

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Ronaldo Chicre Araujo

**FENOMENOLOGIA E RELIGIÃO EM MICHEL HENRY:
UM DIÁLOGO COM JANICAUD**

Juiz de Fora

2011

Ronaldo Chicre Araujo

**Fenomenologia e religião em Michel Henry:
um diálogo com Janicaud**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2011

Araujo, Ronaldo Chicre.

Fenomenologia e religião em Michel Henry : um diálogo com
Janicaud / Ronaldo Chicre Araujo. – 2012.

97 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal
de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Fenomenologia. 2. Cristianismo. 3. Henry, Michel 1922-2002. I.
Título.

CDU 165.62

Ronaldo Chicre Araujo

Fenomenologia e religião em Michel Henry

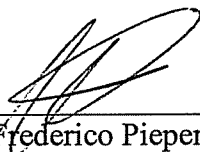
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2012.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dra. Karin Hellen Kepler Wondracek
Escola Superior de Teologia – São Leopoldo, RS

À Léa Chicre,

minha querida irmã.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo, a minha gratidão por tudo,
à Léa Chicre, por compartilhar os momentos importantes da minha vida,
à Lucy Magalhães, pela ajuda,
à Marta Halfeld, pelo incentivo,
à Isabella Arcuri, pela generosidade,
à Rosângela Quinelato, pelo estímulo,
ao Antenor Salzer, pela atenção,
à Marisa Cosenza, pela confiança,
à Florinda Martins, pela gentileza,
aos professores e ao funcionário Antônio Celestino do Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião da UFJF, em particular aos professores Frederico Pieper, Sidnei Noé e
Jonas Roos, pelo conhecimento compartilhado.

“E o Verbo se fez carne,
e habitou entre nós (...)” (Jo 1, 14)

RESUMO

Esta pesquisa pretende investigar a crítica de Dominique Janicaud, segundo a qual a fenomenologia, indo além do fenômeno, se torna teologia. Michel Henry propõe uma fenomenologia da vida para a abordagem fenomenológica do cristianismo e busca saber o que este considera como verdade. No Novo Testamento, a verdade é designada como aparição, manifestação e revelação, palavras-chave da fenomenologia. Trata-se de uma verdade fenomenológica pura, que se refere à fenomenalidade. Vida, revelação e verdade se remetem ao Deus cristão. Para Janicaud, Henry vai além do fenômeno ao investigar a autorrevelação da vida, e sua fenomenologia se torna teologia. Entretanto, ao dialogar com a religião, sua filosofia pode ser considerada como uma filosofia da religião.

Palavras-chave: Henry. Fenomenologia. Cristianismo.

ABSTRACT

This study intends to investigate whether Dominique Janicaud's critique that, when phenomenology goes beyond a phenomenon, it becomes theology. Michel Henry proposes a phenomenology of life for a phenomenological approach to Christianity, seeking to know what Christianity considers to be the truth. In the New Testament, the truth is designated as apparition, manifestation and revelation, keywords in phenomenology. This is pure phenomenological truth, which refers to phenomenality. Life, revelation and truth refer to the Christian God. For Janicaud, Henry goes beyond phenomena in investigating the auto-revelation of life and its phenomenology becoming theology. However, when dialoging with religion his philosophy may be considered a philosophy of religion.

Keywords: Henry. Phenomenology. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: FENOMENOLOGIA FRANCESA E SUA VIRADA TEOLÓGICA ..	12
1.1 A fenomenologia francesa e a teologia	12
1.2 Fenomenologia além do fenômeno	23
CAPÍTULO 2: HENRY: VIDA, VERDADE, REVELAÇÃO	34
2.1 Vida e verdade	34
2.2 Verdade e vida	38
2.3 Revelação e vida	49
CAPÍTULO 3: FENOMENOLOGIA COMO TEOLOGIA?	62
3.1 Os limites da fenomenologia	62
3.2 Arquirrevelação da vida	80
CONCLUSÃO	90
BIBLIOGRAFIA	93

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como tema a fenomenologia e a religião, na obra do filósofo francês Michel Henry. Dominique Janicaud considera que Henry vai além do fenômeno ao investigar a autorrevelação da vida, e sua fenomenologia se torna teologia. Portanto, não se pode chamar seu pensamento de fenomenológico, já que ele não se mantém nos limites da fenomenalidade. Janicaud considera que a fenomenologia da vida de Henry se faz religiosa e evangélica, chama sua arquirrevelação da vida de religiosa, metafísica e mística. Henry propõe uma fenomenologia da vida para a abordagem fenomenológica do cristianismo; a fenomenologia pode ser uma ciência da vida absoluta.

Durante toda a pesquisa, o trabalho se mostrou instigante pelo fato de o autor, ainda pouco estudado no Brasil, propor, a partir da fenomenologia, uma filosofia do cristianismo. A relevância deste estudo para a área da filosofia da religião, no programa de ciência da religião, justifica-se por ser uma discussão atual, podendo contribuir para o avanço das reflexões filosóficas sobre o tema proposto.

Henry defende que toda filosofia ocidental, desde suas origens gregas, reconhece como único modo de manifestação o mundo visível, ignorando a interioridade invisível da vida e seu modo originário de revelação. Para ele, há dois modos de manifestação dos fenômenos: a exterioridade, que é a manifestação do mundo visível, e a interioridade fenomenológica, que é o modo de manifestação do mundo invisível. Assim, Henry rejeita o materialismo e o idealismo, pois considera que a revelação do absoluto reside na afetividade.

Com uma investigação fenomenológica sobre o cristianismo, o autor busca saber o que este considera como a verdade. No Novo Testamento, a verdade é designada como aparição, manifestação e revelação, palavras-chave da fenomenologia. Trata-se, conforme Henry, de uma verdade fenomenológica pura, que se refere não àquilo que se mostra, não ao fenômeno, mas sim ao fato de se mostrar, à maneira de aparecer, à pura manifestação, à fenomenalidade.

A questão da fenomenologia, na concepção de Henry, não concerne mais aos fenômenos, mas ao modo de sua doação, ou seja, a sua fenomenalidade; não ao que aparece, mas ao aparecer.

Segundo Henry, nenhum fora, nenhuma *ek-stase*, pertence à estrutura interior dessa manifestação cuja substancialidade fenomenológica não é a visibilidade. A substância fenomenológica visada pela fenomenologia material é a imediação dada por um *pathos* na

qual a vida experiencia a si, vida que é o enlace marcado por um *pathos*, a fenomenalidade segundo o como de sua fenomenalização original, o princípio de toda coisa. É nesse sentido radical que a vida fenomenológica define a essência da fenomenalidade pura, do ser, à medida que o ser é coextensivo ao fenômeno que se funda sobre ele. É necessário inverter a hierarquia que subordina a vida ao ser, já que é a vida que o faz ser.

Henry tenta estabelecer a possibilidade de um conhecimento da subjetividade do invisível, preencher uma lacuna, a da ausência de uma fenomenologia da vida transcendental cuja edificação remeta a seu fundamento.

Entretanto, Janicaud, em seu famoso ensaio *Le tournant théologique da la phénoménologie française* (1990), defendendo uma fenomenologia minimalista, considera que Henry vai além do fenômeno; que não se pode chamar de fenomenológico o pensamento preocupado com a autorrevelação da vida; que ele não se mantém nos limites da fenomenalidade. Na sua concepção, a fenomenologia de Henry se faz religiosa e evangélica ao apresentar o ensinamento de Jesus como uma fenomenologia da vida, tornando-se assim teologia.

No intuito de alcançar os objetivos deste estudo, investigou-se como referência principal a obra de Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996). Como referência geral, foram estudadas suas obras fundamentais sobre a fenomenologia da vida, sendo elas: *L'essence de la manifestation* (1963), *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), *Paroles du Christ* (2002), *Vie et révélation* (1996) e *Phénoménologie matérielle* (1990).

No primeiro capítulo, fez-se necessário considerar a crítica que Janicaud faz à fenomenologia francesa em geral e a Henry em particular. Janicaud analisa o desenvolvimento da fenomenologia francesa e percebe em sua orientação uma singular abertura ao transcendente, ao absoluto e ao originário. Ele nota que a fenomenologia se divide entre aqueles que a conduzem tanto para uma filosofia primeira, quanto para uma ambígua transcendência, e aqueles de inspiração fenomenológica reivindicando um método centrado na fenomenalidade. Defende uma orientação minimalista para a fenomenologia, quer dizer, uma fenomenologia que renuncia a se colocar como filosofia primeira. Põe em questão as condições dadas à fenomenologia para que ela recubra toda a filosofia, como Henry, para quem o fenômeno se torna arquirrevelação da vida.

No segundo capítulo, buscou-se compreender a abordagem de Henry no que concerne a sua leitura filosófica do cristianismo. Nesse intuito, foram investigados os conceitos de vida, verdade, revelação e sua implicação como interpretação do cristianismo. No Novo

Testamento, encontra-se o que o cristianismo considera como a verdade, já que o conhecimento do cristianismo e a sua possível verdade passam por esses textos. Sua verdade deve ser entendida em sentido fenomenológico, não se reduzindo ao conceito que domina a história do pensamento ocidental. Verdade que não difere do que é verdadeiro é a manifestação em sua pureza fenomenológica, é a fenomenalidade. O cristianismo coloca como princípio de todas as coisas a autorrevelação absoluta, revelação pura, revelação cuja fenomenalidade é a fenomenalização da própria fenomenalidade. No entanto, a verdade do cristianismo – a autorrevelação de Deus – é irreduzível ao pensamento, a qualquer forma de conhecimento e de ciência. A vida no sentido em que o cristianismo a entende, vida que experiencia a si mesma, escapa ao pensamento ocidental pré-cristão. O que possibilita aparecer e ser é a revelação primordial, revelação que revela a si mesma antes do mundo.

No terceiro capítulo, procurou-se verificar se a crítica de Janicaud procede quanto ao fato de a fenomenologia ir além dos limites do que deveria, virando-se para a metafísica e a religião, se tornando teologia. Conforme Janicaud, não deve haver adequação entre a fenomenalidade e o absoluto como propõe Henry. Seu pensamento remonta ao fundamento da imanência, e a descrição do fenômeno é subordinada à elucidação da essência da fenomenalidade. Tal essência compreendida como afetividade, revelando o absoluto, sutilmente já reconduz a Deus. Chegou-se à conclusão de que a fenomenologia de Henry vai além do fenômeno, dialogando com a religião, em particular com o cristianismo, o que pode caracterizá-la como filosofia da religião.

<

CAPÍTULO 1: FENOMENOLOGIA FRANCESA E SUA VIRADA TEOLÓGICA

1.1 A fenomenologia francesa e a teologia

A fenomenologia francesa apresenta-se em um primeiro momento como uma recepção de Husserl. Segundo Janicaud, em *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), o seu desenvolvimento, de Sartre a Merleau-Ponty e o primeiro Derrida, apresentava-se, na linha da filosofia de seus fundadores, preocupada apenas com os fenômenos. Posteriormente, há uma abertura ao transcendente, ao absoluto e ao originário. Refletindo sobre a evolução da fenomenologia francesa contemporânea, Janicaud pensa a *virada*, iniciada em 1961, ano da morte de Merleau-Ponty e da publicação de *Totalité et infini*, a tese de Lévinas que reata com a tradição metafísica: o Bem em Platão e o infinito em Descartes. Janicaud acha surpreendente intitular como fenomenológicos pensamentos preocupados com o Outro, a Arquirrevelação da Vida, a doação pura; pensamentos que transgridem os limites da fenomenalidade. Para Janicaud se faz necessário o ajuste terminológico, já que *fenomenologia* e *metafísica* são palavras-chave. Uma rápida retrospectiva mostra, conforme Janicaud, que pode haver uma fenomenologia metafísica, como em Hegel, na fenomenologia do espírito. Em Hegel, o sujeito é o espírito, o absoluto, e a especificidade da fenomenologia é a de ser uma “ciência da experiência da consciência”, mostrando como o verdadeiro aparece à consciência. Segundo Janicaud, enquanto o projeto científico positivo vai diretamente ao verdadeiro pela razão e/ou pela experiência, os projetos filosóficos – de Lambert a Husserl e além deles – se apresentam como uma doutrina da aparência e do aparecer: um estudo retrospectivo das condições em que um fenômeno se dá. Quanto à metafísica, Janicaud se remete a Kant para uma indicação daquilo que ela é:

É metafísico o domínio que, ultrapassando a experiência, concerne às ideias da Razão (o eu, o mundo, Deus) ou ainda à coisa em si. Ao contrário, quando a filosofia permanece nos limites da experiência, ela estuda a maneira pela qual os fenômenos são conhecidos segundo as categorias.¹

¹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 21.

Ao falar de uma possível virada teológica da fenomenologia francesa desde 1960, Janicaud afirma que não se pode negar que houvera uma mutação. Sartre, em *L'être et le néant* (1943), e Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la perception* (1944), mantinham-se na esfera da experiência imanente ao existente, empregavam a palavra *transcendência* para designar a liberdade humana. A metafísica em sentido tradicional era evitada. Merleau-Ponty permanecia na descrição da percepção, e para Sartre a intencionalidade permitia não isolar a consciência em relação às coisas. Diferença marcante se dá, segundo Janicaud, em *Totalité et infini*, obra que representa uma virada ou uma mutação teológica, em que Lévinas afirma que a metafísica precede a ontologia e a transcendência é tida como ideia do infinito. Essa inspiração metafísica é, conforme Janicaud, menos assumida em outros autores.

Janicaud não contesta os questionamentos metafísicos e teológicos, contanto que estes se diferenciem das questões e descrições fenomenológicas. O que Janicaud questiona são as condições dadas à fenomenologia para que ela recubra toda a filosofia. Nesse caso, o fenômeno se torna arquirrevelação da vida em Henry, doação pura em Marion. Sua questão é o método para a filosofia e para a teologia. Ele considera que Henry foi mais longe, no sentido teológico, em seu livro *C'est moi la vérité*, em que “apresenta diretamente como uma fenomenologia da Vida o ensinamento de Jesus. Assim, sem precaução hermenêutica nem exegética, a fenomenologia se faz religiosa e evangélica.”²

Para Janicaud, a discussão mais séria aconteceu em Paris, no Collège International de Philosophie, em 1992, com a participação de Michel Haar, Françoise Dastour, Elisabeth Rigal, Jean Greisch, Jacques Colleony e Michel Henry. Janicaud discute os pontos fortes desse debate, questionando se é certo falar de *virada teológica* mais do que de *virada religiosa* ou *metafísica*.

Quanto à questão da virada ser mais religiosa do que teológica, como sugeriram Klibansky e Pears³, Janicaud considera que esse é o espírito do livro de Henry, *C'est moi la vérité* (1996), apesar de sua publicação não ter ocorrido em 1991. Contudo não é apropriado, de acordo com Janicaud, qualificar seus primeiros escritos de religiosos. Da mesma forma que Lévinas manteve uma diferença entre seus escritos filosóficos e suas *Lectures talmudiques* (1968), Janicaud tampouco considera religioso o livro *Réduction et donation* (1989), de Marion.

² JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 28.

³ KLIBANSKI, R., PEARS, D. *La philosophie en Europe*. Paris: Gallimard, 1993, pp. 12-13. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 155.

Janicaud afirma que não quis dizer que essa *virada* era estritamente teológica no sentido de os autores em questão terem se tornado explicitamente teólogos, ou exegetas da Revelação, ou de professarem uma teologia racional ou mística. Henry respondeu que não conhecia nada da teologia, não compreendendo o que ele dissera. Religiosa ou de inspiração religiosa, Janicaud afirma que a linguagem permanece filosófica, e o vocabulário fenomenológico é utilizado. Quanto à metafísica, para Janicaud, ela é explícita em Lévinas e mesmo em outros autores que pretendem ultrapassá-la, como Marion. Janicaud considera que o termo *metafísica* estava muito ampliado, designando tanto a metafísica *generalis* quanto a metafísica *specialis*. Janicaud entende por metafísica o fato de Lévinas reatar com a metafísica de Platão e de Descartes, enquanto Henry está preocupado em explorar os recursos da imanência e Marion tenta sair da metafísica. Portanto, Janicaud considera que os novos fenomenólogos não são metafísicos no mesmo nível. “Era lógico e salutar abster-se de todo amálgama e que a diferença fosse feita entre metafísica ‘geral’ e metafísica ‘especial’, distinção que não é talvez inútil, apesar de seu formalismo aparente.”⁴ Contudo, para Janicaud, ninguém pode contestar que houvera uma virada na fenomenologia francesa.

Trata-se de uma virada na qual os atributos divinos detêm a chave da fenomenalidade. Marion declara com o que chama de “fenômeno saturado” que seu conceito de revelação, considerado “‘estritamente fenomenológico’, leva à ‘teofania, em que o excesso de intuição chega ao paradoxo de que um olhar invisível visivelmente me olha e me ama’.”⁵ Henry, em seu texto *Parole et religion. La parole de Dieu* (1992), apresenta a palavra da Vida como a palavra de Deus, a saber, a autoafetação da Vida, separando-a da palavra do mundo. Segundo Janicaud, enquanto Marion defende a ideia ambiciosa de uma fenomenologia como filosofia primeira, Henry assume a “virada teológica” com sua fenomenologia cristã em *C’est moi la vérité*. Nessa obra houve, de acordo com Janicaud, um curto-circuito operado entre a fenomenologia da Vida e o ensinamento de Jesus. Aceitando-se que a fenomenologia do Cristo concerne à sua aparição, é então surpreendente se deparar com uma fenomenologia no interior da Trindade e ver a Revelação divina confundida com a autorrevelação da Vida. Janicaud questiona o que é feito da transcendência divina e da especificidade da fenomenologia quando Henry elucida a interioridade recíproca do Pai e do Filho dizendo que fenomenologicamente cada um mantém sua glória na glória do outro.

⁴ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 156.

⁵ COURTINE, J. F., ed., *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992, p. 127. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 159.

A teologização da fenomenologia torna-se aqui literal, já que ela é visão de Deus em Deus, mas sem que se tenha justificado nem de que “fenomenalidade” se trata nesse nível, nem a que título deve-se admitir como fenomenologicamente evidente uma concepção trinitária da vida divina, da qual – depois de tudo – a Igreja católica teve que fazer um dogma, o que prova que sua arquirrevelação escapava às luzes naturais da maioria dos mortais.⁶

Com a expressão *virada*, Janicaud pensa no *Linguistic turn* de Rorty, publicado em 1967, e na *Kehre* de Heidegger. Tal expressão parece-lhe oportuna devido ao fato de as novas orientações da fenomenologia francesa entenderem se situar no domínio husserliano, porém para infletir-lo. Ele afirma que não há revolução, mas inflexão, virada. Quanto à questão de saber se a virada está inscrita em Husserl (objeção sugerida por Marion: “Husserl deverá esperar os desenvolvimentos últimos de sua teologia do espírito para identificar o ideal do preenchimento com Deus”⁷), Janicaud considera que a filosofia husserliana permanecia neutra quanto a esse problema, que a preocupação era com a elaboração de um novo método filosófico, pretendendo ser uma ciência rigorosa. Portanto, não se deve confundir as preocupações religiosas tardias de Husserl com uma inflexão de seu método. A questão de Janicaud não é a utilização de Husserl e de Heidegger como autoridades, mas a fenomenologia francesa, suas orientações e os limites do projeto fenomenológico. Para ele, a fenomenologia deve renunciar a ser toda a filosofia. Essa afirmação “não deve ser compreendida como a imposição de um leito de Procusto que entenderia definir *a priori* o objeto e o método de um tipo de propedêutica formal para a filosofia propriamente dita.”⁸ Janicaud defende uma concepção plural ou pluralista da fenomenologia. Como há estilos fenomenológicos, deve-se considerar as múltiplas facetas da fenomenalidade. No sentido husserliano, a fenomenologia não se limita a descrições empíricas; ela é transcendental, ela se preocupa com o estatuto das idealidades. Janicaud considera pertinente refletir sobre os limites da fenomenologia, assim como sobre a articulação do momento fenomenológico com a hermenêutica, visto que, em Husserl, há uma tensão entre o aprofundamento da filosofia primeira e o método de descrição dos fenômenos em sua fenomenalidade imanente. Enquanto uma fenomenologia hermenêutica é esboçada por Heidegger em *Ser e tempo*, Ricoeur, em *Temps et récit* (1985), marca os limites da fenomenologia, a saber, seu estilo eidético. O problema colocado por Janicaud é saber se a fenomenologia pode ser concebida sem a hermenêutica, se uma desconstrução não deveria ser aceita como hermenêutica.

⁶ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 161.

⁷ COURTINE, J. F., ed., *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion, 1992, p. 93. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 29.

⁸ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 30.

Janicaud defende, sobretudo em *Chronos: pour l'intelligence du partage temporel* (1997), uma orientação fenomenológica minimalista. Ele entende por um estilo minimalista uma fenomenologia que renuncia a se colocar como filosofia primeira ou como pensamento originário. Janicaud considera também minimalista o que concerne ao tempo.

Por outro lado, será minimalista [...] uma fenomenologia adaptada aos modos de presença/ausência da fenomenologia temporal, pondo à prova a presunção do tempo puro ou “ek-stático”, colhendo a temporalização no nível de seus surgimentos (vestígios, gestos, etc.), retirando destes a crono-ficção transcendental que lhes é constitutiva (o papel da imaginação): enfim, deixando o olhar fenomenológico aberto sobre os limites do aparecer temporal, para questões a que se amarra o enigma do ser.⁹

Temporalizar, conforme Janicaud, implica uma correlação entre subjetividade e objetividade. Mostrar o temporal significa dar-lhe forma. Ele propõe não visar a essência do tempo como doação, mas a apreensão plural dos gestos de temporalização. Sem interrogação, sem pesquisa, não há filosofia, afirma Janicaud. A fenomenologia só tem interesse se ela não se tornar uma doutrina rígida ou um campo ideológico.

Janicaud considera que a história do pensamento filosófico contemporâneo, assim como a do francês, não é constituída por uma sequência de representações de um mesmo vetor. Ela é marcada por combate de ideologias, conflitos de interpretações. Pareceu-lhe que os estudos fenomenológicos franceses de Ricoeur, Henry e Lévinas, afastados dos modos dos anos 60 e 70, guardavam uma fecundidade cujos frutos se revelavam nos desenvolvimentos mais recentes. Contudo, ele considera que essa fecundidade ainda não é inteiramente resumida sob a qualificação de virada teológica.

Na fenomenologia francesa há um traço que a distingue da primeira recepção de Husserl e de Heidegger, ou seja, uma ruptura com a fenomenalidade imanente, uma abertura ao invisível, ao Outro, à doação pura, a uma arquirrevelação. A primeira recepção de Husserl na França, segundo Janicaud, se dá com uma atenção a uma metodologia nova. O texto de Sartre intitulado *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1939) contribuiu para a nova ontologia fenomenológica dos anos 40 e 50. Sartre reivindica “algo de sólido”, sem querer voltar a um objetivismo ou a um realismo. A intencionalidade é uma solução, já que a alternativa idealismo/realismo e a dualidade subjetivo/objetivo são ultrapassadas, não havendo consciência pura, e sim consciência de alguma coisa. No entanto, Sartre mascara algumas dificuldades. A mais grave, para Janicaud, é como o método da descrição eidética fará para encontrar e restituir o concreto, sobretudo no campo afetivo, sem

⁹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, pp. 35-36.

cair no essencialismo. Há um dinamismo na vida afetiva do qual o *eidos* não pode dar conta. Segundo Janicaud, na introdução de *L'être et le néant*, Sartre só pode mascarar o problema “se o existente for reduzido à série de aparições que o manifestam; o ser do fenômeno intencional não é ‘coisificado’; é preciso então preservar sua transcendência específica, sem cair no idealismo.”¹⁰ Janicaud interroga se um tipo de idealismo transcendental não é restaurado pelo empreendimento husserliano de constituição. Sartre remeterá então Husserl ao kantismo que ele não pudera ultrapassar. Para suspender as aporias husserlianas, Sartre recorre ao conceito heideggeriano de compreensão pré-ontológica para fazer a descrição das estruturas imediatas do *para-si* que são modalidades *sui generis* da consciência de si. Em *La transcendance de l'ego* (1936), Sartre quisera separar o *cogito* husserliano do *cogito* cartesiano e criticar o retorno de Husserl ao “eu transcendental”. Remetendo-se à intencionalidade, Sartre fazia do ego um “ser do mundo”, reintroduzindo o eu após o ter criticado. Desenvolvendo a consciência transcendental como “espontaneidade impessoal”, a fenomenologia de Sartre é, conforme Janicaud, cúmplice do materialismo histórico. Sartre não é o único em causa, já que as dificuldades que ele minimiza são encontradas por Merleau-Ponty, para quem o retorno às coisas mesmas não é o retorno idealista à consciência. Merleau-Ponty tenta ancorar *Fenomenologia da percepção* nos últimos trabalhos de Husserl sobre “fenomenologia genética”:

Sob pretexto de que o eidético fenomenológico deve recolocar “as essências na existência” e se abrir para a complexidade do ser-no-mundo como para aquela da intersubjetividade [...]. A fenomenologia é tragada por seu projeto existencial; a espessura das descrições vem fazer perdoar a delgadeza das justificações metodológicas; a análise intencional se põe a serviço do “gênio perceptivo” e do *cogito* pré-reflexivo.¹¹

De acordo com Janicaud, Husserl foi, para o jovem Sartre e o primeiro Merleau-Ponty, a caução da novidade fundadora para o método fenomenológico. Janicaud considera dois traços positivos na primeira recepção de Husserl: foram produzidos trabalhos importantes, fiéis ou não à inspiração primeira, como *L'imaginaire* (1940) e *Phénoménologie de la perception*, que estimularam a pesquisa fenomenológica, dando contribuições fecundas à filosofia francesa; além disso, houve uma ruptura com a filosofia clássica da representação e com o neokantismo. A publicação da tradução das *Ideen I* (1950), por Paul Ricoeur, trouxe contribuições notáveis para a pesquisa. Ricoeur não esconde sua perplexidade, na introdução, quanto ao idealismo transcendental de Husserl. Entretanto, com a intuição e a redução,

¹⁰ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

Husserl parece se liberar tanto do relativismo quanto do kantismo. Em *Soi-même comme un autre* (1990), Ricoeur questiona em que nível da redução a subjetividade se identifica como intersubjetividade, perguntando se “o sujeito o mais radical é ele Deus?”¹² Para Janicaud, essa interrogação contém, *in ovo*, a virada teológica. Entretanto, Ricoeur não foi além. Apesar de seus escrúpulos metodológicos o levarem a aumentar suas precauções hermenêuticas prévias a toda passagem da fenomenologia à teologia, segundo Janicaud, deve-se retomar e aprofundar a análise das dificuldades legadas por Husserl. Estas são encontradas ao longo do ensaio de Ricoeur, porém em função de uma questão metafísica, “aquela da transcendência se revelando paradoxalmente em um originário alocado no coração da fenomenalidade.”¹³

Em *Le visible et l'invisible* (1964), de Merleau-Ponty, segundo Janicaud, o entrelaçamento é uma tentativa de nomear o que nem a filosofia clássica nem a fenomenologia de Husserl conseguiram apreender. Embora a noção husserliana de horizonte esteja presente nessa abordagem, Merleau-Ponty considera que tal palavra precisa ser tomada com rigor. “O horizonte não se reduz a um espaço translúcido de visibilidade ou de generalidade, como um quadro, um plano ou mesmo a espacialidade.”¹⁴ O horizonte entendido como entrelaçamento ultrapassa a delimitação operada pela visão. O visível não é puro, ele é contaminado pelo invisível. A visão se inscreve em uma corporeidade. Contemporâneo das últimas pesquisas de Merleau-Ponty, *Totalité et infini*, obra na qual Lévinas afirma o primado da ideia de infinito, destituindo a *mesmice* do eu ou do ser, ele tenta responder à carência da fenomenologia de Husserl.

