

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Ronaldo Chicre Araujo**

**REVELAÇÃO E ENCARNAÇÃO:  
a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry**

**Juiz de Fora  
2015**

**Ronaldo Chicre Araujo**

**REVELAÇÃO E ENCARNAÇÃO:  
a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry**

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

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

**Juiz de Fora**

**2015**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Araujo, Ronaldo Chicre.  
Revelação e encarnação : a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry / Ronaldo Chicre Araujo. -- 2015.  
186 f.

Orientador: Paulo Afonso Araujo  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Encarnação. 2. Fenomenologia. 3. Henry. I. Araujo, Paulo Afonso, orient. II. Título.

**Ronaldo Chicre Araujo**


**REVELAÇÃO E ENCARNAÇÃO:  
a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry**


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


Aprovada em 2 de outubro de 2015

**BANCA EXAMINADORA**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Paula Renata Campos Alves  
Instituto Federal Minas Gerais – Ouro Preto

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

  
\_\_\_\_\_  
Sidnei Vilmar Noé  
Universidade Federal de Juiz de Fora

  
\_\_\_\_\_  
Frederico Pieper Pires  
Universidade Federal de Juiz de Fora

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos aqueles que contribuíram para a realização desta tese.

“E o Verbo se fez carne,  
e habitou entre nós [...]”

(Jó 1, 14)

## RESUMO

Esta pesquisa pretende investigar como a carne pode ser revelação e como a revelação se realiza como carne na proposta fenomenológica de Henry. Há uma relação entre a fenomenologia da carne e a encarnação cristã. A carne não é somente o princípio da constituição do corpo objetivo, há nela sua substância invisível. A encarnação em sentido cristão difere tanto da compreensão grega quanto da judaica. A encarnação do verbo significa sua vinda em uma carne viva, carne que tem sua realidade e suas propriedades da vida. A proposição de João “E o Verbo se fez carne” (Jó 1, 14) é incompatível com a filosofia grega. A 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. A fenomenologia da vida permite abordar a questão da carne e do corpo com pressuposições fenomenológicas novas.

Palavras-chave: Encarnação. Fenomenologia. Henry.

## **ABSTRACT**

This research intends to investigate how the flesh may be a revelation and how revelation becomes realized as flesh in Henry's phenomenological proposal. There exists a relation between the phenomenology of the flesh and Christian incarnation. The flesh is not only the beginning of the constitution of the objective body, there is also an invisible substance in it. The Christian view of incarnation differs from the Greek and Jewish understanding. The incarnation of the word signifies its coming in living flesh, flesh which has its reality and living properties. The proposition of John "And the Word became flesh" (John 1,14) is incompatible with Greek philosophy. Western philosophy, from the time of its Greek origins, recognises the visible world as the only form of manifestation, ignoring the invisible interior of life and its originative form of revelation. The phenomenology of life permits an approach to the question of the flesh and the body using new phenomenological presuppositions.

**Keywords:** Incarnation. Phenomenology, Henry.



## SUMÁRIO

|          |  |     |
|----------|--|-----|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 9   |
| <b>2</b> | <b>FENOMENOLOGIA</b> .....   | 12  |
| 2.1      | PRESSUPOSTOS DA FENOMENOLOGIA CLÁSSICA .....                           | 12  |
| 2.1.1    | <b>Fenomenologia e a essência do fenômeno</b> .....                    | 19  |
| 2.1.2    | <b>Essência: imanência e transcendência</b> .....                      | 22  |
| 2.1.3    | <b>Método e fenomenologia</b> .....                                    | 25  |
| 2.2      | VIRADA TEMÁTICA DE HUSSERL. A APORIA DO MÉTODO<br>FENOMENOLÓGICO ..... | 33  |
| 2.3      | LINGUAGEM E VERDADE.....   | 38  |
| 2.4      | IMPRESSÃO E INTENCIONALIDADE .....                                     | 44  |
| 2.5      | DUALIDADE DO APARECER: CORPO E CARNE.....                              | 57  |
| <b>3</b> | <b>FENOMENOLOGIA DA CARNE</b> .....                                    | 64  |
| 3.1      | FENOMENALIDADE E VIDA.....   | 65  |
| 3.2      | CORPO .....  | 71  |
| 3.2.1    | <b>Corpo e carne</b> .....   | 79  |
| 3.2.2    | <b>Corpo: Galileu e Descartes</b> .....                                | 81  |
| 3.2.3    | <b>Corpo transcendental e carne</b> .....                              | 89  |
| 3.3      | CARNE.....   | 99  |
| 3.3.1    | <b>Carne: vida e nascimento</b> .....                                  | 102 |
| 3.3.2    | <b>Carne e corpo</b> .....   | 105 |
| 4        | REVELAÇÃO E ENCARNAÇÃO .....   | 115 |
| 4.1      | FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA .....   | 116 |
| 4.1.1    | <b>Fenomenologia francesa e teologia</b> .....                         | 118 |
| 4.1.2    | <b>Fenomenologia e fenômeno</b> .....                                  | 121 |
| 4.1.3    | <b>Os limites da fenomenologia</b> .....                               | 131 |
| 4.2      | ARQUIRREVELAÇÃO DA VIDA .....  | 133 |
| 4.2.1    | <b>Vida e verdade</b> .....  | 142 |
| 4.2.2    | <b>Revelação e vida</b> .....  | 148 |
| 4.3      | ENCARNAÇÃO: CONCEPÇÕES GREGA, JUDAICA E CRISTÃ.....                    | 155 |
| 4.3.1    | <b>Verdade do cristianismo</b> .....                                   | 157 |

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 4.4   | INVERSÃO DA FENOMENOLOGIA E ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA<br>CARNE..... | 168 |
| 4.4.1 | Fenomenologia da encarnação e poder corporal .....                  | 169 |
| 4.4.2 | Caminho da salvação: Irineu e Agostinho .....                       | 173 |
| 4.4.3 | Experiência de outrem: carne e encarnação .....                     | 176 |
| 5     | CONCLUSÃO .....   | 181 |
|       | REFERÊNCIAS.....  | 184 |

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como tema a revelação e a encarnação a partir da filosofia do cristianismo segundo Michel Henry (1922-2002), uma vez que o autor elucida a encarnação, a carne e o corpo. A carne experienciando a si mesma e se suportando é que permite conhecer o corpo. Procurou-se investigar como a carne pode ser revelação e como a revelação se realiza como carne. Durante toda a pesquisa, o trabalho se mostrou instigante por propor, a partir da fenomenologia, um diálogo intenso entre filosofia e teologia.

Procurou-se verificar o modo de manifestação próprio a um corpo e aquele que é próprio a uma carne. Trata-se então de saber se haveria uma diferença entre a manifestação do corpo e a revelação da carne concernente ao aparecer, visto que, o aparecer do mundo é confundido com todo aparecer concebível.

A Fenomenologia da carne de Henry baseia-se na encarnação cristã. A abordagem da carne e do corpo, assim como a de sua relação, possibilita tomar a encarnação em sentido cristão cujo fundamento se encontra na proposição de João: “E o Verbo se fez carne” (Jó 1, 14). Entretanto, esta proposição, de acordo com Henry, é incompatível com a filosofia grega.

Seu pensamento 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.

Segundo o autor, faz-se necessária a inversão da “fenomenologia histórica”, a de Husserl, que não conseguiu a sua deselenização. A primeira inversão concerne à relação entre corpo e carne. Não é o corpo, objeto de investigação das ciências, que serve de base para a compreensão da carne, é a carne que permite conhecer o corpo. A segunda inversão reside na substituição do “pensar grego” pela arqui-inteligibilidade do evangelista João, na qual a essência consiste em um *pathos* originário.

A fenomenologia da vida permite abordar a questão da carne e do corpo com pressuposições fenomenológicas novas. Segundo tal perspectiva, 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. A concepção de corpo

é abalada 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 revela 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.

Pode-se perguntar, no plano filosófico, se a existência de Cristo entendida como a encarnação do verbo é apenas uma possibilidade ou uma existência. Na concepção de Henry, uma possibilidade concerne ao pensamento, mas não uma existência, uma vez que a existência de Cristo enquanto verbo encarnado ultrapassa a concepção que alguém possa ter. Tem-se então a questão de como a existência de Cristo, enquanto verbo e carne, pode se mostrar ao homem. A encarnação do verbo como possibilidade de salvação é sua revelação, sua vinda entre os homens. A possibilidade de entrar em relação com Deus, e ser salvo, se deve a seu verbo que se faz carne em Cristo. A carne é a revelação. Portanto, deve-se perguntar o que é a carne para ser revelação e o que é a revelação para se realizar como carne. Se o verbo de Deus é a revelação de Deus, então a essência do verbo não seria oposta à carne considerada como revelação. Há uma união do verbo e da carne. Na carne continuaria a obra do verbo: a revelação de Deus.

No intuito de alcançar os objetivos deste estudo, investigou-se como referência principal as obras de Michel Henry: *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000); *L'essence de la manifestation* (1963), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996), *Paroles du Christ* (2002), *Vie et révélation* (1996) e *Phénoménologie matérielle* (1990). Todas as citações são de tradução do autor da tese.

Na segunda seção, fez-se necessário considerar os pressupostos da fenomenologia clássica. As análises de Husserl e de Heidegger que conduziram a fenomenologia ao fenômeno mais originário da verdade: o aparecer puro, a fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível. Tomando como referência os pressupostos da fenomenologia husserliana, Henry considera a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos.

No que diz respeito ao método fenomenológico, foi abordada a relação entre método e fenomenologia, em que medida os conceitos de método e de fenomenologia devem ser associados, identificados ou dissociados.

A terceira seção considerou a abordagem de Henry referente à sua leitura filosófica do corpo e da carne. Nesse intuito, foram investigados os conceitos de fenomenalidade e vida, corpo e carne. A fenomenalidade fenomenaliza por si mesma, a vida é o modo segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. Trata-se da substância fenomenológica visada pela fenomenologia material, a saber: a imediação dada por um *pathos* na qual a vida experiencia a si. Para Henry, no cristianismo, a elaboração do conceito de verdade encontra sua essência na vida. A vida, no sentido em que o cristianismo a entende, escapa ao pensamento ocidental pré-cristão, no qual predomina a pressuposição de que toda forma de experiência deve sua fenomenalidade àquela do mundo. A vida é a vida fenomenológica absoluta, a vida de Deus autorrevelada em seu verbo, que se faz carne. De acordo com Henry, a vida vem em uma carne vindo em si.

Na quarta seção, procurou-se verificar a encarnação segundo a fenomenologia e o cristianismo. Foi considerada a crítica de Janicaud quanto ao fato de a fenomenologia ir além dos limites do que deveria, se tornando teologia. Para Henry, é possível uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Ele propõe uma fenomenologia da vida para tal abordagem, e, apresenta a fenomenologia da vida a partir dos textos fundadores do cristianismo.

A encarnação em sentido cristão difere tanto da compreensão grega quanto judaica. Para Henry, a contemplação de um inteligível puro torna compreensível o mundo das coisas, entretanto não muda em nada a situação da oposição do sensível e do inteligível, que domina o pensamento ocidental. A incompatibilidade do conceito grego de *logos* com a ideia da encarnação atinge seu paroxismo quando a encarnação reveste a significação no cristianismo de salvação. O pensamento grego abre ao homem a possibilidade de salvação: o homem é provido do *logos*. Pela animalidade, pelo corpo natural, ele concerne ao sensível. Um ser perecível destinado à morte.

O cristianismo, de acordo com Henry, 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 no qual nada se destaca.

## 2 FENOMENOLOGIA

### 2.1 PRESSUPOSTOS DA FENOMENOLOGIA CLÁSSICA

De acordo com Henry, a palavra fenomenologia é entendida a partir de *phainomenon* e *logos* do grego e designa um saber sobre o fenômeno. O termo fenômeno qualifica o objeto da fenomenologia enquanto o *logos* indica o modo de tratamento que se deve aplicar a esse objeto, o método a ser seguido para se ter um conhecimento adequado 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*”)] (HEIDEGGER, 1941<sup>1</sup> apud HENRY, 2000, p. 35). 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 (*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.

As ciências se ocupam dos múltiplos fenômenos considerados de acordo com seu conteúdo específico. Diferentemente, a fenomenologia estuda o que as ciências não consideram explicitamente: não o conteúdo particular dos fenômenos, mas a sua essência, o que faz deles um fenômeno, o aparecer no qual eles se mostram. No fenômeno, seu conteúdo e o fato que ele aparece parecem fazer uma unidade, por isso o pensamento científico não se preocupa em dissociá-los. Essa distinção fundamental para a fenomenologia foi introduzida por Husserl. O fluxo das vivências da consciência que decorrem temporalmente em nós são consideradas por Husserl não como simples objetos, mas “objetos no como”, objetos

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. **Sein und zeit**: Erste Hälfte. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1941. p. 28.

considerados não em seu conteúdo particular, e sim na maneira pela qual eles se dão e aparecem, a saber, no “como” de sua doação.

A distinção entre o conteúdo do fenômeno e a maneira pela qual ele aparece possibilita apreender mais claramente o objeto da fenomenologia. Segundo Henry, as palavras-chave da fenomenologia tanto em sua forma verbal – se mostrar, se desvelar, aparecer, se manifestar, se revelar; como em sua forma substantiva – mostraçã, desvelamento, aparição, manifestação, revelação, são também palavras-chave da religião ou da teologia. Verdade é outra palavra que se deve considerar, presente no pensamento filosófico desde a Grécia. Conforme Henry, a verdade é entendida de duas maneiras: uma pré-filosófica, ingênua, que designa tudo o que é verdadeiro. Entretanto, o que é verdadeiro deve se mostrar, pressupõe uma verdade originária, uma manifestação primeira, manifestação pura, sendo verdadeiro em um sentido segundo. A verdade originária é entendida como um poder desvelando sem o qual nenhum desvelamento se produziria, e nada do que é verdadeiro, desvelado, seria possível. Henry atribui a Heidegger o mérito de dar ao conceito filosófico tradicional de verdade uma significação fenomenológica.

Da verdade sempre mais ou menos confundida com a coisa verdadeira, ele [Heidegger] distingue muito justamente o que permite precisamente a essa coisa ser verdadeira, ou seja, se mostrar a nós a título de fenômeno: o puro ato de aparecer, o que ele chama “o fenômeno o mais originário da verdade (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*)”. (HENRY, 2000, p. 38).

Apesar das análises prestigiosas de Husserl e de Heidegger, que conduziram a fenomenologia ao fenômeno mais originário da verdade – aparecer puro, fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível – para Henry há uma questão ainda não respondida quanto ao aparecer, este é colocado no coração da reflexão fenomenológica como seu tema ou seu objeto, mas não diz no que consiste esse puro aparecer.

No § 44 [de *Ser e tempo*], 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 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”. (HENRY, 2000, p. 38).

O aparecer aparece então enquanto puro aparecer, não se limitando a fazer aparecer o que nele aparece. Os objetos não aparecem por si mesmos, por sua força, devido a sua natureza ou sua substância, que é matéria cega. Portanto, o que os faz aparecer, a título de fenômeno, é um poder diferente deles. “O aparecer que brilha em todo fenômeno é o fato do aparecer e dele somente; é esse aparecer puro que aparece, um aparecer do próprio aparecer, seu autoaparecer.” (HENRY, 2000, p. 39). Ao interrogar a fenomenologia histórica sobre o autoaparecer, sobre a fenomenalidade do fenômeno o mais originário da verdade, sobre o que faz o aparecer puro aparecer, sobre o que nesse aparecer puro constitui a sua aparição, sua substância fenomenológica pura, Henry considera que a fenomenologia histórica não responde essas questões. “A aparição, a verdade, ou seu fenômeno originário, a manifestação, a revelação, a fenomenalidade, são afirmadas sem que se diga no que elas consistem, sem que o problema seja colocado. As pressuposições da fenomenologia permanecem totalmente indeterminadas” (HENRY, 2000, p. 39).

Toda pesquisa implica pressuposições. Em uma pesquisa comum as pressuposições que comandam o raciocínio são escolhidas pelo pensamento e podem ser modificadas. As pressuposições da fenomenologia, para Henry, apresentam um traço distintivo, ou seja, elas são fenomenológicas: trata-se do aparecer, da fenomenalidade pura. Esta vai guiar a análise dos fenômenos considerados na maneira pela qual eles se dão, no “como” de seu aparecer. Se este ficar incompreendido ou não se perguntar o que lhe confere o poder de aparecer, as pressuposições da fenomenologia permanecerão fenomenologicamente indeterminadas. Esta indeterminação recai na pesquisa derivada dessas pressuposições podendo torná-la incerta.

Como analisar o fenômeno histórico o mais banal – ou o mais decisivo – se o modo de aparecer da temporalidade, que determina a priori o modo de aparecer de todo fenômeno histórico conferindo-lhe sua “historicidade”, não foi interrogado nele mesmo? Como compreender a vinda do Verbo nesse mundo e assim sua aparição nele se o modo de aparecer do mundo não foi reconhecido previamente e descrito com todo rigor? E como saber se a vinda no mundo é uma vinda em um corpo, como pensam os gregos, ou em uma carne como diz João? (HENRY, 2000, p. 40).

Para Henry, faz-se necessária uma elucidação sistemática do modo de manifestação próprio a um corpo e aquele que é próprio a uma carne. É preciso remontar ao que faz da manifestação de um corpo uma manifestação, à matéria fenomenológica dessa manifestação, no intuito de saber se a matéria fenomenológica da manifestação de um corpo é



ou não a matéria do corpo – a argila do solo. Seguindo essa reflexão, deve-se perguntar se a revelação da carne é diferente da carne ou se lhe é idêntica como sua substância, como sua carne, como a carne de sua carne. Nesse caso, haveria então uma diferença entre a manifestação do corpo e a revelação da carne concernente ao aparecer. Outra questão é a da fenomenalidade da revelação do Verbo. Se o Verbo é a revelação de Deus e se ele tomou uma carne como a do homem, o homem estaria então ligado a Deus em sua carne. Remetendo-se à Arqui-inteligibilidade de João, a revelação de Deus em seu Verbo, a revelação do Verbo em sua carne, poder-se-ia interrogar se essas epifanias tomariam carne no homem da mesma maneira. Para elucidar essas questões, Henry se remete às indeterminações 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, Henry o reformula da seguinte maneira: “*Há tanto aparecer quanto há ser*”. A importância desse princípio se deve ao fato de estabelecer uma correlação entre dois conceitos fundamentais usados pela filosofia e pelo senso comum. No senso comum, a correlação se dá indo do ser ao aparecer, já que é porque as coisas são que elas podem aparecer. Mas, considerando-se que há existência prévia do mundo, deve-se interrogar no que ela consiste. A fenomenologia está atenta a essa correlação do aparecer e do ser. A existência, o ser, dependem do aparecer. Na medida em que o aparecer aparece e, por isso, o ser é, aparecer e ser parecem ter a mesma essência. “*Há tanto aparecer quanto há ser*”. Apesar da identidade suposta de sua essência, ser e aparecer não estão no mesmo nível. Independentemente do aparecer o ser não é nada. O ser só é porque o aparecer aparece. O aparecer funda o ser. A identidade de essência se refere ao poder do aparecer, já que, independentemente do aparecer o ser não é nada. Sua essência, o que lhe permite ser, é tirada do aparecer que lhe estendeu previamente sua essência ao ser. A essência do aparecer reside em seu autoaparecer. Interrogando o princípio da fenomenologia, é possível discernir sua importância e seu limite. Sua importância se deve ao fato de ter colocado a fenomenologia diante da ontologia. A ontologia é subordinada à fenomenologia, não no sentido de desqualificá-la, mas dando-lhe fundamentos mais seguros.

O que é, ou do que se diz que é, escapa na verdade a toda contestação assim que nos aparece de modo incontestável. E só a interrogação concernente ao aparecer e às suas maneiras de aparecer pode decidir, na medida em que esse aparecer é ele mesmo incontestável ou não, se o que aparece nele, de tal ou tal maneira, escapa por sua vez, ou não, à dúvida. (HENRY, 2000, p. 43).

Para Henry, essa interrogação não é respondida pelo primeiro princípio devido a sua indeterminação. O aparecer é nomeado sem dizer no que ele consiste, como ele aparece, sem remontar à instância que lhe permite aparecer. Enquanto o aparecer permanece indeterminado, permanece indeterminada a determinação por ele do ser. “A fenomenologia queria ser substituída por uma ontologia especulativa, cuja construção consistia principalmente em um jogo de conceitos, uma ontologia fenomenológica, na qual cada tese repousaria ao contrário sobre uma situação incontestável, um fenômeno verdadeiro” (HENRY, 2000, p. 44). Fenômeno reduzido excluindo dele o que não é dado em uma visão clara e distinta, “em carne e osso”. No que concerne ao aparecer, se dele se tem um conceito formal, resta saber se o aparecer responde a tal descrição que o designa do exterior. A este conceito corresponde um conceito formal do ser. O conceito formal do ser não possibilita saber o que é o ser, nem o que é o ente, nem se há diferença entre eles ou a natureza da diferença deles, nem se essa diferença tem uma significação geral ou se ela diz respeito a um domínio do ser, visto que ela dependeria de um modo de aparecer particular sem pretensão à universalidade. Mas, se do aparecer tem-se apenas um conceito formal, como saber se ele corresponde a essa descrição? Há uma correspondência entre o conceito formal do aparecer e do ser. O conceito formal do ser não permite saber o que ele é nem o que é o ente, nem a diferença entre eles.

