produção do conhecimento, tendo, assim, a ciência de fatos (fato como coisa individual e contingente) e a ciência das essências, como propõe ser a fenomenologia” (GOTO, 2008, p. 80).

³³ Observamos ainda que “a ultrapassagem do campo ontológico monista exigirá pois a prática de uma redução bem mais radical do que a husserliana e heideggeriana, e cujo precursor Michel Henry encontrará, surpreendentemente, em Descartes” (FURTADO, 2008, p. 235).

³⁴ DESCARTES. *As paixões da alma*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

³⁵ HENRY, 2021, p. 15.



É preciso pontuar que a redução fenomenológica radical realizada por M. Henry não nos afasta do mundo, mas busca conduzir à vida patética invisível, pois só uma fenomenologia não-intencional pode fundar a nossa abertura ao mundo enquanto tal e, em segundo lugar, fundar o próprio conteúdo deste mundo. Somente por via dessa fenomenologia não-intencional temos a compreensão de que a objetividade do conteúdo do mundo é tão-só uma aparência, e não o seu estatuto fenomenológico original e real.

Mas que diremos, para terminar, não mais sobre o conteúdo deste mundo, mas do nosso acesso a ele? Na fenomenologia husserliana, tal acesso foi confiado à intencionalidade, a qual não se traz a si mesma ao aparecer, de forma que, entregue a si mesma, qual visão inconsciente, nada veria e a nada nos daria acesso. Que o ver não se vê a si mesmo, eis o que não deixa a possibilidade de ver o que quer que seja, a não ser na condição da sua auto-doação numa Arqui-Revelação estranha a todo o ver, na Arqui-Revelação da vida. Não existe intencionalidade, mas apenas uma vida intencional. Reconhecer a fenomenalidade própria desta vida, a auto-afecção patética que, precisamente, a torna possível como vida, na sua heterogeneidade radical face ao ver da intencionalidade é a tarefa de uma fenomenologia não intencional.³⁶

Após colocar sob questão o princípio da fenomenologia e resgatar aquilo em que consiste o aparecer enquanto tal, o seu auto-aparecer, reconhecendo a sua matéria fenomenológica pura, Michel Henry pontua que é, como vimos, com Descartes que o conceito de consciência recebe significação ontológica radical de acordo com a qual designa o aparecer considerado por si mesmo, o princípio de toda coisa, ou seja, a manifestação originária na qual tudo é suscetível de advir na condição de fenômeno e, assim, de ser para nós.

Encontramos no pensamento henryano a seguinte asserção: “*nós somos*, diz Descartes, *pelo simples facto de pensarmos*”. Abramos aqui um parêntesis para notar o carácter inadequado da crítica tecida por Heidegger em *Sein und Zeit* a respeito do *cogito*³⁷. Heidegger censura o pensamento cartesiano por dizer *sum*, eu sou, sem se interrogar previamente sobre o sentido do ser em geral. Para Heidegger, o *cogito* admitiria uma pressuposição impensada. Mas, o que é notável para Michel Henry em Descartes é que o *sum* Descartes jamais disse, a título da premissa, “eu sou”. Ele diz: “eu penso”. É só porque eu penso, enquanto penso, que eu sou”³⁸. Está, assim, identificada a antecedência do *eu penso* sobre o *eu sou*, ou seja, a forma a do aparecer sobre o ser.

Conforme o nosso filósofo, *Eu penso* significa ainda: “eu apareço, eu apareço-me e é só pelo efeito deste auto-aparecer, que me diz respeito, que eu posso dizer, em seguida, na linguagem dos

³⁶ Ibid., p. 17.

³⁷ HENRY, 2008, p. 3.

³⁸ HENRY, 2000, p. 78.



homens que é também a do pensamento: eu sou”³⁹. Entretanto, se o *cogito* quer dizer *eu apareço* no sentido do auto-aparecer primordial que é o *meu*, faz-se necessário saber como é que aparece este aparecer, em que constitui a sua matéria fenomenológica, e mais, como é que este aparecer é, justamente, o *meu* (que carrega em si um *eu*, um *mim*) e traz, ao que parece, relação tão originária quanto essencial, com a ipseidade de um *Si*. Assim,