A intencionalidade não consegue “reduzir” a flexibilidade; nem a emergência ao mundo nem o acesso de outrem obtêm uma atenção suficiente em um empreendimento de constituição universal cujo idealismo, para se querer transcendental, não permanece menos radical.¹⁵

Lévinas reivindica, segundo Janicaud, uma ultrapassagem do sentido puramente intencional da noção de horizonte, com termos vizinhos aos de Merleau-Ponty. A partir da ultrapassagem da intencionalidade e da abertura da fenomenologia ao invisível, há uma diferença entre Lévinas, que recusa a ontologia em benefício da metafísica, e Merleau-Ponty, que faz o inverso. Conforme Janicaud, o caminho de Merleau-Ponty apresenta uma fragilidade heurística, a saber, é uma pesquisa emocionante, buscando palavras para aproximar a experiência que todos podem ter. É um método minimalista, que aprofunda o

¹² JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 50.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

sensível, no qual as reduções precipitadas e a tentação idealista são excluídas, mas não há nenhuma atenção ao outro. Para Janicaud, é um método fenomenológico que pressupõe o desejo de elucidação do que se esconde na experiência. O entrelaçamento abre o olhar sobre o mundo e não exclui nada. *Totalité et infini*, ao contrário, diz Janicaud, supõe um desejo metafísico, não fenomenológico. “O Desejo é o desejo do absolutamente Outro... Para o Desejo, essa alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. Ela é entendida como alteridade do Outro e como a do Muito-alto.”¹⁶ Segundo Janicaud, o que aí se apresenta é o Deus da tradição bíblica. Ele considera que há uma traição da redução que desnudava o Eu transcendental e um retorno da teologia com o emprego de maiúsculas. *Desejo* com maiúscula se dá em virtude da experiência metafísica. Talvez essa circularidade seja hermenêutica, mas de forma alguma fenomenológica. O Outro inscrito no coração da experiência é apontado por Janicaud como uma conversão da fenomenologia em metafísica. Essas reflexões sobre a fenomenologia francesa permitem a Janicaud articulá-las com o segundo Heidegger, a saber, a fenomenologia do inaparente e a questão da doação.

A expressão *fenomenologia do inaparente* aparece tardiamente em Heidegger, em 1973, no seminário de Zähringen. Essa fórmula enigmática é, segundo Janicaud, paradoxalmente menos problemática no que concerne ao inaparente do que sua referência à fenomenologia. O inaparente é ambíguo, pode designar tanto o que se esconde, o que não aparece, quanto o que não se reduz a uma simples aparência que é oposta ao ser real. Heidegger exclui este último sentido. Para Janicaud, a pergunta de Jean Beaufret sobre em que medida não haveria em Husserl a questão do ser, esse seminário entende respondê-la.

Husserl entende ainda – apesar do desenvolvimento da sexta Investigação lógica – o ser como um dado objetivo, enquanto Heidegger tenta pensar a sua “verdade” como descobrimento da presença. Desde então, tudo não é mais referido à intencionalidade, mas a consciência é mais originariamente situada “no ek-stático do Da-sein”. Inaparente na metafísica, como no senso comum, é esse recolhimento da emergência da presença: Heidegger confia o cuidado disso a um pensamento inicial que ele nomeia aqui “pensamento tautológico”.¹⁷

Para Janicaud, essas são as indicações da orientação da virada de Heidegger, buscando condições de uma apreensão fora do pensamento exclusivamente metafísico. Heidegger remete a um cruzamento em que tudo se decide: “ponto de ruptura entre um projeto

¹⁶ LÉVINAS, E. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer, 1990, p. 23. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 54.

¹⁷JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 57.

fenomenológico positivo e o deslocamento de seu ‘possível’ para o originário.”¹⁸ Portanto, os herdeiros da teologia não poderiam ficar insensíveis a uma regressão ao originário, cujas ambiguidades fascinam os hermenutas de uma nova versão do *intimior intimo meo* agostiniano. Se a “fenomenologia do inaparente” não deve ser interpretada em sentido regressivo, então serão exploradas a doação e a dimensão mais originárias da temporalidade, religando os vestígios de uma nova abordagem do sagrado e do divino, de Deus. Para Janicaud, sem a *Kehre* de Heidegger, não há virada teológica.

Seguindo o percurso fenomenológico em sua relação com o possível teológico, sem perder de vista a questão do método, Janicaud aborda a reivindicação de Henry da adequação entre a fenomenalidade, elucidada como a essência de toda manifestação, e o absoluto, compreendido como revelação da vida como afetividade.

Em oposição ao conceito de fenômeno reinante, não somente em Husserl, mas no conjunto da filosofia ocidental desde os gregos – a visibilidade do objeto ou do *eidos* –, a estrutura da fenomenalidade se vê remetida à sua interioridade secreta, sua invisibilidade constitutiva, a noite de sua autoafetação.¹⁹

Para Janicaud, esse pensamento remonta ao fundamento da imanência, quer ser material e reflete o método como tarefa prioritária, não lhe atribuindo nenhuma inconseqüência. Essa orientação já estava explícita em *L’essence de la manifestation* (1963), em que a crítica ao racionalismo intuicionista de Husserl e ao monismo ontológico de Heidegger subordina a descrição do fenômeno à abordagem da essência da fenomenalidade, essência compreendida como afetividade revelando o absoluto. “Estamos sutilmente reconduzidos para Deus? Seguramente; mas menos para o Deus de uma teologia positiva do que para a Deidade no sentido de Eckhart, misteriosa unidade entre a manifestação fenomenal e o fundo mesmo da vida.”²⁰ A crítica de Janicaud recai sobre o fato de Henry querer instalar essa pesquisa, considerada por ele frágil, senão esotérica, no centro de um dispositivo disciplinar cujos princípios são formulados em termos racionais. Enquanto Heidegger emprega o termo *pensamento* para uma pesquisa na qual a mutação da língua é exigida, Henry parte para uma exploração da fenomenologia e de seus instrumentos metodológicos, afirmando que o futuro pertence à fenomenologia assim reorientada. Janicaud interroga que futuro e para quem, já que a confusão entre a “abordagem afetiva do absoluto e a constituição de um *corpus* metodológico unificado é imposta como natural, no seio de uma talentosa – mas dogmática –

¹⁸ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

autorreferência.”²¹ Para Janicaud, deve-se propor outras vias para a fenomenologia, mantendo-se nos limites de uma metodologia claramente definida, sem perder a cientificidade. A fenomenologia não é toda a filosofia, reafirma Janicaud, para quem já é uma tarefa nobre da fenomenologia se ocupar da dimensão da invisibilidade das idealidades descritivas. Merleau-Ponty, com sua questão desse gênero, segundo Janicaud, permaneceu fenomenólogo ao abordar o invisível do mundo, e não o invisível absoluto. No que concerne à metodologia husserliana, Sartre e Merleau-Ponty, para Janicaud, permaneceram fiéis à inspiração fundamental de Husserl, ou seja, buscar na imanência fenomenal a essência da intencionalidade através da redução fenomenológica. No caso de uma transcendência intencional, esta será apreendida como ela se dá no mundo. A atitude natural suspensa não conduz a outro mundo ou ao idealismo absoluto.

Quanto a Lévinas, Janicaud considera *Totalité et infini* a primeira obra maior da filosofia francesa na qual a virada teológica, de inspiração fenomenológica, é assumida. Para ele, Lévinas falou prudentemente de uma “inspiração fenomenológica” no prefácio da edição alemã de 1987. Segundo Janicaud, Lévinas cita como seus inspiradores – ao lado de Husserl e de Heidegger – Buber, Marcel, Rosenzweig e Bergson, não situando *Totalité et infini* no estrito domínio do método husserliano, pois tal pretensão seria insustentável e iria de encontro ao texto. “A fenomenologia é um método filosófico, mas a fenomenologia [...] não constitui o evento último do próprio ser.”²² Essa advertência, segundo Janicaud, converge para a ontologia, o conceito de totalidade, as filosofias da representação e a intencionalidade. “Todo saber, enquanto intencionalidade, já supõe a ideia de infinito, a *inadequação* por excelência.”²³

No dispositivo extremamente dicotômico que se estabelece (e que vê a exterioridade dilacerar a totalidade), a fenomenologia vem se alojar ao lado da ontologia e das filosofias da representação: ela faz igualar o noema à noese e se revela então incapaz de se abrir ao evento por excelência, à vinda de Outrem.²⁴

Janicaud aponta as dificuldades que se apresentam concernentes à coerência do projeto de Lévinas e da legitimidade das assimilações entre fenomenologia, intencionalidade e representação. Lévinas reduz a fenomenologia ao eidético. Janicaud lembra a distinção entre redução e *epoché*.

²¹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 62.

²² LÉVINAS, E. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer, 1990, p. 13. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 66.

²⁴ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, pp. 66-67.

Esta [*epoché*] faz aparecer o próprio aparecer, e não somente tal ou tal aparição essencial. A descoberta do *a priori* transcendental é principal no que ela não se limita absolutamente a isolar um *eidos*, mas no que ela revela a correlação com o mundo na transcendência intencional. Reduzir esta a uma combinação de representações não seria voltar a um ponto de vista associacionista ou reflexivo, digno de Condillac ou de Hamelin, mas certamente não de Husserl?²⁵

Para Janicaud, não se pode comparar a fenomenologia à ontologia, já que a fenomenologia é definida como método. Embora Sartre tenha praticado uma “ontologia fenomenológica”, deve-se considerar que a concepção husserliana era diferente, a saber, na suspensão da atitude natural está implícita a evacuação de todo realismo ontológico. A própria ontologia é colocada entre parênteses. Janicaud interroga a coerência do pensamento de Lévinas quanto a sua concepção de intencionalidade; ele considera suas formulações contestáveis. Enquanto em Husserl a intencionalidade não se reduz a uma adequação do pensamento ao objeto, em Lévinas a ideia de infinito se produz como revelação que é a subjetividade – nesse ponto não há desacordo. Portanto, como afirmar que não se trata da intencionalidade? Conforme Janicaud, uma intencionalidade representativa é fabricada. Para Janicaud, Lévinas distorce seus referentes metodológicos, abandona o método fenomenológico e se distancia da ambição husserliana do rigor.

Essa “violência hermenêutica” de Lévinas reproduz, deslocando-a, a violência heideggeriana no que tange aos mesmos “objetivos”: a fenomenologia como eidética, a subjetividade representativa, a filosofia objetivante. Simplesmente o Ser foi substituído pelo Outro do “bom” lado, e a metafísica é valorizada no lugar de ser desconstruída.²⁶

Segundo Janicaud, Lévinas evoca o acontecimento do ser, recusando a ontologia, e reintroduz uma fenomenologia após ter recusado o método fenomenológico. Ele desloca os conceitos husserlianos e as análises heideggerianas: “O mesmo para o outro, o *eidos* para a exterioridade, a intencionalidade para a expressão, o desvelamento do ser para a epifania do ente como tal. [...] De fato, a fenomenologia foi feita refém por uma teologia que não quer dizer seu nome.”²⁷ Essas dificuldades foram abordadas por Derrida, em seu ensaio *Violence et métaphysique*: “Fazendo da relação com o infinitamente outro a origem da linguagem, do sentido e da diferença, sem contemplar a relação com o mesmo, Lévinas resolve então trair sua intenção em seu discurso filosófico.”²⁸ Segundo Janicaud, em Lévinas a fenomenologia é tanto recusada quanto utilizada. Isso remete ao questionamento de Derrida sobre o estatuto da

²⁵ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 67.

²⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁸ DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p. 224. Apud JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 74.

metafísica como discurso, visto que, embora com precaução, Derrida abordara a contradição e a incoerência de Lévinas, afirmando que tanto a violência pura quanto a não violência pura são conceitos contraditórios, além do que Lévinas denomina “lógica formal”.

Rejeitando a ontologia do lado da guerra, opondo-lhe dicotomicamente a moralidade como paz, Lévinas faz violência à fenomenalidade ontológica, a qual não se rende nem como puro desvelamento, nem como brutal desencadeamento conflitual, nem como simples apaziguamento do deixar-ser.²⁹

Para Janicaud, trata-se de saber se é possível manipular a experiência ou, ao contrário, descrevê-la pacientemente para conhecê-la, como escolhera Husserl. Diferentemente, Lévinas subordina a relação com a experiência à dimensão metafísico-teológica. Apesar de Lévinas se defender de construir um discurso teológico, ele deu o tom ao movimento de pensamento cujas liberdades metodológicas são por Janicaud criticadas, ou seja, a fenomenologia é utilizada por esse movimento como trampolim para uma busca da transcendência divina. Se essa transcendência não é ontológica, afirma Janicaud, ela explora, contudo, os recursos do *logos*. É o que Lévinas expõe na conclusão de *Dieu et la philosophie*, ao afirmar que a transcendência deve interromper suas demonstrações, sua fenomenalidade, e que são necessárias a fulguração e a diacronia do enigma que “rompe a unidade da apercepção transcendental em que sempre a imanência triunfa da transcendência.”³⁰ Segundo Janicaud, a elucidação de Henry é diferente da de Lévinas. Sua preocupação metodológica é constante. A noção de imanência, elucidada em *L'essence de la manifestation*, em torno da qual se organiza a fenomenologia de Henry, não muda a definição habitual de imanência.

1.2 Fenomenologia além do fenômeno

Após essa exposição da crítica de Janicaud à fenomenologia francesa, será abordada agora sua crítica específica a Henry. De acordo com Janicaud, em Henry, a fenomenologia vai além do fenômeno, este se torna a arquirrevelação da vida, seu pensamento transgride os limites da fenomenalidade e se identifica com o ensinamento de Cristo. No que concerne à esfera da arquirrevelação, Janicaud oscila ao chamá-la de religiosa, metafísica, mística. Henry apresenta o ensinamento de Jesus como uma fenomenologia da vida e, conforme Janicaud, sua fenomenologia se faz religiosa e evangélica. Segundo Janicaud, há uma retomada por

²⁹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 75.

³⁰ *Ibid.*, p. 107.

Henry da metafísica com acentuação religiosa, mística e teológica. Janicaud interroga a noção de imanência, em torno da qual se organiza a fenomenologia de Henry.

Janicaud considera que, em *L'essence de la manifestation*, a situação de Henry é inversa à de Lévinas, já que a imanência é aí definida através da referência à transcendência, mas de maneira que esta é excluída de sua estrutura interna, não sofrendo mudança em sua definição no que concerne a seu sentido habitual. “É por referência à transcendência e pela exclusão desta de sua estrutura interna que a imanência foi definida.”³¹ Para Janicaud, a fenomenologia é nessa obra delimitada e praticada considerando o fundamento da experiência, fazendo apelo a sua estrutura interna, não recorrendo à outra instância. Janicaud considera a constante preocupação metodológica de Henry, visto que ele consagrou um ensaio autônomo a essa questão.³² Ele reconhece no diálogo instaurado com Husserl e Heidegger, em *L'essence de la manifestation*, a originalidade do pensamento de Henry. Para Janicaud, a fenomenologia de Henry se organiza em torno da noção de imanência, e esta deve ser interrogada. Formalmente, *L'essence de la manifestation* não muda a definição habitual de imanência: “o que é compreendido em um ser e não faz intervir nenhum princípio de explicação exterior a este.”³³ Referindo-se a essa obra, Janicaud diz que a questão inicial é saber qual é o sujeito da imanência. Janicaud considera que não é a consciência, visto que o ser do cogito é remetido ao horizonte fenomenológico universal no qual ele aparece. A imanência fenomenológica não é reduzida à autorreferência da representação de si nem à transcendência no sentido sartriano, a saber, à nadificação do ente. No sentido essencial, a imanência não se limita a inverter uma transcendência ôntica. Segundo Janicaud, também não se trata de remeter seu sentido ao horizonte transcendental, nem ao ser como o horizonte de toda doação fenomenal, já que o ser, em Heidegger, permanece marcado pela exterioridade do horizonte do qual ele provém: ser como “aparecer do que aparece.”³⁴ O pensamento transcendental, mesmo ontologicamente radicalizado, está condicionado pela objetividade, pela pressuposição, desde os gregos, de compreender a manifestação a partir do fenômeno, e não em função de sua estrutura interna. Para Janicaud, é preciso chegar a uma apreensão mais originária da manifestação, se for considerada como verdadeira a afirmação de Henry segundo a qual o horizonte puro do ser é abstrato. Janicaud considera que se trata dessa imanência radical, e não da inversão da transcendência perceptiva. “A imanência é o modo originário segundo o qual se realiza a revelação da própria transcendência e, como tal, a essência

³¹ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 349.

³² HENRY, M. “La méthode phénoménologique”. In: *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, pp. 61-136.

³³ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 108.

³⁴ Ibid., p. 109.

originária da revelação.”³⁵ Segundo Janicaud, a *epoché* husserliana e a diferença ontológica heideggeriana estão aí integradas de modo fundamental e são remetidas à manifestação como revelação. Esta será explicitada por Henry, em *L'essence de la manifestation*, como autoafetação: no seio da afetividade, entendida como revelação absoluta em sua experiência interior, se revelará a essência da manifestação. Para Janicaud, não é difícil perceber o caráter religioso, ou seja, a revelação do ser absoluto é inseparável dele, é absoluta; a autoafetação é a da vida não finita, mas eternamente ligada a si. Segundo Janicaud, trata-se de compreender como uma problemática fenomenológica apresentada como radical e rigorosa chega a conclusões também metafísicas. A imanência, nessa obra, não qualifica mais o fenômeno nem o sujeito, já que foi requerida uma redução tão original quanto possível. A imanência só diz respeito à fenomenalidade se esta for remetida à essência da manifestação. Assim como a imanência torna-se uma “categoria ontológica pura”, a essência considerada em si mesma é isolada em uma “independência radical”. Embora a conduta na busca do originário seja seguramente coerente, a palavra de ordem do *retorno à coisa mesma*, conforme Janicaud, poderia ser esquematizada. Entretanto, essa coerência formal pode se voltar contra sua intenção caso a atenção dada à *coisa* não seja bem adaptada. Para Janicaud, essa pretensa estrutura interna da imanência não é uma estrutura, já que uma estrutura, formal ou empírica, comporta características ou relações isoláveis. A estrutura da imanência não tem consistência, já que, se assim fosse, ela seria determinável fenomenologicamente. De acordo com Janicaud, a fenomenologia, ao abandonar todo fenômeno, guarda o originário e o interno. “A estrutura da imanência é então sua pura autorreferência. Mas, assinalemos, não é uma estrutura; é uma interioridade tautológica.”³⁶

Segundo Janicaud, o processo metodológico de Henry lhe permite dar as aparências da fenomenologia e chegar ao essencialismo. É graças ao originário que se instala no essencial. O emprego da palavra *essência* permite a busca do *eidos* para remontar a um fundamento autorreferido. A imanência, no lugar de se manter no seio da experiência fenomenológica como pretendia designar, torna-se, ao contrário, uma autorrevelação absoluta.

De acordo com Henry, o que pode definir a realidade humana enquanto fenomenológica em sua essência é a vida fenomenológica transcendental absoluta que revela a si mesma. Henry se remete ao cristianismo para abordar a questão da vida. Para o cristianismo, há uma única vida, que é a essência de tudo o que vive. Essa vida única, chamada Deus, gera os viventes – “... trata-se de uma essência que age, manifestando-se com

³⁵ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, pp. 279-280.

³⁶ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 111.

uma força invencível, fonte de poder, poder de engendramento imanente a tudo o que vive e não cessando de lhe dar a vida.”³⁷ A vida não se mostra no mundo, e, para que se tenha acesso a ela, Henry propõe uma primeira abordagem fenomenológica, definindo-a como verdade, ou verdade como vida, afirmando que a vida é autorrevelação. Enquanto autorrevelação, a vida vem originalmente em si. Ela realiza a revelação e ela mesma é revelada. Só se pode vir à vida apoiado pelo vir da vida em si, identificando-se com o próprio vir original da vida. É dessa maneira que o vivente vem à vida. Sua autorrevelação é idêntica à revelação de Deus. A partir daí, duas questões são colocadas: a da essência de Deus e a da possibilidade de entrar em contato com ela. Para compreender a vida como vir em si mesma e como ela o faz, deve-se, segundo Henry, afastar o conceito de ser.

A vida não “é”. Ela advém e não cessa de advir. Essa vinda incessante da vida é seu eterno vir em si, o qual é um processo sem fim. Um movimento. Na realização eterna desse processo, a vida se joga em si, se esmaga contra si, experiencia a si mesma, goza de si, produzindo constantemente sua própria essência, tanto quanto esta consiste nesse gozo de si e se esgota nele. Assim a vida engendra continuamente a si mesma. Nessa autogeração que não tem fim se realiza a efetuação fenomenológica ativa do vir em si da vida como vir no experimentar a si mesma, no qual reside todo viver concebível.³⁸

Para Henry, acima da teologia e da fenomenologia está a “arqui-inteligibilidade” do evangelista João, quer dizer, a arquirrevelação da vida absoluta sob a forma de sua autorrevelação. Essa arquirrevelação é o verbo de Deus, sua palavra, cuja efetuação fenomenológica se dá no aparecer heterogêneo ao do mundo, no princípio anterior e irreduzível ao pensamento e a tudo o que o pensamento pode dizer. Segundo a filosofia do cristianismo que Henry defende, o *logos* originário não é redutível nem ao que aparece nem ao aparecer do mundo, ele é o verbo de vida.

A fenomenologia serviu de suporte, de acordo com Janicaud, para remontar ao originário, revelando-se uma extenuação de toda experiência. “A fenomenologia é revertida em seu contrário, a metafísica a mais idealista (uma metafísica da vida e do sentimento, bem próxima daquela do jovem Hegel em Frankfurt).”³⁹ Para Janicaud, algumas linhas, das quais o horizonte ontológico não está ausente, testemunham isso: “Na unidade absoluta de sua imanência radical, o ser afeta a si mesmo e se experiencia de tal maneira que não há nada nele que não o afete e não seja experienciado por ele, nenhum conteúdo transcendente na

³⁷ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 72.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 112.

experiência de si que o constitua.”⁴⁰ A fenomenologia tornou-se porta-voz do absoluto, diz Janicaud, revelando sua transparência, e esta advém no sentimento. Isso é possível, conforme Janicaud, devido à teologia, que, embora negativa, é mais estruturada do que a imanência da qual ela emerge. A circularidade tautológica é tal que a essência da manifestação é a própria manifestação. A autorreferência imanente à manifestação é designada como absoluta. “O absoluto, todavia, que funda toda manifestação possível em geral, o faz enquanto ele próprio se manifesta e, precisamente, nessa manifestação de si.”⁴¹

Nessa imanência, a vida se beneficia de atributos que parecem igualá-la a Deus: autoafetação, eternidade, ausência de finitude, omnicompletude (ela é toda a realidade). Entretanto, procuram-se aí em vão os atributos positivos que destacam o Deus da ortodoxia católica como tal: o todo-poderoso, a personalidade, a vontade infinitamente boa, etc.⁴²

Segundo Janicaud, Henry reduz o monismo hegeliano a um objetivismo da consciência, rejeitando-o. Apesar disso, é nesse ponto que ele encontra a imanência do espírito absoluto em suas manifestações fenomenais. No entanto, com uma diferença, pois a imanência divina escapa não apenas à representação, mas também ao saber. A afetividade colocada como a essência da vida deve então ser sentida, o que remete a uma experiência duplamente paradoxal: o saber conduzido ao não saber e a universalidade da vida. Henry renuncia às aparências óticas para chegar à essência da manifestação e à vida. Entretanto, a vida que sustenta todos os vivos remete apenas à sua essência e à unidade desta, encontrando-se isolada. “O que tem a experiência de si, o que goza de si e não é nada outro senão esse puro gozo de si mesmo, essa pura experiência de si, é a vida. A solidão é a essência da vida.”⁴³ Para Janicaud, essa solidão é estranha pelo fato de Henry considerar que ela constitui uma estrutura universal, compartilhada em uma *parusia* que se refere a si. Esses opostos se encontram, de acordo com Janicaud, na cisão paradoxal entre o essencialismo do saber e o não saber do sentimento, já que, segundo Henry, a essência em sua reunião consigo é a própria essência. Segundo Janicaud, trata-se de um essencialismo metafísico. Para Janicaud, mesmo que esse essencialismo do saber seja justificado como encontrando seu conteúdo real e sua fenomenalidade na experiência invisível e indizível do sentir – *pathos* da vida –, deve-se reconhecer que, em nome da fenomenologia, Henry elaborou uma sistemática coerente, mas na condição de levar ao extremo uma cisão paradoxal.

⁴⁰ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 858.

⁴¹ *Ibid.*, p. 597.

⁴² JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 113.

⁴³ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 354.

Janicaud considera que o que se dava inicialmente como fenomenologia, em *L'essence de la manifestation*, estava no seio de um movimento espiritual. Henry compreendeu, conforme Janicaud, o partido espiritual que ele podia tirar de Eckhart. O ponto fundamental que Henry tira do ensino de Eckhart é a imanência em nossa alma da revelação divina. A essência da alma e a de Deus se confundem. Essa unidade é chamada por Eckhart de *Deidade*, na qual toda representação deve ser despojada, mesmo a de Deus. “A exclusão de toda relação de transcendência no seio da vida divina que nos é aberta vai então de par com uma integração do momento do ateísmo.”⁴⁴ De acordo com Janicaud, Eckhart é um mestre da imanência para Henry, que o considera como o anunciador da essência da manifestação como *parusia* e crítico do saber. Para Henry, segundo Janicaud, Eckhart faz compreender que é o invisível que determina a essência da imanência e também a constitui. “Se subsiste uma realidade fenomenológica nesse itinerário espiritual, é a do amor evangélico: ‘Nunca poderei ver Deus se não for lá onde Deus vê a si mesmo.’”⁴⁵ Essa afirmação de Eckhart pode chocar, conforme Janicaud, um espírito respeitoso da transcendência, no sentido do Antigo Testamento ou do ensino canônico da Igreja. Entretanto, não se pode negar, de acordo com Janicaud, que o Evangelho traz a ideia da realização do Reino de Deus e que o espírito do amor do Filho é seu portador. Todavia, para Janicaud, essa inspiração fica em segundo plano em *L'essence de la manifestation*, em que a afetividade é elucidada como revelação absoluta do absoluto, não fundando nenhuma regra moral nem espiritual.

Se é afirmado que “todo pensamento é essencialmente religioso”, essa orientação permanece geral e não recebe nenhuma determinação positiva. Pelo espírito como pela terminologia, ela se revela, entretanto, muito próxima do pensamento do amor cristão como reconciliação com a vida e na vida, tal como Hegel evoca e analisa nos fragmentos reunidos sob o título *L'esprit du christianisme et son destin*. “Eu sou a verdade e a vida.”⁴⁶

Segundo Janicaud, Hegel evoca essa comunicação como uma união viva em que se funde a exterioridade das observâncias. Foi aí e em Kierkegaard que Henry encontrou a tonalidade afetiva e espiritual que, de acordo com Janicaud, justifica o abandono da exterioridade, o recolhimento em uma unidade marcada por um *pathos* do humano e do divino. Entretanto, conforme Janicaud, Henry não leva em consideração um problema capital que Hegel delimita muito bem, embora não o resolva pela dialética sistemática: o destino.