Essas mesmas observações, diz Henry, valem para o segundo princípio - “*Zu den Sachen selbst!*” – “*Para as coisas mesmas*”: o que aparece tal como aparece, fenômenos reduzidos a seu conteúdo fenomenológico, livres de interpretação e dos saberes que possam recobri-los. Pode-se pensar que a “coisa mesma” não é o conteúdo do fenômeno, mas sim o que faz desse conteúdo um fenômeno: sua fenomenalidade, o aparecer. O que permite ir ao aparecer, o caminho que conduz a ele, é o próprio aparecer, aparecer puro na medida em que ele aparece.

A partir dos constituintes gregos da palavra fenomenologia, distinguiu-se seu objeto, o fenômeno; e seu método, o *logos*, o saber para apreender tal objeto. “*A coisa mesma*” coloca essa distinção, a saber, o objeto da fenomenologia e o *Zu*, o caminho que conduz a ela. Entretanto, se é o aparecer que conduz ao objeto, em seu autoaparecer, isso quer

dizer que é a coisa mesma que traça o caminho até ela, que o objeto e o método fazem uma unidade. Não que eles se situem em um mesmo plano, mas que é o objeto que constitui o método. Henry interroga se essa absorção do método da fenomenologia em seu objeto não implica em sua eliminação, ou pelo menos o torna inútil. Há necessidade de um método para ir ao aparecer e conhecê-lo se o aparecer se faz conhecer por si mesmo? Essa objeção vai de encontro às concepções habituais nas quais se têm a ideia de um conhecimento diferente do que este tem que conhecer, ou seja, do conhecimento separado do objeto do qual ele tenta apreender a natureza. Portanto, o conhecimento precisa de procedimentos, de metodologias do pensamento.

Na fenomenologia, o método é um procedimento de elucidação que visa a conduzir progressivamente em plena luz, diante do olhar do pensamento, na “clareza da evidência”, o que assim será conhecido de maneira segura. Esse método é, aliás, implicitamente aquele de todo saber se esforçando em produzir um conhecimento “científico”, ou seja, fundamentado. [...] Todo conhecimento, mas mais fundamentalmente toda forma de experiência não se remetem necessariamente ao *a priori* de um poder de conhecimento, a essa *condição a priori de toda experiência possível* da qual Kant fez o tema da filosofia? (HENRY, 2000, p. 45-46).

Seguindo essa reflexão, Henry questiona o *Inteligível* que escapa a toda condição prévia, ou seja, o acesso não se daria ao termo de um processo de elucidação, a inteligibilidade não estaria submetida ao pensamento, que ficaria sem um processo desse tipo, mas o precederia. A fenomenologia histórica deixou indeterminadas as pressuposições fenomenológicas sobre as quais ela repousa. O aparecer para o qual convergem essas pressuposições não foi objeto de uma elucidação levada adiante. Portanto, é preciso elucidar o aparecer, ou seja, sua matéria fenomenológica pura.

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.” (HENRY, 2004a, p.15). 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 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. (HENRY, 2004a, p.16).

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. (HENRY, 2003b, p. 60).

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 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.” (HENRY, 2003b, p. 64). 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.” (HENRY, 2003b, p. 65). 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.

### **2.1.1 Fenomenologia e a essência do fenômeno**

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 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. (HENRY, 2003b, p. 166).

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.” (HENRY, 2003b, p. 167). 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” (HEGEL, 1939, p.198) para Henry o ser-presente, ou seja, o conceito absoluto, constitui a essência da manifestação.

A manifestação imediata da verdade em Hegel 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. (HENRY, 2003b, p. 174).

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 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*. (HENRY, 2003b, p. 175-176).

### 2.1.2 Essência: imanência e transcendência

No § 37 de *L'essence de la manifestation*, Henry aborda a estrutura interna da imanência 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.” (HENRY, 2003b, p. 349). 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 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. (HENRY, 2003b, p. 352-353).

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.” (HENRY, 2003b, p. 354). 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.” (HENRY, 2003b, p. 355). 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 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. (HENRY, 2003b, p. 372).

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.

### 2.1.3 Método e fenomenologia

Em *La méthode phénoménologique* (HENRY, 2008, p. 61-135), 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.” (HENRY, 2008, p. 61).

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 (2006) 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 atingiu. 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. (HENRY, 2008, p. 62).

A *Primeira Lição*, para o autor, 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, ou seja, aquele preocupado com a

possibilidade do conhecimento. Enquanto não for estabelecida a possibilidade do conhecimento, nenhum conhecimento particular ou científico pode sê-lo.

Porém, 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 (1992) 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.

O autor 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.” (HENRY, 2008, p. 64-65).

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.

O autor 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 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*? (HENRY, 2008, p.66).

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 sê-lo*. Assim somos reconduzidos do erro histórico de Husserl a seu erro filosófico fundamental. (HENRY, 2008, p. 67).

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 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.” (HENRY, 2008, p. 68).

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.” (HUSSERL, 1970, p. 64). 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? (HENRY, 2008, p. 71).

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 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.” (HENRY, 2008, p. 72). 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. (HENRY, 2008, p. 72).

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*.” (HENRY, 2008, p. 74). No resumo que Husserl (1964) 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. (HENRY, 2008, p. 75).

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 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 do autor 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.” (HENRY, 2008, p. 76).

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 absoluta, que é nossa própria vida, ao contrário, o inteiramente presente na vista do “imane” ao olhar é apenas, no que concerne à *cogitatio*, um inteiramente ausente. (HENRY, 2008, p. 77).

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 imane 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 imanes absolutos, em algum sentido que nós interpretamos a imanência.” (HUSSERL, 1970, p.78).

Conforme Henry, é como se os dados pudessem ser independentes do modo de sua doação, como se os dados imanes 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 imane que este recebe da primeira doação, da *cogitatio*, sendo desde então remetido à segunda, à visão do ver e fundado somente sobre ela.” (HENRY, 2008, p. 78).

Ainda segundo o autor, 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 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.” (HENRY, 2008, p. 81). 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, conseqüentemente 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. (HENRY, 2008, p. 82).

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*, 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*.

## 2.2 VIRADA TEMÁTICA DE HUSSERL. A APORIA DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Inicialmente, a virada temática de Husserl, de acordo com Henry, consiste na substituição de um objeto por outro. As *cogitationes* reais e singulares – modalidades concretas da vida transcendental-, substituídas pelo conjunto das essências e de suas formas que determinam *a priori* suas propriedades. Considerando-se que o objeto da fenomenologia não são os objetos, mas o modo de sua doação, ou seja, seu aparecer, a virada temática muda completamente. Trata-se do modo de revelação dos objetos, da substituição de um modo de aparecer por um outro, e não mais das *cogitationes* por uma característica de suas essências. É o modo de revelação que está em jogo. Assim procedeu o método fenomenológico: substituiu

o modo de revelação originária da vida absoluta, no qual a *cogitatio* se revela a si mesma, pelo aparecer do mundo no qual o ver se revela.

A fenomenologia desconheceu o modo originário de revelação da vida, diz Henry. Portanto, o método fenomenológico confiou ao ver um novo objeto que lhe é apropriado, objeto susceptível de ser visto, e não mais a vida invisível. Henry reconhece o esforço de Husserl em estender a esfera do ver além da experiência sensível, a saber, a novos domínios de objetos que são suscetíveis de se mostrar na *clara et distincta perceptio*.

Quanto à vida transcendental, para Henry, no lugar de sua existência passa-se à análise de sua essência, de suas estruturas fundamentais que são a intencionalidade, a forma do fluxo. De acordo com Henry, a fenomenologia é uma filosofia transcendental, ela se preocupa em remontar à possibilidade última de um fenômeno, não se limitando a sua simples constatação. A problemática da intuição das essências está implicada nessa exigência. Não se pode contentar com a existência de uma intuição da essência da vida sem se perguntar como essa intuição é possível. Husserl sabe que não é suficiente a visão factual de uma essência particular. O fato de ver, em sua estrutura intencional, não permite determinar o conteúdo do que é visto. A intuição de uma essência se constrói a partir de dados singulares.

No caso da essência da vida, esses dados são as *cogitationes* singulares reais. “Entretanto, as *cogitationes* singulares e reais, todas as modalidades efetivas da vida – seu conteúdo hilético como noético segundo a linguagem de Husserl: as impressões como as operações intencionais -, se esvaem sob o olhar do ver que procura apreendê-las.” (HENRY, 2000, p. 114). Na virada temática, o método fenomenológico visava substituir as *cogitationes* inapreensíveis por suas essências. A aporia contra a qual o método fenomenológico se chocou, foi tentar, através de um processo de ideação que repousa sobre as *cogitationes* singulares e reais inacessíveis ao ver, estabelecer a possibilidade das essências intuicionáveis em uma visão clara e distinta.

Husserl se esforça em transpor essa aporia recorrendo à imagem, que é a representação de uma realidade em sua ausência. O processo de ideação não podendo se apoiar sobre os dados singulares da vida, ou seja, aqueles de sua realidade, ele se apoia nos dados que representam as *cogitationes* reais invisíveis, suas imagens. Isso para que se tenha a visão clara da essência da *cogitatio* quando sua realidade é invisível. Husserl considera a ficção o elemento essencial da fenomenologia e de toda ciência eidética. A ficção opera a substituição dos dados singulares da vida real por seus representantes imaginários. A teoria da análise eidética se apoiando na ficção é a proposta de Husserl para tornar possível, baseando-

se na evidência da visão pura, uma ciência rigorosa e eidética da vida transcendental, mesmo se sua realidade se esquivava a uma apreensão desse gênero.

Henry considera que a dificuldade foi apenas deslocada e lança duas questões: a primeira se refere ao valor fenomenológico dos “*dados-em-imagem*” das *cogitationes* singulares que substituíram seus “*dados-reais*” na ficção. Na evidência clara e distinta, o que é visto é dado “em pessoa”, em sua realidade, e vale a título de “dado absoluto”. Henry interroga se a imagem de uma *cogitatio* é um dado desta em sua realidade, um dado absoluto.

Na quinta *Lição*, Husserl dá à visão uma extensão que, mesmo mantendo o critério da evidência, ela ameaça a distinção entre o real e o imaginado, entre o dado e o visado. O que é visado sem ser dado em pessoa aparece de maneira que essa aparência é um dado indiscutível. A visão permanece como o último fundamento. Para Husserl (1964), desde que algo é visto, um objeto intencional está presente. Conforme Henry é importante considerar a imagem, visto que o dado-em-imagem fornece seu substrato à visão das essências, serve de suporte à intuição de uma essência.

O mesmo se dá para a intuição das essências das *cogitationes* - da vida e de todas as suas modalidades. Sobre a base dos dados-em-imagem das *cogitationes* singulares, na ausência de sua existência real, é possível ler as propriedades das *cogitationes* do mesmo modo que o conjunto das relações necessárias que as unem e que constituem suas estruturas típicas – suas essências. Para a vida – como para todo outro tipo de “objetos” ou de “fenômenos” -, a intuição de sua essência é ainda possível na ausência de sua realidade. A possibilidade de uma fenomenologia da vida transcendental repousando sobre o ver parece assegurada. (HENRY, 2000, p.117-118).

De acordo com Henry, deve-se interrogar sobre o conteúdo do dado-em-imagem. Pode-se conceber sua existência, sua existência imaginária, visto que ele está presente e se pode vê-lo. A questão é da possibilidade de tal conteúdo-em-imagem representar uma *cogitatio*. A filosofia enquanto transcendental tem por tarefa compreender *a priori* como a possibilidade de uma coisa é possível. Portanto, diante de um fenômeno a fenomenologia pergunta como tal fenômeno é possível, devido ao seu aparecer. Mas, de que matéria fenomenológica é feito o aparecer?

A teoria husserliana da intuição das essências interroga sobre a possibilidade interna de uma intuição da essência em geral. Em resposta, faz a análise de um processo de abstração idealizante partindo dos dados singulares. Esses dados não precisam se dar em uma existência real, bastando os dados-em-imagem desta existência. “Assim, para a visão da essência da vida, os dados-em-imagem das *cogitationes* reais tornam possível a leitura sobre

eles dos caracteres comuns a toda *cogitatio*. Mas como os dados-em-imagem das *cogitationes* reais são eles mesmos possíveis?” (HENRY, 2000, p. 119). Em uma imagem, como se poderia ver o conteúdo específico – *cogitatio* – visto que a *cogitatio* escapa ao ver, à imagem, considerando-se que se trata do que se oferece à visão de seu correlato objetivo ou noemático? Husserl abandona a interrogação transcendental sobre a possibilidade *apriorística* da formação de uma imagem da *cogitatio* invisível afirmando que tal imagem existe.

A fenomenologia transcendental substitui as *cogitationes* por sua essência. Essência noemática que se pode ver em uma evidência. Entretanto, a construção da essência se dá a partir dos dados em pessoa, que não existem, das *cogitationes* reais. Os dados inexistentes das *cogitationes* reais são substituídos pelos dados em imagem. A doação-em-imagem é um colocar-em-imagem, colocar fora o que constitui a dimensão do imaginário: meio de exterioridade universal que desenha *a priori* a forma da imagem mas não contém ainda a imagem. O aparecer que dá em imagem é o aparecer do mundo. O mundo que independentemente de todo conteúdo é uma *imago*. Essa imagem originária, esse imaginário no qual o que virá se mostrar nele tomará a forma de imagem. Henry estabelece três traços pertencentes ao aparecer do mundo.

1º/ O fato de que é impossível de dar conta a partir dele do que aparece nele, do conteúdo particular que ele desvela. 2º/ O fato de que esse desvelamento se realizando como uma autoexteriorização da exterioridade que coloca toda coisa fora de si, a despojando de sua própria realidade, tudo o que se desvela nele se encontra marcado no princípio do selo de irrealidade. A interpretação do mundo como *Imago*, como uma dimensão de imaginário puro na qual tudo o que se mostra reveste *a priori* a forma de uma imagem, nomeia a seu modo o processo de irrealização no qual consiste todo aparecer ek-stático. 3º/ O fato de que nesse aparecer se revelando como autoexteriorização alguma coisa como uma vida transcendental que nada separa nunca de si é no princípio impossível. É porque também a realidade da vida, sua carne marcada por um *pathos* invisível, não se mostra nunca nele. (HENRY, 2000, p. 120-121).

Portanto, a *clara et distincta perceptio* é incapaz de apreender a *cogitatio* em sua realidade. Para transpor a aporia Henry propõe a fenomenologia radical da vida. Entretanto, a fenomenologia é uma filosofia, a filosofia um pensamento que se realiza em um ver. A filosofia é uma série de intuições e de evidências que se encadeiam em proposições cuja doação concerne ao ver, ao *logos* grego. Se a vida é invisível, como é possível uma filosofia da vida? Segundo Henry, o acesso à vida não tem seu ponto de partida fora da vida. O acesso à vida se dá pela própria vida. Os viventes são seres do invisível e são inteligíveis somente no

invisível, a partir dele. As explicações mundanas do homem esquecem sua realidade de vivente.

De acordo com Henry, a vida se torna inteligível na Arqui-inteligibilidade da vida. A Arqui-inteligibilidade da qual fala João é o processo de autogeração da vida como sua autorrevelação no Verbo. Arqui-inteligibilidade é uma inteligibilidade que precede tudo o que desde a Grécia se entende sob esse termo, que precede a contemplação e a abertura de um espaço no qual o ver pode se abrir. Contra Husserl, Henry afirma que não é a realidade da vida que se mostra em uma visão, que a *clara et distincta perceptio* de uma *cogitatio* é impossível. Não é o pensamento que dá acesso à vida. Henry se remete a Descartes para abordar a questão de o pensamento vir a si. Não é pelo pensamento que este vem a si, o ver não é dado a si mesmo em um ver.

O aparecer no qual o ver é revelado a si mesmo – o parecer no qual parece-me que eu vejo – não é o aparecer no qual o ver vê o que ele vê. A *cogitatio* não é atingida na evidência de uma *clara et distincta perceptio*, mas na ausência desta, ao termo da dúvida que desqualificou toda evidência. A *cogitatio* se revela em si mesma. Nisso consiste sua essência: no fato de se revelar a si na ausência do mundo e de tudo o que se vê nele. A *cogitatio* é uma autorrevelação. (HENRY, 2000, p. 126).

Descartes pensou a autorrevelação de maneira especulativa, negativamente no processo da dúvida e positivamente sob o título de *Ideia*, essa forma de *cogitatio* pela percepção da qual se tem conhecimento da mesma *cogitatio*. Pensar fenomenologicamente a autorrevelação é tarefa da fenomenologia da vida, de acordo com Henry. Pensá-la em sua possibilidade interior, transcendental, na matéria fenomenológica da qual toda autorrevelação é feita, na carne marcada por um *pathos* da Vida. “Um mesmo termo – pensamento, *cogitatio* – não pode designar ao mesmo tempo o ver intencional que se joga fora de si na direção de um objeto transcendente e a autorrevelação primeira desse pensamento na ausência de todo ver.” (HENRY, 2000, p. 127). A *cogitatio* tomada em sentido cartesiano, como autorrevelação independentemente de toda evidência, não pode ser deixada a si mesma. Para Henry, é na autorrevelação da vida absoluta que ela é uma *cogitatio*. O *cogito* e a *cogitatio* são o resultado de uma geração. Antes do *cogito*, de sua *cogitatio*, de seu ego, a vida realiza a obra na qual, se engendrando si mesma, engendra todo vivente.

Para o estudioso, é necessário elucidar um modo de manifestação mais originário: a autorrevelação imanente da vida em seu invisível *pathos*. Trata-se então de abordar o problema que resulta da dualidade do aparecer, tornar inteligível a relação dos dois modos

segundo os quais se fenomenaliza a fenomenalidade, a saber, o visível e o invisível. É a vida que permite ao pensamento aceder a si e ser o que ele é cada vez, ou seja, a autorrevelação de uma *cogitatio*. Por ser uma *cogitatio*, o pensamento veio designar indistintamente dois *aparecer* diferentes, o ver intencional e o que permite a esse ver advir a si na ausência do ver, quer dizer, sua autodoação na vida absoluta. Segundo Henry, é a arqui-inteligibilidade que funda e torna possível toda inteligibilidade. Quanto ao aparecer, Henry se remete também à linguagem.

### 2.3 LINGUAGEM E VERDADE

A linguagem além de ser um dos temas recorrentes do século XX, é de grande interesse para Henry em sua abordagem do corpo, da carne, da Encarnação. No cristianismo, para Henry, a Encarnação concerne ao Verbo que é uma Palavra. A linguagem recebeu da fenomenologia uma nova elucidação. A fenomenologia subordinou a análise da linguagem a um fundamento imprescindível para seu funcionamento: os fenômenos da linguagem subordinados à fenomenalidade pura.

No § 7 de *Ser e tempo, phainomenon*, o fenômeno, designava inicialmente o objeto da fenomenologia e *logos* o seu método. Posteriormente, a fenomenalidade pura, o aparecimento na luz do mundo, substituiu o fenômeno, ou seja, o que se mostra nessa luz, para definir o verdadeiro objeto da fenomenologia, sua “coisa mesma”. Há então uma identidade do objeto e do método da fenomenologia. “É a fenomenalidade do fenômeno, a luz na qual ele se mostra, que conduz até ele, definindo assim o método a seguir para atingi-lo.” (HENRY, 2000, p. 63). Essa redução do método ao objeto da fenomenologia diz respeito também à linguagem, considerando-se que só se pode falar de uma coisa se ela se mostra previamente. Logo, o que se diz ou se pode dizer de uma coisa, assim como as predicções formuladas a seu respeito estão sujeitas a essa condição.

Tal é a intuição decisiva que surge no § 7: o Logos é a possibilidade última de toda linguagem, ele é a Palavra originária que fala em toda palavra. E isso na medida em que ele é identificado à fenomenalidade pura sobre a qual ele repousa, com a qual ele faz uma unidade. Fenomenalidade e Logos dizem no final das contas apenas uma mesma coisa. (HENRY, 2000, p. 63).