Descartes contenta-se com uma simples constatação, tão insuficiente como impropriamente formulada: «Porque é simplesmente tão evidente que sou eu quem duvida, quem compreende e que deseja, que não é preciso acrescentar aqui nada para o explicar». Qualquer que seja a importância de uma tal afirmação, a ausência de toda a problemática que pretenda legitimá-la, que pretenda fundar a co-pertença ao aparecer primordial de um «eu» co-aparecendo nele e a ele unido por alguma razão de essência, denuncia uma lacuna cujas consequências se revelarão catastróficas, no pensamento moderno. Pela nossa parte, veremos como é que a fenomenologia da Encarnação nos põe na posse do que convém acrescentar à simples constatação deste facto singular que é a presença de um *ego* no aparecer primordial. O que a torna inteligível, arqui-inteligível, o que será senão a Arqui-Inteligibilidade joânica, a imanência ao processo da autogeração da Vida da Ipseidade do Primeiro Si, no qual ela se experiencia a si mesma, de modo que nenhuma vida é possível se não encerra em si a ipseidade de um *ego* – haverá alguma *cogitatio* que não deva dizer-se *cogito*?⁴⁰

Contudo, será possível que em Descartes haja alguma coisa como aquilo que Michel Henry chama de matéria fenomenológica pura, ou ainda uma *coisa* cuja substância reside no próprio aparecer da efetivação do seu aparecer? O que constitui o que já está aí antes de toda coisa no preciso momento em que ela aparece a não ser o próprio aparecer como tal? Lembramos que, em M. Henry, em sentido originário, o aparecer é inicial enquanto aparece primeiramente a si mesmo e em si mesmo. E, desse modo, em *eu penso, logo sou*, o *logo* possui uma significação fenomenológica do ser pela efetividade da revelação do aparecer em si mesmo e, como tal, enraíza-se a ideia de algo como uma ontologia fenomenológica. Quer dizer, então, que o que encontramos no seio do aparecer (considerado em si mesmo e por si mesmo) é uma linha entre o aparecer do mundo e um aparecer mais originário, de outra espécie, distinto, cuja fenomenalidade se fenomenaliza de outro modo.

Somos, então, confrontados com uma última questão. O que é que resta, se a própria evidência, incluindo aquela a que se chama apodíctica e que, em princípio, seria impossível pôr em questão – uma evidência tal como estas, por exemplo: “se penso, sou”, “e que ele me engane quanto quiser, nunca poderá fazer com que eu não seja nada enquanto pensar que sou alguma coisa”? que resta, efetivamente, se esta evidência de que todo o sujeito se apercebe muito claramente e que, como tal, não deveria poder ser posta em questão, o for no entanto, se o ver que a apercebe for duvidoso? Que resta, se tudo o que eu posso ver com os sentidos ou com o espírito perder toda a credibilidade? Afortunadamente, Descartes respondeu ele próprio a esta questão: “at certe videre

³⁹ Ibid., p. 78.

⁴⁰ Ibid., p. 78.



videor”, “no mínimo, é muito certo que me parece que vejo”. Como é que, então, pode ser muito certo que me parece que vejo mesmo quando o ver e toda a evidência fundada nele são reputados duvidosos?⁴¹

É preciso ter atenção aos conceitos de *Videre* e *Videor*. *Videre* quer dizer ver no sentido em que nós o entendemos habitualmente, isto é, perceber lá fora diante de si o que se torna visível nesse lá fora e por ele. *Videre* designa, assim, o aparecer do mundo. Já o *Videor* designa a semelhança, que resulta no aparecer em que o ver se revela a si mesmo. É somente porque o aparecer em que o ver se revela a si mesmo difere no princípio do aparecer em que o ver vê tudo o que vê, que o primeiro pode ser certo quando o segundo é duvidoso. Nesta questão, tal é o conteúdo fenomenológico da problemática do *cogito*, sobre o fundo da dualidade do aparecer, a passagem do ver *ekstático* à auto-revelação imanente da *vida*⁴².

É, sobretudo, por colocar em causa o meio de visibilidade que o *ver* do qual Michel Henry nos fala se funda, um ver *recusado* justamente porque, conforme a pressuposição cartesiana *at certe videre videor* do começo, *ser* e *existir* significam *aparecer* e *manifestar-se*. A partir da proposição cartesiana não se deduz uma negação da visão em favor do pensamento, mas, antes, faz-se notar a impressão imediata de ver, visto que o texto de Descartes continua e, para além do ver, o filósofo considera o *sentir*, expresso este no *videor*: “é como sentir que o pensamento vai se desdobrar invencivelmente, com a fulguração de uma manifestação que se exhibe em si mesma, no que é e na qual a *epoché* reconhece o começo radical que procurava”⁴³.

Somos tomados, assim, por um certo dismantelamento do aparecer, do seu desdobramento em que esse desdobramento nada mais é que da própria doação, entre a doação na qual o ver é dado a si mesmo e a doação na qual lhe é dado tudo o que ele vê. Essa oposição estrutural entre o *videre* e o *videor* apenas é fundada se for a materialidade fenomenológica pura na qual se fenomenalizam *videre*, por um lado, e *videor*, por outro.