⁴⁴ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 115.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.

O recolhimento em sua interioridade absoluta da vida deixa Jesus totalmente desarmado diante do Reino efetivo, a saber a persistência da Lei e a ação do poder político cuja lógica vai esmagá-lo. O amor onde se confina essa alma sublime conduz à cisão trágica por excelência. Hegel escreve: “Esse afastamento de todo destino é justamente seu supremo destino.”⁴⁷

Para Janicaud, na fenomenologia mística de Henry, indiferente a esse problema, há um desprezo pelas determinações efetivas da vida; a preocupação é com o fundamental e o originário, desencarnando a afetividade que se queria concreta. Há uma cisão entre o saber e a efetividade. O saber se anula no não saber da afetividade. Janicaud pergunta se para atingir esse resultado, mais místico do que teológico, seria necessária uma tão pesada articulação conceitual da essência; se a afetividade não poderia incidir antes sobre a armadura da aparência fenomenológica. Janicaud considera a resposta paradoxal, visto que o não saber da vida divina sabe que a afetividade arquioriginária adere a si mesma, é transparente a si mesma. Na essência da manifestação, para Janicaud, a dimensão religiosa conduz o pensamento para fora do estrito domínio da fenomenologia. No entanto, Henry não abandona a ambição de radicalizar a questão da fenomenologia. Em *Phénoménologie matérielle*, por exemplo, Janicaud reconhece que a herança husserliana é considerada e discutida com precisão; as questões de método são seriamente examinadas e vão de encontro a suas interrogações: “Uma fenomenologia do invisível não é uma contradição nos termos?”⁴⁸ Segundo Janicaud, para justificar seu próprio método, Henry elabora uma crítica sistemática das pressuposições que ele chama de “fenomenologia histórica” em *La méthode phénoménologique*, que é a substância de sua *Phénoménologie matérielle*. Nessa obra, comentando as cinco *Lições* de Husserl e o § 7 de *Ser e tempo*, Henry aponta nos dois casos, de acordo com Janicaud, um fracasso ao reduzir a revelação da vida à fenomenalidade do mundo, ou seja, ao visível. O objeto da fenomenologia considerado como o aparecer original escapa a um método que tem por base o conceito ôntico e mundano de fenômeno. Husserl, vítima de um eidetismo geral, não consegue disfarçar a impossibilidade de constituir uma ciência rigorosa e eidética da subjetividade absoluta, mesmo que esta escape, por princípio, de ser apreendida de tal forma. Heidegger, por sua vez, considera o fenômeno tomado em sua percepção ordinária. Tanto Husserl quanto Heidegger, no que concerne à identidade do objeto e ao método da fenomenologia, admitem uma homogeneidade de princípio entre o “fazer ver” (o *logos* grego) e o fenômeno que é reduzido ao visível. Um e outro fracassam em apreender a vida em sua autorrevelação como *pathos*.

⁴⁷ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 117.

⁴⁸ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 8.

Revertendo a pressuposição fundamental dessa “fenomenologia histórica”, a filosofia de Michel Henry se funda sobre a constatação originária de uma heterogeneidade tão radical entre a vida transcendental e o método eidético que ela parece se chocar com uma impossibilidade: não é preciso renunciar ao “fazer ver” a afetividade em si mesma, se nos chocamos com uma deiscência irreduzível entre esta e nossos procedimentos essencialmente descritivos?⁴⁹

Para Janicaud, a resposta de Henry é paradoxal, já que é a autoexplicitação da vida que possibilitará a sua auto-objetivação: “Eu posso representar minha vida, e essa possibilidade principal está inclusa na vida.”⁵⁰ “Uma re-presentação que não funda mais a si mesma remete à plenitude da vida, invisível e marcada por um *pathos*.”⁵¹ A fenomenologia material leva, segundo Janicaud, o “fazer ver” à consciência de seu limite. Não é o método que dá seu objeto, pois o objeto se oferece originalmente, invisivelmente, como *pathos*. Para Henry, a vida se mantém no invisível. De acordo com Janicaud, a conduta metodológica de Henry é paradoxal, há uma distorção entre o duplo comentário crítico de Husserl e de Heidegger e a parte positiva que concerne à fenomenologia material. Seu conteúdo é pouco claro, portanto a proclamação da positividade desse método é desmentida pela impossibilidade de uma aplicação prática. Segundo Janicaud, para um texto que se dá como lógico e rigoroso, a conclusão é a de que a fenomenologia que visa à “verdadeira vida”, estando esta ausente, se mostra impossível enquanto disciplina científica. A fenomenologia material é, de acordo com Janicaud, diferente da fenomenologia eidético-lógica, à maneira do segundo Heidegger, que traça a linha divisória entre a metafísica e o pensamento. Retomando Heidegger, conforme Janicaud, Henry se distancia do *logos* grego; não trazendo a questão historial da metafísica que deveria ser implicada, ele se dá uma positividade fenomenológica frágil e paradoxal. Há uma disjunção entre a forma e o conteúdo, entre o objeto e o método da fenomenologia. Por um lado, segundo Janicaud, é repetida indefinidamente a autorreferência absoluta da vida (Arquirrevelação); por outro lado, o conteúdo, o *pathos* de uma teologia latente, ou seja, a efetividade de Deus identificada ao Verbo que veio ao mundo, a linguagem, passa a ser “Palavra da Vida”, e o método se transforma em “Caminho”. Segundo Janicaud, basta conhecer o Evangelho, sobretudo o de João, para saber a que conduzirá a disjunção entre o objeto e o método da fenomenologia. “Não haveria nada a dizer de novo dessa mutação, se ela se desse pelo que ela é, conversão ou salto para a experiência mais secreta do que aquela de toda a fenomenologia.”⁵²

⁴⁹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 119.

⁵⁰ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 129.

⁵¹ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 120.

⁵² *Ibid.*, p. 121.

Janicaud critica a afirmação de Henry de atingir “a plenitude fenomenológica da vida em sua positividade sólida.”⁵³ A expressão *positividade sólida* mostra a autocontradição dessa nova fenomenologia, visto que, conforme Janicaud, uma realidade colocada como sólida não poderia ser conhecida positivamente, a não ser que se entenda por positividade o contrário de um procedimento determinado, ou seja, a intuição de um si. Henry reconheceu o caráter aporético da cisão do aparecer e, embora Janicaud concorde que seja fundamental essa aporia, sua crítica é por Henry minimizar o fato de Husserl e Heidegger serem os primeiros testemunhos dessa aporia, aprofundando-a fenomenologicamente. Henry reivindica para si a realização do impossível: uma fenomenologia cuja materialidade seria a vida “esmagada contra si na implosão invencível de seu *pathos*.”⁵⁴

Um erro que Henry atribui a Husserl, segundo Janicaud, é o de pensar a realidade da *cogitatio* como transcendente, fazendo do eidético o suporte do seu método. A questão de Janicaud é saber se essa objeção é especificada, ou se ela visa, através de Husserl e de Heidegger, à tendência da tradição ocidental. Janicaud fica com a última hipótese, porque Henry colocou em questão, no final de seu texto, o “fazer ver” que concerne ao *logos* grego. Para Janicaud, se o eidetismo de Husserl está na lógica do *logos*, é o que é preciso atacar, porém é um engano taxar essa orientação de erro, visto que nela está em jogo “o destino da filosofia ocidental enquanto fundadora da *épistémè* e suporte da concepção ‘vulgar’ de fenômeno. Não se pode ao mesmo tempo querer corrigir um ‘erro’ e imputá-lo a um desvio fundamental da história do pensamento. É preciso escolher.”⁵⁵ Segundo Janicaud, se Henry não fez essa escolha foi para evitar o questionamento do segundo Heidegger da metafísica como tal. Entretanto, para Janicaud, é justamente esse questionamento que possibilita compreender a lógica metafísica da fenomenologia husserliana e a conceitualização da analítica existencial de *Ser e tempo*. De acordo com Janicaud, silenciar sobre essa questão é tão estranho quanto apresentar como original a questão do “fazer ver” próprio ao *logos* em sentido grego, pois foi justamente o embate heideggeriano, tomado por Lévinas, Derrida e outros, que permitiu abrir brechas no projeto eidético e na visão clássica da essência. Nesse texto de Henry, o pensamento de Heidegger é rebaixado a sua concepção mais ordinária do fenômeno, que, no entanto, é tomada apenas como ponto de partida no § 7 de *Ser e tempo*. É também ignorado o questionamento heideggeriano sobre o privilégio do “fazer ver”, da intencionalidade e da verdade. Henry omite que Heidegger, no início de *Ser e tempo*, deixa

⁵³ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 132.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁵ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 123.

claro “... que ele expõe apenas o ‘conceito prévio’ (*Vorbegriff*) da fenomenologia. [...] Distinguindo explicitamente o conceito vulgar, o conceito formal e o conceito fenomenológico, Heidegger se volta para o possível da fenomenologia.”⁵⁶ Janicaud considera audacioso afirmar que a fenomenologia, para Heidegger, designa apenas a experiência ordinária, visto que a diferença ontológica é pontuada de maneira a desconcertar a experiência ordinária. Não só nesse texto, Henry quer reduzir o *ek-stático* heideggeriano ao “mundano”, ou seja, ao visível, caricaturando um pensamento e apoiando-se nesses recursos para tal operação.

Quanto às críticas de Henry dirigidas a Husserl, em *Phénoménologie matérielle*, no que concerne à fenomenologia como método e como disciplina, Janicaud interroga se há realmente redução por parte de Husserl da *cogitatio* à evidência que a dá, noematizando completamente o pensamento. Ao discutir *L’Idée de la phénoménologie*, de acordo com Janicaud, Henry não tem dificuldade em mostrar que o fenômeno puro é essencializado, porque aí a redução ainda é apenas “gnoseológica”. Janicaud questiona se o sentido da redução transcendental se esgota no essencialismo do eidético; visto que Husserl distingue a redução em relação à intuição eidética, a *epoché* possibilita atingir a *Ur-region* absoluta. Apesar do que afirma Henry sobre a autodoação da *cogitatio* em Descartes, nas *Meditações cartesianas* de Husserl, segundo Janicaud, há a *epoché* transcendental com seu sentido metódico. Há uma vacilação, conforme Janicaud, do visível, com a colocação entre parênteses de a “tese do mundo”. Em seu livro *La barbarie*, ao minimizar o originário que advém na *epoché*, para Janicaud, Henry encontra dificuldades no que concerne à compreensão husserliana da vida como subjetividade transcendental na *Krisis*, visto que nesta última obra o essencialismo não é a última palavra da fenomenologia husserliana. Ao abordar o problema central em Husserl da cientificidade da fenomenologia, Janicaud interroga se Henry, com a representação essencializante apresentada como um substituto da autodoação da *cogitatio*, ou da vida, responde à última objeção.

Ele o faria se – deixando de elevar a autodoação da vida em princípio absoluto e separado – reconhecesse que a fenomenologia só pode se pensar como “ciência rigorosa” [...] se ela postular a homogeneidade de princípio entre seu método e seu objeto. Se esse postulado metodológico (tornado ontologicamente possível pela mesmice parmenidiana entre o pensamento e o ser) for recusado, nenhuma ciência (no sentido ocidental) não é fundável nem praticável.⁵⁷

⁵⁶ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 124.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 125-126.

No que concerne ao invisível e ao indizível da vida, Janicaud considera uma alta tarefa poética e pensante, e, embora Henry a cumpra, isso não quer dizer que o discurso fenomenológico, se fazendo “material”, possa afirmar com rigor no que consiste a fenomenalidade da pura fenomenalidade. O que está em questão, para Janicaud, é a postulação peremptória do rigor, a correspondência entre o método e o objeto da fenomenologia. Não se trata unicamente da vida em sua unidade marcada por um *pathos*. Husserl e Heidegger insistiram na questão do método da fenomenologia. A contestação de Janicaud, embora reconheça que Henry tenha se dedicado também a essa questão, dando atenção aos princípios que devem guiar a fenomenologia, é a utilização do método da fenomenologia:

Para inverter ou comprometer as aquisições efetivas, transformar procedimentos precisos, limitados, esclarecedores, em prelúdios encantatórios à autorreferência absoluta da vida e à sua sacralidade marcada por um *pathos*. A fenomenologia não é necessariamente toda a filosofia: ela deve seu interesse e seu alcance ao respeito de suas próprias regras, bem como à audácia de seus caminhos.⁵⁸

⁵⁸ JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009, p. 127.

CAPÍTULO 2: HENRY: VIDA, VERDADE, REVELAÇÃO

O capítulo I considerou a crítica que Janicaud move à fenomenologia francesa, em particular a Henry. Indo além do fenômeno, Henry investiga a autorrevelação da vida. Sua fenomenologia não se mantém nos limites da fenomenalidade, já que, segundo Janicaud, não se pode chamar de fenomenológico o pensamento preocupado com a Arquirrevelação da Vida.

Neste segundo capítulo será considerada a abordagem de Henry no que concerne a sua leitura filosófica do cristianismo. Nesse intuito, serão investigados os conceitos de vida, verdade e revelação, bem como sua implicação em Henry como interpretação do cristianismo em sua obra *C'est moi la vérité*. Com uma investigação fenomenológica sobre o cristianismo, Henry não pretende saber se este é verdadeiro ou falso, mas “o que o cristianismo considera como a verdade.”¹ De acordo com Henry, no Novo Testamento a verdade é designada com três termos equivalentes: aparição, manifestação e revelação. Trata-se de uma verdade fenomenológica pura, que se refere não àquilo que se mostra, não ao fenômeno, mas sim ao fato de se mostrar, à maneira de aparecer, à pura manifestação, à fenomenalidade, considerando-se que o que se manifesta é a própria manifestação, o que se revela é a própria revelação, a revelação da revelação, a revelação pura cuja fenomenalidade é a fenomenalização da fenomenalidade.

2.1 Vida e verdade

Segundo Henry, no cristianismo, a elaboração do conceito de verdade encontra sua essência na vida. “A Vida é Verdade porque revela a si mesma, e essa revelação de si – essa autorrevelação – constitui o fundamento de toda verdade concebível.”² A vida, enquanto idêntica à verdade, significa manifestação e revelação, devendo ser compreendida como fenomenológica. “A vida não é ‘verdadeira’ (...) ela se manifesta, ela se mostra. Nesse caso, nada a distinguiria de um fenômeno qualquer, de tudo o que se mostra em geral.”³ Para Henry, uma proposição como essa permaneceria indeterminada e deixaria obscura a verdade,

¹ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 7.

² HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, p. 98.

³ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 46.

sobretudo o problema da verdade própria à vida. O que se mostra, o que se manifesta, pressupõe uma mostração, uma manifestação prévia para que algo se manifeste. A questão da fenomenologia, conforme Henry, implícita na inteligência do cristianismo, é saber como a própria manifestação se manifesta, como ela torna manifesto aquilo que manifesta. A própria manifestação tem que se manifestar antes de tornar manifesta qualquer coisa. A luz brilha com seu brilho próprio antes de iluminar alguma coisa. Colocando-se a questão central da fenomenologia, de acordo com Henry, percebe-se a originalidade do cristianismo, a clivagem sobre a qual ele repousa. Para o pensamento ocidental, o conceito grego de fenômeno é determinante, pois a interpretação da manifestação das coisas é dada conforme a verdade do mundo, sendo o fora a sua fenomenalidade. Em oposição a essa verdade, o cristianismo traz a concepção da verdade como vida, cuja significação fenomenológica é tanto original quanto radical. “Vida designa uma manifestação pura, irredutível àquela do mundo; entretanto, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada outro, mas uma revelação de si, essa autorrevelação absoluta é o que é precisamente a Vida.”⁴ A vida é então verdade, manifestação pura, revelação.

A vida, no sentido em que o cristianismo a entende, vida que experiencia a si mesma, de acordo com Henry, escapa ao pensamento ocidental pré-cristão, no qual predomina a pressuposição de que toda forma de experiência deve sua fenomenalidade àquela do mundo. A única vida real é a vida fenomenológica absoluta que experiencia a si mesma em seu viver, porém essa essência dissimulada da vida foi substituída pela consideração dos viventes na tradição do pensamento ocidental. Para que essa substituição cumprisse seu papel, foi necessário que o aparecimento exterior de cada vivente na verdade do mundo substituísse a autorrevelação da vida, sua autodoação no viver da vida. O vivente se mostra no mundo, conforme Henry, como um ente entre outros entes, viventes ou não. O seu modo de aparecimento é o mesmo, contudo resta saber, conforme Henry, o que distingue o ente vivente de todos os outros, como um ente adquire o estatuto de vivente na verdade do mundo, quando a vida está ausente em seu viver. Atribui-se então ao ente vivente propriedades e características objetivas que aparecem no mundo, tais como motilidade, nutrição, reprodução, etc. A questão, para Henry, é saber por que essas funções são tidas como características da vida. O problema não é seu papel de critério distintivo. Nenhum desses fenômenos objetivos revela em si a vida em seu viver como ela revela a si mesma. Para a percepção sensível, esses fenômenos recebem a significação de ser vivo, como mãos que tocam, em Husserl. Para

⁴ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 47.

Henry, o que neles toca, vê, é a vida. Esses fenômenos se mostram, na verdade do mundo, reduzidos em seu processo objetivo, mas a vida, não é possível vê-la, vê-la tocar. As significações referentes à vida não recebem um preenchimento intuitivo, não podem se transformar em uma intuição.

Segundo Henry, *Ser e tempo*, de Heidegger, responde à questão sobre como um ente vivente se mostra, sobre como se pode ter acesso a ele e à vida que se mostra apenas sob a forma de um ente. “A vida é um gênero de ser particular, mas por essência ela só é acessível no *Dasein*.”⁵ Considerando que o *Dasein*, ser-no-mundo, *In-der-Welt-sein*, é abertura ao mundo e tenta definir a essência do homem, então somente na verdade do mundo a vida é acessível; ela não é verdade nem é poder ou modo de fenomenalização. A vida não é o que revela nem dá acesso a si mesma. Como a vida não é um poder de revelação, então ela não é autorrevelação. Não é devido à vida que o vivente chega à vida. O homem se refere a si mesmo e à vida devido a sua abertura ao mundo, à relação com a verdade do mundo e definido por essa relação. Se não é na condição de vivente que o homem tem acesso à vida, também não é nessa condição que ele sabe o que é a vida.

No entanto, Henry não atribui essas aporias ao pensamento de Heidegger. Elas se devem à pressuposição fenomenológica de que se mostrar é se mostrar em um mundo. Pelo fato de a verdade ser reduzida à do mundo, a seu horizonte de visibilidade, é que a vida é reduzida a algo que se mostra na verdade do mundo, despojada da verdade e de seu poder de revelar, na clareira de seu fora. A confusão da vida com um ente vivente se deve à carência fenomenológica do pensamento ocidental em pensar a vida como verdade. Tal redução difere da galileana, que tem em seu princípio apenas uma significação metodológica, deixando fora de seu campo de interesse a questão fenomenológica sobre a existência de outro modo de revelação diferente daquele dos fenômenos do mundo.

É à negação radical de um tal modo de revelação que procede o pensamento heideggeriano. Se um tal modo de revelação, enquanto autorrevelação estranha ao “fora” do mundo, é constitutivo da essência da vida, então sua negação não significa nada menos que a impossibilidade de toda forma de vida e, assim, seu assassinato não acidental, mas principiativo.⁶

A afirmação decisiva da vida como verdade se deve ao cristianismo. Henry se refere às palavras de Cristo: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo, 14, 6), pois Cristo não diz somente que a vida é verdade, mas afirma que a verdade é vida. O que arranca todas as coisas

⁵ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 61; HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 50; trad. Fr. p. 82.

⁶ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 62.

do nada, possibilitando-lhes aparecer e ser, é a revelação primordial, revelação que revela a si mesma antes do mundo, em seu autogozo absoluto que se chama vida. Vida constitutiva da essência de Deus, da revelação primordial. A partir dessa fenomenologia radical, tem-se uma concepção nova do homem, a partir da vida, o homem constituído por ela, o homem como vivente.

O homem, na concepção clássica, segundo Henry, é mais do que um vivente, é dotado de *logos* e de linguagem; conseqüentemente, a vida é menos que o homem. Portanto, na afirmação de Heidegger, é a partir do que é próprio ao homem que se compreende a vida. “A ontologia da vida se realiza pela via de interpretação privativa; ela determina o que deve ser, de modo que possa ser algo que não seja mais que vida.”⁷ Contrariamente, segundo o cristianismo, a vida é mais que o homem. “A vida que não diz palavra sabe tudo, em todo caso muito mais do que a razão. E isso no homem tanto quanto em Deus.”⁸ A essência da vida, para o cristianismo, é a mesma de Deus. Seu tema central é a relação da vida com o vivente. A vida gera o vivente, essa geração é efetuada apenas porque a vida é capaz de gerar a si mesma, o que o cristianismo chama de Deus. No seio da autogeração da vida é gerado o primeiro vivente, chamado o primogênito pelo cristianismo, ou o filho único; na tradição hebraica, chamado Cristo ou o Messias. O homem gerado na vida é chamado Filho de Deus, e a Vida absoluta, que o cristianismo chama de Pai, ao gerar a si mesma, gera o primeiro vivente. Pai e Filho são conceitos fundamentais para uma fenomenologia transcendental. *Transcendental* deve ser entendido como designando as coisas não como as vemos.

A vida “transcendental” não é uma ficção inventada pela filosofia, ela designa a única vida que existe. Quanto à vida natural que cremos ver em torno de nós no mundo, ela não existe, não mais que a suposta vida “biológica”. É a razão pela qual não há nem pai nem filho naturais pertencentes à “natureza” e explicáveis a partir dela.⁹

“A ninguém na terra chameis Pai, pois só tendes o Pai celeste.” (Mt, 23, 9)

⁷ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 68; HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 50; trad. Fr. p. 50.

⁸ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

2.2 Verdade e vida

Para Henry, há vários tipos de verdade, assim como muitas maneiras de ser verdadeiro ou falso. Ele busca, nos textos que compõem o Novo Testamento, o que o cristianismo considera como a verdade, já que o conhecimento do cristianismo e a sua possível verdade passam por esses textos.

Do ponto de vista da história, segundo Henry, no que concerne aos textos fundadores do cristianismo, trata-se, por um lado, da crítica dos acontecimentos neles narrados e, por outro, de sua crítica histórica. A história dispõe de um critério para o conceito de verdade. É historicamente verdadeiro um evento que apareceu no mundo, na condição de fenômeno visível, objetivo, podendo ser constatado por testemunhas. Considerando o fundamento de sua objetividade, um fenômeno deve se mostrar para ser conhecido e se tornar verdadeiro. “Mas a maioria dos acontecimentos, aqueles que concernem a um indivíduo particular ou a um grupo limitado de indivíduos, são deste tipo: todos eles escapam à verdade da história.”¹⁰ De acordo com Henry, o conceito de verdade da história é incapaz de apreender a realidade, pois a realidade dos indivíduos e o que a eles está ligado escapam a seu conceito de verdade. Não apreendendo a realidade dos indivíduos, a história se ligará aos documentos, fazendo a história dos textos. Para Henry, os escritos do Novo Testamento tornam-se o modo de acesso a Cristo e a Deus. A história considera o texto como um fato histórico, tenta estabelecer a verdade dos acontecimentos nele narrados para saber de sua autenticidade. A verdade do cristianismo, por sua vez, não se deixa reduzir àquela da história. “A verdade do cristianismo é que Aquele que se dizia o Messias era verdadeiramente esse Messias, o Cristo, o Filho de Deus nascido antes de Abraão e antes dos séculos, portador da Vida eterna...”¹¹ A verdade da história é incapaz de testemunhar a favor ou contra a verdade do cristianismo, levando-se em conta a divindade de Cristo.

Para Henry, o estatuto de um texto, inclusive o dos Evangelhos, é duplo. Por um lado, é composto de palavras e significações, possibilitando abordagens filosóficas múltiplas; por outro, se refere a uma realidade diferente da sua própria. O texto não é capaz de fundar por si mesmo a realidade que ele enuncia.

Na história, a impotência do documento escrito em estabelecer a realidade do acontecimento do qual ele quer ser a testemunha repete a impotência do próprio

¹⁰ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

acontecimento em se colocar no ser. Essa dupla impotência traça o círculo no qual toda verdade histórica ou textual se autodestrói.¹²

De acordo com Henry, é através do texto das Escrituras que se tem conhecimento dos fatos, dos gestos e dos companheiros de Cristo. Entretanto, tais Escrituras são verdadeiras se esses fatos e gestos realmente aconteceram. Contudo, a linguagem, o texto, deixa fora de si a realidade verdadeira. Se a linguagem é incapaz de dar acesso à verdade do cristianismo, Henry propõe então uma virada na relação da linguagem com essa verdade. Não é o conjunto dos textos do Novo Testamento que dá acesso à verdade absoluta que ele enuncia, mas é essa verdade que pode dar acesso a si mesma. Somente ela pode dar testemunho de si mesma, possibilitar a compreensão do texto onde ela se encontra depositada. Aquele que entende essa verdade é filho dessa verdade, ou seja, filho de Deus. Essa tese é constitutiva do cristianismo, porém sua verdade não é dada em nenhum texto.

Essa Verdade que tem o poder de revelar a si mesma é aquela de Deus. É o próprio Deus que se revela, ou o Cristo enquanto Deus. Mais radicalmente, a essência divina consiste na própria Revelação como autorrevelação, como revelação de si em si a partir de si. Somente aquele a quem essa revelação é feita pode entrar nela, em sua verdade absoluta. Somente aquele que entrou nessa verdade absoluta pode, iluminado por ela, entender o que é dito no Evangelho e que não é precisamente nada outro senão essa Verdade absoluta que, revelando a si mesma, revela a ele.¹³

Para Henry, a linguagem não pode traçar um caminho de acesso à verdade. Certamente, ela é um meio de comunicação para transmitir a verdade. Entretanto, aí está a sua ilusão, já que a única verdade que a linguagem pode transmitir já existe, já foi revelada antes e independentemente dela. A verdade da linguagem, assim como a verdade designada pela história, só é possível em um horizonte de visibilidade, que é o mundo. A verdade do cristianismo tem o poder de rejeitar a verdade da história e a da linguagem em sua insignificância, diz Henry, referindo-se à pergunta que Pilatos faz a Cristo: “O que é verdade?” (Jo 18, 38) De acordo com Henry, a conexão estabelecida por Heidegger no § 7 de *Ser e tempo*, entre a mostraçã na qual se dá o fenômeno e a linguagem que pressupõe a doação, traz como consequência o fato de a natureza da linguagem originária ser definida pela natureza da mostraçã, identificando-se com ela. Esta é compreendida a partir do conceito grego de *phainomenon* e de sua raiz – *pha, phos*: a luz. “Trata-se da fenomenalidade do *phainomenon* que se entende a partir de sua raiz *phos*, a luz. Aparecer quer dizer então: vir

¹² HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, pp. 14-15.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

nesta luz que é aquela do mundo.”¹⁴ Mostrar-se, advir na condição de fenômeno, é entrar na luz do mundo. Aparecer, conforme Henry, designa então a vinda do próprio mundo, o surgimento do “fora”, de tal modo que a vinda fora constitui a fenomenalização da fenomenalidade. Na segunda parte de *Ser e tempo*, quando são eliminadas as considerações ônticas sobre o *Dasein*, a fenomenalidade é compreendida como temporalidade extática, e sua definição como exterioridade é decisiva. “E a fenomenalidade que clareia desse modo na temporalização da temporalidade é precisamente aquela do mundo.”¹⁵

Em *Unterwegs zur Sprache*, Henry considera explícita a referência da natureza originária da linguagem à verdade extática do ser. O dizer da palavra se revela como o aparecer grego, essa vinda fora na qual se dá o que se pode ver e do que se pode falar.