De acordo com a pressuposição heideggeriana, a linguagem entendida como *logos* recebe sua possibilidade da fenomenalidade, identificando-se com ela. O aparecer que o *logos* e a fenomenalidade designam é o do mundo, ambos compreendidos em sentido grego. O aparecer que difere de tudo o que ele mostra nele, descobre o ente, como dizia Heidegger, mas não o cria. Entretanto, o ente designa o conjunto das coisas cuja diversidade compõe o conteúdo do mundo. Henry interroga o que seria o aparecer puro do mundo independentemente desse conteúdo, o que seria esse horizonte de visibilidade da *ek-stase* do tempo se nada se tornasse visível nele. Para Kant, o tempo puro não pode ser percebido. O aparecer do mundo é incapaz de instituir a realidade do que ele dá a aparecer. Resta então saber de onde vem a realidade.

A linguagem tira sua possibilidade no *logos* e no *phainesthai* gregos, a saber, no aparecer do mundo. Se a linguagem faz ver o que ela fala, ela reproduz a carência do aparecer que torna possível o fazer-ver. A linguagem se refere a um referente exterior a ela do qual ela não pode fundar a realidade. O que ela confere ao referente exterior é uma realidade ilusória. O que aparece a partir da linguagem permanece privado de realidade. Para Henry, o princípio da fenomenologia se diz então: “Há tanto aparecer, quanto há irrealidade”. Henry não atribui à linguagem poética essa indigência, nem à linguagem enquanto tal a manifestação dessa impotência.

[...] é o aparecer ao qual ela (a linguagem) toma emprestada sua capacidade de fazer ver que desrealiza no princípio toda realidade se mostrando nele. É porque esta se encontra jogada fora de si no próprio processo pelo qual ela se torna visível que, colocada fora de si dessa maneira, ela se encontra propriamente esvaziada de sua substância, reduzida a uma película sem espessura, sem profundidade, sem consistência – a essas aparições fantasmáticas sobre as quais o olhar pode apenas deslizar, indo de uma a outra, sem nunca penetrar no interior de nenhum conteúdo. A linguagem é então aqui apenas uma reveladora. (HENRY, 2000, p. 65).

Para Henry, a linguagem não pode traçar um caminho de acesso à verdade, mas, certamente, 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?” (Jó 18, 38). De acordo com Henry, a conexão estabelecida por Heidegger

no § 7 de *Ser e tempo*, entre a mostração 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 mostração, 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 nesta luz que é aquela do mundo.” (HENRY, 2004a, p. 19).

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 óticas 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.” (HENRY, 2001, p. 19).

Em *A caminho da linguagem*, de Heidegger, 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)(HENRY, 2001, p. 19).

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 ruínosa 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 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.” (HENRY, 1996a, p. 23). 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.” (HENRY, 1996a, p. 24).

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.

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. Representar 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*). *Ob-jeto* designa o que é colocado diante, de tal modo que é o fato de ser colocado diante que o torna manifesto. (HENRY, 1996a, p. 24).

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.” (HENRY, 1996a, p. 25).

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 problematizado 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 a mostrar-se 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 a ela. Portanto, a verdade não tem a justificação do que ela possibilita se mostrar nela e, dessa maneira, ser, na medida em que ser é mostrar-se. 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. (HENRY, 1996a, p. 26).

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 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.” (HENRY, 1996a, p. 27). 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. (HENRY, 1996a, p. 28).

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 verdade do mundo que destrói.” (HENRY, 1996a, p. 29).

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.” (HENRY, 1996a, p. 30). 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)

## 2.4 IMPRESSÃO E INTENCIONALIDADE

De acordo com Henry, considerar que o mundo, seu aparecer, desrealiza o que se mostra nele, é um paradoxo. Como que o que se vê no mundo não é real, já que é o que se tem

uma evidência e por isso se torna o objeto de uma crença universal? As filosofias que pensaram o fenômeno do mundo abalaram essa convicção. Quando Jakob Böhme perguntou por que Deus criou o mundo, questão com aparência teológica, a resposta dada a essa pergunta pertence à fenomenologia: “Deus criou o mundo para se manifestar”. A estrutura fenomenológica de tal manifestação consiste na objetivação do mundo, nesse fim do Renascimento como na Grécia. Böhme chama a manifestação de Deus a sua Sabedoria (outro nome do Verbo). Esta se produz como objetivação de um primeiro fora.

O que importa para Henry é o pensamento moderno tributário da repetição *inconsciente* por Böhme da pressuposição grega. *Inconsciente* devido à repetição que se faz do conceito de subjetividade estranho ao pensamento grego que é centrado na questão do Ser ou da Natureza. A subjetividade apreendida como intencional, o Ser como Verdade extática, a Natureza como vinda fora, deve-se considerar que um mesmo fundamento fenomenológico determina pensamentos cujas formulações diferentes perdem seu caráter decisivo. Deus se objetiva para se conhecer. Há então uma oposição a si mesmo em sua Sabedoria, ou seja, o saber de si. O meio fenomenológico desenvolvido nessa oposição é, de acordo com Böhme, virtual, a saber, clareza difusa que não se transforma em uma manifestação de formas ou objetos. A aparição dos objetos requer a colocação de um elemento estranho à luz, ao puro aparecer, um elemento opaco, material: um “ente”. A luz clareia e se torna luz quando se choca com o ente opaco, refletindo-se sobre ele.

Essa necessidade de um elemento opaco à luz como condição de sua própria iluminação, Böhme a afirma na concepção de uma natureza interior ao Absoluto. O Deus de Böhme porta assim nele um corpo eterno porque ele quer se manifestar se objetivando em um mundo e que uma pura objetivação é ainda impotente para produzir por si mesma o conteúdo concreto que deve se mostrar nela. Esse conteúdo é então colocado metafisicamente (puramente e simplesmente afirmado) – o que significa, ainda uma vez, que sua realidade não depende do meio fenomenológico onde ele se desvela. (HENRY, 2000, p. 67).

Essa situação considerada por Henry como indigência ontológica do aparecer do mundo, por este aparecer não ser capaz de dar conta do que nele aparece, está presente na filosofia de Böhme. Por um lado, a objetivação de um horizonte de visibilidade, e por outro, a criação do conteúdo concreto tornado visível nele. Dois poderes diferentes atribuídos à mesma instância teológico-metafísica. Segundo Henry, Böhme ao mostrar que um ente deve se juntar ao aparecer do mundo para que este seja diferente de um meio indiferenciado, ele denuncia a carência do aparecer dado a si mesmo. “A potência de Deus serve aqui apenas para

dissimular a impotência da objetivação como tal.” (HENRY, 2000, p. 67). A *Crítica da razão pura* (KANT, 1993) expõe essa impotência do aparecer do mundo, que é velada e desvelada em Böhme.

Para Kant (1993), a questão do mundo é fenomenológica, considerando-se que a *Crítica* consiste em uma descrição da estrutura fenomenológica do mundo, constituída pelas formas *a priori* das intuições puras tanto do espaço quanto do tempo e pelas categorias do entendimento. Segundo Kant, as formas da intuição e as categorias do entendimento são representações.

Formas de intuição pura” quer dizer: puras maneiras de fazer ver, de fazer aparecer, consideradas nelas mesmas, independentes do conteúdo particular e contingente (designado como “empírico”) do que elas fazem ver cada vez. *A priori* quer dizer que essas puras maneiras de fazer-ver precedem toda experiência efetiva, que o aparecer precede e torna possível tudo o que aparece nele. Além de suas especificidades (substância, causalidade, ação recíproca), as categorias do entendimento têm a mesma significação fenomenológica fundamental, a de pertencer ao fazer-ver e de torná-lo possível assegurando sua unidade. (HENRY, 2000, p. 68).

O poder unificante e as intuições puras têm a mesma estrutura fenomenológica: um fazer ver que consiste em colocar fora o que se torna visível dessa maneira, o que corresponde à objetivação de Böhme ou ao *phainesthai* grego. Representar – *vor-stellen* – significa colocar diante. Na *Crítica*, a formação fenomenológica do mundo na ação conjunta dos diversos fazer ver é incapaz de instituir a realidade que constitui o conteúdo concreto do mundo. Para essa realidade, Kant (1993) se remete à sensação.

De acordo com Henry, essa situação se encontra também em Husserl: a consciência é consciência de alguma coisa. A intencionalidade define a sua estrutura fenomenológica lançando-se sobre as coisas que ela atinge “em pessoa”. Mas não é a doação imediata da coisa que produz a intencionalidade, e sim a significação que tem a coisa de ser dada imediatamente. Todavia, a significação é uma irrealidade, um objeto do pensamento, ou seja, uma “irrealidade noemática”. Para Husserl, o objeto da percepção imediata não é uma realidade, mas um “polo ideal”. O objeto se mostra através das aparições sensíveis, pela intencionalidade que as visa como momentos ou qualidades desse polo-objeto. Henry interroga se a realidade tem sua sede nessas aparições, nessas “*data* de sensações”. No que concerne às aparições sensíveis da cor de um objeto, deve-se considerar a cor estampada sobre o objeto e a pura impressão subjetiva da cor do objeto que é apenas a projeção intencional. O que em Husserl pode-se ler, por um lado, a cor noemática apreendida do



objeto, visível, e por outro lado, a cor impressional, vivida, invisível. Entretanto, a realidade da cor do objeto se mantém onde ela é sentida. Logo, de maneira paradoxal como em Kant, “o conteúdo real do mundo sensível não depende de sua estrutura fenomenológica – representação em um, intencionalidade no outro -, mas da única impressão.” (HENRY, 2000, p. 69). É necessário analisar a relação da impressão com a consciência, saber qual é o estatuto fenomenológico da impressão.

Em Husserl, a cor noemática, a cor de um objeto tornada visível, é exterior à consciência; e a cor da impressão, material, hilética, invisível, pertence, como a intencionalidade, à sua realidade. Portanto, a realidade da consciência se divide entre dois elementos que não são apenas diferentes, mas heterogêneos, considerando-se que a impressão original, o elemento sensual puro é estranho à intencionalidade. “[...] o elemento sensual que em si mesmo não é nada intencional.” (HUSSERL, 1950, p. 289).

Na fenomenologia husserliana, o aparecer se deve à intencionalidade sob a forma de um fazer ver que lança fora o que se torna visível dessa maneira. Henry interroga como fica a questão do aparecer da própria impressão. Ela deve aparecer apenas à intencionalidade que a tomaria em sua visão? Esta interrogação remete à intencionalidade, à questão de saber como a intencionalidade se revela a si mesma. Para Henry, atribuir essa tarefa a uma segunda intencionalidade se dirigindo para a primeira, levaria a uma regressão ao infinito. Conforme Henry, alguns textos de Husserl deixam entrever que a consciência, consciência intencional, visto que a consciência é intencional, é nela mesma uma impressão, uma consciência impressional. A autoimpressão originária da consciência a revelaria a ela mesma, tornando possível a sua revelação.

Nesse caso, a distinção inscrita por Husserl na própria realidade da consciência entre um elemento impressional não intencional e o elemento intencional seria transposta, e isso em proveito da impressão. Não seria somente a camada “hilética”, material, da consciência que seria composta de impressões: o elemento “noético”, intencional, seria ultimamente de mesma natureza. Nele também uma impressão, em sua matéria impressional, realizaria a última revelação. Enquanto *matéria fenomenológica do ato intencional*, ela permitiria a revelação deste. (HENRY, 2000, p. 70-71).

Conforme Henry, essa formulação filosófica concernente aos modos intelectuais da intencionalidade, se dá onde o caráter “noético” da consciência é evidente. “A consciência que julga um estado de coisa matemático é impressão.” (HUSSERL, 1964, p. 124). Isso vale também para os modos da consciência como a crença. A impressão revela a crença sem que

esta seja aprendida objetivamente por uma intencionalidade ulterior. “A crença é crença atual, é impressão. [...] É preciso distinguir a crença nela mesma ou sensação de crença, da crença na apreensão como meu estado, meu julgamento.” (HUSSERL, 1964, p. 135). Essas indicações, para Henry, que podem por em questão o primado do *phainomenon* grego ficam sem contexto. A *hylé*, a matéria da consciência, a impressão, não é mais compreendida como fenomenológica em si mesma, não realizando mais a revelação primitiva.

A esse conceito não questionado de uma matéria em si fenomenológica se superpõe o esquema vindo de longe que quer que uma matéria não seja nunca senão uma matéria para uma forma que a in-forma e que, nessa informação, lhe dá a aparecer, fazendo dela uma realidade efetiva, um “fenômeno”. Essa forma que faz ver uma matéria em si indeterminada e cega, é precisamente para Husserl a intencionalidade. É porque um olhar intencional atravessa essa matéria composta de impressões e de sensações obscuras que, a lançando diante de si, ele a clareia – que ela se torna um sensível, um “*datum* de sensação”. (HENRY, 2000, p. 71-72).

Esse dado deve sua doação ao olhar, e não mais à sua matéria, às impressões e às sensações das quais ele é feito. É nesse círculo que se manterá a fenomenologia husserliana. A questão de saber como a intencionalidade se revela a si mesma, antes de fazer ver a totalidade do ser, algumas indicações do texto husserliano se referem à impressão. A impressão deve o poder de se mostrar à intencionalidade. “O vivido inclui em sua composição ‘real’ não somente os momentos hiléticos (as cores, os sons sensuais), mas também as apreensões que os animam. Logo, tomando os dois juntos: o aparecer da cor, do som e toda outra qualidade do objeto.” (HUSSERL, 1950, p. 339) Segundo Henry, há uma dificuldade em compreender como dois elementos heterogêneos, a saber, o momento hilético não intencional e a apreensão intencional que o anima, podem se unir em uma mesma realidade da consciência. Essa realidade unitária é designada como “a composição real do vivido”.

Em Husserl, obtém-se essa totalidade – o “aparecer da cor” – tomando esses dois elementos juntos. Essa totalidade se decompõe em dois elementos: o que detém o poder de aparecer e o que é desprovido desse poder. Cada elemento que compõe a realidade da consciência demanda ao outro para fazê-lo aparecer: a intencionalidade à impressão, a impressão à intencionalidade. Na experiência global, como por exemplo, o “aparecer da cor”, esse aparecer não é a própria cor, a revelação da impressão não é obra da impressão. A matéria visual, a matéria impressional pura não é mais senão uma matéria para uma forma, a forma *ek-stática* do “fora de si”, encarregada de torná-la manifesta.

Conforme Henry, a oposição da forma e da matéria repousa sobre o conceito grego do *phainomenon*. O poder de aparecer ao deixar a impressão pela intencionalidade, a impressão não se revela mais nela mesma, ela é desvelada pela intencionalidade. Arrancada de seu lugar original, a impressão é jogada sobre o objeto, ela se mostra nele como uma de suas qualidades – qualidade sensível do objeto – visível por ser considerada participante de sua objetividade. Segundo Henry, o colocar fora de si da impressão dá início a grande ilusão do mundo sensível. Há duas formas de ilusão: a primeira consiste em acreditar que a verdade impressional, sensível, se mantém no mundo onde ela se mostra como qualidade sensível do objeto; a segunda forma de ilusão é atribuir à intencionalidade a revelação original da impressão. Dessa maneira, o aparecer do mundo que é incapaz de criar a realidade de seu conteúdo, encontra-se investido de um poder que ele não tem e a revelação da impressão é ocultada por ser atribuída ao aparecer do mundo. A realidade da impressão é desnaturada já que a sua essência é de se dar a sentir nela mesma. A distinção instituída por Husserl entre cor impressional e cor noemática tende a desaparecer. Henry interroga como conceber a cor de um objeto sem uma impressão da cor original. O objeto do mundo ao qual se refere as impressões sob forma de qualidades sensíveis é incapaz de sentir o que quer que seja.

Mas é o princípio da absurdidade que deve fazer o tema de uma pesquisa radical. Ei-lo: entregue ao aparecer do mundo para se mostrar nele a título de qualidade do objeto, a impressão não é somente arrancada de seu lugar original, ela é simplesmente destruída. Porque só há impressão possível (e assim possível objetivação ulterior dessa impressão) se ela toca a si em cada ponto de seu ser de tal modo que, nesse enlace original consigo, ela se autoimpressiona e que seu caráter impressional não consiste em nada outro senão nessa impressionalidade primeira e que não cessa. No fora de si do aparecer do mundo, em sua exterioridade pura onde tudo se dis-põe e se encontra dis-posto como exterior a si, nenhuma impressionalidade desse gênero e conseqüentemente nenhuma impressão nunca advém. (HENRY, 2000, p. 74).

De acordo com Henry, resulta das *Lições* sobre o tempo, que Husserl pronunciou em Göttingen (1904 – 1905), a destruição de toda impressão no “fora de si” da exterioridade. A autoimpressão é banida no princípio. Trata-se do colocar fora de si da impressão mais originária e menos evidente. Não é a projeção intencional sob a forma de uma qualidade sensível do objeto, o primeiro momento da edificação do universo objetivo da percepção dos objetos. O colocar fora de si da impressão se produz onde é possível sentir o conjunto das impressões e sensações, no nível que Husserl chama estrato hilético da consciência. Esse estrato por princípio não intencional apresenta-se no exemplo do som impressional que se

decompõe em diferentes fases sonoras. Cada fase atual desliza ao “passado do instante”, ao “exatamente passado”, e essa fase passada ao instante desliza para um passado mais distante. Esse deslizamento ao passado é dado a uma intencionalidade – a retenção. Ele é a *ek-stase* em seu surgimento original. O deslizamento da impressão fora de si, temporalização originária, é o fluxo da consciência. A vinda fora da impressão na retenção não é mais uma impressão presente. “O som retencional não é um som presente [...] ele não se encontra realmente lá na consciência retencional.” (HUSSERL, 1964, p. 46).

A consciência retencional se liga a uma consciência do agora que é ligada a uma protensão. Essa síntese das três intencionalidades constitui a consciência interna do tempo, ou seja, a consciência que dá o som que dura através das fases sucessivas. Estas fases não se separam umas das outras.

[...] nenhuma fase desse som é separada das outras, nenhuma fase “passada ao instante” é possível sem a fase atual da qual ela é o deslizamento imediato ao passado, nenhuma fase atual é dada sem a fase “passada ao instante” na qual ela se muda imediatamente. O mesmo se dá para as fases futuras que se modificam constantemente em fases atuais e depois passadas. Desde então, se a consciência retencional não nos dá nunca senão uma fase “passada ao instante” e entretanto inteiramente passada, não se pode dizer da mesma maneira: a consciência do agora dá a fase atual do som e assim a realidade da impressão, a impressão presente em sua presença efetiva? (HENRY, 2000, p. 76).

Segundo Henry, aqui se encontram dificuldades intransponíveis. Como retenção e protensão, a consciência do agora é intencionalidade, ela faz ver fora de si. Mas se nenhuma impressão advém em um meio de exterioridade pura, a consciência do agora é incapaz de dar a realidade da impressão, sua presença, que são retenção e protensão. A consciência intencional do agora dá o fluxo temporal no qual não há nenhum ponto fixo, nenhum agora. “Mas no fluxo, e por princípio, não pode aparecer nenhum fragmento de não-fluxo.” (HUSSERL, 1964, p. 152).

A ideia da síntese contínua tenta camuflar a incapacidade da consciência do agora de dar no presente o que não é em si presente, e sim fluxo. Através da síntese contínua, uma consciência retencional se liga à consciência do agora, a fase atual é dada deslizando ao passado e o que é dado é esse deslizamento ao passado. Considerando-se o fluxo como deslizamento contínuo das fases impressionais no passado, então o presente, “o agora é apenas um limite ideal.” (HUSSERL, 1964, p. 56). A fase presente reduzida a um limite ideal

entre irrealidades – fases futuras e fases passadas – revela-se incapaz de dar a realidade de uma impressão efetiva. Para Husserl o que no fluxo escapa ao fluxo é “a forma do fluxo”.

A forma do fluxo é a síntese das três intencionalidades – protensão, consciência do agora, retenção – que constituem juntas a estrutura *a priori* de todo “fluxo” possível. Nela se opera o surgimento da exterioridade, sua exteriorização, o “fora de si” que é identicamente o horizonte tridimensional do tempo e aquele do mundo: seu aparecer. Entretanto – a mesmo título que o aparecer do mundo do qual ela é apenas um outro nome, e pela mesma razão -, a forma do fluxo é vazia, incapaz de produzir seu conteúdo, essa onda de impressões que desfilam através dela – através do futuro, presente e passado – mas sem tirar dela sua realidade. (HENRY, 2000, p. 78).

As intencionalidades compõem a estrutura formal do fluxo. As impressões são irreais na medida em que elas devem aparecer às intencionalidades. As fases futuras ou passadas são não-ser, e a fase presente é um limite ideal entre dois abismos de nada. Henry interroga de onde vem a impressão, se não é do futuro nem do passado, nem do presente que é reduzido a um ponto ideal. Husserl não desconsidera essa dificuldade: a consciência do agora não dá a impressão real, é a impressão real que dá o agora. “[...] um agora se constitui por uma impressão [...]” (HUSSERL, 1964, p. 152). Nas formulações de Husserl, o instante presente é definido pela sensação originária. “Mas propriamente falando o próprio instante presente deve ser definido pela sensação originária [...] A impressão originária tem por conteúdo o que significa a palavra agora, na medida em que ela é tomada no sentido o mais originário.” (HUSSERL, 1964, p. 88).