O acesso à *vida* não se dá senão nela, por ela e a partir dela. A *vida* desde sempre, no *começo*, é fenomenológica à medida que é uma *vida absoluta* experienciando-se a si, em que o acesso a ela não

⁴¹ Ibid., p. 8.

DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*. Introdução, tradução e notas Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 126. *Segunda meditação*. AT 9: “Sou o mesmo que sente ou percebe as coisas corpóreas como que pelos sentidos, pois é evidente, neste momento, que vejo a luz, ouço o barulho, sinto o calor. Objectar-se-á: tudo isto são falsidades, eu durmo de facto. Todavia, parece-me que, sem dúvida, vejo, ouço, aqueço. Isto não pode ser falso: porque é propriamente aquilo que em mim se chama sentir; e isto, tomado assim, por precisão, não é mais que pensar”.

⁴² HENRY, 2000, p. 83.

⁴³ HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, p. 59

se dá de outra maneira a não ser por nós mesmos, na relação em que se edifica todo *Si* concebível. Em M. Henry, é a partir dessa *vida* fenomenológica e transcendental, não biológica, que confere *realidade* de vivente, que se dá como uma força que se experiencia, dada pateticamente a si na autoadoção que resente o *pathos*.

O regresso da fenomenologia escreve-se, então: *não é o pensamento que nos dá acesso à vida, é a vida que permite ao pensamento aceder a si*, de se experimentar, enfim, de ser o que é a cada momento: auto-revelação de uma *cogitatio*. Precisamente porque ela é a cada momento e necessariamente uma *cogitatio* é que o pensamento veio a designar indistintamente, sob mesmo conceito falacioso, dois apareceres tão diferentes como o ver intencional e o que permite a este ver advir a si na ausência de qualquer ver: a sua autoadoção patética na Vida absoluta. A Arqui-Inteligibilidade não advém, pois, apenas de qualquer inteligibilidade concebível, mas funda-a e torna-a possível. Inteligível, compreensível, apreensível para nós, é o que nós podemos ver, numa visão suficientemente nítida. Inteligível: o que se dá ao ver do pensamento, as coisas e primeiro as essências, os arquétipos sem os quais não fariamos senão ver sem saber o que vemos. Antes desta Inteligibilidade, à qual a modernidade limita o seu saber, vem a Arqui-Inteligibilidade na qual a Vida absoluta se revela a si e, deste modo, toda e qualquer vida, qualquer modalidade da vida e todo o vivente concebíveis.⁴⁴

A inversão da fenomenologia, feita por Michel Henry, nos remete para uma reflexão sobre o diagnóstico da situação em que se desenvolve atualmente a existência humana e atesta o que é comum a todos os homens: a *Vida*. E é na Arquipassibilidade da vida absoluta que toda carne é passível e que nela é possível. É como se a busca henryana pela questão da *vida* levasse à proposição do *invisível* como origem do *visível*, em que opondo ao aparecer ek-stático do mundo, no qual o ver nunca vê senão o visível, a autorrevelação da *vida* absoluta, a fenomenologia material ou fenomenologia da vida reconheceu nesta a essência originária de qualquer revelação.

O que temos na fenomenologia da vida, conforme vimos, é o aparecer de dois modos fundamentais de aparecer: o do mundo e o da vida. E é nesta perspectiva que Michel Henry vai dar luz sobre a questão do corpo e da carne, numa perspectiva fenomenológica, mas não mais objetivante do corpo como apenas um objeto do mundo, e sim como o lugar da experiência que possui uma determinação fenomenológica tão radical quanto rigorosa, porque é o lugar em que a *vida* se dá num corpo encarnado, que sofre e padece.

Referências

BELLO, Angela Ales. *Introdução à fenomenologia*. Tradução Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: Edusc, 2006.

⁴⁴ HENRY, 2000, p. 104.



DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*. Introdução, tradução e notas Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1992.

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

FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. *Dissertatio*, v. 28, p. 231-249, inverno/verão de 2008, p. 234. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2022.

GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Leonilde Ferreira Martins. Revisão Científica Manuel Barbosa da Costa Freitas. Braga: Círculo de Leitores, 2000.

HENRY, Michel. *Fenomenología material*. Ensayo Preliminar de Miguel García-Baró. Tradução Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009b.

HENRY, Michel. *Fenomenologia não-intencional*. Trad. José Rosa. Covilhã: LusoSofia: Press, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abr. 2022.

HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apresentação Florinda Martins. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009a.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003.

HENRY, Michel. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abr. 2022.

MORUJÃO, Carlos. Que é uma fenomenologia material? In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJÃO, Carlos (Coord.). *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017. p. 76-88.