“Dizer, *sagan*, quer dizer *dar a ver, fazer aparecer, liberar em uma clareira...*”. Essa assimilação do dizer ao aparecer do mundo é constante: “A partir do dizer onde se expõe o deixar aparecer do mundo...” Ela se autoriza por uma etimologia preciosa que quer que o alemão *zeigen* (mostrar) e o velho alemão *sagan*, de onde vem o alemão moderno *sagen* (dizer), digam o mesmo: esse “mostrar” que significa “dizer”, esse “dizer” que significa “mostrar”. (Trad. fr. Gallimard, *Acheminement vers la parole*, respectivamente p. 185, 193, 152)¹⁶

Na linguagem do mundo, segundo Henry, cada palavra é diferente da realidade particular do ente, cada palavra é indiferente ao referente, pois há uma diferença que separa a palavra daquilo que ela designa. Uma mesma palavra pode designar duas realidades diferentes, e o que pode afastar uma confusão ruinosa é uma pura convenção. Inversamente, devido à indiferença que se instaura entre palavra e coisa, duas palavras diferentes podem qualificar uma mesma realidade. A palavra, ao nomear algo, possibilita uma pseudopresença, já que a coisa nomeada, que só existe nessa nomeação, não existe realmente. A incapacidade da linguagem em produzir por sua palavra a realidade da qual ela fala concerne ao aparecer, pois é do modo desse aparecer que decorre sua impotência. A impotência da linguagem se deve ao fato de jogar toda a realidade para fora de si a fim de torná-la manifesta nessa exterioridade, de tal modo que ela é despojada de sua substância. Conforme Henry, esse mundo ao qual as coisas vêm em presença somente em uma ausência primeira, Agostinho chama de memória. Kant também não pode, a partir das formas fenomenológicas extáticas das

¹⁴ HENRY, M. Le christianisme: une approche phénoménologique? In: CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 15-32, p. 19.

¹⁵ HENRY, M. Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage). In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

intuições puras e das representações, estabelecer a existência, tendo que se remeter à sensação, ou seja, à vida.

O conceito de verdade, segundo Henry, designa o que se mostra e o fato de se mostrar. O fato de se mostrar é indiferente ao que se mostra, pois ele difere do que quer que seja que se mostre, ele é a essência da verdade. Existem verdades contingentes, racionais, aquelas que os filósofos dizem ser *a posteriori*, aprendidas pela experiência; e as verdades necessárias, que são para os filósofos *a priori*. O que nelas é igualmente verdade é aquilo que se mostra, aquilo que aparece. Uma proposição enunciada, reduzida a si mesma, mesmo sem que se verifique se ela é exata, pode também conferir sua verdade própria, já que, enunciada, ela se mostra, e a aparição da proposição faz dela um fenômeno, algo que aparece. É na essência da verdade, no sentido de uma manifestação pura, que consiste o fato de se mostrar; o que se mostra é então verdadeiro em um sentido segundo. É porque o ato de aparecer se realiza, e a verdade nele estende previamente sua essência, que o que aparece pode fazê-lo. “É assim que toda verdade concernente às coisas – os entes, como dizem os gregos –, toda verdade ôntica, remete a uma verdade fenomenológica pura que ela pressupõe, ao puro ato de se mostrar, considerado em si mesmo e como tal.”¹⁷ A verdade das coisas remete a uma verdade anterior, verdade fenomenológica absoluta, ao puro ato de se mostrar implícito no que se mostra. Henry atribui à filosofia moderna, particularmente à fenomenologia de Husserl, a questão fundamental de saber no que consiste o ato de se mostrar. Os fenômenos do mundo são as coisas enquanto elas nele se mostram. A intuição que serve de princípio fundador da fenomenologia contemporânea já estava implícita na interpretação grega das coisas – entes como fenômenos, ou seja, a ideia de que aquilo que é somente é enquanto se mostra, a título de fenômeno. “Consequentemente, o que é é o que é verdadeiro; de tal modo, no fim das contas, que o ser de tudo o que é, o Ser enquanto tal, é a verdade enquanto tal, o puro fato de se mostrar considerado em si mesmo, como aparição e como manifestação pura.”¹⁸ O ser como verdade, o que é como se mostra, domina o desenvolvimento do pensamento ocidental. Na filosofia da consciência, reconhece-se que a consciência é o ato de se mostrar, a verdade. As coisas são reduzidas ao que se mostra à consciência. É considerada uma das grandes fraturas do pensamento ocidental a passagem da filosofia antiga e medieval do ser à filosofia moderna da consciência. Mas, para Henry, essa passagem não muda nada no que diz respeito à coisa como fenômeno.

¹⁷ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

Os fenômenos da consciência são suas representações, seus objetos. A relação da consciência com seus objetos permite cernir com mais precisão a natureza dessa manifestação pura que é a consciência, a natureza da verdade. Re-presentar o que quer que seja, para a consciência, é o colocar diante de si. Em alemão, *representar* se diz *vor-stellen* = colocar (*stellen*) diante (*vor*). *Objeto* designa o que é colocado diante, de tal modo que é o fato de ser colocado diante que o torna manifesto.¹⁹

A consciência, segundo Henry, é a manifestação que consiste no fato de ser colocado diante. O fenômeno, o que se mostra, o verdadeiro, é o que é colocado diante. O fato de ser colocado diante é também o fato de ser colocado fora, o fora que é o mundo. Para Henry, a expressão “a verdade do mundo” é tautológica. “É o mundo, é o fora que é a manifestação, a consciência, a verdade.”²⁰ Com a filosofia moderna da consciência, o mundo deixa de ser compreendido como a soma das coisas – visto que essas coisas não são mais compreendidas como o que se tem diante de si –, mas passa a ser problematizada a possibilidade de acesso a elas. Uma coisa só existe se ela se mostra como fenômeno, e é no fora, que é o mundo, que ela se mostra. Para Henry, não importa que a verdade do mundo seja compreendida a partir do mundo ou da consciência, já que o que possibilita à verdade se mostrar é o fora. O que se mostra não se explica pelo modo de desvelamento do mundo. O que se mostra na verdade do mundo se mostra como diferente dela. Ela não tem a justificação do que ela possibilita se mostrar nela e, dessa maneira, ser, na medida em que ser é se mostrar. Nas filosofias que têm a consciência como o fundamento da verdade, a consciência é considerada como uma transcendência que lança o horizonte no qual o ente se tornará visível para além dele. O ente colocado na condição de objeto, de fenômeno, só é possível nesse horizonte de visibilidade que é o mundo.

O mundo conseqüentemente não “é”, ele não cessa de advir como um horizonte que não cessa de tomar forma, e isso sob a condição de um poder que não cessa de projetá-lo. Em Kant esse poder se chama imaginação transcendental, é o colocar em imagem um mundo que não é outro senão esse colocar em imagem.²¹

Para Henry, o ente se mostra então a título de imagem, de fenômeno nesse lugar imaginário. O fora se exterioriza por si mesmo, e deve-se pensar a produção do fora do mundo como um fato primeiro. A verdade do mundo é a autoprodução do fora, onde algo pode se tornar visível, ou seja, fenômeno, nesse horizonte de visibilidade. Segundo Henry, a Natureza para os gregos não era diferente da autoprodução do fora, sendo esta a verdade original do mundo. Essa mesma verdade foi impropriamente formulada no que concerne à

¹⁹ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

consciência dos modernos, visto que a consciência é compreendida como um sujeito que se refere a um objeto. A consciência é pura intencionalidade se jogando para fora, onde toda coisa se mostra, se ultrapassando na direção do objeto; ela é “consciência de alguma coisa”.

Segundo Henry, o mundo é a autoexteriorização da exterioridade do fora. O mundo é verdade tanto quanto ele torna manifesto. A autoexteriorização da exterioridade onde se forma o horizonte de visibilidade, o fora do mundo, é também chamada de tempo. “Tempo e mundo são idênticos, designam esse único processo no qual o ‘fora’ se autoexterioriza constantemente.”²² Nesse processo deve ser considerada a formação do mundo em si mesmo, a vinda fora do horizonte, que por sua vez é aquele do tempo, no qual toda coisa se mostra. O horizonte do mundo é constituído por três dimensões temporais: o futuro, o presente e o passado.

Essas dimensões da exterioridade, que Heidegger chama três “ek-stases” temporais, não são fixas, mas deslizam umas nas outras, do futuro ao presente e ao passado, constituindo assim um fluxo contínuo que é aquele do decorrer do tempo. É esse horizonte tridimensional do tempo que forma a visibilidade do mundo, sua verdade. É sobre o fundo desse horizonte que se torna visível, como temporal, tudo o que se mostra a nós.²³

À medida que a verdade do mundo é um colocar fora, de acordo com Henry, ela se joga para fora de si, se apodera daquilo que ela torna manifesto. O colocar fora de si não é transferir uma coisa de um lugar para outro, como se ela permanecesse a mesma. Aparecer no fora de si do mundo significa que a própria coisa é jogada fora de si, de tal modo que, desprovida de sua realidade própria, na imagem do mundo, ela é uma imagem, uma superfície, uma aparência vazia. Segundo a fenomenologia, o aparecer como aparecer no mundo conferiria o ser àquilo que se mostra, porém ele lhe é retirado, sendo cada coisa privada de sua substância e sendo seu aparecimento estranho a sua própria realidade. O fazer-ver que destrói, aniquilando tudo aquilo que ele exhibe e deixando subsistir apenas o aspecto de uma aparição vazia, segundo Henry, é o tempo. O tempo que desliza para o nada. A vinda em aparência, ou seja, fora, que arranca toda coisa de si mesma, a precipita no nada. O tempo não é o deslizamento do presente ao passado, visto que no tempo não há presente. No tempo, as coisas vêm em aparência, fora, esvaziadas de seu ser, mortas. “É porque seu poder de tornar manifesto reside no ‘fora de si’ que o tempo destrói tudo o que ele exhibe. Mas a maneira de tornar manifesto é aquela do mundo. É a maneira de fazer ver do mundo, é a

²² HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 28.

verdade do mundo que destrói.”²⁴ A maneira de fazer aparecer é a verdade do mundo, verdade que é a lei do aparecimento das coisas. Elas se dão fora delas mesmas e, em seu aparecimento, dão a imagem, e não sua realidade, que é destruída quando elas se dão. Segundo Henry, seu aparecimento é seu desaparecimento, a destruição da realidade em sua imagem. Não há presente no tempo, pois o aparecimento que define o presente destrói a realidade da coisa em sua presentificação. A imagem presente da coisa é aquela do futuro e do passado. O tempo enquanto tempo do mundo, manifestação do fora que é a verdade do mundo, é uma modalização da imagem.

Para Henry, a verdade do mundo é indiferente ao que ela ilumina. Não se pode deduzir do aparecimento do mundo o que nele aparece. “Mas do aparecer no mundo, isso confere a tudo o que aparece desse modo ser jogado fora de si, esvaziado de sua realidade, reduzido a uma imagem – já que é esse modo de ser jogado fora de si que constitui aqui o aparecimento como tal.”²⁵ Tudo o que aparece no mundo está *a priori* em estado de irrealidade original. Uma coisa não estaria presente e passaria; essa coisa passava desde o começo. Se existisse apenas a verdade do mundo, não haveria realidade, mas apenas a morte. Morte e destruição não são, para Henry, obras do tempo. Elas atingem o que aparece como a própria lei do aparecimento, o que se mostra no mundo como a lei da verdade do mundo. Essa ligação da destruição e da morte com o aparecimento do mundo, sua imagem, para Henry é essencial, é o que se encontra na primeira carta aos coríntios: “Pois passa a figura deste mundo.” (1 Coríntios 7, 31)

A verdade do cristianismo, para Henry, deve ser entendida em sentido fenomenológico. Não se trata de se ater a um conteúdo ou a um estado de coisas histórico. Se um estado de coisas faz de si a prova de sua verdade, é na medida em que se mostra, na condição de uma manifestação. A manifestação pura, que é o fora, é diferente daquilo que ela torna manifesto. Um estado de coisas é verdadeiro se ele se manifesta ou se manifestou.

A vinda de Cristo ao mundo é subordinada à vinda do próprio mundo, à sua aparição como mundo. Porque se o mundo não tivesse aberto inicialmente seu espaço de luz, se ele não tivesse se mostrado a nós como esse horizonte de visibilidade jogado além das coisas, como essa tela sobre a qual elas se destacam, Cristo nunca teria podido vir a ele nem se mostrado a nós, àqueles pelo menos a quem foi dado o privilégio de vê-lo.²⁶

²⁴ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 29.

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

Segundo Henry, as questões da abordagem do cristianismo, tais como aquelas que interrogam se Cristo veio mesmo ao mundo, se os escritos onde estão registrados suas palavras e seus atos foram redigidos por seus contemporâneos, ou testemunhas, perdem seu caráter liminar se subordinadas à aparição do mundo e a uma verdade mais originária do que a do cristianismo. Quanto à verdade histórica dos acontecimentos relatados nos Evangelhos, à autenticidade dos textos que os relatam, essas questões remetem à verdade do mundo, bem como à natureza dessa verdade. Devido a toda realidade particular desaparecer no tempo do mundo e à linguagem deixar fora de si essa realidade, a verdade do cristianismo aparece como evanescente. Contudo, é o modo de aparecimento, e não os fatos, que é precário e se apaga. A verdade fenomenológica pura, na condição de verdade do mundo, determina toda forma particular de verdade, como, por exemplo, a da história e a da linguagem, como um modo de aparecimento evanescente. A verdade do cristianismo difere da verdade do mundo, é uma verdade fenomenológica pura, porém em sentido absoluto. Ela concerne não ao que se mostra, ao que aparece, ao que se manifesta, nem ao fenômeno; ela concerne ao fato de se mostrar, ao modo de aparecer, à manifestação pura, à fenomenalidade. A fenomenalidade é designada pelo fato de se mostrar, pelo aparecer, pela manifestação. Para compreender os conceitos de verdade, manifestação ou revelação em sua significação fenomenológica, é necessário interrogar no que consiste essa verdade, essa manifestação, essa revelação. É preciso saber o que nelas torna verdadeiro, torna manifesto, revela. Não se trata de um poder de tornar manifesto, tornar verdadeiro, de revelar, situado atrás delas, já que tal poder não existe. “É a própria verdade em sua manifestação própria que torna verdadeiro, é a manifestação enquanto manifesta a si mesma que torna manifesto, é a revelação revelando a si mesma que revela.”²⁷ Interrogar como e no que consiste a efetividade fenomenológica dessa revelação possibilita diferenciar a verdade do cristianismo daquela do mundo.

De acordo com Henry, verdade do mundo e verdade do cristianismo se opõem, há uma diferença radical que as separa. Na verdade do mundo, a fenomenalidade é a exterioridade do “fora de si” que faz ver, cada coisa é colocada fora de si. Pelo fato de consistir na exterioridade do “fora de si”, essa verdade difere de tudo o que se dá, de tudo o que se mostra nessa exterioridade a título de objeto ou de ente. Contudo, a divisão do conceito de verdade entre a própria verdade e o que é verdadeiro pertence à verdade do mundo, e não ao conceito de verdade em geral. A verdade compreendida como verdade do mundo, a que faz ver cada coisa colocando-a fora de si, apresenta essa divisão entre o que ela mostra e a própria verdade.

²⁷ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 35.

A verdade do cristianismo, por sua vez, não difere do que ela torna verdadeiro. “Nela não há separação entre o ver e o que é visto, entre a luz e o que ela ilumina. E isso porque não há nela nem Ver nem visto, nenhuma luz como aquela do mundo.”²⁸ O conceito cristão da verdade não se reduz àquele que domina a história do pensamento ocidental, que determina a maioria das correntes filosóficas. Uma verdade que não difere do que é verdadeiro é a manifestação em sua pureza fenomenológica, é a fenomenalidade.

A fenomenalização da própria fenomenalidade é uma matéria fenomenológica pura, uma substância cuja essência é aparecer, a fenomenalidade em sua efetuação e em sua efetividade fenomenológica pura. O que se manifesta é a própria manifestação. O que se revela é a própria revelação, uma revelação da revelação, uma autorrevelação em sua fulguração original imediata.²⁹

Para Henry, a autorrevelação absoluta, revelação pura, revelação cuja fenomenalidade é a fenomenalização da própria fenomenalidade, é a essência que o cristianismo coloca no princípio de todas as coisas. Essa revelação pura é Deus. A revelação de Deus aos homens não seria o desvelamento de um conteúdo estranho à sua essência; revelar-se aos homens é dar-lhes em partilha sua autorrevelação eterna. O cristianismo, de acordo com Henry, é a teoria dessa doação. Deus não se vê em lugar nenhum. Essa autofenomenalização original, enquanto autorrevelação, não se vê. O ver aqui está fora de questão, já que ver só é possível no mundo, pressupõe colocar à distância o que será visto, é a vinda no fora, o que remete à formação do horizonte de visibilidade. Essa vinda fora concerne ao ver sensível e ao ver inteligível, a toda forma de experiência na qual o que é experimentado se dá como um objeto. A revelação de Deus, ou seja, sua autorrevelação, no que diz respeito à fenomenalidade do mundo, para Henry, ela a rejeita como estranha a si, mas não lhe deve nada enquanto fenomenalidade. É o que está contido na última oração de Cristo nas Oliveiras: “Não rogo pelo mundo.” (Jo 17, 9) Essa declaração encontra sua justificativa, conforme Henry, em uma proposição de grande alcance teórico: “Meu reino não é deste mundo.” (Jo 18, 36) Nesse ponto, Henry considera que não se trata de um julgamento moral. No cristianismo, a ética está subordinada à ordem das coisas. Reino não é um domínio onde se manifesta o poder divino, um lugar reservado para essa ação. “É a própria essência de Cristo enquanto identificada à Revelação de Deus, à sua autorrevelação absoluta, que se designa como estranha ao mundo: ‘Eu não sou do mundo.’ (Jo 17, 14)”³⁰ Como a matéria fenomenológica pura da revelação de Deus não se identifica com o horizonte de luz que é o mundo, então ela não se mostra no

²⁸ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 36.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 38.

mundo. Henry pergunta como se pode ter acesso a ela, como se pode pensar nela, já que o pensamento é um modo de relação com o mundo, pensar é pensar em alguma coisa que se refere a um ver sensível ou inteligível. Toda forma e aquisição de conhecimento se devem a um ver. A verdade do cristianismo, ou seja, a autorrevelação de Deus, que é um dos maiores temas do cristianismo, é, para Henry, irredutível ao pensamento, a qualquer forma de conhecimento e de ciência. O pensamento ocidental se caracteriza pela tentativa de obter conhecimentos objetivos e, como tais, científicos. A oposição do cristianismo ao pensamento ocidental remete a uma irredutibilidade, que é a da verdade do cristianismo à forma mundana de conhecimento, assim formulada por Cristo: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos.” (Mt 11, 25) Para abordar o que significa “os pequeninos” e sua apropriação da revelação divina, Henry diz que uma primeira dificuldade tem que ser resolvida, aquela do pensamento não ter a possibilidade de acesso à revelação divina, visto que a fenomenalidade do que se mostra ao pensamento é incapaz de tornar manifesta a revelação divina. A fenomenalidade dessa revelação não se fenomenaliza enquanto fora do mundo. A possibilidade de acesso à revelação de Deus é formulada da seguinte forma:

Lá onde Deus vem originalmente em si, na fenomenalização da fenomenalidade que é a sua e assim como a autofenomenalização dessa fenomenalidade própria, aí também, aí somente está o acesso a Deus. Não é o pensamento que nos falta para aceder à Revelação de Deus. Pelo contrário, é somente quando o pensamento falta, porque a verdade do mundo está ausente, que pode se realizar o que está em jogo: a autorrevelação de Deus – a saber, a autofenomenalização da fenomenalidade pura sobre o fundo de uma fenomenalidade que não é a do mundo.³¹

Uma autorrevelação desse tipo, para Henry, se realiza na vida, como a essência desta. A vida é o que se autorrevela, é o próprio fato de se autorrevelar. Sempre que há autorrevelação, há vida. Onde há vida, a autorrevelação se produz. A revelação de Deus é uma autorrevelação que se realiza na vida e somente nela. Esta é a primeira equação fundamental do cristianismo, segundo Henry: Deus é vida, é a essência da vida, ou a essência da vida é Deus. Então já se sabe o que é Deus; sabe-se não pelo pensamento, não pelo efeito de um saber qualquer; só se pode sabê-lo na e pela vida, em Deus. Henry não deixa de opor as definições de Deus como a essência da vida ou as proposições que o enunciam como o vivente àquelas que fazem referência ao ser. *Jaweh* – Deus de Abraão, Isaac e Jacó – se refere ao conceito de ser: “Eu sou aquele que é.” (Ex. 3, 14) No Apocalipse: “Eu sou o Alfa e o Ômega (...) Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, o Todo-poderoso.” (1, 8) O

³¹ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 39.

conceito de ser aparece nas proposições que enunciam a essência divina como sendo a vida: “Aquele que é vivente.” Henry descarta a possibilidade de identificar a essência do Deus cristão com o Ser, ou seja, com o conceito do pensamento grego que serviu de base para as grandes teologias ocidentais nas quais o Deus de Abraão é reduzido ao dos filósofos e dos sábios.

... convém afirmar que, remetido a seu último fundamento fenomenológico, o conceito de Ser se refere à verdade do mundo, não designando outra coisa senão seu aparecimento, sua clareira, o que é suficiente para privá-lo de toda pertinência concernente à Verdade do cristianismo, ou seja, o próprio Deus.³²

De acordo com Henry, a linguagem dos homens, ou seja, do mundo, faz ver o que ela fala e remete à verdade do mundo. A palavra *ser* pertence a essa linguagem, que é também a linguagem das Escrituras, linguagem que falam os homens. A palavra *ser* se encontra nas Escrituras quando Deus se designa aos homens na linguagem deles. Quando essa linguagem é referida a Deus, tornando-se sua própria palavra, ela se dá como “Palavra da Vida” ou “Palavra de Vida”. “As palavras que vos disse são espírito e vida.” (Jo, 6, 63)

A vida enquanto autorrevelação revela a si mesma. Essa aparente tautologia comporta, de acordo com Henry, duas significações. Autorrevelação, no que concerne à essência da vida, quer dizer tanto que é a vida que realiza a revelação, que revela, quanto que o que a vida revela é a si mesma. Dessa forma, o modo de revelação da vida é diferente do do mundo. O mundo revela, torna manifesto, no fora, lança cada coisa fora de si. O que é lançado fora não se mostra como algo outro, diferente, em sua exterioridade.

Duplamente exterior então. Exterior ao poder que a torna manifesta – e é aqui que intervém a oposição entre a Verdade e o que ela torna verdadeiro. Exterior a si mesma, por outro lado – ela que se mostra somente em sua própria exterioridade a si, esvaziada de sua própria substância, irreal, dessa irrealidade que lhe vem de seu próprio modo de aparecimento, da verdade do mundo.³³

A vida, por sua vez, se autorrevela tanto no sentido de que realiza a revelação quanto no de que, em tal revelação, é a si mesma que revela. Então, para Henry, o modo de revelação da vida é diferente do do mundo, pois ela ignora o fora do mundo, ignora o mundo. “Viver não é possível no mundo. Viver só é possível fora do mundo, lá onde reina outra Verdade, outro modo de revelar. Essa maneira de revelar é a da Vida.”³⁴ O que a vida revela, ela não lança fora, ela o mantém em si, em um enlaçamento tal que é a si mesma o que ela retém e

³² HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 41.

³³ *Ibid.*, p. 42.

³⁴ *Ibid.*, pp. 42-43.

revela. Mantendo em si o que ela revela, então nada poderia se romper, e ela pode ser a vida. A vida não tem fora, não se vê a vida, ela é invisível.

A realidade nasce, conforme Henry, na autorrevelação da vida. Para uma realidade se edificar, devem ser excluídas as condições que poderiam *a priori* torná-la impossível, destruí-la. A realidade é possível na essência da vida, onde o fora que retira a realidade de cada coisa não tem lugar nem poder. Henry rejeita a ideia presente na filosofia de Hegel de que o cristianismo é uma fuga da realidade, uma fuga do mundo, já que para Henry é na vida que reside a realidade. Reside não apenas pelo fato de experimentar da vida sem distância nem diferença não se esvaziar de si no fora do mundo, mas também devido à essência do viver à qual o conteúdo da vida remete. O conteúdo da vida, o que ela experiencia, é a própria vida, concerne à essência do viver.

Um modo de revelação cuja fenomenalidade específica é a carne de um *pathos*, uma matéria afetiva pura, na qual toda cisão, toda separação, se encontra radicalmente excluída. É unicamente porque tal é a matéria fenomenológica da qual é feita essa revelação que se pode dizer que nela o que revela e o que é revelado fazem apenas um. É essa substância fenomenológica marcada por um *pathos* do viver que define e contém toda “realidade” concebível.³⁵

2.3 Revelação e vida

Aparição, manifestação, revelação são para Henry palavras-chave da fenomenologia. Considerando que a palavra *fenomenologia* é composta por *phainomenon* e *logos*, do grego, tal termo se refere então a um saber sobre o fenômeno. O fenômeno é o que vai qualificar o objeto da fenomenologia, e o *logos* é o método a ser seguido para se ter um conhecimento do objeto.

Partindo do que é dito em grego, na tentativa de avançar e tornar essa reflexão mais precisa, Henry se remete a Heidegger no § 7 de *Ser e tempo*: “derivado do verbo *phainesthai*, que significa *se mostrar*, o fenômeno designa [o que se mostra, o se mostrando, o revelado (“*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*”)].³⁶ Deve-se considerar fundamental essa passagem do substantivo ao verbo, pois é o que vai indicar o verdadeiro objeto da fenomenologia, sendo seu objeto não o fenômeno, o que aparece, mas sim o ato de aparecer

³⁵ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, pp. 43-44.

³⁶ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p.35; HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 67.

(*phainesthai*), diferenciando-a assim das outras ciências. No que se refere ao fenômeno, para o pensamento científico, o seu conteúdo e a maneira como ele aparece não estão dissociados, e não há uma preocupação em dissociá-los. Essa distinção fundamental, segundo Henry, é feita por Husserl e encontra-se na base da fenomenologia. O que vai então guiar a análise dos fenômenos é a fenomenalidade pura, o aparecer, a maneira como eles se dão no como de seu aparecer. Enquanto não interrogar o que confere ao fenômeno o poder de aparecer, ou se este ficar incompreendido, as pressuposições fenomenológicas permanecerão indeterminadas. Tais indeterminações são apontadas por Henry nos seguintes princípios da fenomenologia histórica.