Portanto, a impressão originária, que contém a realidade do agora, define o instante presente e não a intencionalidade, a consciência do agora, que o define. A consciência intencional do agora produz a ideia do agora, a forma vazia do agora, sem que haja nada de presente, nenhum conteúdo real no fluxo. Ao conteúdo real e concreto que falta à consciência, Husserl acrescenta a impressão. Segundo Henry, no texto husserliano há uma série de deslizamentos: da forma vazia do fluxo à constatação de um conteúdo que se pressupõe se mostrar nela, a partir dessa constatação vem a ideia que esse conteúdo estranho e exterior à forma lhe é ligado e não exterior, encontrando-se determinado por ela.

O que permanece antes de toda coisa, é a estrutura formal do fluxo, a forma do fluxo [...] mas [...] a forma permanente é continuamente preenchida de novo por um “conteúdo”, mas o conteúdo não é precisamente nada introduzido exteriormente na forma; [...] A forma consiste nisso, que um agora se constitui por uma impressão [...]. (HUSSERL, 1964, p. 152).

A impressão vem no fluxo em uma consciência intencional de agora que joga essa impressão fora de si, destruindo-a. Essa vinda da impressão no fluxo da consciência é a introdução nela do afastamento pelo qual, ela é separada de si, ela é desfeita. Para Henry, trata-se de saber como uma impressão originária se edifica interiormente de maneira a vir em si, a experienciar si mesma na carne impressional, para ser uma impressão. O que possibilita a vinda da impressão, o que é anterior a ela e permanece nela, é o enlace da vida na autoafetação marcada por um *pathos* de seu viver. Isso remete ao aparecer original do qual é necessário precisar a sua natureza. Torna-se necessário abordar como é possível ao pensamento conhecer o que lhe escapa por natureza. A incapacidade do pensamento de conhecer a vida pode ser reconhecida, de maneira paradoxal na fenomenologia husserliana.

De acordo com Henry, Husserl não desconheceu a vida. Ele a nomeou onde Descartes colocava o fundamento de toda realidade, a saber, no *cogito*. Em Husserl encontra-se a formulação: “Eu sou, essa vida é, eu vivo: *cogito*”. (HUSSERL, 1950, p. 149). Essa vida define a realidade a realidade última, a região originária – *Ur-region*. Toda região, todo domínio do ser deve ser remetido à região originária. Essa vida é ao mesmo tempo universal e a de cada um. Ela define a possibilidade de qualquer realidade concebível e é denominada como a “vida transcendental”. Henry observa que, nas duas primeiras *Meditações*, já se encontra formulada a significação radical que reveste o *cogito*. Tal significação encontra-se perdida em grandes cartesianos como Malebranche, Spinoza e Leibniz; e também no próprio Husserl.

Descartes não diz nunca, a título de premissa, “eu sou”. Ele diz: “eu penso”. É somente porque eu penso, enquanto eu penso, que eu sou. A prevalência do “eu penso” sobre o “eu sou”, nós a identificamos sem dificuldade: é aquela do aparecer sobre o ser. “Eu penso” quer dizer: eu apareço, eu me apareço, e é somente pelo efeito desse autoaparecer que me concerne que eu posso dizer em seguida, na linguagem dos homens que é também a do pensamento: eu sou. Entretanto, se *cogito* quer dizer eu apareço no sentido desse autoaparecer primordial que é o meu, trata-se de saber como aparece esse aparecer, qual é sua matéria fenomenológica e como se faz que esse aparecer seja precisamente o meu, [...] que ele tenha essa relação, tão original quanto essencial parece, com a ipseidade de um Si. (HENRY, 2000, p. 94).

Quanto a essa última interrogação, Henry afirma que Descartes se contenta com uma constatação insuficiente e impropriamente formulada. Ao constatar que é o eu que duvida, que entende, que deseja, Descartes conclui que não há necessidade de acrescentar nada para explica-lo. Para Henry, a fenomenologia da Encarnação possibilita ir além da

constatação da presença de um “ego” no aparecer primordial, remetendo-se à arqui-inteligibilidade de João, a autogeração da vida. A imanência nesse processo da Ipseidade do Primeiro Si no qual a vida se experiênciava.

Quanto à interrogação de Descartes de saber se existe algo como uma matéria fenomenológica pura, uma “coisa” cuja substância é o aparecer na efetuação de seu aparecer, ele mostra que o homem é o aparecer na efetividade de seu autoaparecer. Para Henry, isso avança uma definição fenomenológica da essência do homem. Definição radical já que o homem não é mais alguma coisa que aparece, mas o próprio aparecer. A matéria da qual o homem é feito não é mais a argila da terra, mas a fenomenalidade. Logo, é preciso saber no que consiste essa fenomenalidade, como ela se fenomenaliza, como o aparecer aparece. Essa interrogação motivou toda a problemática cartesiana do *cogito* que se situa sobre o plano do aparecer. No aparecer, uma linha de divisão é traçada entre o aparecer do mundo e um aparecer mais originário. Enquanto o aparecer do mundo é recusado em sua pretensão à autonomia e à universalidade, o aparecer mais originário constitui o último fundamento, no qual o aparecer é diferente, a fenomenalidade se fenomenaliza de maneira diferente. A desqualificação do aparecer do mundo se dá sob a forma de uma dúvida que atinge as verdades sensíveis, inteligíveis, racionais. Entretanto, a dúvida só pode atingir essas verdades porque ela atinge previamente o aparecer no qual elas se mostram, ou seja, o ver. Devido ao fato do ver ser considerado enganador, o que ele dá a ver é duvidoso.

Henry considera que no § 26 das *Passions de l'âme*, de Descartes, onde o universo do visível desapareceu, se encontra o último fundamento procurado por Descartes, a saber, a tristeza, a impressão, qualquer sentimento que seja. Tratando-se de um sonho, por exemplo, o que se vê é uma ilusão, mas não o sentimento, “alguma outra paixão”. O que se sente no sonho existe tal como se experiencia. Todavia, o sentimento só pode aparecer como verdadeiro, quando o mundo e seu aparecer são colocados fora de jogo, na condição de seu aparecer não ser mais o aparecer do mundo.

Esse aparecer é um autoaparecer cuja estrutura fenomenológica exclui o “fora de si”, cuja essência é experienciar si mesmo no qual todo sentimento, toda paixão, toda impressão se tornam possíveis. A matéria fenomenológica do aparecer é uma afetividade transcendental, o *pathos* no qual a vida vem em si. A vida que se torna objeto e tema da fenomenologia. A vida da qual fala João, que ele chama Deus, e que Descartes chama *cogitatio*. Termo traduzido por *pensamento* que serve para designar o aparecer no qual o pensamento e o ver encontram-se excluídos. Por isso, como nenhum pensamento, nenhum ver, nenhuma evidência pode se dar a ver ou fazer conhecer o que quer que seja, é um

problema que a filosofia deve resolver. Henry interroga como Descartes ao submeter a evidência à dúvida radical, na hipótese do *gênio maligno*, teria podido confiar à evidência o último fundamento. “Fazer-nos ver em um ver claro e distinto e como tal indubitável que se eu duvido e se eu penso é preciso que eu seja?” (HENRY, 2000, p. 98). Na *cogitatio* não há distância, nem ver, nem evidência. Ela se conduz em si devido a sua essência que reside na autorrevelação. A essência da *cogitatio* como autorrevelação é chamada *Ideia* na definição II das *Raisons qui prouvent l’existence de Dieu*.

Pelo nome de *Ideia*, eu entendo essa forma de cada um de nossos pensamentos pela percepção imediata da qual nós temos conhecimento desses mesmos pensamentos” (A. T., IX, p. 124, sublinhado por nós). Essa “forma” que é a *Ideia*, na qual cada *cogitatio* se revela imediatamente a si mesma, é outra coisa que a vida? É essa estrutura interna da *cogitatio*, sua autodoação na vida, designada aqui sob o título de *Ideia* (de modo tão estranho como a própria *cogitatio*), que o § 26 das *Passions* reconhece em sua essência fenomenológica própria: sua irredutibilidade ao aparecer do mundo desqualificado em sua assimilação a um sonho, por um lado; por outro lado, sua matéria fenomenológica identificada àquela de uma tristeza ou de “alguma outra paixão”, ao *pathos* da Vida. (HENRY, 2000, p. 98).

A estrutura interna da *cogitatio* é desvelada pela primeira vez na *Segunda meditação*. Descartes estabelece a irredutibilidade da *cogitatio* ao ver, à evidência. A hipótese do gênio maligno traz a possibilidade da visão ser falaciosa, já que o que se vê ou quando se acredita ver o que quer que seja, essa visão é falaciosa e mesmo as realidades consideradas racionais, evidentes, são incertas. Quando a dúvida se faz radical, o que subsiste é o ver laminado pela dúvida. Se o ver subsiste quando a manifestação realizada por ele é desqualificada, isso se dá na condição que o ver seja dado a ele mesmo, que ele apareça a ele mesmo em outro lugar onde o ver não intervém mais, onde a visão não tem mais nada a ver. “Desqualificando o aparecer do mundo, a dúvida destruidora libera o espaço onde fulgura a revelação original, a autorrevelação da vida absoluta na qual toda vida, e toda modalidade da vida, é revelada a si mesma – essa modalidade da vida que é o ver notadamente.” (HENRY, 2000, p. 100).

Henry considera que não é na ultrapassagem intencional pela qual o ver se joga fora de si na direção do que se mostra a ele na luz do mundo que o ver é certo. A verdade do mundo foi colocada fora de jogo para se reconhecer uma verdade mais originária, chamada também de certeza, a saber, a verdade da vida. É enquanto *cogitatio* que o ver é certo. A dissociação entre um ver duvidoso em seu ver e o ver certo da *cogitatio*, pressupõe a dissociação entre o aparecer do mundo e o aparecer da vida.



A problemática cartesiana do *cogito* não é mais possível sem a pressuposição da dualidade do aparecer. Ao termo da dúvida resta um ver enganador. Resta saber como o ver poderia subsistir, se colocar como último fundamento da certeza, já que ele é enganador, é uma ilusão. *At certe videre videor*. A proposição de Descartes segundo a qual é certo que parece que eu vejo muda o nihilismo em uma verdade absoluta. Os termos de sua proposição são fenomenológicos, significam aparecer, fazer aparecer, e se referem à fenomenalidade. Ao estabelecer a duplicidade do aparecer, a fenomenologia pode lhe dar sentido. *Videre* significa ver, perceber o que se torna visível, designa o aparecer do mundo. *Videor* é o aparecer no qual o ver se revela a si mesmo. “É somente porque o aparecer no qual o ver se revela a si mesmo difere no princípio do aparecer no qual o ver vê tudo o que ele vê que o primeiro pode ser certo quando o segundo é duvidoso.” (HENRY, 2000, p. 101).

Henry considera que esse é o conteúdo fenomenológico da problemática do *cogito*. Levando-se em conta o dualismo do aparecer, tem-se então a passagem do ver *ek-stático* à autorrevelação imanente da vida. Quanto ao ver *ek-stático*, pode-se considerá-lo problemático já que é possível imaginar outras verdades diferentes daquelas que se vê. Conforme Descartes, Deus teria podido criar outras verdades eternas. Descartes recuara diante da definição da *cogitatio* como *pathos* ao estabelecer o laço entre afetividade, cuja origem é duvidosa, e o corpo entendido como uma coisa material extensa – *res extensa*. Devido à origem duvidosa da afetividade, tornava-se difícil seu pertencer à *cogitatio*. É afastada a possibilidade da afetividade como condição interna de possibilidade da *cogitatio* enquanto matéria fenomenológica de sua autorrevelação. Henry retoma as duas primeiras *Meditações* que tem como tema o afastamento da evidência quando a *cogitatio* é apreendida em sua autorrevelação originária, se autolegitimando, adquire a condição de último fundamento.

Em Descartes, que o ver claro e distinto possibilite a evidência da *cogitatio*, evidência como modo de doação originária da *cogitatio*, possibilitando assim conhecer de maneira segura, adquirindo o caráter de fundamento, para Henry é o contrassenso de Husserl que se encontra formulado nas *Cinco Lições*. Essas Lições foram consagradas a uma apresentação sistemática do projeto e do método fenomenológicos. De acordo com Husserl, após estabelecer a evidência da *cogitatio*, Descartes diz que é a *clara et distincta perceptio* que assegura os dados fundamentais. A fundação da *cogitatio* na evidência clara e distinta assegura toda existência e toda realidade, visto que desempenhando o papel de fundamento em relação à *cogitatio*, isso implica que essa visão desempenha também esse papel em relação a toda realidade e a toda existência.

De acordo com Henry, há uma inversão das coisas, uma desnaturação do *cogito* cartesiano. A *cogitatio* surge como a arquirrevelação de uma autorrevelação que é o único fundamento concebível, autorrevelação cujo acesso se dá nela e por ela na fenomenalidade, desqualificando toda outra forma de manifestação, no caso a *clara et distincta perceptio* da evidência. O contrassenso de Husserl consiste nas formulações da capacidade do olhar de desvelar intencionalmente a *cogitatio* em sua presença originária e real, identificando a *cogitatio* à vida.

O tipo de ser próprio à vivência implica que o olhar de uma percepção intuitiva pode se dirigir sobre toda vivência real e vivente enquanto presença originária.” “Basta que eu lance o olhar sobre a vida que decorre em sua presença real e que nesse ato eu me apreenda mim mesmo como o sujeito puro dessa vida [...] para que eu possa dizer sem restrição e necessariamente: eu sou, essa vida é, eu vivo: cogito. (HUSSERL, 1950, p.146 e 149).

Na transposição dos papéis entre a evidência e a *cogitatio* em sua doação originária, há um propósito. A evidência da visão intencional é a forma acabada. A visão intencional pertence ao pensamento, a evidência pertence ao pensamento e o define. Se o pensamento desvela a *cogitatio* em sua realidade, e assim toda realidade, então ele é a via de acesso a ela e o método de um conhecimento seguro que é capaz de atingir a realidade em si mesma.

Assim se recompõe a identidade maravilhosa do método e de seu objeto, implicada no intitulado grego da fenomenologia. O método é o pensamento intencional, o objeto é esse mesmo pensamento, é a *cogitatio*, cuja revelação é confiada à *clara et distincta perceptio* e reduzida a esta. *Adaequatio rei et intellectus*: a adequação do conhecimento a seu objeto encontra sua profundidade pré-socrática. “Pensar e ser, é o mesmo.” (HENRY, 2000, p. 104).

O método fenomenológico, que pretende se fundar em um ver, se choca com um fracasso ao tentar apreender a vida. A vida escapa ao ver da intencionalidade. Método e objeto da fenomenologia tornaram-se heterogêneos, considerando-se que sua fenomenalidade difere de maneira a se excluir. O pensamento ao tentar apreender a vida e conhecê-la em seu ver, descobre seu desvanecimento, seu desaparecimento. Há uma impossibilidade de atingir no ver da intencionalidade a vida real, sua presença originária.

Henry aponta, na filosofia husserliana, o descrédito lançado sobre a realidade da vida que ela é incapaz de apreender. Husserl considera que a singularidade da vida, da

*cogitatio* e de sua existência real, não têm importância. A fenomenologia é uma ciência. Não são os fatos singulares que têm uma significação para ela. A ciência se ocupa das proposições universais que expressam as leis, as verdades universais. “Os julgamentos fenomenológicos como julgamentos singulares não têm grande coisa a nos ensinar” (HUSSERL, 1970, p. 73). Após denegrir o que não se pode apreender, a vida singular e real que escapa ao ver, essa vida desprovida de interesse científico é colocada fora de jogo. Em seu lugar, o que aparece como novo objeto é sua essência. A essência da vida transcendental universal. Essa é a virada temática de Husserl.

## 2.5 DUALIDADE DO APARECER: CORPO E CARNE

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. A concepção da fenomenalidade é tomada como a percepção dos objetos do mundo, o aparecer do mundo. No entanto, não se pode esquecer a contribuição da fenomenologia ao discernir nos fenômenos do mundo, o poder que os faz aparecer, a saber, o próprio aparecer. Deve-se considerar que os fenômenos submetidos à análise são os do mundo.

O aparecer apreendido desses fenômenos é o aparecer no qual os fenômenos se mostram: o aparecer do mundo. O conceito formal e indeterminado do aparecer cede lugar a um conceito diferente e determinado. O conceito formal do aparecer se estendendo a toda forma de manifestação e revelação, é diferente quando o aparecer é reduzido ao do mundo. Modos de aparecer se abrindo para formas de experiências encontram-se excluídos a priori pela filosofia que tinha a pretensão de estar livre de toda pressuposição.

Se um corpo se dá no aparecer do mundo, então algumas de suas propriedades decorrem desse modo de aparecer e são por ele determinadas. Portanto, uma fenomenologia do mundo possibilitará a compreensão dos fenômenos corporais.

Se ela estabelece que as *intuições* do espaço e do tempo são co-constitutivas do aparecer do mundo sob a forma de uma espacialidade e de uma temporalidade fenomenológicas originárias, ela disporá do arquétipo inteligível de todo corpo possível antes de encontrar em cada um as

propriedades que lhe pertencem em virtude de seu modo de aparecer. (HENRY, 2000, p. 48).

No que concerne à carne, partindo-se da suposição de que ela não possa se mostrar no aparecer do mundo, seu modo de revelação estando oculto no princípio, sua natureza seria confundida com a do corpo. “A essência da carne ilusoriamente reduzida àquela do corpo, o corpo investido de uma carne que lhe é, nela mesma, estranha, essa carne/corpo ou esse corpo/carne se proporia como um tipo de mistura, um ser duplo, sem que a última razão dessa duplicidade possa ser produzida.” (HENRY, 2000, p. 48). Retomando a proposição de João, segundo Henry, poder-se-ia concluir que o Verbo vindo em uma carne significa também que ele veio em um corpo que pertence ao mundo, revestindo a condição humana. Dizer isso implica que os homens são seres do mundo, compreendidos a partir dele.

Entretanto, diz Henry, essa não é a afirmação de João que diz que os homens são filhos de Deus. Portanto, eles devem ser reconhecidos a partir de uma inteligibilidade diferente da do mundo, de uma arqui-inteligibilidade na qual eles são os Filhos, pertencentes a Deus. Arqui-inteligibilidade que irradia sobre tudo o que é gerado nela e por ela, sobre seu Verbo e sua vinda em uma carne. Isso supõe um modo de aparecer diferente daquele do mundo. O aparecer do mundo confundido com todo aparecer concebível, além de barrar o acesso ao cristianismo corrompe a filosofia ocidental antes de atingir a fenomenologia.

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.” (HUSSERL, 1950, p. 78). *Doadora* se refere ao modo de aparecer que é um modo de doação qualificada de “originária”. Enquanto a percepção de um objeto é “uma intuição doadora originária”, a lembrança de um objeto não o é, a lembrança é uma representação segunda de uma percepção, ela não poderia atingir o mesmo grau de evidência e certeza. A intuição sendo um modo de aparecer, deve-se então perguntar no que consiste esse aparecer, como ele aparece.

O que dá na intuição e faz dela uma intuição “doadora”, é a estrutura da consciência tal como a compreende Husserl: é a intencionalidade. É à intencionalidade que a intuição deve seu poder fenomenológico, o de instituir na condição de fenômeno e para isso de fazer surgir a fenomenalidade. (HENRY, 2000, p. 50).

O surgimento da fenomenalidade se dá no movimento pelo qual a intencionalidade se joga fora de si na direção do que se encontra diante de seu olhar, chamado por Husserl de “correlato intencional”, ou “objeto transcendente”. É colocando o objeto “fora de si” através do movimento pelo qual a intencionalidade se ultrapassa fora de si que se dá a fenomenalização da fenomenalidade, o “fenômeno mais originário da verdade”, segundo Heidegger. 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. (HUSSERL, 1970, p. 71).

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 revelação é aqui a revelação do objeto, o aparecer é o aparecer do objeto. E isso em um duplo sentido: nesse sentido que o que aparece é o objeto, nesse sentido também que, o que aparece sendo o objeto, o modo de aparecer implicado nesse aparecimento que é o objeto, é o modo de aparecer próprio ao objeto e tornando-o possível: esse colocar à distância no qual surge a visibilidade de tudo o que é suscetível de se tornar visível para nós. (HENRY, 2000, p. 51-52).