Segundo Henry, o primeiro princípio tomado por Husserl é enunciado da seguinte forma: “Há tanta aparência quanto há ser.” (“*Autant d'apparence, autant d'être.*”) O equívoco dessa proposição se deve ao termo *aparência*, pois aparência remete tanto ao conteúdo que aparece quanto à aparição enquanto tal, ou seja, o próprio aparecer. Para escapar dessa ambiguidade, o princípio é reformulado da seguinte maneira: “Há tanto aparecer quanto há ser.” (“*Autant d'apparaître, autant d'être.*”) A existência e todo ser possível dependem do aparecer, ser e aparecer parecem ter a mesma essência, mas não estão no mesmo plano. O ser só é porque o aparecer aparece, porque o aparecer estende previamente sua essência ao ser, então, independentemente do aparecer, o ser não é nada. A fenomenologia é colocada assim antes da ontologia, não no sentido de desqualificá-la, e sim tentando dar à ontologia fundamentos mais seguros. A indeterminação do primeiro princípio se deve ao fato de nomear o aparecer, mas não dizer no que consiste esse aparecer, como ele aparece, o que lhe possibilita aparecer. Tal indeterminação do aparecer deixará também indeterminada a determinação por ele do ser.

O segundo princípio é assim enunciado: “*Zu den Sachen selbst!*” – “Para as coisas mesmas.” As “coisas mesmas” são aquilo que aparece, fenômenos reduzidos a seu conteúdo, livres de interpretação. Pode-se pensar então que o objeto da fenomenologia não é o conteúdo do fenômeno, mas sim a sua fenomenalidade, o aparecer, ou seja, o que faz desse conteúdo um fenômeno. Tem-se então o objeto da fenomenologia, “a coisa mesma”, e o seu método, sendo este o caminho que conduz a ela, um saber para apreender o objeto, um procedimento de elucidação que visa a conhecer de maneira segura. Mas, se é o próprio aparecer que conduz ao objeto, se é a “coisa mesma” que traça o caminho até ela, “é o objeto que constitui o método.”³⁷

³⁷ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 45.

Ao retomar os pressupostos da fenomenologia – “Há tanto aparecer quanto há ser”; “Para as coisas mesmas” –, Henry indica que sua indeterminação pode estar apenas no caráter formal dos princípios, que na fenomenologia histórica essa indeterminação é provisória ou aparente, pois certa concepção de fenomenalidade está aí implícita.

O objeto da fenomenologia não são os fenômenos, mas sim a sua fenomenalidade, não são as coisas, mas o modo pelo qual elas se dão a nós, o modo pelo qual elas se mostram, se manifestam, se revelam. O conceito de revelação, de acordo com Henry, remete ao objeto da fenomenologia. Revelação é quando aquilo que se mostra sob certo aspecto, o que se manifesta como pertencente a um gênero de ser, se descobre diferente do que era em um primeiro tempo. “É essa ruptura entre uma aparição inicial e o que essa primeira aparição se desvela ser finalmente que faz a revelação.”³⁸ A revelação diz respeito a uma ruptura que não é aquela do conteúdo de uma manifestação, mas o modo da própria manifestação, ruptura que se refere ao como da manifestação. Os modos de manifestação podem ser diferentes, assim como os diversos tipos de intencionalidade.

Diversos modos de manifestação compreendidos como diversos tipos de intencionalidade têm ainda em comum o fato de serem intencionalidades, de fazerem ver no fora de um mundo primordial e, assim, de não criarem nenhuma ruptura radical na própria doação. Em todos esses casos, o que se dá é um Mundo. Revelação só há e só pode haver se o modo de doação estático no fora de um mundo cede lugar a um modo de fenomenalização da fenomenalidade tão radicalmente diferente que não é um brilho da luz do primeiro que penetra a matéria fenomenológica do segundo, de tal modo que então na realidade, heterogêneo ao primeiro modo de aparecer, o segundo se dá como uma revelação.³⁹

Jesus é um exemplo de revelação, pois afirma realizar uma dupla revelação, revela ser o Cristo e revela Deus. Para essa dupla revelação, Henry elucida as condições fenomenológicas. Segundo o cristianismo, Cristo veio ao mundo para salvar os homens revelando-lhes Deus. A aparição de Jesus como um homem entre os outros homens é uma aparição no mundo, no horizonte de visibilidade da fenomenalidade estática, entretanto, essa aparição se dá como aquela do Cristo e do próprio Deus. Aparecendo como Jesus Cristo no mundo, ele torna Deus manifesto. A manifestação de Deus aos homens para salvá-los se dá pela aparição de Jesus Cristo. De acordo com Henry, tal parece ser a formulação fenomenológica do cristianismo por João pelo menos em duas passagens de seu Evangelho e em uma de sua primeira Epístola, sendo elas:

³⁸ HENRY, M. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, 1996, p. 87.

³⁹ *Ibid.*, p. 88.

I – “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória.” (Jo 1, 14)

II – “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer.” (Jo 1, 18)

III – “O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e o que nossas mãos apalparam (...)” (1 Jo 1, 1)

Segundo Henry, a condição da salvação dos homens é a revelação de Deus, ou seja, o Verbo encarnado, feito carne, vindo habitar entre os homens, sua vinda ao mundo feito homem. Mas como se poderia saber que esse homem, Jesus, não é precisamente um homem, mas o Cristo? Henry remete-se então à condição fenomenológica de toda revelação concebível.

Só pode haver revelação se à vinda ao mundo e à sua manifestação estática se opõe um modo original de fenomenalização da fenomenalidade tal que nada do que pertence fenomenologicamente à vinda no mundo – à vinda de um mundo – lhe pertence. Qual é esse modo original de fenomenalização da fenomenalidade, aquele no qual se realiza toda a revelação concebível? O Prólogo de João o chama alternadamente Deus, o Verbo, o Filho Único, a Vida.⁴⁰

Para Henry, o que é próprio da vida é que ela se revela. É a vida que efetua a revelação, e o que ela revela nessa revelação é a si mesma. Então é a vida que revela e que é revelada. Ela é uma autorrevelação, na condição de excluir de si toda forma de *ek-stase*, a qual se mostra jogando para fora de si o que será visto fora de si.

Ao citar a passagem “Ninguém jamais viu a Deus”, Henry considera que a vida, excluindo de si todo fora de si, excluindo toda distância na qual seria possível se ver ou ser visto, essa vida ninguém a viu e nunca a verá. Na sequência do texto, “quem nos revelou Deus foi o filho único”, ao se perguntar como o Filho faz para revelar o Pai, se é vindo ao mundo, se mostrando na fenomenalidade do mundo e pela fenomenalidade, Henry diz que é indispensável esboçar uma fenomenologia do Filho, deixando de lado o conceito ingênuo de nascimento. Nascer, segundo esse conceito, quer dizer vir a ser, à existência.

Mas como há ser apenas a título de fenômeno, como a ontologia está sempre subordinada a uma fenomenologia, é o conceito reinante da fenomenalidade que determina o ser ou a existência à qual o nascimento dá nascimento. Segundo esse conceito, nascer quer dizer: vir ao mundo, se mostrar nele.⁴¹

⁴⁰ HENRY, M. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, 1996, p. 89.

⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

De acordo com Henry, muitas coisas que não nascem se mostram no mundo. Elas aparecem, desaparecem, sem que isso constitua um nascimento ou uma morte. Nascer não quer dizer vir ao mundo, mas vir à vida, que por sua vez quer dizer vir da vida. Esta é a afirmação de Cristo: “Saí de Deus e dele venho.” (Jo 8, 42) Para Henry, no cristianismo, *vida* tem uma significação fenomenológica original e radical, é uma manifestação pura, uma revelação original, uma autorrevelação absoluta. Dessa maneira, a vida para o cristianismo é completamente diferente do objeto da biologia. O tema central do cristianismo, conforme Henry, é a relação da vida com o vivente. A vida é mais do que o vivente, ela o precede. Deve-se assim partir da vida transcendental, ou seja, das coisas não como as vemos, mas do seu caráter invisível. A vida fenomenológica absoluta, para Henry, é aquilo que o cristianismo chama de Deus. Seu modo de revelação não é estrutura formal, é carne de um *pathos*. Segundo Henry, é possível ter acesso à vida, ou seja, à essência de Deus, e tal acesso se dá na vida e através da vida. Então, é a própria vida que vem em si, que se autorrevela. “Nela, é ela mesma que efetua a revelação e é ela mesma que é revelada.”⁴² O vivente chega então à vida identificando-se com sua autorrevelação, que é idêntica à revelação de Deus. Essa vida produz constantemente sua própria essência, que se gera, que engendra continuamente a si mesma. “Nessa autogeração que não tem fim se realiza a efetuação fenomenológica ativa do vir em si da vida como vir no sentir a si mesma no qual reside todo viver concebível.”⁴³

De acordo com Henry, a vida é então um movimento incessante, que se autogera, que precede todo vivente, chamada por Cristo de vida eterna e à qual ele dá o nome de Pai, que está nos céus, é invisível e ninguém nunca viu. No processo da autogeração da vida, é gerado o Filho, o Arquifilho, que, nessa condição, é elevado a sua igualdade com Deus e é considerado tão antigo quanto o Pai, que é invisível, como a realização do processo de autogeração, diz Henry. O nascimento de Cristo, não mundano, gerado na vida absoluta, significa, segundo Henry, que todo nascimento é transcendental. A rejeição por parte de Cristo de sua genealogia humana aponta para sua não temporalidade. “Antes que Abraão existisse, Eu Sou.” (Jo, 8, 58) Esse Arquifilho gerado na vida, Pai e Filho fazendo um, é aquele que João chama o Verbo, o *Logos*, a revelação da Vida, diz Henry. O verbo sendo a realização da revelação, a autogeração da vida que se faz carne sob a forma de uma ipseidade essencial, aquela do Primeiro Vivente. “O que foi feito nele era a vida. (Jo, 1,4)” A interioridade recíproca do Pai e do Filho, o Pai no Filho e o Filho no Pai, segundo Henry, é o

⁴² HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 73.

⁴³ *Ibid.*, p. 74.

que não existe na geração humana. Graças ao Filho encarnando, o Pai se torna manifesto, revelação que se dá em um movimento sem fim. O homem, como filho de Deus, participa também da essência da vida, ele traz em si a essência divina, mas se difere de Deus ou do Cristo.

A originalidade do pensamento cristão reside no fato de ter ligado a concepção do indivíduo com a vida. “A essência do Indivíduo reside em sua Ipseidade, a qual só se realiza na autorrealização da Vida, então todo pensamento do Indivíduo que se esforça para apreendê-lo a partir da verdade do mundo deve se chocar com um fracasso intransponível.”⁴⁴

A verdade, conforme Henry, é sempre confundida com a coisa verdadeira. O que é verdadeiro só é verdadeiro em um segundo sentido, e, para que seja verdadeiro, pressupõe-se uma verdade originária, ou seja, uma primeira manifestação. Para que o verdadeiro seja possível, é necessário um poder que o desvele, “um poder de desvelamento”. Henry atribui a Heidegger o mérito de distinguir o que permite a uma coisa se tornar verdadeira, ou seja, dar à verdade uma significação fenomenológica. A coisa verdadeira, o que se mostra como fenômeno, como puro aparecer, Heidegger chama “o fenômeno o mais originário da verdade.”⁴⁵ Apesar das análises prestigiosas de Husserl e de Heidegger no que concerne ao fenômeno mais originário da verdade, para Henry há uma questão ainda não respondida quanto ao aparecer, pois não diz no que consiste o puro aparecer.

No § 44, a análise heideggeriana nos reconduziu da verdade segunda – o que é verdadeiro, o que é desvelado – à verdade originária – o que desvela, o desvelamento. Entretanto, a verdade originária não é apresentada somente, de modo ainda especulativo, como a condição da verdade segunda – o desvelamento como a condição do desvelado –, o aparecer como a condição de tudo o que aparece. A verdade originária é explicitamente designada como um fenômeno, “o fenômeno mais originário da verdade”. O que está implicado em uma tal proposição é que a verdade originária é ela mesma “fenômeno”. Mais do que essa verdade, é seu fenômeno afinal de contas que é “o mais originário”.⁴⁶

O aparecer aparece então enquanto puro aparecer, não se limitando a fazer aparecer o que nele aparece. Seguindo a reflexão fenomenológica sobre o aparecer, Henry se remete ao § 24 de *Ideias I*, o princípio dos princípios de Husserl no qual a intuição se refere não ao objeto, mas sim ao seu modo de aparecer: “Toda intuição doadora originária como uma fonte de direito para o conhecimento.”⁴⁷ *Doadora* se refere ao modo de aparecer que é um modo de

⁴⁴ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 154.

⁴⁵ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷ HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução francesa: Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, p. 78.

doação. O poder fenomenológico da intuição, o poder de intuir o fenômeno e fazer surgir a fenomenalidade, se deve à intencionalidade, quer dizer, à estrutura da consciência como a compreende Husserl. Quando a intencionalidade se ultrapassa, em um movimento que a joga para fora de si, na direção de um objeto que está fora de si, chamado por Husserl de “correlato intencional” ou “objeto transcendente”, tem-se a fenomenalidade. “É nesse ‘fora’, no ‘fora de si’ do próprio movimento pelo qual a intencionalidade se ultrapassa fora de si que consiste a fenomenalização da fenomenalidade pura ou, para falar como Heidegger, o ‘fenômeno mais originário da verdade’.”⁴⁸ A partir dessa concepção da fenomenalidade, os princípios fenomenológicos enunciados por Husserl, segundo Henry, saem de sua indeterminação inicial. O poder fenomenológico da intuição se deve à intencionalidade, e o movimento que conduz “para as coisas mesmas” é também intencionalidade. Esta é descrita rigorosamente como um “se-referir-ao objeto transcendente”, sendo que o “se-referir-a” pertence à realidade da consciência, é “um caráter interno do fenômeno”, enquanto o objeto, por sua vez, é jogado para fora dela.⁴⁹ Dessa maneira, pode-se observar de forma clara o corte feito entre a realidade substancial da consciência e o que se coloca fora dela, o que não faz parte dela. É o que na fenomenologia se chama *transcendente*. O sentido fenomenológico da transcendência é totalmente diferente do seu uso tradicional, filosófico ou religioso, que, por sua vez, se refere, ao contrário, ao que escapa ao mundo, ou seja, seu “além”. No § 3 de *Incarnation*, Henry pergunta se não deveria colocar na consciência o poder que revela, ou seja, a própria revelação, já que a intencionalidade pertence à realidade da consciência e o objeto ao qual ela se refere se situa fora dela. Haveria uma interioridade da consciência oposta à exterioridade do objeto? No que consiste tal interioridade? Essa interioridade suposta é compreendida como intencionalidade. É o vir fora que produz a fenomenalidade, a revelação que opera a intencionalidade se efetua nessa vinda fora e lhe é idêntica. Revelar é fazer ver, é a revelação do objeto, o aparecer do objeto. A análise intencional de Husserl consiste em uma descrição sistemática dos diversos tipos de intencionalidades ou de intuições. O que a fenomenologia husserliana não responde, segundo Henry, é se existe outro modo de revelação diferente do fazer ver da intencionalidade, uma revelação cuja fenomenalidade não seria mais aquela do “fora”. Henry aponta assim o início de uma crise, devido ao caráter reducionista da fenomenalidade. É a própria possibilidade da fenomenalidade que dá problema “se a intencionalidade é incapaz de assumir ela mesma sua própria promoção na condição de

⁴⁸ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 50.

⁴⁹ HUSSERL, E. *L’Idée de la phénoménologie*. Tradução francesa: A. Lowit. Paris: PUF, 1970, p. 71.

fenômeno, se o princípio da fenomenalidade escapa a esta. O que é visto pode ainda ser visto se a própria visão escurece na noite e não é mais nada?”⁵⁰

A crise da fenomenalidade, segundo Henry, diz respeito ao conceito de fenômeno e encontra sua origem na Grécia. Trata-se da fenomenalidade do fenômeno, ou seja, do aparecer designando a vinda do próprio mundo, o surgimento do fora. Portanto, a vinda fora é que constitui a fenomenalização da fenomenalidade. A problemática da fenomenologia, da doação dos fenômenos, doação esta que será possível apenas na condição de uma doação da própria doação, ou seja, de uma autodoação, Henry chama de vida. Essa autodoação é a vida. A vida não é considerada por Henry como objeto da biologia. “Não há vida na biologia. Cito François Jacob: ‘Não se interroga mais a vida hoje nos laboratórios’.”⁵¹ Henry atribui o desaparecimento da vida do campo da biologia à própria fundação dessa ciência, devido à redução galileana, pelo fato de ter eliminado as qualidades sensíveis da natureza, como também a vida implicada em toda sensação. “O desaparecimento da vida do campo temático da ciência resulta da heterogeneidade do aparecer da vida e daquele do mundo. Lá onde há mundo, não se mostra nunca a vida. Lá onde a vida se revela, não há nenhum mundo.”⁵² A questão é qual aparecer é dado para que a doação se dê como autodoação e como vida, já que não é qualquer aparecer que é capaz de instituir tal doação. Segundo Henry, quando o aparecer consiste no fazer-ver da intencionalidade e na vinda fora, esse aparecer desvia de si e não dá a si mesmo, ele dá o outro, o mundo. O método fenomenológico é um modo de intencionalidade, então a doação como autodoação e como vida lhe escapa. A saída apontada por Henry é que a própria vida se conduz no aparecer, ela se fenomenaliza por si mesma.

O cristianismo considera que a essência da realidade é a vida, pois, segundo João, Deus é vida. O método fenomenológico de elucidação intencional não é capaz de dar acesso à vida. Para Henry, é a vida revelando a si mesma, em sua autorrevelação, que dá acesso a si mesma. Vida como autodoação pressuposta para todo tipo de doação. Vida como autorrevelação que constitui o próprio começo. O Deus cristão que é vida, é autodoação, se revela no começo e como começo. A vida é o eterno processo pelo qual ela vem a si, é um automovimento do qual nada se destaca.

⁵⁰ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 55.

⁵¹ HENRY, M. Le christianisme: une approche phénoménologique? In: CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 15-32, p. 21.

⁵² *Ibid.*, p. 22.

De acordo com Henry, se a vida é o verdadeiro objeto da fenomenologia, tem-se a questão de se saber como a vida pode ter acesso a ela, visto que seu método não é capaz de tal elucidação.

O método fenomenológico havia desnaturado o verdadeiro objeto da fenomenologia, fazendo dele um objeto de pensamento. O verdadeiro objeto da fenomenologia desqualifica seu método, já que ele se subtrai a todo pensamento. Fenomenologia da vida, isso quer então tudo dizer, exceto aplicar o método fenomenológico a esse objeto particular que seria a vida. Não é a fenomenologia que vai dar acesso à vida. Ao contrário, é a vida que, revelando a si mesma, nos dá, nessa autorrevelação, acesso a ela. É a vida que vem inicialmente como autoadoção pressuposta para toda forma de doação.⁵³

Para Henry, a vida vem no começo como autorrevelação que constitui o próprio começo. A fenomenologia da vida propõe uma nova concepção de mundo na qual não é mais possível considerar apenas o que se vê. O mundo é o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), em sentido diferente daquele de Husserl. Se no sentido husserliano mundo-da-vida quer dizer o mundo dado à sensibilidade à qual se refere todo objeto possível, para a fenomenologia da vida o mundo se desdobra. Em sua transcendência, é o mundo que libera o ente, que por sua vez é o conteúdo do mundo, conteúdo que não se explica a partir de seu desvelamento no mundo.

Se a luz é indiferente a tudo o que ela clareia, é porque ela não tem nenhum outro poder que lhe concerna senão aquele de desvelá-lo. Não em si mesmo, aliás, já que ela não é constitutiva de sua estrutura interior, de suas determinações da realidade. Essa realidade do conteúdo do mundo, desse conteúdo incompreensível e não dedutível a partir de sua aparência exterior, é a vida.⁵⁴

Segundo Henry, o conceito de vida é aparentemente indeterminado e deixa de sê-lo quando passa ao campo da ontologia, pois viver significa ser. A vida designa o ser, então ela não se confunde mais com alguns fenômenos, como os da biologia e os da mística. O ser, para Henry, deve ser compreendido de maneira que ele signifique identicamente a vida. A filosofia ocidental, desde sua origem grega até Heidegger, se caracteriza como uma ontologia, pressupõe um conceito de ser e exclui dele a essência da vida. Para Henry, o conceito de vida permaneceu duvidoso aos olhos da filosofia; não que a vida fosse algo de vago, mas a filosofia foi incapaz de pensá-la porque a vida é constituída em seu ser e em sua essência como uma interioridade radical, de maneira que pode apenas ser pensada. O ser ocidental, por sua vez, se caracteriza pela exterioridade, pois *ser* quer dizer *aparecer, se mostrar*. A

⁵³ HENRY, M. Le christianisme: une approche phénoménologique? In: CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 15-32, p. 23.

⁵⁴ Ibid., p. 31.

fenomenalidade do que se fenomenaliza é formada pela extensão da exterioridade. “A exterioridade é em si mesma o lugar onde ela se mostra em um se mostrar que é esse ser no exterior como tal. A exterioridade é em si o para si.”⁵⁵ O conceito de ser como exterioridade não se deve a uma simples espacialização, a uma visão imediata da consciência comum, já que é no interior de um horizonte transcendental que o espaço se manifesta, designando “essa saída original do ser fora de si e sua primeira *ek-stase*.”⁵⁶ Para Henry, o ser da consciência permanece em um equívoco, pois não se deve considerar que a consciência seja uma realidade diferente de outra, um sujeito oposto ao objeto. A filosofia da consciência pressupõe o conceito de ser como exterioridade. A vida não tem fora, ninguém nunca a viu e nunca a verá.

A vida é uma dimensão de imanência radical. Tanto quanto possamos pensar essa imanência, ela significa então a exclusão de toda exterioridade, a ausência desse horizonte transcendental de visibilidade onde toda coisa é suscetível de se tornar visível e que se chama mundo. A vida é invisível. Entretanto o invisível só é um conceito adequado para pensar a vida se o distinguimos totalmente de um invisível que é apenas um modo-limite do visível e pertence então ainda de fato ao sistema da consciência como um de seus níveis.⁵⁷

Henry dissocia o invisível da vida dos modos declinantes da fenomenalidade do mundo, pois considera que um modo de objetividade ou de consciência pode se transformar em outro. Assim, uma consciência obscura, confusa, pode se modificar e ficar clara. Todavia, o que pertence à vida e se encontra em seu ser como invisível não pode se transformar na determinação do visível. Para Henry, a oposição do visível e do invisível é decisiva para o pensamento filosófico. Não no sentido de traçar uma divisão entre o divino e o humano, pois o invisível concerne ao homem. O homem é visível e invisível, sob a forma de um corpo exterior visível e de uma carne invisível, corpo e carne fazendo um. É na subjetividade invisível do homem que se encontra sua realidade efetiva, visto que a aparência é apenas uma aparência. Esses dois termos não se situam no mesmo plano. O corpo reduzido a seu aspecto objetivo seria uma representação entre outras, um tipo de imagem. Mas é da carne invisível que esse corpo representado tira sua realidade. Henry se remete à polêmica de Cristo contra a hipocrisia dos fariseus e de sua análise do mal. “Que se trate do jejum, da oração, da boa ou má ação, essas diversas atividades escapam ao mundo visível, se realizando lá onde elas permanecem desconhecidas das outras: no segredo.”⁵⁸ A oposição do visível e do invisível

⁵⁵ HENRY, M. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, 1996, p. 7.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ HENRY, M. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, 1996, p. 12.

⁵⁸ HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, p. 25.

marca a relação entre o mundo e a vida. Ao mundo pertence o que pode aparecer a um olhar, o visível, enquanto a vida é o reino do invisível. O homem, segundo Henry, pertence tanto ao mundo quanto à vida. Ele se mostra com um corpo objetivo, como aquele das coisas, é a forma de se mostrar. Mas esse corpo é apenas a aparência visível de uma carne. É a carne invisível, feita de impressões, de desejos, de sofrimento, de esforços para satisfação que define a verdadeira corporeidade. Henry se remete ao texto de Mateus que diz que Deus vê no segredo e vê a ação humana em sua realidade. “Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará.” (Mt 6, 6) Apenas a oposição do visível e do invisível como uma oposição do eu e do mundo não definirá a condição humana, diz Henry. No próprio invisível se abre um abismo. O eu não se remete apenas ao mundo e a si mesmo nos seus segredos. O segredo é submetido ao olhar de Deus. “Dessa maneira, por esse olhar que revela a si mesmo ao mesmo tempo em que o revela a Deus, o homem está ligado a este nessa relação interior que define agora sua realidade.”⁵⁹

Segundo Henry, é a fenomenologia da vida que permitirá abordar a questão da carne e do corpo com pressuposições fenomenológicas novas. Para ela há dois modos de aparecer: o aparecer do mundo e o da vida. O corpo, para o senso comum, é um objeto do mundo parecido com os outros objetos que se mostram no mundo. O corpo se mostra no aparecer do mundo e recebe dele uma determinação fenomenológica e ontológica. O corpo real, mundano, como os objetos que compõem o mundo, é constituído de qualidades sensíveis, mas estas não derivam do aparecer do mundo. Esse aparecer do mundo é incapaz de colocar por si mesmo seu conteúdo; não é a esse aparecer que o corpo sensível deve a sua existência, mas sim à sensibilidade. A concepção de corpo é abalada, de acordo com Henry, quando se interroga seu modo de aparecer, quando a via de acesso ao corpo não é mais a *ek-stase* do mundo. É a vida que se encarrega da revelação do corpo, não havendo nela nem intencionalidade nem *ek-stase*, nada de visível. O que a vida revela não é nada de exterior a ela, nada de diferente dela, mas a si própria, uma autorrevelação, um modo fenomenológico de revelação que é um *pathos*, uma autoafetação imanente que é a carne. O corpo, quando se mostra no mundo, seu modo de aparecer se deve a determinadas características fenomenológicas derivadas da exterioridade, mas não à sua existência. Os corpos que se descobrem no mundo existem antes de sua descoberta. O mesmo não acontece quando a vida revela a carne.

⁵⁹ HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, p. 42.

Quando a vida revela a carne, ao contrário, ela não se limita a revelá-la como se nós estivéssemos aí ainda na presença de dois termos, um que revela e outro que é revelado. E é porque dizemos que o primeiro não se limita a revelar o segundo, à maneira pela qual o mundo desvela um corpo que ele não cria. A vida revela a carne gerando-a, como o que nasce nela, se formando e se edificando nela, tirando sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida.⁶⁰

A impressionabilidade e a afetividade da carne provêm, conforme Henry, da impressionabilidade e da afetividade da vida. “A carne é justamente o modo pelo qual a vida se faz Vida. Não há vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida.”⁶¹ Essa interioridade recíproca, “Carne e Vida”, antes de qualquer mundo concebível, se estabeleceu na “Vida” absoluta. Para compreender como a carne vem da vida, Henry diz que “a Vida vem em uma carne vindo em si – no sentir a si mesma cuja materialidade fenomenológica pura é um *pathos*.”⁶² A carne não é somente o princípio da constituição do corpo objetivo, há nela sua substância invisível. Segundo Henry, é a carne, e não o corpo, que deve servir de fio condutor na abordagem da encarnação no sentido cristão. João diz que o Verbo se fez carne, e não que o Verbo se fez corpo. No Prólogo de João já se encontra um modo de revelação diferente daquele pelo qual o mundo se torna visível. O que ele revela é composto por realidades invisíveis no mundo. É o Verbo que se fez carne, carne destinada a sofrer e a morrer. Na encarnação, o Verbo tomou a condição humana, carnal, condição carnal que não é heterogênea à vida divina. A presença do Verbo no mundo, segundo Henry, vista à luz da dualidade do aparecer, não é compreendida de maneira unívoca, uma aparição no aparecer desse mundo, mas sim revelando vida e sua verdade. A carne sendo uma carne viva, ela é dada a si na vida. A encarnação do Verbo significa sua vinda em uma carne viva, carne que tem sua realidade e suas propriedades da vida. “A realidade dessa história é aquela da vida; invisível e marcada por um *pathos* como ela, ela oferece no fora de si do mundo do qual ela define o conteúdo apenas o aspecto exterior por si mesmo inteligível do que ela é em si mesma.”⁶³

Segundo Henry, o que o cristianismo diz do ser verdadeiro do homem é que ele é filho. O filho da vida fenomenológica absoluta, a única que existe, que é a essência de Deus. Ao abordar a vida fenomenológica em si mesma, vida que nunca se vê, invisível, Henry considera que ela escapa ao pensamento.