A análise intencional de Husserl consiste em uma descrição sistemática dos diversos tipos de intencionalidades ou de intuições. A intencionalidade não se limita à visão do que é visto por ela, ela não se fecha na intuição de uma parte visível do objeto, ela se

projeta para além desse visível, para as partes ou fases não dadas do objeto. A intencionalidade visa, além do dado, o que não é dado. O fazer ver no qual consiste a intencionalidade rege as relações do homem com o ser. Portanto, a fenomenalidade é anterior ao ser. A intencionalidade desencobre o ser já que ela é o “se referir a” que se refere a tudo o que se pode ter acesso.

Henry interroga como a intencionalidade que revela toda coisa se revela a si mesma. Segundo ele, o que a fenomenologia husserliana não responde 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 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?” (HENRY, 2000, p. 55).

A crise da fenomenalidade, segundo Henry, diz respeito ao conceito de fenômeno e encontra sua origem na Grécia. Ela atravessa o desenvolvimento da filosofia ocidental antes de determinar o desenvolvimento da fenomenologia. Henry se remete ao § 7 de *Ser e tempo* para abordar o fenômeno. A derivação de *phainomenon* a partir do verbo *phainesthai* não se limita a sugerir a ideia de “alguma coisa que se mostra”, que aparece de modo ainda indeterminado. O modo de aparecer implicado no fenômeno se encontra definido. Heidegger lembra que *phainesthai* é uma forma média de *phaino* que significa “trazer à luz”, “colocar na luz”. Aparecer quer dizer então “vir na luz”, “tomar lugar na luz”, no horizonte de visibilidade onde toda coisa pode se tornar visível. Entretanto, o horizonte de luz deve estar aberto e se mostrar, sua visibilidade tem que ter sido produzida antes que alguma coisa tome lugar nesse horizonte. “Essa visibilidade do horizonte é o aparecer do mundo. Aparecer não quer mais dizer então simplesmente: vir nessa luz que é aquela do mundo, se tornar visível nela. Aparecer designa a vinda do próprio mundo, o surgimento da luz, a visibilidade do horizonte.” (HENRY, 2000, p. 56).

Na segunda parte de *Ser e tempo*, a vinda do mundo, vinda que se dá fora, consiste na exteriorização da exterioridade. Henry considera que a fenomenologia do mundo aí edificada é uma fenomenologia pura. O mundo não é mais confundido com as coisas – entes- que se mostram nele. A consideração do aparecer, pensado como tempo, tomou o lugar do que aparece. A concepção heideggeriana do tempo é tributária da de Husserl. Heidegger substituiu o conceito tradicional de tempo pelo que ele chama uma temporalização da

temporalidade. O tempo, diferente de uma coisa, advém sob a forma de uma projeção de um horizonte do futuro que vem continuamente ao presente antes de deslizar para o passado.

As três intencionalidades husserlianas constitutivas da consciência interna do tempo – protensão do futuro, consciência do agora, retenção do passado tornaram-se três “*Ek-stases*”, aquelas do futuro, do presente e do passado. É na passagem contínua dessas três ekstases uma na outra (do futuro ao presente e ao passado) que toma forma o horizonte de visibilidade no qual consiste o aparecer do mundo. O aparecer do mundo se realiza assim sob a forma da temporalização da temporalidade. Seu aparecer, ou seja, sua presença para nós ou, como diz Heidegger, seu “ser-aí”, seu *Da-sein*. (HENRY, 2000, p. 57).

É necessário interrogar no que consiste esse aparecer e o que o faz aparecer. A resposta até então encontrada é a vinda “fora de si”. Se o aparecer se deve à temporalidade é porque esta é o modo pelo qual a exteriorização se exterioriza originariamente sob a forma das três *ek-stases*, sendo que cada uma designa um modo de realização da vinda fora. Henry considera que a tese de Heidegger escapa de todo equívoco. A temporalidade é o “fora de si” originário - que é o futuro-, *em si* – que é o passado – e *por si* mesmo – que é o presente. É o aparecer do mundo que aparece no fora de si das *ek-stases* nas quais se temporaliza a temporalidade. Henry considera que se tem de forma clara a identificação do fenômeno o mais originário da verdade com o aparecer do mundo, assim como uma descrição precisa da maneira como o aparecer aparece. Ele aparece como a *ek-stase* do “fora de si” que são identicamente mundo e tempo.

Heidegger criticou a intencionalidade husserliana por não ter sido abordado o “ser” da intencionalidade. Husserl a colocou no interior da consciência. Todavia, considerando-se que, na fenomenologia, o ser é segundo em relação ao aparecer que o funda, levando-se em conta que a consciência, na qual se encontra a intencionalidade, é consciência de alguma coisa, a intencionalidade é entendida como esse se lançar fora de si, logo, é o aparecer da intencionalidade que deve ser interrogado. O aparecer da intencionalidade compreendido a partir do *phainomenon* e do *phainesthai* gregos como a vinda na luz que se ilumina na exteriorização do “fora de si”, em uma *ek-stase*, conforme Henry, do ponto de vista da fenomenologia, essa crítica não tem conteúdo.

Ao elucidar a fenomenologia da carne, Henry afirma que nenhuma carne é suscetível de aparecer no aparecer do mundo, e ele aborda três traços decisivos. O primeiro traço é o aparecer do mundo que consiste na vinda fora, e o que se mostra nele, se mostra fora, como exterior, como diferente, como outro.

Exterior porque a estrutura da Ek-stase na qual ele se mostra é a exterioridade; outro, porque essa estrutura ek-stática é aquela de uma alteridade primordial (tudo o que está fora de mim é diferente de mim, tudo o que está fora de si é diferente de si); deferente, porque essa Ek-stase é identicamente uma Diferença, a operação que, cavando o afastamento de uma distância, torna diferente tudo o que é dado a aparecer a favor desse colocar à distância – no horizonte do mundo. (HENRY, 2000, p. 59).

No que diz respeito ao que difere, para Henry, trata-se tanto do horizonte que se forma na distância dessa Diferença e se visibiliza nela, como do que é diferente, do que aparece no aparecer que é constituído por esse horizonte. Portanto, o que difere é duplo. A Diferença é entre o que aparece e o horizonte no qual ele se mostra, entre o que aparece e o aparecer. A análise fenomenológica partiu dessa distinção para dissociar seu tema do das ciências, ou seja, a distinção entre as coisas e a maneira pela qual elas se mostram, entre o fenômeno e a fenomenalidade. Essa oposição permite isolar a “coisa mesma” cuja elucidação é tarefa da fenomenologia. Entretanto, deve-se levar em conta que a essência da fenomenalidade pura apreendida a partir dos fenômenos do mundo, é fenomenalidade do mundo. O aparecer diferindo do que nele aparece não consiste na essência de toda fenomenalidade concebível, mas diz respeito apenas à natureza de um modo de aparecer particular: Diferença do “fora de si”. Esse aparecer desvia de si, é a expulsão originária de um fora, o que ele dá a aparecer é o exterior daquilo que é expulso, para Henry, de sua Morada verdadeira.

O segundo traço a que se refere Henry concerne ao fato de que o aparecer que desvela na Diferença do mundo, além de tornar diferente tudo o que dessa maneira desvela, o aparecer lhe é também indiferente. “Como a luz da qual fala a Escritura e que brilha sobre os justos como sobre os injustos, o aparecer do mundo clareia tudo o que ele clareia sem fazer acepção das coisas ou das pessoas, em uma neutralidade terrificante.” (HENRY, 2000, p.60).

O terceiro traço a ser considerado é que além de indiferente a tudo o que o aparecer do mundo desvela, ele é incapaz de lhe conferir a existência. Para Henry, indiferença e neutralidade significam impotência. Heidegger não desconheceu essa indiferença nem essa impotência. O desvelamento desvela, mas não cria. O ente se dá em seu desvelamento independentemente do poder que o desvela, sendo anterior a ele. A incapacidade do aparecer em conferir a existência a tudo o que nele desvela põe em questão o princípio da fenomenologia segundo o qual é a fenomenalidade que doa o ser. É devido ao aparecer, e na medida em que ele aparece, que alguma coisa é suscetível de ser. Portanto, há uma



prevalência da fenomenologia sobre a ontologia. Mas, se o aparecer do mundo é impotente para por no ser o que ele dá a aparecer, essa prevalência é rompida.

Nesse caso, o que aparece no mundo, embora aparecendo efetivamente nele, não existe por isso. Há mais: é porque ele aparece no mundo que ele não existe. Aqui o princípio “há tanto aparecer, quanto há ser” não é somente colocado em questão, ele é propriamente invertido. É esse extraordinário paradoxo que é preciso olhar de frente. (HENRY, 2000, p. 61).

As análises de Husserl e de Heidegger conduziram a fenomenologia ao fenômeno mais originário da verdade: o aparecer puro, a fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível. Entretanto, para Henry, a questão do que consiste o puro aparecer não é respondida. A fenomenologia se atém ao que ao que aparece. Há uma dependência do que aparece em relação ao ato de aparecer. Partindo dos pressupostos da fenomenologia husserliana, Henry considera a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos.

Tomando como referência as cinco *Lições* de Husserl (1907), Henry aborda a relação entre método e fenomenologia, em que medida os conceitos de método e de fenomenologia devem ser associados, identificados ou dissociados. Nessas *Lições*, a fenomenologia visa a se compreender segundo seu objeto e seus meios, definindo-se como método.

Husserl substituiu as *Cogitationes* reais e singulares pelo conjunto das essências e de suas formas que determinam *a priori* suas propriedades. O método fenomenológico substituiu o modo de revelação originária da vida absoluta, no qual a *cogitatio* se revela a si mesma, pelo aparecer do mundo no qual o ver se revela. A fenomenologia desconheceu então o modo originário de revelação da vida.

### 3 FENOMENOLOGIA DA CARNE

A seção 2 considerou, de acordo com Henry, os pressupostos da fenomenologia clássica. As análises de Husserl e de Heidegger que conduziram a fenomenologia ao fenômeno mais originário da verdade: o aparecer puro, a fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível. Entretanto, para Henry, no que concerne ao aparecer que é colocado no coração da reflexão fenomenológica como seu tema ou seu objeto, a questão do que consiste o puro aparecer não é respondida. A fenomenologia se atém ao que se manifesta, ao que aparece. Há uma dependência do que aparece em relação ao ato de aparecer. Tomando como referência os pressupostos da fenomenologia husserliana, Henry considera a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos.

No que se refere ao método fenomenológico, foi abordada a relação entre método e fenomenologia, em que medida os conceitos de método e de fenomenologia devem ser associados, identificados ou dissociados. O fio condutor de Henry são as cinco *Lições* de Husserl (1907). Nessas *Lições*, a fenomenologia voltada para si mesma, visa a compreender-se segundo seu objeto e seus meios, definindo-se dessa maneira como método o modo de acesso a um objeto, e tal modo de acesso deve definir-se a partir do próprio objeto. Portanto, introduz-se o modo pelo qual a fenomenologia apreende a si mesma como método. O método, colocado no centro de uma problemática, permanece o ponto cego cuja obscuridade acompanhará as pesquisas posteriores.

Henry aborda a virada temática de Husserl, que consiste na substituição de um objeto por outro, *cogitationes* reais e singulares substituídas pelo conjunto das essências e de suas formas que determinam *a priori* suas propriedades. Entretanto, se o objeto da fenomenologia não são os objetos, mas seu aparecer, a virada temática muda completamente. Trata-se do modo de revelação dos objetos. O método fenomenológico substituiu o modo de revelação originária da vida absoluta, no qual a *cogitatio* revela-se a si mesma, pelo aparecer do mundo no qual o ver se revela; confiou ao ver um novo objeto que lhe é apropriado, objeto susceptível de ser visto. A fenomenologia desconheceu então o modo originário de revelação da vida. Quanto à vida transcendental, no lugar de sua existência passa-se à análise de sua essência, de suas estruturas fundamentais que são a intencionalidade, a forma do fluxo.

A fenomenalidade é tomada como a percepção dos objetos do mundo, o aparecer do mundo. No entanto, não se pode esquecer a contribuição da fenomenologia ao discernir nos fenômenos do mundo, o poder que os faz aparecer, a saber, o próprio aparecer. Os

fenômenos submetidos à análise são os do mundo. O aparecer apreendido desses fenômenos é o aparecer no qual os fenômenos se mostram: o aparecer do mundo. O conceito formal do aparecer não se reduzindo apenas ao do mundo, se estende a toda forma de manifestação e revelação.

Procurou-se verificar o modo de manifestação próprio a um corpo e aquele que é próprio a uma carne. Trata-se então de saber se haveria uma diferença entre a manifestação do corpo e a revelação da carne concernente ao aparecer, visto que, o aparecer do mundo é confundido com todo aparecer concebível.

Nessa terceira seção será considerada a abordagem de Henry no que concerne à sua leitura filosófica do corpo e da carne. Nesse intuito, serão investigados os conceitos de fenomenalidade e vida, corpo e carne, bem como sua implicação como interpretação do cristianismo em sua obra *Incarnation: une philosophie de la chair*.

### 3.1 FENOMENALIDADE E VIDA

A questão da fenomenologia é saber como os fenômenos são dados, ou seja, o problema da doação do aparecer, da fenomenalidade dos fenômenos. A fenomenalidade fenomenaliza por si mesma, antes de qualquer esforço do pensamento para apreendê-la e independentemente deste. De acordo com Henry, a vida é o modo segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. O pensamento ocidental compreende tradicionalmente a fenomenalidade a partir do fenômeno que é idêntico ao mundo. A fenomenalidade é compreendida como a abertura de um “fora” onde, o que se mostra, se mostra como exterior, como outro, como objeto.

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.

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.” (HENRY, 2002, p. 98). 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.” (HENRY, 1996a, p. 46). Para Henry, uma proposição como essa permaneceria indeterminada e deixaria obscura a verdade, 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, irreduzível àquela do mundo; entretanto, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada outro, mas uma revelação de si, essa autorrevelação absoluta é o que é precisamente a Vida.” (HENRY, 1996a, p. 47). A vida é então verdade, manifestação pura, revelação.

A vida, para Henry, 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 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*.”<sup>2</sup> Considerando que o *Dasein*, ser-no-mundo, 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.

É à negação radical de tal modo de revelação que procede o pensamento heideggeriano. Se tal modo de revelação, enquanto autorrevelação estranha ao “fora” do mundo, é constitutivo da essência da vida, então sua negação

---

<sup>2</sup> 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.

não significa nada menos que a impossibilidade de toda forma de vida e, assim, seu assassinato não acidental, mas principiativo. (HENRY, 1996a, p. 62).

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” (Jó, 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 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.

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” (Jó, 1, 18), 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. (HENRY, 1996b, 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.” (Jó 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.” (HENRY, 1996a, p. 73).

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.” (HENRY, 1996a, p. 74).

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 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.” (HENRY, 1996a, p. 154).

A vida, na concepção de Henry, não se dá como outro ou exterior a si mesma. Ela experiencia a si mesma em uma autoafetação, de modo que o conteúdo dessa afetação é a própria vida. O aparecer, em sua fenomenalização original, não se desvia de si, ele não é transcendência nem intencionalidade. Ele é um autoaparecer no qual o que aparece é o próprio aparecer. “Mas o autoaparecer como exclusivo de toda alteridade, é o conceito da vida, a qual é possível apenas como autoaparecer e não-aparecer de outra coisa.” (HENRY, 2004a, p. 67). Trata-se então de interrogar qual fenomenalidade concreta, qual matéria fenomenológica torna possível o aparecer como autoaparecer e como vida.

Para Henry, trata-se de um *pathos* inextático, de uma afetividade transcendental que constitui a substância afetiva pura, a carne do enlace de si encontrado em todo sentimento. O que fenomenaliza originalmente na fenomenalidade, o que se dá antes de toda coisa, a fenomenologia, a filosofia tradicional não elucidaram. A fenomenologia da vida não foi tematizada. Henry aponta três razões para essa situação.

A primeira razão reside na natureza da fenomenalização da vida, seu caráter inextático, invisível. O fenômeno foi sempre entendido como o que se mostra, tornando-se visível, em um espaço de clareza. Para esse espaço se move o olhar do pensamento, nesse espaço o pensamento procura e descobre tudo o que ele encontra, nesse “fora” onde a vida não se mostra. Na vida há algo irreduzível ao pensamento.

A segunda razão consiste na incapacidade da fenomenologia romper com a tradição. A vida continua sua obra em cada vivente e quase não é possível afastá-la completamente. Nessa tradição, pode-se observar o momento em que seu objetivismo culmina em uma metafísica da representação, esta é rompida pela irrupção do *querer-viver* de Schopenhauer cuja oposição à representação significa a irreduzibilidade da vida às condições da fenomenalidade definida pela *Estética transcendental* de Kant.

A terceira razão é atribuída a Galileu, a saber, a eliminação metodológica da subjetividade no projeto racional do conhecimento científico do universo material. Husserl percebe as consequências decisivas desse projeto na constituição da modernidade. Husserl compreende a exclusão da subjetividade como sendo a da subjetividade intencional e não a da vida no sentido em que Henry a entende. “Trata-se então de referir toda ‘objetividade’ à



consciência constituinte, de apreender o mundo como mundo da vida e não essa vida nela mesma, essa vida antes de qualquer mundo, patética (*pathétique*) e inextática na qual se realiza nossa essência imemorial.” (HENRY, 2004a, p. 69).

Devido ao fato da filosofia, da fenomenologia, da ciência galileana, esquecer o que é nossa essência verdadeira como Henry a considera, este remonta então à Arquirrevelação que a fenomenalidade ocidental não promove. Henry atribui ao peso da tradição, à abertura galileana da modernidade, à essência da fenomenalidade original, o isolamento sobre o plano teórico da pesquisa sobre a vida.

### 3.2 CORPO

Segundo Henry, o problema do corpo vivo pode ser abordado de duas maneiras diferentes. Pode-se partir da percepção ordinária do corpo ou a partir da vida. Inicialmente, será feita a abordagem que parte da experiência ordinária do corpo, dos corpos que estão no universo e o do homem que também está no mundo. O acesso a esse corpo se dá pelo fato dele se mostrar no mundo. É um corpo sensível, que é visto, que se pode tocar, sentir. Portanto, alguma coisa que é provida de qualidades sensíveis. Essa experiência do corpo, essa ideia do corpo da experiência comum, foi o fundamento das filosofias do corpo e das teorias do corpo construídas através do acesso ao mundo tal como ele opera na sensibilidade.

Essa descrição ou interpretação do corpo é abalada no início do século XVII. A desagregação da concepção tradicional do corpo está na origem da modernidade. Esse evento decisivo se deve a Galileu para quem o corpo que era tomado como real, que se pode ver, tocar, é apenas uma ilusão. Para Galileu, o universo real não é constituído por corpos sensíveis, e o acesso a esse universo real não pode ser um conhecimento sensível.

De fato, o universo real, onde se encontram os corpos, é constituído por objetos materiais extensos que apresentam figuras e formas. Portanto, trata-se de conhecer esse corpo material extenso provido de figuras e formas. O conhecimento adequado para apreender essas figuras é o conhecimento geométrico. O conhecimento sensível dos corpos sensíveis, que varia de um indivíduo para o outro e não se pode estabelecer um conhecimento universal, deve ser então substituído pelo conhecimento geométrico. As qualidades sensíveis, sons, cores, cheiros, etc., são aparências. Não há ciência da sensibilidade. Para conhecer o universo, é preciso conhecer a geometria. Henry chama a decisão de Galileu o ato *proto-fundador* da

modernidade. Descartes, na *Segunda Meditação*, na análise do pedaço de cera, avança uma definição do corpo cujos termos remontam a Galileu. Para Descartes, o corpo é *res extensa*, uma coisa extensa com propriedades geométricas. Descartes acrescenta à física galileana a formulação matemática que ele dá às propriedades geométricas. A ciência moderna é criada, ciência cujo conhecimento é geométrico-matemático do universo objetivo real, real entendido como correlato de tal conhecimento. Galileu opera uma redução. Ele reduz o mundo aos corpos materiais extensos.

Descartes opera uma contra-redução. Apesar de seguir Galileu em sua obra de fundação da nova ciência do universo material, ele não tem a subjetividade como uma ilusão. Descartes toma o que Galileu afastara do conhecimento racional do mundo exterior objetivo, faz disso o que ele chama *cogitationes*, modalidades da alma. Essas modalidades da alma são mais certas do que a realidade dos corpos do universo. Na obra *Les Passions de l'âme*, Descartes (1970) faz referência ao sonho. Essa suposição, para Henry, é a da não existência do mundo, do mundo da ciência que é considerado duvidoso. Quando se sonha, o que se vê no sonho não existe, mas o que se sente no sonho existe. “Assim a vida subjetiva é uma esfera de certeza absoluta, independente da verdade do mundo e da ciência – já que ela existe mesmo quando não haveria mais mundo.” (HENRY, 2004a, p. 114).