⁶⁰ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, pp. 173-174.

⁶¹ *Ibid.*, p. 174.

⁶² *Ibid.*, pp. 190-191.

⁶³ HENRY, M. *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*. In: CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 143-190, pp. 164-165.

No que concerne à vida invisível, a filosofia, que é um modo de pensamento, é tão impotente quanto a ciência. E isso porque geralmente a vida escapa ao pensamento, a toda visada intencional, a todo olhar, a todo “fora”, assim como ela escapa ao conhecimento físico-matemático do universo material, que é apenas uma forma particular desse olhar.⁶⁴

Para Henry, a vida que revela a si mesma, em sua autorrevelação marcada por um *pathos*, é a vida invisível, a que não se mostra no mundo.

⁶⁴ HENRY, M. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, p. 328.

CAPÍTULO 3: FENOMENOLOGIA COMO TEOLOGIA?

A crítica de Janicaud, no capítulo I, deve-se ao fato primeiro de que a fenomenologia vai além dos limites do que deveria ser uma fenomenologia. Indo além da fenomenologia, ela acaba virando metafísica e religião e se torna teologia. Tais questões serão discutidas neste último capítulo.

Na concepção de Janicaud, a fenomenologia deve renunciar a ser toda a filosofia, manter-se nos limites da fenomenalidade. Não se pode admitir como fenomenológico aquilo que não o é. Henry foi além do fenômeno, já que este se torna a arquirrevelação da vida. Em *C'est moi la vérité*, a fenomenologia de Henry se faz religiosa e evangélica por apresentar o ensinamento de Jesus como uma fenomenologia da vida, e, em *L'essence de la manifestation*, a fenomenologia já se encontrava no seio de um movimento espiritual.

3.1 Os limites da fenomenologia

Enquanto Janicaud defende uma fenomenologia minimalista, ou seja, uma fenomenologia que não se coloque como filosofia primeira ou como pensamento originário, uma fenomenologia que se mantenha nos limites da fenomenalidade, Henry amplia o conceito de fenomenologia. Conforme Janicaud, não deve haver adequação entre a fenomenalidade e o absoluto como propõe Henry, a saber, a fenomenalidade entendida como a essência da manifestação e o absoluto compreendido como revelação da vida enquanto afetividade. De acordo com Janicaud, ao abordar a essência da fenomenalidade, em *L'essence de la manifestation*, Henry elucida a essência como afetividade revelando o absoluto.

Henry parte da questão da definição da fenomenologia, isto é, sua definição como método e uma definição por seu objeto. Ele afasta a definição da fenomenologia como método, “um método de elucidação intencional, praticando a redução fenomenológica e pretendendo, dessa maneira, chegar a resultados seguros.”¹ Tomando como referência os pressupostos da fenomenologia husserliana, Henry considera a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos; o que ela leva em conta é o modo de doação das

¹ HENRY, M. Le christianisme: une approche phénoménologique? In: CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 15-32, p. 15.

coisas, o como de sua doação. Porém, segundo ele, é preciso ser mais radical, pois a fenomenologia não considera os objetos no como de sua doação, mas examina esse *como* enquanto tal, a própria doação, o aparecer. O objeto da fenomenologia é o aparecer, à medida que deve aparecer enquanto aparecer.

O objeto da fenomenologia: não é finalmente o modo pelo qual as coisas se dão a nós, mas o modo pelo qual se dá a própria doação, o modo pelo qual se manifesta a manifestação pura, o modo pelo qual se revela a revelação pura. O objeto da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade.²

Enquanto o modo de fenomenalização da fenomenalidade permanecer uma questão não resolvida, conforme Henry, a fenomenologia permanecerá mergulhada em uma indeterminação e em uma obscuridade, como se deu com a fenomenologia histórica. No § 8 de *L'essence de la manifestation*, Henry diz que a elucidação da essência do fenômeno é uma tarefa central da fenomenologia. Considerando que a fenomenologia é uma descrição, para Henry, ela é então anterior a qualquer teoria. Ela implica colocar entre parênteses a tese natural do mundo, todas as interpretações e construções que o pensamento teórico superpõe ao real, o que não quer dizer duvidar da realidade do mundo, mas sim deixar apenas o fenômeno do mundo, que é uma pura aparição. A ciência, por sua vez, se preocupa em ir além dos fatos e agrupá-los em sistemas de explicação. Mas, de qualquer modo, o elemento científico remete a um dado fenomenológico.

É a fenomenologia que defende a ciência contra a tentação de ser uma nova metafísica, lhe proibindo de se constituir como uma realidade absoluta e operando, ao contrário, a inserção dos edifícios e dos princípios abstratos no contexto da experiência humana. Se o objeto científico é *o mesmo* que o objeto desta experiência, não é somente porque ele remete necessariamente a um objeto de experiência (sensível ou não), mas é também porque ele mesmo é um objeto de experiência.³

Segundo Henry, a fenomenologia se atém ao que se manifesta, ao que aparece. A dependência do que aparece em relação ao ato de aparecer é colocada por Henry em questão, já que essa problemática visa à presença do que está presente, refere-se à essência sobre o fundamento da qual tudo o que é dado pode estar lá. Seu objeto é o modo de manifestação do que se manifesta. O pensamento só chega a esse objeto se ultrapassar a consideração do existente singular e se elevar ao ser desse existente, ao ato de aparecer. “A fenomenologia é a

² HENRY, M. Le christianisme: une approche phénoménologique? In: CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 15-32, p. 16.

³ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 60.

ciência dos fenômenos *na realidade deles*. Seu objeto não é o conjunto dos fenômenos, com suas estruturas e, conseqüentemente, seus domínios específicos, mas a essência do fenômeno como tal.”⁴ A redução fenomenológica, de acordo com Henry, não busca salvar alguns conteúdos considerados como certos, enquanto outros seriam suspensos. A realidade que a redução apreende como fundamento irreduzível é a essência universal de todo fenômeno, e não um fenômeno privilegiado. Para Henry, a redução é a liberação da essência e introduz a esfera do absoluto. O absoluto como condição é devido ao fato de ela não ser estabelecida pela análise nem pensada apenas como necessária. “A condição é a essência do fenômeno, a aparência como tal, em seu ato de aparecer.”⁵ A verdade transcendental introduzida pela redução fenomenológica não é uma realidade misteriosa, mas a verdade identificada com o ser, ser e verdade designam a aparência como tal. Conforme Henry, Heidegger, ao afirmar que o ser e a verdade são contemporâneos, quer dizer que o fato de aparecer é o que confere a toda coisa o ser e que a verdade, compreendida em um sentido primeiro, é esse ato de aparecer. Essa verdade é transcendental, é o elemento formal, ontológico, ao qual pertence o fenômeno; Henry a chama de *forma*. Considerando a fenomenologia como a ciência da essência do fenômeno, Henry entende que é porque Heidegger compreende o ser como a essência do fenômeno que ele pode dizer que a fenomenologia é a ciência do ser. A fenomenologia é o que dá acesso ao fenômeno compreendido em sua realidade, contudo essa via de acesso é o próprio fenômeno. Para Henry, a fenomenologia é um meio pelo qual se chega à essência da presença, ao absoluto enquanto *parusia*. Contudo, esse meio é o absoluto, já que o ato de trazer a essência concreta é obra da essência da presença. A fenomenologia admite, segundo Henry, uma pressuposição fundamental que é o próprio fundamento, o absoluto. Ela visa a elucidar seu próprio fundamento, refletir sobre si mesma, portanto ela é seu próprio objeto e se deixa por ele guiar.

Para Henry, a fenomenologia tem como tarefa central a determinação da essência do fenômeno; a determinação da estrutura interna da essência faz-se necessária para delimitar o campo de seus problemas. No § 17 de *L'essence de la manifestation*, Henry considera que o trabalho metodológico da fenomenologia é compreendido como aquele de uma elucidação. Elucidar quer dizer mostrar, ou seja, fazer vir na luz o que não se encontra primitivamente em seu raio, o que se esconde. É nesse trabalho e através dele que se encontra a possibilidade de o ser se mostrar, de a essência chegar à luz. A elucidação do conceito de fenômeno evidencia a necessidade da dissociação entre o trabalho de elucidação que define a tarefa da

⁴ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 64.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

fenomenologia e a realidade do conceito que forma seu objeto, a saber, o surgimento da essência em sua condição fenomenal.

A manifestação do ser, longe de poder ser uma simples consequência do trabalho metodológico da elucidação da fenomenologia é, ao contrário, a sua condição, como ela é a condição de toda manifestação possível de um ente qualquer em geral. A manifestação do ser não se realiza então no “enfim” da obra realizada da fenomenologia, mas no “já” de sua condição primitiva que é, como tal, como esse já da manifestação pura efetiva que torna possível todo comportamento e toda conduta ulterior, o absoluto.⁶

O ser se manifesta, segundo Henry, antes do trabalho de elucidação e como condição universal da atividade da consciência natural. A manifestação do ser é o elemento determinante e constitutivo da estrutura ontológica do ente. A determinação do ente pelo ser é anterior a qualquer compreensão filosófica e pressupõe a manifestação do ser como a própria manifestação. A manifestação do ser é originária, conforme Henry; o ser já está dado à consciência natural que apreende o ente, que é o que ele é sobre o fundo dessa manifestação. A dependência do que aparece em relação ao ato de aparecer se deve à determinação do ente pelo ser. É a manifestação do ser à consciência natural que lhe permite ser o que ela é, uma consciência que visa ao ente. A consciência vive na presença do ser e essa presença torna possível sua relação com o ente, ou seja, a própria consciência. É pelo fato de a relação estar presente, de o ser se manifestar, que a consciência natural tem uma relação com o ente. “*A realidade da relação é sua manifestação. A manifestação da relação é a manifestação do ser que é dada à consciência natural assim que ela se refere ao ente. A manifestação do ser é a manifestação do absoluto.*”⁷ A manifestação do absoluto, segundo Henry, é a sua absolutividade, que é a *parusia*. A consciência natural, de acordo com Henry, ao se referir ao ente, se mantém na *parusia*, ela é conhecimento absoluto. A consciência vive na *parusia* do absoluto, na presença do ser que se manifesta a ela. A própria consciência é a manifestação do ser. Para Henry, a fenomenologia é a fenomenologia do espírito, que é a própria consciência. A consciência é em si mesma a fenomenologia do espírito, por ser a manifestação do ser, a *parusia* do absoluto. É porque a consciência natural se mantém na *parusia* do absoluto que a manifestação do ser, que é essa *parusia*, é originária. A essência da consciência, segundo Henry, é a *parusia*, a presença, o ser-presente. Se para Hegel “a manifestação imediata da verdade é a abstração de seu ser-presente”⁸, para Henry o ser-presente, ou seja, o conceito absoluto, constitui a essência da manifestação. A manifestação imediata da verdade em Hegel

⁶ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 166.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁸ HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Tradução: J. Hyppolite. Paris: Gallimard, 1939, p. 198.

é entendida como a manifestação do ente, porque nela a consciência se dirige imediatamente para seu objeto, o ente. Segundo Henry, na manifestação do ente o conceito está presente em sentido absoluto, quer dizer, o ser-presente está presente nessa manifestação, é a presença imediata da presença na manifestação do ente. O ser-presente constitui a essência da manifestação imediata da verdade, portanto ele não pode ser abstrato.

O ser se mostra originariamente, diz Henry. A manifestação originária do ser torna possível a manifestação do ente. O caráter originário da manifestação do ser significa que é o ser-presente que está inicialmente presente, e não o ente, o que atesta o caráter ontológico da origem. Conforme Henry, devido ao ser-presente que constitui a origem estar presente, se manifestar, pode-se atestar o caráter fenomenológico da origem. A manifestação do ser pertence à essência da consciência, constituindo-a, o que não significa que a consciência a represente. A consciência natural não representa o ser, mas o ente; isso não quer dizer que ela não se preocupa com o ser, mas que este não é o objeto de sua visada, o tema de seu pensamento.

A “representação” significa aqui o objeto temático que visa a consciência, assim como essa própria visada em sua particularidade. A representação assim entendida é um modo determinado da vida da consciência e ela inclui em si, a título de correlato noemático irreal, o “objeto” em presença do qual essa vida se mantém nesse modo determinado de existência que é então o seu.⁹

Portanto, para Henry, no que concerne à consciência natural, esse correlato é o ente. A consciência natural é esse modo determinado da vida da consciência no qual a consciência visa ao ente. Segundo Henry, o saber filosófico ou saber verdadeiro é também um modo determinado da vida da consciência, uma determinação de sua existência. Nesse saber, a consciência representa o ser, fazendo dele o tema de seu pensamento. Todavia, esse saber não é o saber absoluto. O saber absoluto designa a existência da consciência em sua essência universal, não uma determinação dessa existência, porque, segundo Henry, a essência da consciência é a existência, a manifestação do ser, a *parusia*. A *parusia* é a condição de todas as determinações que a vida da consciência é suscetível de se dar, ela é a pressuposição do saber verdadeiro e não verdadeiro da consciência natural que se detém no ente. Não é na representação que se produz a manifestação de si da manifestação pura. Mas, por representação, pode-se entender também, conforme os pressupostos do monismo ontológico, de acordo com Henry, a essência da manifestação, a manifestação de si do ser, manifestação como essência da consciência, o ser como o objeto da representação. Para Henry, a

⁹ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 174.

representação do ser é a manifestação pura, a *parusia*, é a consciência em sua essência universal. Em sua essência universal, o objeto que representa a consciência não é o objeto que representa a consciência natural, pois o objeto da consciência natural é o ente, que é o tema de seu pensamento. Entretanto, a consciência natural, ao representar o ente, representa também o ser do ente, mas não da mesma maneira. O objeto que ela representa tem em comum apenas o nome. É no interior da visada que ela se dirige ao ente e ele lhe é acessível. De acordo com Henry, uma modificação da vida da consciência é necessária para que ela atinja o que se dá no interior de sua modificação, a saber, a representação. Representação entendida como a visada da consciência, referindo-se assim a um modo particular de sua vida. A consciência filosófica representa o ser como a consciência natural representa o ente, diz Henry. Ela faz do ser o tema de sua visada, no interior de uma modificação da vida da consciência.

Que a consciência natural, agora, represente o ser, isso quer dizer que o ser se manifesta a ela e lhe é acessível fora de toda modificação de sua vida que teria o ser por tema, fora de toda tomada de posição e de toda visada particular. A consciência natural representa o ser sem fazer dele o tema de sua visada, porque a representação do ser é a essência da consciência em geral. A representação designa agora a essência da consciência, a manifestação de si do ser, a *parusia*.¹⁰

Segundo Janicaud, Henry chega ao essencialismo através de seu processo metodológico; pelo originário se chega ao essencial. A utilização da palavra *essência* permite a Henry a busca do *eidos*, remontando a um fundamento autorreferido, e a imanência passa a ser a autorrevelação absoluta. Segundo Janicaud, Henry utilizou a fenomenologia para remontar ao originário, extenuando toda a experiência, e a fenomenologia é revertida em metafísica.

Quanto a Henry, no que concerne à imanência, no § 37 de *L'essence de la manifestation*, ele aborda sua estrutura interna e o problema de sua determinação fenomenológica: o invisível. A imanência é definida excluindo-se a transcendência de sua estrutura interna. “Lá onde não há transcendência, não há horizonte nem mundo.”¹¹ Para Henry, o horizonte do mundo não é uma estrutura universal de toda manifestação, tampouco constitui a essência desta, mas encontra-se excluído da essência considerada em si mesma. Na essência não há nada de transcendente, de exterior, de estranho. Nela nada se separa nem vai para fora, nada é colocado diante dela. O movimento criador da exterioridade não está presente nela, não há ação nem efeito, ela não se divide nem se separa de si mesma. Na essência não há oposição nem representação. O ato que se coloca diante não está incluso nela

¹⁰ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, pp. 175-176.

¹¹ *Ibid.*, p. 349.

nem é constitutivo dela, ele é estranho à sua natureza. Como não há oposição na essência, para Henry é impróprio o conceito de *intuição* do qual o pensamento filosófico tradicional se serviu para descrever a apreensão imediata da realidade, visto que este implica oposição, na *intuição*, do intuicionante e do intuicionado.

Mesmo que essa oposição seja finalmente compreendida como o que deve ser transposto, até mesmo suprimido, e isso pela *intuição* precisamente em sua realização (enquanto esta visa a “se unir”, a “se confundir” com a realidade intuicionada), ela permanece como a própria condição desse ato e da teleologia à qual ele obedece: um interesse o dirige, interesse este que se remete a uma “realidade”, não (apesar da aparência) em razão desta, mas da estrutura de toda apreensão possível em geral.¹²

Segundo Henry, na essência, não há nada que dela se separe, nada a divide, tudo nela é repouso, e a fonte desse repouso não é a privação; a essência é o próprio repouso. O repouso constitui a sua natureza, e nesse repouso há apenas ela. Devido ao repouso constituir a sua natureza, a essência é solidão. Isso não quer dizer que ela permanece sozinha como uma coisa quando se retiram todas as outras. O conteúdo de sua solidão é a própria essência. A essência é solidão porque seu conteúdo é constituído por ela. Em sua solidão permanece a relação da essência consigo mesma, o que é constitutivo da essência. A solidão é a sua unidade. A unidade da essência reside “na obra interior pela qual a essência chega a si com o próprio ato pelo qual ela se dá a si mesma; o que designa, da mesma maneira, o conceito da solidão da essência é a própria estrutura desta na positividade ontológica interna.”¹³ Nessa positividade que a constitui está implicada a relação da essência consigo mesma. Segundo Henry, nessa relação a essência goza de si, revela a si mesma naquilo que ela é, tem a experiência de si. O que tem a experiência de si e goza de si é a vida. A solidão é a essência da vida, o que não quer dizer que ela seja um momento da vida. Para Henry, a solidão não é uma categoria da psicologia ou da ética, e sim uma estrutura ontológica constituindo uma estrutura universal: a estrutura da essência. Somente a essência se remete originalmente a si, na relação que a revela a si em sua realidade. Essa revelação em sua relação originária a si é a *parusia*. “A *parusia* é a essência da vida. A *parusia*, que é a essência da vida, é então o conteúdo da solidão. A solidão é a solidão do absoluto, mas do absoluto em sua absolutividade, na profusão e no gozo de seu ser próprio.”¹⁴ A solidão é a unidade no sentido que reúne, unidade da essência como a sua reunião consigo, ou seja, a própria essência. A unidade designa a relação da forma e do conteúdo, permitindo a sua identidade. A unidade permite que a essência entre em relação

¹² HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, pp. 352-353.

¹³ *Ibid.*, p. 354.

¹⁴ *Ibid.*, p. 355.

com um conteúdo que é constituído por ela, portanto a essência é seu próprio conteúdo. A maneira pela qual a essência se revela, se dá originariamente a si, é o que se revela em sua revelação e a constitui. Portanto, o conteúdo da revelação é a própria revelação; a *parusia* cuja natureza é a essência da presença se torna presente na *parusia*, a revelação está em si mesma e a *parusia* está em sua estrutura. É a unidade que designa o modo originário de presença da essência a si mesma.

Na história do pensamento filosófico, segundo Henry, a estrutura interna da imanência foi interpretada não como constitutiva da essência e da possibilidade de uma revelação. Esta foi excluída para designar o que se encontra por princípio estranho ao elemento da fenomenalidade, quer dizer, o ente. A imanência não é admitida no domínio da ontologia, recebendo a significação de categoria ôntica. Na realidade, o pensamento da imanência intervém no plano ontológico, tomando forma inicialmente em oposição ao conceito de transcendência.

Esta [transcendência] sendo compreendida, entretanto, como o poder em que a fenomenalidade, identificada com a exterioridade, adquire um fundamento, a imanência da qual tal poder se encontra radicalmente excluído se encontra excluída, por sua vez, deste último, ou seja, da essência da fenomenalidade, e interpretada desde então como radicalmente estranha a esta – como estranha não somente à própria fenomenalidade em sua efetividade, mas à sua essência, ao que poderia haver de não fenomenal no próprio elemento ontológico.¹⁵

O conceito de imanência é, conforme Henry, aplicado paradoxalmente ao ente. A partir do ente, a filosofia moderna pensa a transcendência. Pensada como aquilo de que o ente é privado, a transcendência oferece ao que lhe serve de conceito antitético a possibilidade de designar o ente. A imanência significa a não fenomenalidade e o que se revela caracterizado por ela. No plano ontológico, a imanência em sua oposição ao conceito de transcendência, considerando-se uma permanência em si mesma no que concerne ao ser, é apreendida em oposição ao conceito tradicional da fenomenalidade, como um caráter ontológico e constitutivo do ser. Logo, apreender o ser em sua estrutura mais essencial problematiza a ideia da imanência, apesar de sua incompatibilidade com o conceito de fenomenalidade. Concebendo-se para a fenomenalidade, apenas como forma de realização, a manifestação de um horizonte transcendente, ou seja, a objetividade, não se pode apreender o modo original segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade.

Na essência da manifestação há uma dimensão religiosa, conforme Janicaud, que conduz o pensamento para fora do domínio da fenomenologia. Henry faz a crítica das

¹⁵ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 372.

pressuposições da “fenomenologia histórica” em *La méthode phénoménologique*, radicalizando a questão da fenomenologia.

Em *La méthode phénoménologique*¹⁶, Henry visa a uma elucidação sistemática da relação entre método e fenomenologia concernente à expressão “método fenomenológico”. Nessa conexão, importa-lhe qual é a sua instância diretora, em que medida os conceitos de método e de fenomenologia devem ser associados, identificados ou dissociados. “A questão do método está ligada à fenomenologia por uma conexão tão estreita que a segunda parece se definir pelo primeiro, como um método precisamente, e um método específico.”¹⁷ De acordo com Henry, o conceito de fenomenologia é indicado por essa particularidade de um método, e tal conceito aparece como “conceito metódico” segundo Heidegger em *Ser e tempo*. O fio condutor de Henry são as cinco *Lições* de Husserl (1907), visto que Henry considera que nessas *Lições* a fenomenologia voltada para si mesma, como atesta seu título, *L’Idée de la phénoménologie*, visa a se compreender segundo seu objeto e seus meios, definindo-se dessa maneira como método, ou seja, o modo de acesso a um objeto, e tal modo de acesso deve se definir a partir do próprio objeto. Portanto, introduz-se o modo pelo qual a fenomenologia apreende a si mesma como método. De acordo com Henry, o método, colocado no centro de uma problemática, permanece o ponto cego cuja obscuridade acompanhará as pesquisas posteriores.

O que resultará dessa tematização em aparência explícita, mas não chegando nunca a uma verdadeira elucidação da relação da fenomenologia e de seu método, mais exatamente do objeto da fenomenologia e do modo de tratamento que lhe convém aplicar, é somente sua confusão ruínosa. Ao que foi, entretanto, sua grande obsessão, uma tomada de consciência radical de si, a fenomenologia histórica nunca se igualou. A primeira tentativa de 1907 nos põe em presença desse fracasso, que será indefinidamente repetido, com suas consequências maciças, sob o peso das quais a fenomenologia e a filosofia sucumbem ainda hoje.¹⁸

A *Primeira Lição*, para Henry, já suscita uma inquietação. A fenomenologia, rejeitando toda a tradição, se apresentou instituindo uma ruptura na história do pensamento. Ela se vê como um começo, não mais histórico, se elevando a partir de si mesma e jogando luz sobre si mesma. Conforme Henry, essa pretensão está comprometida devido à relação instituída entre fenomenologia e teoria do conhecimento, quer dizer, o pensamento filosófico tradicional. Pensamento filosófico e não natural, a saber, aquele preocupado com a possibilidade do conhecimento. Enquanto não for estabelecida a possibilidade do

¹⁶ HENRY, M. *La méthode phénoménologique*. In: HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, pp. 61-135.

¹⁷ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

conhecimento, nenhum conhecimento particular ou científico pode sê-lo. Mas, de acordo com Henry, o projeto de fundar o conhecimento se move em um círculo, sendo cada passo da fundação um conhecimento que permanece duvidoso enquanto não se assegura a possibilidade do conhecimento. Henry considera que Husserl escapa desse círculo ao retomar o argumento cartesiano da dúvida. Tudo é duvidoso, exceto que eu duvido. O conhecimento só é utilizável depois do estabelecimento da possibilidade do conhecimento. Uma esfera de conhecimentos absolutos, aquela das *cogitationes*, surge no fluxo dos pseudoconhecimentos destituídos de pretensão à verdade.

Há então um deslocamento, conforme Henry, que conduz da *cogitatio* real – da percepção real, da representação real, do julgamento real – a um olhar lançado sobre eles, olhar que é uma visão pura. Nessa visão pura, a *cogitatio* torna-se um dado absoluto. Dado, dado absoluto, é, portanto, entendido em dois sentidos: o que é dado e o fato de ser dado, a saber, a doação. Henry considera que esse deslocamento da *cogitatio* real à visão pura que a dá absolutamente e na qual ela é um dado absoluto, a duplicação da *Gegebenheit* segundo o dado e a doação, aponta para alguns erros e aporias. O absurdo, de acordo com Henry, consiste no fato de a *cogitatio* real, que deve constituir a esfera dos conhecimentos absolutos da qual depende a teoria do conhecimento, ser um dado absoluto quando submetida a um olhar, portanto subordinada a um poder de doação diferente dela, fazendo dela um dado absoluto. “Dado absoluto, a *cogitatio* não o é, então, por si mesma nem em si mesma, mas pelo efeito de uma doação exterior que se acrescenta a seu ser original e próprio. Porque a *cogitatio* não é em si mesma um dado absoluto, ela pode apenas tornar-se ele, em uma visão pura e por ela.”¹⁹ Henry formula duas questões referentes à aporia que resulta do deslocamento da *cogitatio* para a visão pura: o que é a *cogitatio* antes da sua vinda na visão pura, antes de tornar-se um dado absoluto, e o que é essa visão pura e se esta pode ser diferente de uma *cogitatio*. Uma primeira vez, então, a *cogitatio* não realiza a sua doação e não se coloca como dado absoluto, fazendo-o em uma segunda vez e tornando-se assim o dado absoluto do qual precisa a fenomenologia do conhecimento. Henry considera difícil empregar a palavra *essência* relativa à *cogitatio* enquanto o conceito desta for uma noção vaga, como nas *Lições*. Nestas, a vinda da *cogitatio* como dado absoluto, conforme Henry, não é o único feito da visão pura, ou seja, dessa segunda *cogitatio* que conferirá à primeira o caráter de dado absoluto. O que é requerido também é a efetuação da primeira *cogitatio* em um dado absoluto na visão pura. Mas a *cogitatio* só é independente do olhar, ontologicamente

¹⁹ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, pp. 64-65.

anterior a ele, se ela já se efetuou ou se se efetua enquanto o olhar a toma em sua visão pura. A questão colocada por Henry é a de como a *cogitatio* se efetua independentemente do olhar que tenta tomá-la em sua visão pura. Henry considera que a ausência dessa questão e de sua elaboração acarreta a aporia da problemática instaurada pela fenomenologia.