O corpo é uma questão enquanto se acredita que ele pertence ao mundo. Entretanto, se o mundo é duvidoso, o corpo também o é. A verdade do corpo não afasta a verdade da subjetividade. É a certeza absoluta da subjetividade, da percepção subjetiva do corpo, enquanto *cogitatio* certa, que estabelecerá aquela do universo e de sua ciência. A problemática das *Méditations* foi retomada por Husserl. Ele não concorda com o fato do universo galileano da ciência moderna se colocar como absoluto, um universo verdadeiro em si, que tira sua verdade de si mesmo. Galileu afirma que o universo é um livro cujos caracteres são figuras geométricas como círculos e triângulos. Para conhecer o universo é necessário conhecer essa língua. Henry considera vã essa pretensão de Galileu.

Alguma coisa como um círculo é uma entidade ideal criada por um ato do espírito. O conjunto das figuras geométricas e do mesmo modo, sua formulação matemática implicam prestações da consciência transcendental sem as quais elas não seriam. Essas idealidades geométricas podem bem ser construídas a partir do mundo material – e isso em atos de *ideação* que dependem de uma análise específica -, nelas mesmas elas não pertencem a esse mundo e não podem defini-lo. O mundo material real a partir do qual são constituídas as idealidades geométricas é o mundo sensível. (HENRY, 2004a, p. 116).

De acordo com Henry, as idealidades da ciência galileana remetem ao mundo sensível a partir do qual elas são construídas e só têm sentido em relação a ele. O que justifica o conjunto das teorias científicas galileanas, é o mundo sensível como princípio explicativo do mundo. Para abordar o mundo sensível, torna-se necessário interrogar o corpo sensível. O homem vive no mundo sensível. Esse mundo serve de solo ao mundo científico e é chamado por Husserl de mundo-da-vida – *Lebenswelt*. No mundo sensível, há o corpo sensível, Henry considera que este apresenta uma ambiguidade: o corpo sensível designa o corpo sentido, um corpo que é visto; entretanto, o corpo sentido pressupõe um corpo que o sente, que o toca.

Portanto, um corpo objeto remete a um corpo sujeito que é provido dos poderes de ver, tocar, etc. O corpo sentido remete à questão do corpo que sente, corpo original, um corpo que dá o mundo e os corpos no mundo e o próprio corpo como objeto sensível. Na filosofia moderna está presente essa ideia de um corpo subjetivo que não é objeto de experiência, mas poder, princípio de experiência. Esse corpo fundamental, que conhece o outro, tem a capacidade originária de ver, de tocar.

A fenomenologia moderna lançou luz para a descoberta do corpo subjetivo que está na origem da experiência. Todavia, ela limitou sua investigação na relação do corpo que sente ao que ele sente. “Certamente, não é vão dizer que, na origem de nossa experiência, não há sujeito transcendental de Kant mas um sujeito que é um corpo, um sujeito encarnado, como o faz Merleau-Ponty.” (HENRY, 2004a, p. 118).

O que está na base da compreensão da relação do sentir com o sentido é a relação intencional. Considera-se então que o corpo, que é o sujeito do conhecimento, conhece os corpos devido ao fato de se referir intencionalmente a eles. A consciência é esse lugar onde opera a ultrapassagem pela qual ela se lança fora de si na direção dos corpos. A fenomenologia moderna interpreta o corpo subjetivo como intencional. Dessa maneira, a experiência é possível. O que possibilita à consciência ter uma experiência, é o fato de ela poder se ultrapassar na direção de tudo que se mostrará a ela. Do ponto de vista do corpo, o corpo subjetivo, que deve sentir o corpo sentido, é um corpo intencional. Portanto, o corpo originário é analisado em sua capacidade de abrir uma experiência exterior a ele. Contudo, o corpo subjetivo, que é vivo, antecede a manifestação do mundo. “Antes da abertura de um horizonte, o corpo subjetivo é corpo vivo, ele precede toda manifestação mundana. Antes do corpo subjetivo vem a ‘carne’, a vida que experiencia si mesma.” (CARUANA, 2001/2003, p. 374).

De acordo com Henry, o conteúdo do mundo se torna sensível quando o homem se reporta intencionalmente a eles, através de cada um dos seus sentidos. A superação

intencional faz o movimento na vinda fora de si do horizonte de exterioridade. Quanto ao horizonte de exterioridade pura, o homem é passivo porque este horizonte se dá a sentir em uma afecção primitiva que consiste no fato de se mostrar. Quanto à passividade, Henry fala da relação do homem com o horizonte e com os conteúdos do mundo, cuja passividade é inerente à sensibilidade. “Por sensibilidade compreende-se todas as prestações transcendentais da vida intencional, todos os movimentos da vida orientados para fora-de-si.” (MARTINS, 2006, p. 104). Segundo Henry, a sensibilidade tem sua possibilidade no *pathos*.

Conforme Florinda Martins, na *Segunda Meditação Metafísica* se o corpo dotado de sentidos prefigura o corpo próprio da fenomenologia atual, a *res cogitans* enquanto sentir primordial prefigura, em Henry, o *pathos* (MARTINS, 2006). Corpo princípio de experiência que inclui em si a experiência do corpo objetivo. Isso se dá através da sensação de solidez em Condillac e sentimento de resistência em Maine de Biran. Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes contrapõe ao corpo extenso, objeto de experiência, o corpo subjetivo, princípio de experiência. Descartes introduz a compreensão fenomenológica do corpo, corpo dotado de sentidos. A questão do corpo teve sucessivos conhecimentos, dentre os quais Henry destaca Condillac e Maine de Biran.

Henry considera essencial interrogar a relação do corpo que sente, corpo que é sujeito, corpo que vai apreender o mundo sensível e seu próprio corpo como objeto sensível, consigo mesmo, como esse corpo que é sujeito se refere a si mesmo. No contexto das teorias do corpo de sua época destaca-se Condillac. Diferentemente de Galileu que interroga como se conhece os corpos do universo, Condillac, em *Traité des sensations suivi de Traité des animaux*, interroga sobre o conhecimento do próprio corpo. Condillac representa o homem como um meio de sensações puras, impressões puras. “Eu sou o cheiro de rosas.” (CONDILLAC, 1984, p. 15). Entretanto, essas impressões puras não são capazes de designar um real, nem de se inserir nesse real. Na experiência do homem, elas são referidas a partes do corpo. Segundo Condillac, a mão é um órgão que permite atingir o real através das sensações puras e situar essas sensações no real. A mão dá a sensação de solidez, deslocando-se para diferentes partes do corpo, permitindo determinar e localizar essas diferentes partes.

Partindo dessa teoria, Maine de Biran em seu texto de 1804, intitulado *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, pergunta como é que a mão, deslocando sobre o próprio corpo, possibilita conhecer suas diferentes partes, como a própria mão é conhecida inicialmente. Considerando-se que é o conhecimento primitivo da própria mão, e não do que ela toca, que possibilita o movimento. Depois ele lança a pergunta: “Como um órgão móvel, qualquer, foi constantemente dirigido sem ser conhecido?” (BIRAN, 1932, p. 6-7). Essas

questões levarão Maine de Biran a edificar o que mais tarde chamará fenomenologia. O que está em questão é o corpo. Para ele, o modo pelo qual a mão se conhece, enquanto mão se movendo, não é a mesma coisa que o modo pelo qual ela conhece esse corpo ao longo do qual ela se desloca. A mão conhece as partes do corpo enquanto corpo tocado, enquanto corpo transcendente, objetivo, que faz parte do mundo.

A relação da mão com o corpo que ela conhece é uma relação intencional. O que essa intencionalidade atinge é transcendente, exterior em relação a ela. Contrariamente, a relação de conhecimento na qual a mão se conhece a si mesma originalmente, de modo a poder se mover, é uma relação não-intencional. Isso se dá como uma prova imediata de si na qual a mão coincide consigo mesma de maneira a poder agir.

Conforme Henry, a elaboração dessa prova imediata na qual a mão se conhece leva Maine de Biran a edificar uma fenomenologia diferente daquela chamada fenomenologia histórica. A fenomenologia de Husserl que não se define por seu método, mas por seu objeto, que por sua vez difere do objeto das ciências por não se constituir pelas coisas, mas pelo modo segundo o qual elas se dão, o como de sua manifestação, traz como resposta a doação no mundo. No horizonte de visibilidade no qual as coisas se mostram, tornando-se fenômenos.

Na teoria de Maine de Biran, a mão que toca as diferentes partes do corpo-objeto não é dada a si mesma dessa maneira, em um fora, em uma exterioridade. Se a mão fosse dada dessa maneira, ela não poderia se unir a si mesma, e se por em movimento. Henry considera por isso que se deve opor um poder primitivo de apreensão, ou seja, a mão originária que é um vivido puro, uma *cogitatio*. O acesso a esse poder de apreensão não se dá em um ato intencional.

Assim há um modo originário da relação consigo originária do corpo originário, uma autorrevelação desse corpo subjetivo - autorrevelação da subjetividade absoluta que me permite unicamente coincidir com ela e com cada um de seus poderes. Essa autorrevelação do corpo originário, que o põe em posse de si mesmo e de cada um de seus poderes, e que lhe permite unicamente agir e fazer tudo o que ele faz, é o que eu chamo a corporeidade originária. A essência dessa corporeidade originária é a vida. (HENRY, 2004a, p. 122).

Trata-se de pensar o corpo vivo não a partir do mundo, nem a partir do corpo objetivo, mas a partir da vida. Segundo Henry, a vida não existe e não se mostra no mundo. Essa é a razão pela qual ela está ausente do campo da biologia, que apesar da abstração de

suas metodologias, procura a vida no mundo. O que se vê no mundo são os seres vivos, mas não a vida. É a significação de ser vivo que se atinge na percepção dos corpos. Como não se atinge a vida em si mesma, esta é atingida sob a forma de uma significação irreal, de uma irrealidade. Essa significação pode investir o ser vivo, como diz Husserl “olhos que veem”, “mãos que tocam”, mas permanecem na irrealidade e não dão a vida em si mesma, em pessoa.

Esse é o motivo filosófico pelo qual Henry rejeita a tese de Heidegger segundo a qual a vida não é o caminho para se chegar ao ser-essencial do homem. Referindo-se ao §10 de *Ser e tempo*, Henry considera que a razão para Heidegger afastar as problemáticas da vida de seu tempo, as de Bérégson, de Scheler, de Husserl, é considerar que a vida constitui um gênero de ser particular e que se tem acesso a ela no *Dasein*. A analítica do *Dasein* constitui um rebaixamento ontológico indispensável para a edificação da biologia, da psicologia e da antropologia geral. O *Dasein* é ser-no-mundo, conseqüentemente, a vida só é acessível no mundo.

Segundo Henry, a verdade dos corpos vivos e dos organismos vivos é atribuída à própria vida. A confusão entre os organismos empíricos, os corpos vivos, com seus processos fisiológicos e a própria vida, essa confusão pressupõe que a vida se encontra demitida de sua essência, quer dizer, o fato de se experienciar si mesma. A vida não se mostra no mundo, portanto não é possível percebê-la no mundo, a não ser sob a forma de significações irreais. Henry afirma que se tem originariamente acesso à vida na vida e pela vida. Só a vida vem em si e dá acesso a si. A vida vem em si devido ao fato de se experienciar se mesma, e não alguma coisa que tem essa propriedade.

Como tal, a vida não depende de nenhuma ontologia, mas somente de uma fenomenologia. Ela não pertence à ordem do que é, à ordem do que aparece, mas ao aparecer. E é aqui que o pensamento da vida nos obriga não somente a recusar a fenomenologia clássica, mas, além dela, uma boa parte do desenvolvimento ocidental. (HENRY, 2004a, p. 126).

Para a fenomenologia, aparecer é se mostrar em um mundo. Henry considera um engano achar que a filosofia clássica da consciência introduziu um novo conceito do aparecer. Para ela, a consciência é consciência de alguma coisa, ela é uma representação – *vor-stellen* – que significa colocar diante. Colocar diante o que se torna consciente, o que se mostra porque está dessa maneira colocado diante. O que se manifesta se dá como fora. Eugen Fink, discípulo de Husserl, afirma: “A consciência originária entendida de maneira intencional é verdadeiro acesso ao ser.” (FINK, 1994, p. 220). O acesso ao ser consiste então na

ultrapassagem pela qual a consciência é capaz de se lançar fora de si, no mundo considerado como fora. Henry avança a questão, não a da doação do mundo na intencionalidade, mas da própria doação, da doação da intencionalidade, da autodoação.

A doação da doação, a autodoação, é a vida. A vida é então fenomenológica em um sentido radical e fundador, ela não é fenomenológica nesse sentido que ela seria um fenômeno entre os outros, que estaria aí no mundo como eles, um corpo vivo ao lado dos outros, um corpo vivo com seus componentes, as moléculas, as células, os diversos processos fisiológicos dos quais o corpo é a sede, etc. A vida é fenomenológica nesse sentido que ela designa a própria fenomenalidade, a própria doação e, bem mais, o mundo originário segundo o qual essa fenomenalização fenomenaliza. (HENRY, 2004b, p. 127).

Segundo Henry, a vida é doação da doação, ou seja, autodoação no sentido do que a vida dá é a própria vida, o que ela experiencia é ela mesma. A vida não é afetada por algo diferente dela, por isso ela é autoafetação. De acordo com Henry, o domínio da autoafetação é o da vida. Ele não entende autoafetação no sentido que Kant (1993) apresenta na *Crítica da razão pura*, nem no sentido que lhe dá Heidegger em seu comentário sobre Kant, intitulado *Kant e o problema da metafísica*.

A autoafetação em Kant designa uma autossolicitação do tempo. Isso se dá devido à afetação pelo horizonte temporal do mundo, de maneira que a autoafetação é uma afetação pelo horizonte *ek-stático* que define o mundo. A vida também não é uma autoafetação no sentido de uma auto-objetivação. A vida se afeta independentemente de todo fora. Ela não tem fora, ela é invisível, ela não se exterioriza no mundo. Por isso Henry não admite a ideia de que o acesso à vida possa se dar no mundo. A vida não pode se separar de si mesma.

Trata-se então de saber qual aparecer permite a autodoação da vida, considerando-se que a doação da vida se realiza como autodoação. Uma doação desse tipo, não é qualquer aparecer que é capaz de instituí-la. Se a doação for a intencionalidade, o aparecer não dá si mesmo, ele desvia de si e dá o “em face”.

O método fenomenológico é uma colocação em prática da intencionalidade, e, não é a intencionalidade que dá a vida. A resposta que Henry dá a essa questão é que independentemente do esforço do pensamento, fora de qualquer olhar, fora do mundo, a vida se conduz em si mesma, ela fenomenaliza si mesma na fenomenalidade que lhe é própria. Essa questão remete à matéria fenomenológica pura da qual a vida é feita, sua carne fenomenológica. A fenomenalização da vida é uma afetividade transcendental que habita tudo o que se autoafeta e que se encontra dessa maneira enquanto ser vivente. Em sua autodoação

primitiva, a vida não precisa da intencionalidade, mas a intencionalidade não é possível sem a vida.

Quando se olha o mundo, considerando-se as coisas do exterior e demandando à exterioridade o acesso às coisas e também à sua essência; há o mundo material, a vida orgânica e o homem. Nessa hierarquia, para Henry, a vida ocupa um lugar intermediário que explica o embaraço do pensamento filosófico em relação a ela. Na hierarquia, o homem é considerado desde sempre mais do que um vivente, um animal provido de *logos*, com capacidade para formar significações e falar. Segundo Henry, a vida se autorrevela antes que um mundo seja aberto ao homem, portanto a hierarquia entre a vida e o homem deve ser invertida. Deve-se pensar em um *logos* diferente daquele que forma significações, pensar na arquirrevelação da vida – o *logos* originário que João chama “Verbo da vida.” (1Jo, 1,1).

A questão é saber como se chega à vida que se revela originalmente a si em sua autoafetação marcada por um *pathos*. De acordo com Henry, não é partindo do homem, nem de algum ego originário, como em *DieKrisis der europäischen wissens chaffen und die transzendente phänomenologie*, de Husserl, portador de algum dispositivo de experiência, seja o de Kant ou o ser-no-mundo da intencionalidade. “Nenhum *a priori* precede nossa relação com a vida nem a determina de alguma maneira, senão o *a priori* da própria vida.” (HENRY, 2004a, p. 130-131). Pelo fato de o homem já estar na vida é que lhe é possível toda outra forma de experiência.

Nós vimos na vida em nosso nascimento. Nascer não quer dizer vir ao mundo. Nascer quer dizer vir na vida. Nós só podemos vir ao mundo porque já viemos na vida. Mas o modo pelo qual nós vimos na vida não tem precisamente nada a ver com o modo pelo qual nós vimos ao mundo. Nós vimos ao mundo na consciência, na intencionalidade, no *In-der-Welt-sein*. Nós vimos na vida sem consciência, sem intencionalidade, sem *Dasein*. Para dizer a verdade, nós não vimos na vida, é a vida que vem em nós. Nisso consiste nosso nascimento, o nascimento transcendental de nosso eu. É a vida que vem, ela vem em si, de tal modo que, vindo em si, ela vem também em nós e nos engendra. (HENRY, 2004a, p. 131).

O vir da vida em si mesma, seu vir no homem, o nascimento do homem, se dá no processo de sua autoafetação eterna. Desse processo no qual a vida experiencia si mesma, resulta um si a cada vez que acontece essa prova como idêntica ao experienciar si mesma. Em sua autoafetação, a vida gera sua própria ipseidade, ela experiencia si mesma como um si originário. Esse si originário habitará todo si concebível. Nessa ipseidade originária, a prova



que a vida faz de si mesma, é uma prova que Henry considera fenomenologicamente efetiva, necessariamente uma prova singular, pois não há prova que não seja assim.

Toda ipseidade, enquanto vivente, aparece nessa prova singular como um si singular. A vida experiencia si mesma como um si singular. O si é a condição transcendental do eu ou do ego que se une a si mesmo, que é dado a si mesmo na autodoação da vida absoluta. Essa geração do eu na autodoação da vida é fenomenológica e deve ser entendida em sentido absoluto: a vida é Arquifenomenalidade. O eu, que é autoafetado, é engendrado como um si na autoafetação da vida. Ser autoafetado, quer dizer estar em posseção de si em todos os poderes que o si e o eu portam em si mesmos. Em posseção desses poderes, o eu tem a possibilidade de exercê-los. Entre esses poderes, há os poderes do corpo. O ego é, na concepção de Henry, idêntico ao corpo vivo que é gerado na vida absoluta. A vida fenomenológica absoluta é a mesma em todos os viventes.

### **3.2.1 Corpo e carne**

A questão do corpo e da carne remete a um fundamento fenomenológico a partir do qual ela pode ser elucidada. Henry entende por fundamento fenomenológico o aparecer puro pressuposto em tudo o que aparece. Se alguma coisa é suscetível de aparecer, então é esse aparecer puro que deve ser inicialmente aparecer. A fenomenologia é a ciência da essência dos fenômenos que permite a um fenômeno ser fenômeno. Ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos.

Há dois modos de aparecer segundo os quais se fenomenaliza a fenomenalidade: o aparecer do mundo e o da vida. No mundo, toda coisa se mostra ao homem como exterior a ele, fora dele. Esse aparecer puro consiste em uma exterioridade primordial, no “fora-de-si” enquanto tal, o que se mostra no mundo encontra-se colocado fora a título de objeto. O que aparece como exterior, com todas as propriedades que decorrem da exterioridade, é o corpo. A diferença entre a fenomenalidade pura e o fenômeno, ou seja, entre o aparecer e o que ele dá a aparecer, essa diferença não existe na vida.

O modo de fenomenalização da vida difere daquele do mundo. Para evitar equívocos, Henry o designa como revelação. A revelação da vida se opõe ao aparecer do mundo. O mundo desvela no “fora-de-si”, o que ele desvela é exterior. A revelação da vida não traz em si nenhuma distância e não difere de si, ela revela si mesma. A vida é uma

autorrevelação, ela realiza a obra da revelação e revela si mesma. A revelação da vida e o que ela revela fazem uma unidade. Isso se dá onde há vida, em suas modalidades, como por exemplo, a impressão.

Ao considerar a impressão da dor, Henry faz a sua redução retendo dela seu caráter impressional puro, o elemento afetivo de sofrimento. A dor e toda impressão são invisíveis. Entretanto, o invisível não deve ser pensado a partir da visibilidade do mundo. A impressão se revela na autorrevelação se realizando em sua imanência originária. A autorrevelação na qual cada impressão experiencia si mesma não é uma impressão particular, mas concerne a todas as impressões. As impressões são modalidades mutáveis da vida. Essa totalidade impressional mutável é a carne. A vida cuja unidade em sua autorrevelação imanente é identicamente a das impressões, faz das impressões uma carne. Carne e corpo se opõem. O corpo é desprovido do poder de tornar manifesto, sua manifestação se deve ao “fora-de-si” do mundo. A carne, por sua vez, se autoimpressiona no processo de autorrevelação da vida.

No mundo, o corpo aparece como um corpo externo, provido de formas e de figuras, acessível ao conhecimento geométrico. Ele tem uma textura impressional, podendo ser vermelho, escuro, sonoro. A análise de Galileu, retomada por Descartes na análise do pedaço de cera da *Segunda Meditação*, o corpo extenso não é colorido, nem sonoro. Seu extrato sensível não se deve a sua estrutura *ek-stática*.

Todo corpo sensível – sentido, visto, extenso, tocado ou movimentado – pressupõe outro corpo que o sente que o vê, que o toca, que o move, tantas operações de um segundo corpo que constitui o primeiro e o torna possível – um corpo transcendental então e constituinte, um corpo-sujeito ou “subjetivo” sem o qual o primeiro, o “corpo-objeto-do-mundo”, não seria. É a propósito desse corpo transcendental, princípio e não mais objeto de nossa experiência, que se faz agora a pergunta: de que modo de aparecer concerne em último lugar? (HENRY, 2003a, p.169).

Na fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty, a natureza do corpo transcendental se destaca sobre o horizonte do mundo e lhe é subordinada. Certamente, o corpo não se reduz ao objeto de uma percepção. Enquanto o corpo transcendental for interpretado como um corpo intencional, como um fazer-ver cuja fenomenalidade surge com a vinda fora, não há mudança na concepção tradicional de fenomenalidade e a do corpo que lhe é tributária. O corpo é o do mundo em um duplo sentido: ele não é somente um objeto situado no mundo, mas abrindo-se ao mundo no aparecer *ek-stático* do mundo, ele lhe pertence.

As cores, os sons, etc. são dados pelas prestações do corpo transcendental, a saber, pelos sentidos. Sentidos do distante que possibilitam a união com as coisas na medida em que opera neles a transcendência da *ek-stase* do mundo. Isso é considerado por Henry como a aporia da teoria mundana do corpo. No “fora-de-si” do mundo nenhuma impressão, nenhuma carne é possível. A aporia da teoria mundana do corpo é outro nome para aquela da fenomenologia da intencionalidade, visto que, deve-se interrogar como a intencionalidade, que faz ver toda coisa, se revela a si mesma. Para evitar o círculo clássico da regressão ao infinito, a fenomenologia husserliana abandonou a vida transcendental ao anonimato.

Segundo Henry, a vida não é inicialmente um conceito e sim uma vida real, fenomenologicamente efetiva. A vida absoluta vem em si e é a origem da carne e de todas as suas propriedades. “Porque na imanência de sua autorrevelação a vida permanece em si em sua autoafetação que não cessa, então essa propriedade e também aquela de nossa carne da qual nada nunca nos separa [...]” (HENRY, 2003a, p.173). O que experiencia si mesma sem distância, sem intermédio de um sentido é a afetividade, ou seja, puro *pathos*. De acordo com Henry, a carne é possível na Arquipassibilidade da vida absoluta. A carne é a passibilidade de uma vida finita que tem sua possibilidade na Arquipassibilidade da vida infinita.

### 3.2.2 Corpo: Galileu e Descartes

De acordo com Henry, a fenomenologia da vida reconhece na autorrevelação da vida absoluta a essência originária de toda revelação. Conhecer a vida só é possível a partir da vida e não a partir do pensamento. Não se pode remeter a vida a um pensamento suscetível de torná-la manifesta. “A inversão da fenomenologia é o movimento do pensamento que compreende o que vem antes dele: essa autodoação da vida absoluta na qual ela própria advém a si. A inversão da fenomenologia pensa a prevalência da vida sobre o pensamento.” (HENRY, 2000, p. 136).

Segundo Henry, a vida, em sua realização fenomenológica efetiva na qual o pensamento é dado a si mesmo, permite ao pensamento ser um pensamento, uma *cogitatio*. A fenomenologia da vida possibilita abordar a questão do corpo e da carne à luz de pressuposições novas. Segundo a fenomenologia da vida, há dois modos de aparecer: o do mundo e o da vida. Nessa perspectiva há dois caminhos para elucidar a questão do corpo e da carne. O corpo é um objeto do mundo, se mostra no aparecer do mundo e deste recebe uma

determinação fenomenológica e ontológica. O aparecer do mundo determina *a priori* a estrutura do corpo mundano. Entretanto, o conjunto dos corpos que formam o conteúdo do mundo precisa da intervenção da sensação. Os corpos mundanos em sua existência concreta são corpos sensíveis.

Todavia, as qualidades sensíveis não derivam do aparecer do mundo. O aparecer do mundo é determinante em relação aos objetos que compõem o mundo na medida em que faz deles objetos espaciais, temporais, estabelece conjuntos de propriedades sensíveis e ligações entre eles. O mundo do qual fala Henry não é mais o mundo reduzido a seu aparecer, é o mundo considerado em seu conteúdo concreto onde o homem vive e age, o mundo sensível. O mundo cujo conteúdo sensível se deve à sensação, à vida. Portanto, considerando-se o caráter sensível do mundo, a fenomenologia do mundo remete à fenomenologia da vida.

Henry se remete à afirmação de Galileu segundo a qual o corpo sensível, que é tomado como real é apenas uma ilusão e não são os corpos desse gênero que compõem o universo real. Logo, o conhecimento desse universo real não pode ser um conhecimento sensível considerado como o solo de todo o conhecimento humano. Trata-se de conhecer o corpo material extenso provido de forma e figura. A ciência que se ocupa das figuras e formas puras é a geometria. Opõem-se ao conhecimento racional dessas figuras e formas na geometria, o conhecimento sensível dos corpos sensíveis. A instauração do conhecimento geométrico galileano do universo material opera a substituição, sobre o plano da realidade e não mais do conhecimento, do corpo sensível pelo corpo científico. Galileu opera a redução do universo ao corpo material extenso delimitado por figuras e formas. “Por isso o conhecimento sensível do universo, tal como considerado até então, é desqualificado e substituído pela geometria [...]” (WONDRACEK, K., 2010.p. 53).

Em consonância com Henry, Wondracek(2010) considera que a geometria de Galileu privilegia a construção ideal do universo, possibilitando que suas propriedades se tornem inteligíveis. Galileu retira a geometria do campo das figuras ideais utilizando-a como conhecimento da matéria. Os corpos são apreendidos geometricamente. Portanto, há uma nova concepção do corpo humano. A ciência geométrica tem a pretensão de construir o verdadeiro saber sobre o homem.

Henry reconhece o mérito de Galileu de utilizar a geometria como modo de conhecimento da matéria e não limitar seu campo ao das figuras ideais. Sobre o plano do conhecimento assim como a análise da realidade, a invenção galileana é fecunda. A livre variação na imaginação das propriedades do que se determina em sua essência é parecida com a “análise eidética” da fenomenologia husserliana. A essência da substância material pode

existir sem as qualidades sensíveis. Estas não pertencem à essência da substância material, elas são inessenciais. A leitura geométrica do universo promovida por Galileu concerne à análise eidética do corpo.

O corpo sensível é substituído por um objeto material assimilável ao objeto geométrico. Isso opera uma redução. Redução que constitui a ciência e através da qual a ciência delimita seu campo e define seus objetos. Na época de Galileu, a ciência rejeitava os saberes tradicionais, visava à universalidade, constituindo-se por uma redução. Essa redução não é a delimitação de um domínio específico de objetos, mas a condição de toda verdade. A redução galileana exclui as qualidades sensíveis. Estas são determinadas pela estrutura biológica dos organismos. A supressão dos organismos acarreta o desaparecimento das qualidades sensíveis.

Entretanto, a determinação das qualidades sensíveis pelos organismos não é outra senão sua determinação pelos corpos reais dos quais esses organismos são compostos. A nova ciência geométrica do universo material não põe somente fora de jogo as qualidades sensíveis, os corpos sensíveis, o mundo sensível, ela os retoma em si, tratando-os como efeitos dos quais ela exhibe as causas. É assim que, se constituindo em sistema, dando conta das coisas materiais, mas também da maneira pela qual nós as sentimos, ela se propõe, em seu ato proto-fundador, como um saber universal ao qual nada escapa, e o único verdadeiro. (HENRY, 2000, p. 144-145).

Segundo Henry, a redução galileana não se limita a afastar as qualidades e impressões sensíveis do campo da ciência. Ela busca sua origem na estrutura biológica dos organismos. Consequentemente, a vida não tem em si seu próprio fundamento, suas leis. Trata-se então de conceber um mundo do qual a vida se retirou, mundo desprovido de qualidades sensíveis, que define a realidade verdadeira.

As ideias de Galileu são retomadas por Descartes devido às possibilidades que elas abrem ao saber humano. A intuição de colocar a geometria no princípio do conhecimento do universo material encontra-se na *Segunda meditação*, na análise do pedaço de cera. Segundo Henry, trata-se da análise eidética do corpo presente no *Saggiatore* de Galileu. No caso do pedaço de cera, que Descartes imagina fazê-lo aquecer, a variação das qualidades sensíveis de um corpo mostra o caráter inessencial de suas propriedades suscetíveis de mudar e desaparecer enquanto subsiste a invariância que constitui a essência do corpo, ou seja, sua extensão. Galileu reduziu o conteúdo real do mundo aos corpos materiais extensos que são o novo objeto da ciência físico-matemática. Ele deixou fora do campo de pesquisa as aparências sensíveis, a sensibilidade, a subjetividade. Descartes opera uma contra-redução. Ele não

considera as aparições subjetivas, as impressões, a afetividade como ilusões. No § 26 de *Passions de l'âme*, Descartes mostrou que a autorrevelação da tristeza se produz na ausência do mundo e de sua evidência enganadora.

Tal é a significação radical da contra-redução cartesiana: tudo o que a redução galileana tinha afastado do conhecimento racional do universo real, a título de “aparência” ou de “ilusão”, de “nome” ou de “convenção”, a contra-redução o recolhe nela para fazer o que é mais certo e mais essencial do que a realidade do universo: *cogitationes*, cristais de certeza absoluta. Bem mais: essas *cogitationes* que a redução galileana pretendia excluir do conhecimento do universo real tornam-se, por uma inversão decisiva, a condição incontornável desse conhecimento e seu fundamento. (HENRY, 2000, p. 150).

De acordo com Henry, a análise eidética do corpo que Descartes propõe na segunda meditação, ao fazer aquecer o pedaço de cera, difere da redução galileana por uma nuance que modifica o sentido a ponto de invertê-lo. Enquanto Galileu determina o objeto de sua ciência, tirando-o da aparência que dissimula sua verdadeira natureza que é, pela eliminação as qualidades sensíveis, uma substância extensa e a geometria faz dela o modo adequado de conhecimento. Descartes, inversamente, na análise do pedaço de cera, considera o conjunto dos corpos que compõem o conteúdo do mundo duvidoso como tudo o que se vê. O que está em questão não é a natureza dos corpos, mas a possibilidade de conhecê-los. Henry considera a análise cartesiana uma análise fenomenológica, que deve ser compreendida na problemática do *cogito* à qual ela pertence. Deixando as coisas, trata-se de seu modo de aparecer.

Por um lado, e é nisso que Descartes segue inicialmente Galileu, as qualidades sensíveis não têm sua sede no corpo, é na alma que elas residem: são *cogitationes*. Quando, afastadas por essa razão do conhecimento do pedaço de cera, elas são substituídas pela intuição geométrica da extensão e de suas figuras, essa intuição se refere seguramente à uma exterioridade, ela é precisamente a intuição desta, de uma *res extensa*. [...] A *intueri*, o ver do entendimento que conhece a *res extensa* e suas propriedades, aquela por exemplo de receber figuras ao infinito, é nele mesmo uma *cogitatio*; ele é dado a si mesmo não mais em um ver mas do mesmo modo que uma sensação, uma tristeza ou toda outra paixão: na autodoação da vida absoluta. (HENRY, 2000, p. 151).

Conforme Henry, o corpo em Descartes, compreendido depois de Galileu como *res extensa*, não mantém sua certeza de seu pertencer ao mundo, mas do conhecimento que se tem dele. O corpo poderá ser colocado como certo, se a percepção desse corpo, a saber, a

intuição intelectual de sua extensão, for certa. Mas essa intuição é certa porque ela é uma *cogitatio*. Essa é a contra-redução operada por Descartes. A certeza da percepção subjetiva do corpo, enquanto *cogitatio* certa, que poderá fundar a do universo e de seu conhecimento.

Henry se remete a *Krisis*, trabalho no qual Husserl, como Descartes, percebe que os pressupostos de Galileu implicam outros pressupostos que limitam o seu alcance. Husserl critica o fato do universo galileano da ciência moderna se colocar como absoluto: universo que seria verdadeiro em si mesmo e teria sua verdade em si. O universo para Galileu é um livro e os caracteres de sua escrita são figuras geométricas. Contudo, essas figuras não existem no mundo real.

Alguma coisa como uma linha ou um círculo, no sentido da geometria, é uma entidade ideal cuja existência, que não se encontra em nenhum lugar no universo material, procede cada vez de uma operação da consciência – operação que se chama a justo título transcendental na medida em que ela não é nada outro senão a condição de possibilidade da formação dessa linha ou desse círculo, de toda entidade ideal em geral. O conjunto das figuras geométricas e, do mesmo modo, suas formulações matemáticas supõem tantas “prestações” da consciência transcendental sem as quais elas não seriam. (HENRY, 2000, p. 153).

As idealidades científicas, de acordo com Henry, provêm de uma atividade intelectual do espírito. A atividade de ideação tem como ponto de partida os dados singulares, ou seja, as formas sensíveis da percepção ordinária. Deixando de lado seu caráter sensível, o processo de ideação produz as figuras da geometria. As idealidades geométricas provêm do mundo sensível e trazem nelas essa referência a esse mundo. “Não somente as idealidades da ciência galileana remetem ao mundo sensível a partir do qual elas são construídas, mas elas têm sentido apenas em relação a ele.” (HENRY, 2000, p. 154). O que justifica o conjunto das teorias científicas galileanas é a referência das idealidades ao mundo sensível como princípios explicativos de sua realidade e de suas aparências sensíveis.

Segundo Henry, há um duplo limite da redução galileana. Por um lado, não é possível afastar a subjetividade transcendental, visto que é dela que provém o conteúdo teórico da ciência e por outro lado, o mundo sensível ao qual esse conteúdo se refere.

Segundo Henry, o projeto cartesiano fascina e mantém seu mistério devido ao fato de se confundir com o projeto da filosofia. Uma filosofia primeira é a busca do começo. Henry diz que o aparecer constitui o início do começo, visto que o aparecer já está aí antes que alguma coisa apareça. “O aparecer, apenas ele, constitui o início do começo, não enquanto ele forma o aparecer da coisa e sua vinda começante a ser: tal começo é apenas

ainda o começo do ente.” (HENRY, 1985, p. 18). No que concerne ao início, o aparecer o é enquanto aparece nele mesmo. É assim que o aparecer é idêntico ao ser. A efetividade fenomenológica do aparecer tem a capacidade de constituir uma aparência e esta aparência é o ser. Henry a considera o começo.

O aparecer assim, Descartes o chama “pensamento”. Quando Descartes considera o pensamento em si mesmo, o aparecer por si mesmo, ele rejeita as coisas e considera o fato de sua aparência. Henry diz que, mais precisamente, Descartes rejeita as coisas e sua aparência com a qual elas são confundidas na consciência ordinária, para considerar a aparência pura, abstração feita do que aparece nela, é então que ele acredita ter encontrado o começo radical, o ser, quer dizer, eu penso, eu sou. Quanto ao *cogito*, Henry faz algumas observações. A primeira é que o *cogito* escapa à objeção que Heidegger dirigiu contra ele em *Ser e tempo*, ao considerar que o começo cartesiano não é radical porque supõe algo antes dele. Conforme Henry, o que Descartes diz é “Eu penso, logo eu sou” e não “eu sou”. Isso resulta de uma elaboração sistemática do prévio indispensável que possibilita a proposição do ser. Esse prévio é o aparecer chamado por Descartes de pensamento. A determinação do prévio é o conteúdo do *cogito*.

Por um lado, o aparecer abre o campo onde ele chega à revelação de si, de tal maneira que esse campo é constituído por ele e por sua revelação. Por outro lado, o ser não é nada outro senão o que fulgura como a efetividade fenomenológica desse campo. “Logo” em “eu penso, logo sou” significa uma definição fenomenológica do ser pela efetividade dessa revelação do aparecer nele mesmo e como tal. (HENRY, 1985, p. 19).

O ser, Descartes o chama a substância, a coisa. De acordo com Henry, na expressão “coisa que pensa”, “coisa” indica o aparecer, como se aparecer quisesse dizer uma aparência, um fenômeno. “Coisa pensante” concerne ao que se mostra no se mostrar. Descartes pretende fundar a coisa na coisa que pensa, ele afasta assim a interpretação do ser a partir do ente. De acordo com Henry, é a fenomenologia material que dará seus passos após Descartes. Na fenomenologia material não é o próprio fato de aparecer que é considerado em sua diferença em relação ao que aparece, o que é levado em conta é seu conteúdo ontológico e fenomenológico. Inicialmente, é o que significa a ideia de *res cogitans*, na medida em que ela é uma coisa cuja essência é pensar.

O cartesianismo do começo estabelece uma diferença entre o que realiza a obra do aparecer e o que se mostra incapaz disso. “Parecida diferença é a da alma e do corpo: a alma tem sua essência do aparecer e o designa propriamente, enquanto ele pertence ao contrário ao



corpo, e isso por princípio, de ser desprovido do poder da manifestação.” (HENRY, 1985, p. 22). Conforme Henry, a alma enquanto efetuação do aparecer original não corresponde ao que se chama hoje pensamento, ou seja, o fato de considerar que, pensar que, e é essa alma que Descartes opõe ao ente. O pensamento designa inicialmente em Descartes o aparecer em sua forma original. A diferença da alma e do corpo é uma diferença ôntico-ontológica, visto que, a alma é idêntica ao pensamento e o corpo lhe é estranho. O corpo exprime o elemento heterogêneo à manifestação, portanto as determinações corporais, como o olho, são cegas. Não é o olho que vê e sim a alma. A redução fenomenológica produzida pelo *cogito* concerne à separação do aparecer daquilo que aparece nele.

De acordo com Henry, na proposição *videre videor*, parece que eu vejo, o cogito encontra sua formulação última. Descartes, ao praticar a *epoché*, duvida de tudo, mas resta que ele vê, mesmo se o que ele vê é apenas uma ilusão. O que permanece ao termo da *epoché* é a visão considerada nela mesma. Contudo, pode-se perguntar, se a visão subsiste a título de fenômeno, o que é visto nela também o é. O que a *epoché* produz é a diferença entre o que aparece e o aparecer. O que aparece é colocado provisoriamente fora de jogo, e o aparecer é liberado e proposto como fundamento. Henry considera que é esse fundamento que vacila, o aparecer é colocado em questão, na medida em que o texto cartesiano designa o aparecer como um ver. A recusa do ver se deve ao fato do que é visto não é exatamente tal como se o vê.

A aparência não é tal como se acredita ser. “É esse meio de visibilidade e o ver que se funda nele que perdem seu poder de evidência e de verdade, seu poder de manifestação, ao termo da *epoché*.” (HENRY, 1985, p. 26). Descartes considera que a visão, por mais enganosa que seja, existe. Conforme a pressuposição cartesiana do começo, existir, ser significa aparecer, se manifestar. *Videor* designa a capacidade original de aparecer. A visão se dá originalmente independentemente da veracidade que lhe possa ser acordada. O ver se produz na *ek-stasis* como uma apreensão duvidosa.

Descartes decifra a essência original do aparecer no sentir. A essência original do aparecer é expressa no *videor*. *Videor* é o aparecer no qual o ver se revela a si mesmo. Como sentir o pensamento se mostra com a fulguração de uma manifestação na qual a *epoché* reconhece o começo buscado. Descartes afirma que se sente o pensamento, que se sente que se vê. “E é esse sentir primitivo, na medida em que ele é o que ele é, é essa aparência pura idêntica a ela mesma e ao ser que define justamente este. Eu sinto que eu penso, logo sou. Ver é pensar ver [...] mas pensar ver. É sentir que se vê.” (HENRY, 1985, p. 29). *Videor*, em *videre videor*, é o sentir imanente ao ver.

De acordo com Henry, deve-se considerar três teses cartesianas que impossibilitam toda redução ao *videre* do sentir imanente ao pensamento. A primeira postula que a certeza do começo não reside no ver enganador. A segunda considera que a alma não pode ser sentida. Não se trata da visão ou do tocar dos órgãos corporais, mas do pensamento do ver, do pensamento do tocar. Esse pensamento de ver e de tocar traz nele a *ek-stasis* do sentir. De acordo com Henry, o “conhecimento da alma”, ou seja, o aparecer original no qual o pensamento se experiencia no *videor*, se subtrai desse pensamento do ver e do tocar, da *ek-stasis* e do sentir. Descartes entende por pensamento o que está no homem que lhe é imediatamente consciente, tudo o que se dá no homem de maneira que ele o percebe por si mesmo. Na questão do começo, conforme Henry, se desdobra o conceito de sentir.