Husserl pensava escapar do círculo do conhecimento que, para legitimar sua própria possibilidade, tem necessidade de conhecimentos cuja possibilidade ainda não foi estabelecida. Mas o círculo não é mais aqui metódico, porém ontológico. Como fundar a existência da *cogitatio* a partir do seu dado em pessoa em uma visão pura, se esta supõe essa existência prévia da *cogitatio*?²⁰

Um dos erros sobre o qual a fenomenologia histórica tenta se edificar, de acordo com Henry, é de ordem histórica e concerne ao recurso a Descartes, ou seja, à interpretação do *cogito* como evidência, a primeira evidência de todas. Então a realidade ou a existência da *cogitatio* seria fundada sobre a visão pura, sobre a percepção clara que dela poder-se-ia ter. Essa evidência se dá pela meditação do pensamento ao termo do qual eu me vejo, se eu duvido e penso. Henry considera que a edificação interior da *cogitatio* em sua realidade cujo reconhecimento se dá pela dúvida radical desqualifica a visão pura da qual fala Husserl. Mesmo a visão se mantendo puramente no que ela vê, não evita o erro e se precipita sobre ele, se o erro for falacioso como supõe Descartes. Conforme Henry, a *cogitatio*, considerada como tributária em sua realidade do olhar e da visão pura lançada sobre ela, bem como de evidências do processo de pensamento, deveria então ser intermitente tal como as evidências, depender do preenchimento ou não preenchimento da intuição. Mas, para Descartes, a alma pensa sempre.

É a autonomia de uma essência irreduzível ao que quer que seja e notadamente à história e às vicissitudes de um ver reputado duvidoso que indica esse “sempre”. Não é preciso então dizer somente que a *cogitatio* é real independentemente de sua doação na visão pura, mas que *é somente na condição de não ser dada dessa maneira que ela pode vê-lo*. Assim somos reconduzidos do erro histórico de Husserl a seu erro filosófico fundamental.²¹

A crítica desse erro é formulada por Henry, considerando que a vinda da *cogitatio* sob o olhar do pensamento, seu deslocamento, em vez de fazer dela um dado absoluto, trata-se de uma impossibilidade de princípio, quer dizer que a *cogitatio* não se mantém onde é lançado o olhar do pensamento, em sua visão pura. No que concerne à *cogitatio*, o olhar não pode dá-la como dado absoluto; ele a desrealiza, e o que ele coloca é o vazio. A vida, conforme Henry, nunca é vista nem se pode vê-la. Portanto, a vida não poderia ser apreendida em uma

²⁰ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 66.

²¹ *Ibid.*, p. 67.

evidência dada em pessoa. No que se refere ao dado absoluto em uma visão pura da *cogitatio*, Husserl confunde, segundo Henry, o ver e seu visto, o que é totalmente visto nele e a *cogitatio* que se mantém fora de seu campo, uma vez que ela já se efetuou quando um olhar se dirige a ela, tentando inutilmente a apreender. O primeiro erro teórico das *Lições* é, conforme Henry, o deslocamento da *cogitatio* na visão pura para convertê-la em dado absoluto, “como se ela já não estivesse em si mesma e por si mesma, em seu experienciar original, de maneira que essa prova ou esse *pathos* é o dado absoluto que Husserl procura alhures e que, procurando alhures, não encontra nunca.”²² O que Henry contesta é o mal-entendido pelo qual o fenômeno reduzido, puro, no sentido da fenomenologia, é considerado como a essência da fenomenalidade, a essência da vida. Para Henry, a redução é o pensamento identificado ao ver. É a redução que efetua o movimento pelo qual a *cogitatio* se encontra posta sob o olhar do pensamento, exigindo dele manter-se no que é visto, e tudo o que não o é, o que é somente presumido, é deixado de lado.

O método fenomenológico, de acordo com Henry, que tem como ponto de partida a redução e nela se apoia, é esse dar a ver, conforme seu objetivo e seus meios. “O ver não se deixa demonstrar nem deduzir.”²³ Para Henry, segundo as *Lições*, a *cogitatio* só é um dado em pessoa, absoluto, ao termo de um tornar-se, a saber, vindo na visão que se orienta para ela, ela se torna um fenômeno puro. O tornar-se ao qual a *cogitatio* está submetida é, conforme Henry, o tempo: deslizamento da *cogitatio* no passado ao instante. A distância na qual o visto pode vir e se manter diante do ver é criada por essa primeira deiscência. Assim, ver e visto são possíveis. A *cogitatio* vem, dessa maneira, na condição de fenômeno, sobre o fundo do primeiro distanciamento do tempo. De acordo com Henry, uma grave dificuldade se coloca ao se considerar que a *cogitatio*, ou seja, a vida, se torna o dado absoluto de um fenômeno somente dessa forma, pois a *cogitatio*, a vida, não estaria mais senão no passado.

A absoluta presença do dado em pessoa é uma ausência. É preciso também perguntar de novo: o que é a *cogitatio* em si mesma, antes de sua vinda ao ser ou, de preferência, ao nada na *ek-stase* intencional, o que é a vida enquanto vida, enquanto o presente vivo, e não enquanto já não estando mais, enquanto morta no passado?²⁴

O processo de pensamento, de acordo com Henry, quando se apoia na deiscência *ek-stática* da temporalidade, pode-se acreditar que ele remete ao processo do ser, ser compreendido como tempo. Entretanto, o processo do ser se ajusta ao do pensamento. Em

²² HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 68.

²³ HUSSERL, E. *L'idée de la phénoménologie*. Paris: PUF, 1970, p. 64.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

Husserl, conforme Henry, o processo fenomenológico quase não difere do processo temporal da percepção. “Na visão pura do ver, a *cogitatio* não é uma existência absoluta, ela bascula de preferência no abismo do desaparecimento, ela não é ser, mas não-ser.”²⁵ Para Henry, essa dificuldade obriga a fenomenologia a redefinir seus temas e seu modo de tratamento.

O tornar-se/desaparecimento da *cogitatio* na visão pura do ver acarreta inicialmente a perversão das categorias com a ajuda das quais a *cogitatio* deve ser pensada em sua realidade – a perversão dos conceitos fundamentais da fenomenologia. O primeiro dentre eles é o da imanência. Que ela seja imanente significa que a *cogitatio*, ou seja, a fenomenalidade pura em sua fenomenalização original, se fenomenaliza em si mesma sem sair de si, sem que nenhuma distância seja produzida.²⁶

Como a fenomenalização, a doação imanente da *cogitatio* se dá sem distância, ela dá a si mesma, sua própria realidade, conforme Henry. A *cogitatio* dá a si mesma, dessa maneira, sua própria realidade, à medida que ela é imanência e por obra da imanência. Então, somente na *cogitatio* há doação de si. A imanência da *cogitatio* é, para Henry, a interioridade da autodoação. Doação e o que é dado são o mesmo, ou seja, autodoação em sentido original. “Essa autodoação original da doação é o experienciar a si mesma da subjetividade absoluta, ou seja, a própria subjetividade enquanto tal, a *cogitatio*.”²⁷ No resumo que Husserl redigiu das *Lições*, de acordo com Henry, ele distingue o aparecer e o que aparece segundo uma correlação na qual o conceito de fenômeno se desdobra.

O que aparece é a objetividade que figura no aparecer, o qual é essa figuração ou aparecimento na consciência. (...) Na *cogitatio*, ao contrário, o que aparece não é diferente do aparecer e se identifica com ele como o que dele resulta imediatamente. Assim o aparecer define em e por si mesmo, em seu autoaparecer, uma realidade que é a realidade fenomenológica dessa fenomenalidade original enquanto tal.²⁸

Henry considera que a elucidação dessa realidade fenomenológica da fenomenalidade pura é tarefa da fenomenologia material, não é a preocupação de Husserl nem da fenomenologia posterior a ele. Entretanto, Henry admite que Husserl nunca duvidou de que a *cogitatio* tivesse uma realidade própria, embora deixasse seu aparecer na indeterminação. As *Lições* não desconhecem, conforme Henry, o conceito radical de imanência, mas opõem um segundo conceito de imanência cuja essência é estruturalmente heterogênea à imanência da *cogitatio*. Para esse segundo conceito de imanência, pratica-se a redução, ou seja, manter no

²⁵ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 72.

²⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁸ *Ibid.*, p. 75.

ver o que é realmente visto. O que é visto na visão pura do ver reduzido é a *cogitatio*. Certamente, não a *cogitatio* real enquanto experienciando a si mesma na imanência de seu autoaparecer. Submetida ao modo fenomenológico e ao ver reduzido, a *cogitatio* é um objeto do conhecimento, e não um momento real da subjetividade. Objeto do conhecimento para o qual o olhar do pensamento se ultrapassa para apreendê-lo na visão pura. Para Henry, o primeiro sentido que Husserl dá ao conceito de transcendência é essa apreensão pelo pensamento de um conteúdo que se encontra fora dele e é então visto por ele. Portanto, a transcendência entendida dessa forma equivale à imanência em seu sentido segundo, a saber, à visão pura da *cogitatio*. A crítica de Henry é feita quando a imanência recebe a significação da transcendência, o que ele considera uma perversão dos conceitos fundamentais da fenomenologia. A apreensão transcendental da *cogitatio* é chamada imanência porque, de acordo com Henry, o ver se mantém nessa apreensão, no que é visto, que, por sua vez, se encontra contido nele, percebido por ele, imanente então a esse olhar. Essa imanência cuja possibilidade reside na transcendência do ver, na concepção de Henry, é o que define para Husserl a presença absoluta, presença em pessoa em sentido absoluto. “Ao mesmo tempo em que a perversão do conceito de imanência que veio significar seu contrário, o que ele exclui de si intransponivelmente é aquela de ‘presença absoluta’, de ‘presença em pessoa em sentido absoluto’ que se realizou.”²⁹ Na transcendência do ver, de acordo com Henry, a *cogitatio* nunca está presente “em pessoa”, em sua realidade. A presença da *cogitatio* se efetua em si mesma, em sua imanência. Husserl justifica o conceito de imanência aplicado à visão da *cogitatio*, ou seja, à transcendência, segundo Henry, inventando um segundo conceito de transcendência que se refere ao caso em que o conhecimento, visando um objeto, não o vê, em que o visado não está mais contido no visto. Todavia, de acordo com Henry, a segunda transcendência, a saída do visto do ver, pressupõe a primeira, a saída da realidade da *cogitatio*. Para ultrapassar o visto em direção ao visado ou ao presumido, é necessário haver uma visada primeira que já tenha realizado a saída da realidade da *cogitatio*. O ver se efetua, segundo Henry, em um mesmo meio ontológico, mantendo-se no que ele vê ou o ultrapassando em direção ao presumido.

O “inteiramente presente na visão” da “imanência” da primeira transcendência do ver que visa a *cogitatio* não tem, em todo caso, nada em comum com a presença da *cogitatio* em sua imanência, a qual não porta em si nem horizonte nem mundo, nada que seja suscetível de ser visto e de se transformar em um não-visto, ou reciprocamente. Ele difere tão completamente que, enquanto a segunda permanece como uma presença sólida e, na realidade, o dado absoluto de uma presença

²⁹ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 76.

absoluta, que é nossa própria vida, ao contrário, o inteiramente presente na vista do “imaneente” ao olhar é apenas, no que concerne à *cogitatio*, um inteiramente ausente.³⁰

A tentativa de Husserl de dar um sentido positivo à imanência da *cogitatio* na visão pura do ver, de acordo com Henry, se inverte se considerarmos que a impossibilidade da *cogitatio* de vir na visão do ver não é aquela do ser transcendente. Este se encontra no princípio constituído em e por tal apreensão. A ameaça ontológica que recai, conforme Henry, sobre o conteúdo imanente do ver, a saber, as *cogitationes* que se tornaram os dados da visão pura na redução, Husserl tenta evitá-la transpondo a diferença que ele traçara entre os dois conceitos de imanência: “As *cogitationes* representam uma esfera de dados imanentes absolutos, em algum sentido que nós interpretamos a imanência.”³¹ Conforme Henry, é como se os dados pudessem ser independentes do modo de sua doação, como se os dados imanentes pudessem ser absolutos, ou pertencentes à realidade interior da *cogitatio*, ou lançados fora dela como o conteúdo transcendente do ver *ek-stático*. A sequência do texto de Husserl, de acordo com Henry, se refere a essa segunda doação “na qual a imanência designa a transcendência do ver evidente, o caráter absoluto do dado imanente que este recebe da primeira doação, da *cogitatio*, sendo desde então remetido à segunda, à visão do ver e fundado somente sobre ela.”³² Segundo Henry, na visão referida ao fenômeno puro, o objeto se encontra então na consciência, não se encontra fora do conhecimento; ele é dado ao sentido da “absoluta-presença-em-pessoa”, ou seja, o objeto de uma visão pura. Portanto, há uma mutação que afeta o fundamento da fenomenologia, seu conceito de fenomenalidade. A significação absoluta da doação, do dado, se transfere da imanência da *cogitatio* para a transcendência da visão pura. Para Henry, a transcendência toma o lugar da imanência e a oculta. Com a imanência reduzida à transcendência e a questão fenomenológica original da realidade da *cogitatio* estando perdida, a fenomenologia toma a direção prescrita pelo modo de doação ao qual ela se atém.

Tematizando somente a transcendência de um ver puro, de acordo com Henry, a fenomenologia retém apenas um domínio do ser oferecido ao ver do pensamento, um ser para ser visto. A *Terceira Lição*, segundo Henry, repete as proposições referentes ao ver. O que é colocado de lado enquanto “transcendente” é o que não é visto. A eliminação da segunda transcendência na redução fenomenológica apresentada no início das *Lições* leva Henry a considerar a limitação de seu alcance. Nessa *epoché* do mundo, é apenas o mundo empírico e

³⁰ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 77.

³¹ HUSSERL, E. *L'idée de la phénoménologie*. Paris: PUF, 1970, p. 78.

³² HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 78.

seus conteúdos, bem como a crença neles, que se encontram suspensos, não o próprio mundo, o horizonte de visibilidade onde se mostra o que pode ser visto. Esse é o sentido da passagem da transcendência que se encontra excluída para aquela que recebe dessa exclusão a elevação ao nível de categoria ontológica universal. Henry considera uma grande virada das *Lições* quando, abandonando a imanência verdadeira, a fenomenologia celebra o ver, renunciando à sua pretensão ontológica de dar o ser. A temática da fenomenologia se modifica, análises que não estavam em seu programa são empregadas para permitirem o acesso a novos objetos. Apesar de Henry admitir que o gênio de Husserl consiste no fato de ter pressentido que tal remanejamento implicado com a virada temática exige dar as condições desde o início para torná-la possível, ele considera que Husserl se engana em sua interpretação do *cogito*. “A existência da *cogitatio*, segundo ele (Husserl), é estabelecida à medida que, entrando na visão do ver da reflexão fenomenológica e assim na evidência dessa visão pura, ela se tornou um dado absoluto e, como tal, indubitável.”³³ Enquanto em Husserl o que garante a existência da *cogitatio* é sua presença na evidência pura, em Henry a existência da *cogitatio* não é nunca uma “absoluta-presença-em-pessoa”. Essa destruição ontológica é anunciada, conforme Henry, na *Terceira Lição*, quando Husserl diz que depois que Descartes estabeleceu a evidência da *cogitatio*, o *cogito ergo sum*, ele não a retomara.

Assim Husserl se dá conta confusamente, no momento mesmo em que ele comete seu erro mais grave – a redução da *cogitatio* à evidência que a dá –, de que na realidade, entre a evidência da *cogitatio* e sua existência, é preciso escolher. Que Descartes tenha fundado a existência da *cogitatio* sobre ela mesma, sobre sua estrutura fenomenológica interna enquanto a “forma” pela percepção imediata da qual a *cogitatio* tem consciência de si mesma, consequentemente sem nenhuma mediação e sem a mediação da evidência especialmente, a qual é reputada duvidosa nesse instante, é o que Husserl não pode representar, à medida que ele reduz a doação à evidência como à sua formulação mais perfeita.³⁴

Toda problemática se esgota, segundo Henry, na redução fenomenológica. Não se pode esquecer, na concepção de Henry, que em Descartes é apenas no início da *Terceira Meditação*, uma vez estabelecido o *cogito*, que se dá a fundação da consciência na *clara et distincta perceptio*. Husserl pretende submeter a *cogitatio* à evidência da consciência, mas a *cogitatio* é totalmente independente da evidência duvidosa da consciência. Considerando que o objeto da fenomenologia não são as coisas, mas seu como, Henry diz que antes da mutação temática as coisas eram as *cogitationes*, depois passaram a ser a essência das *cogitationes*. Henry não nega o enriquecimento temático trazido pelo deslocamento das *cogitationes*,

³³ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008, p. 81.

³⁴ *Ibid.*, p. 82.

consideradas em suas propriedades singulares, para as essências que prescrevem essas propriedades, ao se colocar no plano das coisas, pois é o que permite ultrapassar a facticidade em direção ao *a priori* que a rege. Entretanto, se o plano das coisas for abandonado e se se interrogar sobre o modo pelo qual as coisas são dadas, problemática própria da fenomenologia conforme Henry, a mutação temática muda de sentido. Como as *cogitationes* são dadas em sua “existência factícia”, em sua realidade, é a questão à qual a fenomenologia nascente, de acordo com Henry, traz uma falsa resposta, acreditando se remeter a Descartes: *la clara et distincta perceptio*.

Se, para Janicaud, a fenomenologia serviu de suporte a Henry para remontar ao originário, revertendo-se em metafísica, para Capelle, remontar a um domínio do originário, como propõe Henry, domínio que não depende de nada, mas do qual tudo depende, renova o projeto clássico da filosofia primeira. O originário em Henry designa “não um princípio abstrato, um fundamento explicativo heterogêneo ao que ele explica, mas a própria *realidade* em sua efetividade fenomenal.”³⁵ Para Capelle, a menção de Henry a Descartes, fazendo uma nova releitura da proposição fundadora do *cogito ergo sum*; a Hegel, com quem não concorda por ter assujeitado o absoluto ao pensamento do Espírito; a Husserl, interrogando-o sobre a atribuição da transcendência à consciência transcendental; a Heidegger, a quem atribui um fechamento mundano da ontologia; é suficiente para mostrar a intenção filosófica, e não teológica, de Henry. Segundo Capelle, Henry busca abrir o acesso ao que ficou até então impensado: a vida. É necessário mostrar a especificidade do uso dessa palavra por Henry, para quem a vida é um tema da reflexão filosófica e científica desde Schopenhauer; entretanto, o poder de revelação da vida permaneceu oculto e, para abordá-lo, Henry recorre ao conceito cristão de verdade.

Conforme Capelle, Henry dá um estatuto ontológico à sensibilidade até então relegada ao sensorial e à percepção. Tal estatuto exige uma renovação da fenomenologia clássica. Em *Ideias I*, de Husserl, encontra-se estabelecida a distinção entre a matéria e a forma da consciência, o momento sensível das impressões subjetivas e a idealidade da forma; no entanto, “não está resolvida a dificuldade residual que é aquela da articulação entre a impressionabilidade e a intencionalidade, entre o vivido subjetivo imanente ao eu e a visada

³⁵ CAPELLE, P. Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry. In: CAPELLE, P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 45-51, pp. 45-46.

transcendental do objeto fora do eu.”³⁶ Conforme Capelle, Husserl precisou voltar ao esquema da submissão da matéria à forma, da impressionabilidade à intencionalidade. Portanto, a *hylé* não pode realizar a obra da manifestação.

Para Capelle, Henry tem uma rigorosa conduta filosófico-fenomenológica, ao contrário daqueles que o acusaram de fazer bascular a boa fenomenologia no campo da má teologia. Henry afirma o poder de revelação da vida à vida a partir da reivindicação ontológica da sensibilidade.

Segundo Capelle, o problema central em Henry diz respeito ao mundo que mantém em posição de exterioridade o fenômeno e a fenomenalidade, ou seja, o que se fenomenaliza no horizonte do mundo permanece indiferente à essência do fenômeno. Diante das aporias da verdade do mundo, Henry elucida o conceito de verdade em sentido cristão. “No cristianismo, a verdade é vida, o fenômeno é homogêneo à fenomenalidade; dito de outra forma: o Deus que se autorrevela revela a vida que é tanto a sua Vida quanto a vida do mundo.”³⁷ Henry, ao voltar o olhar fenomenológico para o Deus do cristianismo, não abandona o mundo, mas dá ao mundo um lugar onde ele se faz como tal. Dito de outra forma, o acesso a Deus só é possível onde se produz a autorrevelação de Deus: na carne e no sangue do Filho.

Para Capelle, a questão concerne ao conceito filosófico-fenomenológico de mundo e a seu conceito bíblico-teológico. Se em Henry a fenomenologia do mundo indica um horizonte limitado de visibilidade, na Escritura bíblica o mundo remete à ética da relação de Aliança.

“Eu não sou do mundo”; “Eu vim para que, da morte, vocês passem à vida”: essas fórmulas crísticas não exprimem uma limitação estrutural do mundo, mas remetem à figura pecadora de um mundo “que passa” e, além, à proposição de sua salvação. Por um lado, então, é tematizado um horizonte de finitude e, por outro, é contada a dialética da graça e do pecado.³⁸

³⁶ CAPELLE, P. *Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry*. In: CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 45-51, p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 50.

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

3.2 Arquirrevelação da vida

Janicaud considera que Henry, com sua fenomenologia cristã, assume a “virada teológica” em *C’est moi la vérité*, operando o curto-circuito entre a fenomenologia da vida e o ensinamento de Jesus. Contra essa opinião, Doré considera tal obra uma “filosofia cristológica” – seu propósito fundamental é elucidar o gênero de verdade do cristianismo. Tal propósito vai de encontro ao preconceito tanto da filosofia quanto da teologia ao considerarem que haveria oposição entre cristianismo e filosofia. Henry mostra, ao contrário, que entre eles há convergência e que o cristianismo é portador de um pensamento e desenvolve uma filosofia. Mas a filosofia do cristianismo é diferente, senão oposta, conforme Doré, ao que se apresenta sob o nome de filosofia. De acordo com Doré, para pensar o cristianismo, o bom método não deve ser nem histórico nem filosófico, no sentido de uma filosofia preestabelecida, importada de algum lugar e simplesmente projetada sobre o cristianismo. O método deve ser fenomenológico, se inscrevendo na posteridade de Husserl e de Heidegger. Em consonância com Henry, Doré afirma que a vida se autogera tanto quanto ela se autorrevela, visto que é precisamente o que leva a pensar o cristianismo: Cristo é a autorrevelação de Deus, autoengendrado de Deus.

Há correspondência estreita entre fenomenologia da vida e Revelação de Cristo. Cristo se autoapresenta, se autorrevela na realidade como a Vida: “Eu sou a verdade e a Vida.” Ele se dá a reconhecer como o primeiro Vivente. Como aquele cuja única Vida, que é divina, que é o próprio Deus, se autoengendrou.³⁹

A questão é saber, de acordo com Greisch, sob que condições a fenomenologia pode ser uma ciência da vida absoluta, se a fenomenologia histórica, a de Husserl, conseguiu a sua deselenização. Henry considera que isso não aconteceu e propõe uma inversão da fenomenologia, consistindo em substituir a fenomenologia do mundo ou do ser pela fenomenologia da vida. Greisch considera os 15 parágrafos da primeira parte de *Incarnation*, que tratam da inversão do que Henry chama de fenomenologia histórica, como um discurso do método da fenomenologia material. Referindo-se ao § 7 de *Ser e tempo*, Henry observa que, no neologismo de inspiração grega de “fenômeno”, o que importa não é o objeto que se mostra, mas o ato de se mostrar, o modo de sua doação, chamado por Husserl de objeto no como de sua doação. Considerando que a fenomenologia se interessa pelo modo de doação dos objetos, conforme Greisch, pode-se dizer com Henry que todo problema fenomenológico

³⁹ DORE, J. « C’est moi la vérité » Dialogue avec Michel Henry. In: CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 33-43, p. 36.

deve se enunciar em termos de doação, revelação, fenomenalização; o que é classicamente fenomenológico. O que importa para a fenomenologia não é o conteúdo dos fenômenos, mas sua fenomenalidade, seu modo de aparecer. Todavia, de acordo com Greisch, há uma mudança ao se perguntar se a fenomenologia histórica conseguiu clarear o estatuto da fenomenalidade que decide sobre sua condição de possibilidade. Segundo Henry, a fenomenologia histórica deixou suas pressuposições indeterminadas. Não repetindo Husserl nem Heidegger, Henry introduz uma reformulação que concerne à fenomenalidade ao afirmar que “há tanto aparecer quanto há ser”.

Henry apreendeu bem que é essa leitura que rege a concepção heideggeriana da relação entre a fenomenologia e a ontologia: é do aparecer e da fenomenologia que é preciso partir se se quer elucidar o sentido do ser, o que é a tarefa da ontologia fundamental, tal como a define Heidegger.⁴⁰

Para Henry, é possível uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Ele considera que não é a fenomenologia histórica, nascida com Husserl, que cumprirá tal tarefa. Propõe então uma fenomenologia da vida para tal abordagem. Em *C'est moi la vérité*, como foi visto no capítulo II, o conceito de vida se encontra no centro de sua pesquisa. Vida considerada como a essência de Deus, de Cristo e do homem. Henry apresenta a fenomenologia da vida a partir dos textos fundadores do cristianismo. Sua obra elucidava também uma fenomenologia do Cristo, o “Primeiro Vivente”, vivente que vem em si na pura revelação de si, ou seja, autorrevelação que é a vida. O “Arquifilho” que habita a origem, o começo, vem ao mundo para tornar o Pai manifesto aos homens, salvando-os do esquecimento da vida no qual eles se mantêm. Henry, através da filosofia, dialoga com a teologia, o que não quer dizer que ele faça teologia. Para Henry, filosofia e teologia não são concorrentes, são duas disciplinas diferentes. A diferença consiste no fato de a teologia tomar como ponto de partida, como objeto de sua reflexão, as Escrituras, ou seja, os textos sagrados. Todavia, isso não quer dizer que esses textos falam do que é sagrado, de Deus, mas que eles provêm de Deus, que eles são sua palavra. Essa é uma palavra de verdade. A teologia toma então por base essa verdade dada como absoluta.

Se a teologia se funda imediatamente sobre a Palavra de Deus, é porque essa Palavra é aquela da Verdade. Singularmente desmunida e indigente aparece então a filosofia, a qual se encontra na errância, não sabendo nem o que é a Verdade nem

⁴⁰ GREISCH, J. “Le monde à l'envers”. Quel renversement de quelle phénoménologie? In: CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 55-81, p. 62.

como proceder para chegar até ela. Longe de estar de posse de um começo seguro de si mesmo, ela é prisioneira da aporia.⁴¹

A filosofia, segundo Henry, terá então que ir em busca de um ponto de partida verdadeiro, sem saber, no caso de encontrá-lo, como o reconhecer. Do ceticismo antigo do qual sai o platonismo, ecoa a dúvida universal de Descartes. O grande mérito de Descartes foi o de descobrir nessa dúvida o começo procurado e também a verdade, à medida que esta última está presente em tal começo e na segurança que lhe é própria. Como na teologia, verdade e começo formam uma unidade. A verdade está no começo, considerando que este fica sem toda a justificação anterior a ele e diferente dele, se ele próprio dá prova de si mesmo. “... ser ele mesmo o Verdadeiro do qual se deve dizer: *Verum index sui*. Resumindo, uma verdade que não depende de nada outro, essa verdade absoluta da qual parte e da qual fala a teologia.”⁴²

Henry interroga se seria possível então dizer que na filosofia o homem encontra o fundamento do qual é preciso partir através de uma reflexão que vem dele e de seu próprio pensamento, enquanto na teologia a exegese se apoia em um conteúdo dogmático vindo do exterior. À autonomia da filosofia se opõe a heteronomia da teologia, o que contribui para desvalorizá-la, fazendo dela um objeto de crença e de uma descrença possível, “... até mesmo uma lenda, no lugar da Verdade capaz de fundar a si mesma, de ser a esse título Razão, a única Razão verdadeira cuja justificação interna e autônoma fazem a dignidade do homem.”⁴³ A diferença de um método que pressuponha separar filosofia e teologia não existe, segundo Henry. Mesmo que haja oposição dos pontos de partida, essa oposição não impede que nos dois casos o método consista em um movimento de pensamento que chega a resultados que são aquisições progressivas constitutivas de uma teoria em curso: “... esse movimento se choca com um fracasso intransponível se se trata para ele de apreender a vida em uma evidência qualquer – na abertura de um mundo no qual a Vida não aparece nunca.”⁴⁴ O que pode definir a realidade humana enquanto fenomenológica em sua essência é a vida fenomenológica transcendental absoluta que revela a si mesma.

Para Henry, o “experienciar a si mesma” é um processo conduzido pelo vir em si da vida. Nada desliza para fora do movimento da vida nem dele se destaca, já que a vida é automovimento se autoexperienciando. A essência da vida, sua autogeração, consiste em seu movimento, no qual a vida não cessa de vir em si e ao gozo de si, movimento contínuo de seu

⁴¹ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 361.

⁴² *Ibid.*, p. 362.

⁴³ *Ibid.*, p. 362.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 362.

viver que permanece eternamente em si, não se destacando de si. A possibilidade de um pensamento fenomenológico se deve ao fato de esse pensamento ser revelado a si na vida. “Não é o pensamento – a intencionalidade, o ser-no-mundo – que nos dá acesso à vida, é a Vida que nos dá acesso ao pensamento à medida que este é apenas um modo de vida, que é a Vida nele que o revela revelando a si mesma.”⁴⁵ A aporia do método fenomenológico com o qual se chocara Husserl e que parecia barrar a pesquisa de uma fenomenologia da vida é retirada, visto que é a vida transcendental que fornece ao pensamento, a toda forma de intencionalidade, a autoadoção primitiva na qual eles podem se realizar. Essas observações valem para a teologia e para a filosofia, pois tanto uma quanto outra são pensamentos.

O pensamento, o colocar a distância do horizonte *ek-stático* onde ele se move (natureza enquanto o “fora de si” primitivo, contemplação das Ideias, representação, relação sujeito/objeto, intencionalidade, ser-no-mundo) – está aí, desde a Grécia, a base fenomenológica e, assim, a essência da inteligibilidade. À medida que ela vem antes de toda inteligibilidade dessa maneira, a vinda originária da Vida em si mesma constitui uma Arqui-inteligibilidade.⁴⁶

Segundo Henry, a arqui-inteligibilidade não se define de maneira negativa, em sua anterioridade à inteligibilidade que domina a filosofia ocidental. A arqui-inteligibilidade, antes do mundo e de seu aparecer, abriu a dimensão fenomenológica do invisível. “O invisível é a revelação originária que realiza a obra da revelação concernente a si mesma, antes de qualquer outra coisa.”⁴⁷ O conceito de revelação diz respeito ao objeto da fenomenologia. Revelação é quando o que se mostra, o que se manifesta como pertencente a um gênero de ser, se mostra diferente do que era anteriormente. Há uma ruptura entre a aparição inicial e o que essa primeira aparição se desvela ser. Tal ruptura não é a do conteúdo de uma manifestação, ela concerne ao como da manifestação.

Só a vida absoluta realiza essa autorrevelação do Começo. É aqui que a pretensão do pensamento humano se esvai em fumaça. É aqui que as intuições fenomenológicas da Vida e aquelas da teologia cristã se juntam: no reconhecimento de uma comum pressuposição que não é mais aquela do pensamento.⁴⁸

Henry considera que uma revelação está em curso, acontece antes do pensamento, da fenomenologia, da teologia, da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica. “Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e da manifestação de sua inteligibilidade, fulgura a

⁴⁵ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 363.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 363.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 363-364.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 364.

Arqui-inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo no qual ela se enlaça.”⁴⁹ A vida deve ser considerada então em seu paradoxo, pois somente sua arqui-inteligibilidade permite compreender o que no homem é mais simples, mais elementar, já que sua proveniência se dá pelo efeito dessa arqui-inteligibilidade que atinge o coração de seu ser. No coração de seu ser, onde o vivente advém na vida, onde a vida dá o vivente a si mesmo na arqui-inteligibilidade de sua autodoação absoluta. A vida é o aparecer original que se chama revelação. Assim, deve-se afastar a redução da fenomenologia clássica do aparecer ao aparecer do mundo. É necessário dissociar os caracteres que definem o aparecer do mundo dos que são próprios à revelação da vida. A revelação da vida se realiza como uma autorrevelação. Se autorrevelar para a vida é “experienciar a si mesma”. A autorrevelação é irredutível à tautologia.

Nela [na autorrevelação], não é o Mesmo que seria por assim dizer nomeado duas vezes, a primeira como o que revela ou afeta, a segunda como o que é revelado, de modo que o afetando e o afetado se apresentariam como duas realidades diferentes, cada uma se encontrando definida por sua função. É somente no “fora de si” do mundo que a autorrevelação da vida se desdobra se destruindo. O processo dialético que ilustra essa situação é apenas a expressão elaborada de uma concepção da fenomenalidade que colocou esta na estrutura oposicional da Diferença: no “fora de si” do mundo.⁵⁰

Segundo Henry, devem ser observados três traços pertencentes à vinda em presença em que consiste o aparecer do mundo. O primeiro diz respeito ao aparecer desvelando, que difere do que é desvelado nele. O desvelamento consiste nessa diferença. No § 44 de *Ser e tempo*, Heidegger faz a distinção entre a verdade originária (o desvelamento) e o que é verdadeiro (o desvelado), o que leva a supor que tal diferença é feita quando a verdade é compreendida como o “fora de si” do mundo. O segundo traço concerne ao aparecer desvelando no “fora de si” do mundo, que é diferente do que é desvelado nele. Ele lhe é indiferente, visto que a *ek-stase* do mundo dispensa indiferentemente sua luz sobre os entes. O terceiro traço consiste na indiferença do aparecer do mundo ao que se mostra nele, o que remete à incapacidade do aparecer em fundar a realidade descoberta nele. O aparecer não cria a realidade, ele a desvela.

Hoje, apesar do objetivismo reinante, do problema colocado pelo corpo, a substituição da carne viva pelo corpo, Henry considera que, para os pensadores do cristianismo, trata-se de redescobrir, mesmo que de maneira implícita, e de tornar possível a encarnação do verbo, o fundamento da salvação cristã. Para os fenomenólogos pós-husserlianos, ou seja, não gregos,

⁴⁹ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 364.

⁵⁰ HENRY, M. *Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)*. In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 23.

é decisiva a significação que adquire a pressuposição cristã. Ela ajuda a rejeitar a redução de nosso corpo a um objeto, objeto oferecido à investigação científica. Também não basta interpretar esse corpo-objeto como um corpo subjetivo, à medida que tal subjetividade é identificada à intencionalidade, ao fora de si do aparecer do mundo. A nova inteligibilidade que exige a elaboração da questão do corpo, já que nosso corpo é uma carne, é diferente do que sempre foi entendido sob o título de inteligibilidade. É a percepção mundana do nosso corpo como corpo de carne (*Leibkörper*), a percepção de um corpo-objeto revestido dessa significação, corpo suscetível de sentir, que deriva da inteligibilidade platônica da contemplação ou de seus substitutos modernos. “Originalmente e em si, nossa carne real é arqui-inteligibilidade, revelada em si nessa revelação antes do mundo própria ao Verbo de Vida do qual fala João.”⁵¹ Uma das consequências disso é que a aporia grega da vinda do *logos* inteligível em um corpo material finito, condição de uma salvação que se identifica com a morte, se dissipa na arqui-inteligibilidade de João. Enquanto o *logos* grego designa ao mesmo tempo a razão e a possibilidade da linguagem que falam os homens, linguagem que consiste na formação de significações ideais e irrealis, o Verbo de Vida, por sua vez, é a condição transcendental da carne. A encarnação cristã, desde que se deu, sempre foi vivida pelos cristãos como a revelação de Deus. Revelação própria à encarnação do verbo em Cristo. Enquanto a carne for confundida com o corpo, a encarnação do verbo será sua vinda em um corpo e, assim, ao mundo. A revelação de Deus é então confiada ao aparecer do mundo. A encarnação do verbo em um corpo visível lembra ao homem que é nesse verbo que ele foi feito no início, à imagem e semelhança de Deus, ou seja, no invisível. A geração invisível do homem lhe é tornada manifesta pela encarnação.

... sua vinda nesse corpo que alguns viram não era dissociável da vinda da Vida invisível absoluta em seu Verbo. E que é esse Verbo em sua arquipassibilidade que se fez carne, não dissociável dessa própria carne, parecida com a nossa, também destinada a sofrer e a morrer. Desde então, na Vinda do Verbo em seu corpo visível permanece sua realidade escondida, a geração eterna do Filho Único primogênito na autogeração da Vida absoluta. É a interioridade recíproca do Pai e do Filho que revela a Encarnação.⁵²

Quanto à relação da teologia e da fenomenologia na concepção de Henry, apesar da diferença de seu método e de seu ponto de vista, tanto uma quanto outra têm em comum serem produções do pensamento, formuladas no que ele chama linguagem do mundo. Ao abordar a problemática da linguagem na fenomenologia, segundo Henry, no § 7 de *Ser e*

⁵¹ HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, p. 365.

⁵² *Ibid.*, pp. 368-369.

tempo, a conexão da linguagem e do aparecer é decisiva se a natureza da linguagem depende daquela do aparecer que ela pressupõe. Se a fenomenalidade se fenomenaliza originalmente segundo um modo de fenomenalização diferente daquele do mundo, ou seja, a vida tomada como autorrevelação, deve então existir outra linguagem diferente daquela do mundo. Essa outra linguagem que repousa sobre a autorrevelação da vida, pode-se apreender a sua essência a partir das propriedades fenomenológicas da vida, o modo pelo qual ela revela em sua autorrevelação. “Porque o modo pelo qual a vida revela é aquele pelo qual ela fala.”⁵³ À medida que a vida revela em sua autorrevelação, não se colocando fora de si na diferença de um mundo, então, contrariamente a toda outra linguagem que se refere a um referente externo, “a palavra que fala a vida apresenta o caráter extraordinário de não falar nunca senão de si.”⁵⁴ A palavra da vida não traz em si nenhuma intencionalidade. Opondo-se à palavra do mundo que não funda a realidade da qual fala, a palavra da vida gera a realidade; não que ela a crie, já que a criação é aquela de um mundo no aparecer do qual não se realiza tudo o que ele mostra. Ela gera a realidade à medida que revela, à maneira da vida, que gera sua própria realidade.

Para Henry, muitos problemas se ligam à definição fenomenológica da palavra. “Fenomenologicamente: se é o aparecer que fala enquanto ele mostra, aquele que pode ouvir sua palavra é aquele que está aberto à mostra desse aparecer, definido por essa abertura, não sendo nada outro senão ela.”⁵⁵ Na questão da linguagem, no que concerne a sua relação com a fenomenalidade, em um primeiro momento, a linguagem deixa de ser compreendida como um poder autônomo; seus caracteres são estabelecidos a partir daqueles do aparecer, no qual ela faz ver o que ela fala. Enquanto esse aparecer é o do mundo, a determinação fenomenológica da linguagem permanece prisioneira dos limites intransponíveis do conceito de fenomenalidade desde a Grécia.

De acordo com Henry, a oposição que separa linguagem da vida e linguagem do mundo não exclui a relação entre elas. Ao contrário, a primeira funda a segunda. A linguagem do mundo repousa sobre o aparecer do mundo, no qual ela mostra o que diz, enquanto a palavra da vida é o *verbo*, “o Si originário no qual a vida revela a si.”⁵⁶ Então a relação das duas linguagens recobre aquela dos dois modos de fenomenalização da fenomenalidade. Toda intencionalidade da linguagem que visa a uma significação transcendente só pode se referir a

⁵³HENRY, M. Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage). In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.) *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 25.

⁵⁴ Ibid., pp. 15-37, p. 25.

⁵⁵ HENRY, M. Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage). In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.) *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 26.

⁵⁶ Ibid., p. 30.

esta se já tiver entrado em posseção de si na autodoação do *pathos* que faz dela uma vida. “É assim que, ao mesmo tempo em que o fazer-ver que lhe é próprio, ela pressupõe essa revelação originária na qual não há nem intencionalidade nem ver – na qual nada não é nunca visto.”⁵⁷ Pelo fato de a palavra da vida consistir em sua autorrevelação, ela fala em todos os lugares onde há vida. “Verbo da Vida” e palavra do homem falam de maneira diferente. A palavra do homem é incapaz de engendrar a realidade do que ela diz. O verbo da vida, por sua vez, não cessa de engendrar a si mesmo no processo de autogeração da vida, à medida que é nele que ela revela a si. “Assim, ele não cessa de dizer em si a vida antes de dizê-la a todo vivente.”⁵⁸ No Prólogo de João, a afirmação “o Verbo se fez carne”, ou seja, homem, torna então inteligível o fato de Cristo ter duas palavras: por um lado, a de uma vida finita, a que, por exemplo, pede de beber à Samaritana; por outro lado, a do Verbo, “que a Vida absoluta diz a si mesma, com suas determinações fenomenológicas radicais: “[Antes de Abraão, Eu...] – [Eu, [...] a Verdade, a Vida.]”⁵⁹ O exame dessas duas palavras, a do homem Jesus e a do verbo que diz sua condição de verbo, coloca novas dificuldades. Em Cristo, suas duas palavras são palavras de vida. Mesmo que uma diga do sofrimento, das queixas, e a outra, da eterna geração da vida no verbo, há uma relação de interioridade fenomenológica recíproca que as une: a relação da vida e do vivente, do Pai e do Filho. “Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim?” (Jo, 14, 10)

Nas Escrituras, entretanto, essas duas palavras são consideradas palavras do mundo, pois, segundo Henry, são proposições, encadeamentos de significações que visam a realidades determinadas, que se descobrem no aparecer do mundo. No Novo Testamento essas proposições são formuladas por vários locutores que contam a história de Jesus, os acontecimentos e personagens ligados a essa história. Entretanto, tais narrativas são também pontuadas com aspas, quer dizer, são as palavras de Cristo. Se Cristo é o verbo, então são as palavras de Deus. Tais palavras são endereçadas aos homens na linguagem deles. Como o texto do Evangelho pode provar a verdade do que ele relata? Como a afirmação “Eu sou... a Verdade” (Jo, 14, 6) pode dar prova de sua verdade? Ou seja, aquele que pronunciou essas palavras é a autorrevelação da vida absoluta? Não haverá resposta a tais perguntas enquanto se ficar fechado na pressuposição de que é a linguagem que dá acesso à realidade. “A linguagem tal como a entendemos desde sempre: o *Logos* grego, o aparecer do mundo no qual

⁵⁷ Ibid., p. 30.

⁵⁸ Ibid., p. 31.

⁵⁹ HENRY, M. Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage). In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.) *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 32.

se mostra tudo o que essa linguagem nos diz – no qual nenhuma vida nunca se mostra.”⁶⁰ Um ponto essencial da filosofia de Henry é o de que, sobre o fundo da dualidade do aparecer, que fornece seu fundamento fenomenológico tanto ao *logos* quanto a outros fenômenos, deve-se reconhecer dois tipos diferentes de linguagem.

É assim que à linguagem do mundo – e o *Logos* grego designa o arquétipo de uma linguagem desse gênero – se opõe um *Logos* muito mais originário, em relação ao qual toda disciplina de pensamento, usando sempre de uma linguagem que toma emprestada sua luz do horizonte *ek-stático* do mundo, deve reconhecer sua inevitável subordinação.⁶¹

A aqui-inteligibilidade de João, de acordo com Henry, está acima da teologia e da fenomenologia. A arquirrevelação da vida absoluta em sua autorrevelação é o verbo de Deus. A efetuação fenomenológica dessa palavra é heterogênea ao aparecer do mundo, se dá no princípio anterior e irreduzível ao pensamento. O *logos* originário, verbo de vida, é irreduzível ao que aparece e ao aparecer do mundo. Há então uma antecedência da vida ao pensamento. Se a fenomenologia deve repousar sobre essa afirmação, a filosofia pode se abster de pensar a vida? A vida desapareceu do campo temático da ciência devido à heterogeneidade do aparecer da vida e do aparecer do mundo. A vida se revela onde não há nenhum mundo, onde há mundo a vida não se mostra. Mas qual é o aparecer no qual a doação se dá como autodoação, como vida, considerando que não é qualquer aparecer que institui essa doação? Para Henry, o aparecer enquanto fazer-ver da intencionalidade, no vir para fora, desvia de si e dá o mundo, e não a si mesmo. Logo, a doação como autodoação, como vida, escapa ao método fenomenológico enquanto modo de intencionalidade. Henry propõe então a vida se conduzindo no aparecer, se fenomenalizando por si mesma. Em sua autorrevelação, a vida dá acesso a si mesma. Vida como autodoação e como autorrevelação, assim como o Deus cristão.

A fenomenologia material não descobre nem revela a vida. Fazer advir a vida a si mesma é uma tarefa bem acima de suas forças; para realizá-la, a filosofia vem verdadeiramente tarde demais. Sempre nós já estamos na vida, sempre ela já se deu a nós, nos dando a nós mesmos no *pathos* de sua Palavra.⁶²

De acordo com Henry, embora Husserl quisesse ver e apreender a vida em uma evidência apodítica, não há evidência da subjetividade transcendental, já que no afastar de um fora, na linguagem do mundo, a vida se desvanece. A fenomenologia material dá a palavra à

⁶⁰ Ibid., p. 33.

⁶¹ HENRY, M. *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*. In: CAPELLE P. Philippe Capelle (ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, pp. 143-190, p. 184.

⁶² HENRY, M. *Phénoménologie matérielle et langage (ou: pathos et langage)*. In: DAVID, A.; GREISCH, J. (Ed.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf, 2001, pp. 15-37, p. 37.

vida, palavra ignorada pelos homens: palavra da vida, em sua autorrevelação, que é em si mesma sua palavra, seu verbo.

CONCLUSÃO

Esta dissertação pretendeu investigar a crítica de Janicaud de que a fenomenologia francesa, indo além do fenômeno, se torna teologia. De fato, Henry amplia o conceito de fenomenologia e entende a fenomenalidade como a essência da manifestação, assim como entende o absoluto como revelação da vida enquanto afetividade. Dessa forma, a fenomenologia pode ser entendida como uma ciência da vida absoluta. Portanto, para Janicaud, a fenomenologia da vida de Henry se faz religiosa e evangélica, chamando sua arquirrevelação de religiosa, metafísica e mística. A partir dessa crítica de Janicaud, a presente pesquisa buscou compreender o pensamento de Henry e encontrar uma resposta para tal crítica.

Os conceitos de vida e revelação possuem significativa importância na obra de Henry e se remetem ao Deus cristão. Porém, ao contrário do que poder-se-ia pensar, ele não faz teologia, mas amplia o conceito de fenomenologia, propondo uma investigação fenomenológica sobre o cristianismo, na busca do que este considera como a verdade. Para tal abordagem, propõe uma fenomenologia da vida.

No Novo Testamento, a verdade é designada como aparição, manifestação e revelação, o que Henry considera como uma verdade fenomenológica pura, que se refere não àquilo que se mostra, mas sim à fenomenalidade. O conceito de verdade designa tanto o que se mostra quanto o fato de se mostrar, que é a essência da verdade. Na essência da verdade – manifestação pura – se dá o fato de se mostrar. A verdade estende previamente sua essência ao ato de aparecer, para que o que aparece possa fazê-lo. Portanto, há uma verdade anterior, verdade fenomenológica absoluta implícita no que se mostra.

O cristianismo traz para reflexão o conceito de vida que se autorrevela. Seu conceito de verdade, de acordo com Henry, encontra sua essência na vida. A vida é idêntica à verdade porque ela é manifestação e revelação, devendo ser entendida em sentido fenomenológico. A vida revela a si mesma, antes do mundo, e tal autorrevelação absoluta constitui o fundamento da verdade. É essa revelação primordial que possibilita a toda coisa aparecer. À vida que gera a si mesma, bem como ao vivente, o cristianismo chama Deus. Deus é a revelação pura, a essência que o cristianismo coloca no princípio de todas as coisas, revelação cuja fenomenalidade é a fenomenalização da própria fenomenalidade. Sua revelação aos homens

não é o desvelamento de um conteúdo estranho à sua essência, e sim dar-lhes em partilha sua autorrevelação eterna. A teoria dessa doação encontra-se no cristianismo.

Para Henry, a essência de Cristo, identificada à autorrevelação absoluta, revelação de Deus, é estranha ao mundo. A matéria fenomenológica pura da revelação de Deus não se identifica com o horizonte do mundo, portanto ela não se mostra no mundo. Para se ter acesso a ela, Henry propõe a primeira equação fundamental do cristianismo: Deus é vida. Deus vem originalmente em si. Em sua fenomenalização da fenomenalidade, na autofenomenalização dessa fenomenalidade, está o acesso a Deus. Essa autorrevelação se realiza na vida, como a essência desta. A vida se autorrevela, é o próprio fato de se autorrevelar. Se há autorrevelação, há vida. A autorrevelação se produz onde há vida. A revelação de Deus é autorrevelação se realizando na vida. Vida designa a manifestação pura que não se reduz àquela do mundo. O modo de revelação da vida é diferente daquele do mundo. O mundo revela no fora, lançando cada coisa fora de si. A vida, em sua autorrevelação, revela a si mesma. Autorrevelação, no que concerne à essência da vida, quer dizer que é a vida que realiza a revelação, e o que a vida revela é a si mesma.

Conforme Henry, a revelação se dá pela ruptura entre uma aparição inicial e o que essa primeira aparição se desvela ser. A ruptura não é aquela do conteúdo de uma manifestação, ela se refere ao como da manifestação. Jesus afirma realizar uma dupla revelação, revela ser o Cristo e revela Deus. O objeto da fenomenologia é o modo pelo qual se revela a revelação pura, modo pelo qual se dá a própria doação, modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. Para chegar a esse objeto, o pensamento tem que ultrapassar a consideração do existente singular e se elevar ao ser desse existente, ao ato de aparecer. Entretanto, o aparecer no qual a doação se dá como autodoação, como vida, escapa ao método fenomenológico enquanto modo de intencionalidade.

Ao remontar ao domínio do originário, Henry renova o projeto clássico da filosofia primeira. O originário é a realidade em sua efetividade fenomenal, e não um princípio abstrato. Para que a fenomenologia tenha condições de ser uma ciência da vida absoluta, a fenomenologia do mundo ou do ser é substituída pela fenomenologia da vida.

A determinação da essência do fenômeno, a determinação de sua estrutura interna, é tarefa da fenomenologia. O ser se mostra originariamente. Sua manifestação originária possibilita a manifestação do ente. Portanto, é o ser-presente que está inicialmente presente, e não o ente, o que atesta o caráter ontológico da origem. Devido ao fato de o ser-presente constituir a origem, se manifestar, pode-se atestar o caráter fenomenológico da origem.

A fenomenologia pode ser uma ciência da vida absoluta. Através da filosofia, Henry dialoga com a teologia. A filosofia, não sabendo nem o que é a verdade nem como proceder para chegar até ela, desmunida de um começo seguro, é prisioneira da aporia. Isso, contudo, não impede que o pensamento chegue a resultados que são aquisições progressivas constitutivas de uma teoria em curso. Todavia, esse movimento fracassa para apreender a vida em uma evidência: a vida não aparece. O pensamento fenomenológico é revelado a si na vida. A vida dá acesso ao pensamento à medida que este é apenas um modo de vida. A vinda originária da vida em si mesma constitui uma arqui-inteligibilidade. A arqui-inteligibilidade abre a dimensão fenomenológica do invisível, que é a revelação originária realizando a obra da revelação concernente a si mesma, antes de qualquer outra coisa. Só a vida absoluta realiza a autorrevelação do começo. Henry abre o acesso à reflexão filosófica sobre a vida, recorrendo ao conceito cristão de verdade.

A pesquisa chegou à seguinte conclusão: Henry dialoga com a religião, em particular com o cristianismo, o que pode caracterizar sua filosofia como uma filosofia da religião.

Embora esta pesquisa abra possibilidades de se pensar questões relativas à fenomenologia, aqui brevemente abordadas, algumas considerações fazem-se necessárias concernentes às lacunas não preenchidas. Devido ao período de tempo próprio de uma dissertação de mestrado, houve limitação quanto ao aprofundamento da obra do autor, que merece maior exploração.

BIBLIOGRAFIA

AUDI, P. Michel Henry aujourd'hui. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3, tome 126, n. 3, pp. 291-316.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2010.

CAPELLE P. Philippe Capelle (Ed.). *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004.

CARUANA, Virginie. La chair, l'érotisme. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-373.htm>. Acesso em: 21 out. 2011.

DAVID, Alain. Michel Henry: le problème de la réception. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 3/2001, tome 126, pp. 359-372.

DAVID, A.; GREISCH, J. *Michel Henry, L'épreuve de la vie* (sous la direction d'Alain David et Jean Greisch). Paris: Cerf, 2001.

HATEM, J. *Michel Henry, la parole de vie*. Beyrouth: L'Harmattan, 2003.

HATEM, Nicole. Michel Henry, lecteur du concept d'angoisse de Kierkegaard. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-339.htm>. Acesso em: 21 out. 2011.

HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Tradução: J. Hyppolite. Paris: Gallimard, 1939.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 2008.

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

_____. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002.

_____. La vie se révèle dans l'immanence radicale de son pur pathos. *Magazine Littéraire*, n. 403, 2001.

_____. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

_____. *C'est moi La vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

_____. *Vie et révélation*. Beyrouth: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, 1996.

HUSSERL, E. *L'Idée de la phénoménologie*. Tradução francesa: A. Lowit. Paris: PUF, 1970.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1964.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução francesa: Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.

KHOSROKHAVAR, Farhad. La duplicité du paraître. Sur la double lecture de Michel Henry. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-321.htm>. Acesso em: 21 out. 2011.

KÜHN, Rolf. Réception et réceptivité. La phénoménologie de la vie et sa critique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-295.htm>. Acesso em: 21 out. 2011.

LONGNEAUX, J. *Retrouver la vie oubliée. Critique et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Namur: Presses universitaires de Namur, 2000.

_____. D'une philosophie de la transcendance a une philosophie de l'immanence. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3, tome 126, pp. 321-338.

VIDALIN, A. *La parole de la vie: la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*. Paris: Parole et Silence, 2006.

WONDRACEK, Karin. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 257 f. Tese (Doutorado em Teologia e História) – Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.