Ao sentir que reina no ver, no ouvir, no tocar, mas também no entendimento na medida em que ele próprio é um ver – *intueri* -, ao ver transcendental em geral que habita todas essas determinações e encontra ele mesmo sua essência na *ek-stasis*, se opõe radicalmente o sentir primitivo do pensamento – o sentir do *sentimus nos videre* – a saber o se sentir si mesmo que dá originalmente o pensamento a si mesmo e faz dele o que ele é, o original aparecer a si do aparecer. (HENRY, 1985, p. 31).

A essência do pensamento reside no se sentir si mesmo. Entretanto, esse se sentir si mesmo é diferente do se sentir que se refere à *ek-stase*. Contudo, a *ek-stasis* funda a exterioridade. Devido ao fato do pensamento, em seu se sentir si mesmo, excluir a exterioridade da *ek-stasis*, ele é tomado em sua interioridade radical. Essa interioridade, que expulsa a transcendência, constitui a essência primeira da consciência, a redução em sua forma original.

A terceira tese que Descartes torna impossível a redução do *videor* ao *videre*, é o aparecer em sua revelação original a si ignorar a *ek-stasis*. Não é o olho que vê, mas o espírito. Não é o ver mostrado em sua estrutura extática que constitui o surgimento da fenomenalidade. O ver pode ver o que é visto se ele é possível inicialmente como ver, percebido nele mesmo. Na *Segunda Meditação*, de acordo com Henry, não se trata nem da alma, nem do corpo, mas, do “conhecimento da alma” e do “conhecimento do corpo”. “Conhecimento do corpo” conduz à dimensão ontológica do aparecer, ou seja, esse conhecimento; não é o conhecimento de alguma coisa que seria o corpo, é um modo de conhecimento visado, um modo de aparecer.

O ‘conhecimento do corpo’ é o ver ele mesmo como tal. Que seja aquele dos olhos, ou o que resta após a redução, uma visão sensível, [...] tal ver, qualquer que seja, pressupõe, enquanto visão do que ele vê, enquanto *ek-stasis* do que se encontra colocado diante dele, o aparecer dessa própria visão, a autorrevelação dessa de sua *ek-stase*, como diferente desta entretanto e como sua anterioridade. É desse modo somente que ‘o conhecimento que nós temos de nosso pensamento precede o que temos do corpo’ (*Principes*, p. 29), porque se ele lhe fosse idêntico enquanto conhecimento, na essência de seu aparecer, como poderia ele ser a pressuposição? (HENRY, 1985, p. 34-35).

Há então uma heterogeneidade ontológica do “conhecimento da alma” e do “conhecimento do corpo”. Entretanto, para Henry, essa afirmação da anterioridade do “conhecimento da alma” em relação ao “conhecimento do corpo”, não pode permanecer uma simples asserção, como se o conhecimento do corpo só fosse possível se houvesse um conhecimento primitivo desse conhecimento, e um conhecimento imediato prévio que é o “conhecimento da alma”. “O começo não poderia ser estabelecido por uma razão de princípio e o cartesianismo é uma fenomenologia.” (HENRY, 1985, p. 35). Trata-se, para Henry, de uma fenomenologia material, que concerne ao modo de doação dos fenômenos. Na fenomenologia material, o conceito de interioridade recebe uma legitimação última, que se refere a uma aparição efetiva, à materialidade dessa aparição.

No § 26 das *Passions de l’âme*, encontra-se a situação do sono e da vigília. O sentir e o ver são recusados em sua pretensão de atingir a verdade, mas o se sentir si mesmo, a afetividade original e suas modalidades têm a marca do absoluto. Elas se revelam na substancialidade de sua fenomenalidade, na afetividade. Quando se imagina alguma coisa, que se pensa vê-las ou senti-las no corpo, ou quando se trata de um sonho, o que se sente existe como se experientia, a alma tem essa paixão. Entretanto, o sentimento aparece como verdadeiro, na condição de seu aparecer não ser mais o aparecer do mundo. Esse aparecer é um autoaparecer e sua essência é experienciar si mesmo no qual todo sentimento, toda paixão, toda impressão se tornam possíveis.

### 3.2.3 Corpo transcendental e carne

Para Henry, no mundo sensível, há o corpo sensível. Mundo significa um aparecer, a vinda fora do horizonte temporal no qual se torna visível o que se mostra. Ao aparecer puro do mundo, que é incapaz de estabelecer seu conteúdo, se opõe esse conteúdo,

ou seja, o corpo sensível cuja existência não se deve ao aparecer do mundo, mas à sensibilidade. O corpo sensível se propõe como um corpo sentido, um corpo que é visto, um objeto do mundo. É no mundo que se estende a substância desse corpo, suas qualidades sensíveis. Todo corpo sentido pressupõe um outro corpo que o sente. O corpo visto pressupõe um poder de visão e a operação desse poder, sua prestação. O corpo sensível mundano, objeto do mundo, remete a um corpo transcendental provido do poder de ver, sentir, tocar, etc. Corpo transcendental considerado como condição de possibilidade do corpo sentido mundano. “Corpo sentindo e não mais sentido, dando e não mais dado, um corpo que dá o mundo e o conjunto dos corpos sentidos nele. [...] Um corpo-sujeito, oposto a um corpo-objeto do qual ele é a condição.” (HENRY, 2000, p. 159).

Tem-se então um “corpo-subjetivo” diferente do corpo objetivo. Corpo subjetivo transcendental, dando e sentindo o corpo mundano dado por ele. Trata-se então de elucidar esse corpo originário e fundador. Isso traz problemas difíceis. Henry considera que as dificuldades não resultam apenas das questões concernentes à essência do corpo originário, sua relação com o corpo mundano, ao corpo transcendental que também aparece como corpo mundano. Há também a questão da relação entre as qualidades sensíveis e as impressões, assim como a relação das impressões e os poderes constituintes do corpo originário. É ao corpo originário que o corpo objetivo deve sua natureza e suas propriedades.

Para abordar essas questões, Henry parte da dualidade do aparecer, sua duplicidade. Há duas vias para a análise do corpo, levando-se em conta que o aparecer do corpo é confiado à *ek-stase* do mundo ou ao *pathos* da vida. O caráter sensível do corpo, que a redução galileana não chega a eliminar, é inexplicável a partir do mundo e de seu aparecer. Dessa maneira, passa-se do corpo sensível, enquanto corpo sentido, ao corpo que o sente. “Um corpo que não é mais objeto da experiência, mas seu princípio. Esse corpo princípio da experiência, condição de sua possibilidade – esse corpo transcendental -, é composto [...] de poderes fundamentais.” (HENRY, 2000, p. 160). Esses poderes fundamentais são os sentidos tradicionais, e a estrutura destes é uma estrutura *ek-stática*.

O sentido é um “sentido do distante”. Os objetos mais próximos ou mais distantes se mantêm na mesma distância. Essa distância não é inicialmente uma distância espacial, “[...] é a exterioridade transcendental do mundo cuja estrutura é o horizonte tridimensional do tempo que precede, tornando-a possível, a intuição do espaço e não poderia depender dela.” (HENRY, 2000, p. 161).

Cada sentido, ao lançar para fora, faz com que o que é sentido se dá como fora. Ao interrogar sobre a subjetividade do corpo transcendental que não é mais um objeto de

experiência, mas seu princípio, Henry reconhece que a subjetividade que deve sua fenomenalidade àquela do mundo e lhe é idêntica é a intencionalidade. Henry não atribui aos sentidos do corpo transcendental o caráter sensível do que eles dão a sentir como exterior. Eles explicam em sua transcendência o caráter exterior e não o caráter sensível do que é sentido.

Por isso a questão de não saber se a matéria impressional de uma cor, ou de um som, está na subjetividade ou nas coisas. Torna-se então necessária uma análise eidética não mais do corpo material, mas da sensibilidade. Se os sentidos trazem uma intencionalidade, não é mais possível explicá-los a partir de uma organização biológica. Do ponto de vista filosófico, não se pode querer explicar uma condição de possibilidade pelo que ela torna possível, a saber, o corpo que sente a partir do corpo que é sentido.

De acordo com Henry, a dualidade dos dois corpos, sendo um princípio de experiência e o outro seu objeto, leva a uma ambiguidade do conceito de sensibilidade. Quando se fala de “corpo sensível”, a sensibilidade reveste duas significações diferentes, a saber, corpo sentido e corpo que o sente. O corpo sentido é o corpo inerte da natureza material, desprovido do poder de sentir que define a essência que sente, constituindo a condição de possibilidade do corpo sentido. “‘Sensível’ designa então ao mesmo tempo a capacidade de sentir e o que se encontra dela privado para sempre.” (HENRY, 2000, p. 163). Nosso corpo pode ser considerado e descrito a partir desses dois pontos de vista originariamente diferentes.

O corpo transcendental, definido pelo conjunto dos sentidos, torna possível o que é visto, ouvido, tocado por ele, o conjunto das qualidades e dos objetos sensíveis. O modo pelo qual os sentidos dão a sentir é a intencionalidade.

A intencionalidade – a intencionalidade do corpo transcendental que torna possíveis os corpos sensíveis e o universo sensível em geral consequentemente – não constitui nunca ela mesma sua própria condição de possibilidade: abrindo-nos ao mundo, tornando-o manifesto, ela é incapaz de assegurar a obra da manifestação concernente a si mesma, de se revelar ela mesma a si. Assim somos remetidos invencivelmente da possibilidade transcendental do mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional que o dá a sentir, à possibilidade transcendental desse próprio corpo intencional – à autorrevelação da intencionalidade na vida. (HENRY, 2000, p. 168).

De acordo com Henry, o corpo transcendental repousa sobre uma corporeidade mais originária, não intencional, não sensível, cuja essência é a vida. O corpo passa dessa maneira a ser compreendido não mais a partir do mundo, mas da vida.

Segundo Farhad Khosrokhavar, a doação do mundo e a relação que mantém o ego com o mundo é uma questão para a filosofia (KHOSROKHAVAR, 2001/2003, p. 321). Kant privilegia a legalidade da subjetividade transcendental no lugar da objetividade do mundo. Henry não concorda que essa subjetividade seja a da vida, visto que, a subjetividade transcendental tal como a desenvolve Kant é uma concepção objetivista. A tradição fenomenológica husserliana elucida o problema da legalidade do sujeito, propõe outro ponto de partida, outro ato de fundação. Desde Descartes, observa-se que todo pensamento fundamental traz o problema do fundamento subjetivo. A partir de Descartes tenta-se dotar a subjetividade de um estatuto.

Na medida em que o fundamento não é mais dado inicialmente sob a forma do divino ou de um sagrado pré-ordenado ao pensamento, é, de alguma maneira, natural que a preocupação da fundação seja o traço maior do pensamento especulativo a partir da liberação da subjetividade em relação a um cosmos sagrado ou a uma ordem intangível percebida como fundadora da subjetividade. Os pensamentos pos-cartesianos são movidos pelo desejo de dotar a subjetividade de um estatuto, e desde a virada kantiana o problema é aquele da autofundação da subjetividade e do modo de construção da objetividade a partir da legalidade do sujeito. (KHOSROKHAVAR, 2001/2003, p. 321-322).

Khosrokhavar (2001/2003) afirma que para Henry a subjetividade transcendental não se manifesta no mundo. De acordo com Kant, o homem é dotado de uma intuição que não é originária, mas finita, um entendimento que não possui um acesso direto ao sentido, que precisa da mediação da sensibilidade. Henry concorda que o ego puro seja o lugar de constituição de sentido da objetividade, mas rejeita a proposição que o ego seja vazio sem seu preenchimento pela objetividade. Segundo Kant, uma intuição é vazia se não tiver conteúdo, da mesma forma que um entendimento é desprovido de sentido se não possuir um conceito preenchido por essa intuição.

No que concerne à subjetividade, ao mundo, à doação do mundo e de si mesmo, Henry elucida o que considera mais originário, a saber, a vida. A vida é um processo de autoengendramento que se subtrai a toda inteligência em termos de exterioridade. Husserl se dedicou ao pensamento da constituição, o empreendimento kantiano, e a dotar o mundo de um estatuto a partir da intencionalidade. Ele dá sentido à constituição na análise dos modos de

recepção da exterioridade, quer seja o modo de doação, no seio da percepção, das coisas, ou da temporalidade do mundo. Henry aponta o fracasso da análise husserliana na medida em que a intencionalidade não dá o que é específico para apreensão de uma cor, por exemplo, mas um conteúdo hylético que não procede da intencionalidade.

Quanto ao corpo, Henry estabelece a diferença entre o corpo constituinte e o corpo constituído, as impressões originárias e as que são formadas a partir destas. Há uma distinção entre o corpo originário - a carne; o corpo orgânico que dá a exterioridade; e o corpo coisificado que é impregnado dos automatismos das impressões empíricas. De acordo com Khosrokhavar (2001/2003), na própria carne, que se torna corpo orgânico devido ao seu contato com a exterioridade, Henry distingue uma importante fronteira que é a pele. Khosrokhavar (2001/2003) interroga se haveria uma correspondência entre a pele e a imaginação transcendental em Kant, a saber, se a pele desempenha o mesmo papel entre a carne e o corpo como a imaginação transcendental entre a intuição e o entendimento.

Todavia, em Kant, essa junção se dá devido ao fato de haver previamente as formas apriorísticas da intuição sensível, o que possibilita intervir e ordenar a relação do homem com a exterioridade. Isso se dá pela instituição do espaço e do tempo que possibilitam a transcendência da exterioridade lhe conferindo o estatuto de fenômeno. Henry postula a imanência radical da autoafetação. Entretanto, deve-se considerar a questão da transformação da transcendência do mundo exterior em imanência da experiência interna, visto que, se a intencionalidade é excluída como parte integrante da relação do homem com a exterioridade, é necessário saber como se constitui o mundo. Deve-se interrogar como a pele pode ser tanto a sede da imanência radical da carne e o lugar da tomada do mundo. Khosrokhavar (2001/2003) aponta duas teses para essas questões. Pode-se afirmar o primado da autoafetação sobre a hetero-afetação, a recepção do mundo se dá pela adesão ao ser que tem o primado ontológico sobre a recepção da exterioridade.

É a *tese minimalista* que não busca constituir efetivamente a exterioridade em sua transcendência a partir da interioridade em sua imanência, mas afirmar que a condição de possibilidade da primeira (a transcendência da exterioridade) reside na segunda (a imanência da interioridade autoafetiva). Mas em Henry essa tese se desdobra em outra, a saber, a possibilidade *efetiva* de construir *concretamente* uma fenomenologia que permitiria constituir a exterioridade a partir da problemática da autoafetação, na ausência de todo horizonte, na recusa de toda intencionalidade. É o que chamaremos a *tese maximalista*. (KHOSROKHAVAR, 2001/2003, p. 329).

Segundo Khosrokhavar (2001/2003), a tese minimalista pode se valer de um pensamento da interioridade pura, sem estender seu princípio de legitimidade ao exterior, mas recusar as leis que podem reger a fenomenalidade enquanto possibilidade de revelar a essência da interioridade do homem, quer dizer, a vida. Isso se deve ao fato de Henry elucidar a vida como autorrevelação, visto que o que ela revela não é exterior a ela. A tese maximalista, no que concerne ao ser, pretende englobar a sua totalidade, tanto o interior como o exterior. Tal tese deduz o exterior do interior, ou seja, na maneira pela qual o mundo é constituído no campo da consciência, na imanência da autorrevelação do ego. O que se experiencia é idêntico ao que é experienciado. Tem-se que manter no processo de constituição do mundo o princípio da imanência radical, no qual não há horizonte de doação. O que se tem é uma enigmática revelação do mundo exterior que se dá a partir do ser que se choca contra um obstáculo da exterioridade. A fenomenalidade é construída a partir da afetação não intencional.

Khosrokhavar (2001/2003) considera pertinente denunciar a objetivação da subjetividade transcendental pela metafísica, visto que esta a reduziu à *ek-stase* - processo de saída fora de si, e pelo desconhecimento do estatuto do ego puro que é inerente a si em seu ser autoafetivo, chamada de tese minimalista. Entretanto, ele não concorda com o fato de Henry querer deduzir toda experiência do mundo a partir da subjetividade autoafetiva. Esta se dá na forma de uma atividade originária sem horizonte, tanto no modo de afetação de si quanto nas formas de recepção da exterioridade – tese maximalista.

A heterogeneidade do interior e do exterior é postulada pela tela tese minimalista que não deduz o exterior do interior. Esta heterogeneidade é visada pela tese maximalista como ponto de partida da dedução transcendental que constrói a doação da exterioridade partindo da autoafetação. “[...] sem horizonte, sem intencionalidade, sem relação com a constituição de um campo cuja gênese faria intervir a percepção e seus princípios de legalidade.” (KHOSROKHAVAR, 2001/2003), p. 330).

A questão é como transpor a dualidade do aparecer. Henry afirma que há dois modos de aparecer, a saber, o do mundo e o da vida. De acordo com Khosrokhavar (2001/2003), esta afirmação de Henry possibilita uma dupla leitura: aquela de acordo com a tese minimalista que não deduz a interioridade transcendental do exterior, e a outra conforme a tese maximalista que busca deduzir o aparecer do mundo da autoafetação de maneira que não há horizonte nem intencionalidade. Khosrokhavar concorda com a primeira tese que defende a interioridade e seus modos de doação contra a concepção objetivante, visto que esta reduz a interioridade à *ek-stase* da exteriorização. Entretanto, a segunda tese tem a pretensão



de tomar a exterioridade a partir da imanência da autoafetação. Excluindo-se o horizonte e a intencionalidade da constituição do aparecer do mundo, negando à transcendência a sua legitimidade, a exterioridade que é dada é, portanto, “cega”.

Devido ao fato de Henry negar a transcendência do mundo, ele se encontra diante de uma interrogação expressa em seu pensamento como “duplicidade do aparecer”. Conforme Khosrokhavar (2001/2003), se o mundo fosse totalmente deduzido da interioridade imanente, não haveria duplicidade no aparecer, já que, no modo de doação do mundo, o mundo participaria da autoafetação na condição de extensão do ser encarnado. Todavia, Khosrokhavar afirma que não é disso que se trata e Henry faz essa constatação.

É esse processo inteiro de nossa ação radicalmente imanente tendo nela nosso corpo orgânico assim como o corpo real do universo que se encontra percebido do exterior no aparecer do mundo. Não há então dois processos, mas um único, aquele de nossa corporeidade carnal [...]. Corporeidade viva, corpo objetivo mundano são *a priori*. Esses dois *a priori* da experiência de nosso corpo que são eles mesmos apenas a expressão da duplicidade do aparecer, a qual é um Arqui-fato, que nada explica mas que é para compreender a partir dele mesmo segundo a regra que se impõe a fenomenologia da vida (HENRY, 2000, p. 217).

Se a dedução transcendental a partir do corpo explicasse o corpo externo, ou seja, o mundo, Khosrokhavar interroga como isso se dá enquanto “duplicidade do aparecer”, em uma dualidade que “nada explica”. Para responder a isso, Henry se remete à imanência radical da vida.

Longneaux diz que na filosofia de Henry há duas fenomenalidades irreduzíveis uma à outra, a saber, a transcendência e a imanência (LONGNEAUX, 2001, p.305). A transcendência é uma afetação pelo mundo, sua estrutura é a intencionalidade. A imanência é uma autoafetação, sua fenomenalidade é a afetividade transcendental, o poder de se autoexperienciar, como a essência original da subjetividade, ou seja, a vida. Na autoafetação de sua afetividade, revelando-se a si mesma, além de ser a vida, a subjetividade é individual, é ipseidade. Essas fenomenalidades se opõem, uma se define por seu caráter *a posteriori*, da ordem do constituído, e a outra por seu caráter *a priori*, a saber, se fenomenaliza por si mesma, sob a forma de um *pathos*. Pode-se falar então de um dualismo “dualismo ontológico”.

Esse dualismo é ontológico porque ele concerne a dois tipos de ser, de aparecer. Não é possível, a partir de um dos dois modos de manifestação, deduzir o outro. Portanto, as filosofias que se fecham em um pensamento da transcendência não conseguem, com seus

pressupostos, dar lugar à imanência. Contudo, a imanência só pode se tornar o tema de uma filosofia que abandonou a transcendência. É o que reconhece Henry ao falar da fenomenalidade constitutiva do ser, a saber, a imanência, e daquela do conhecimento, ou seja, do pensamento, da transcendência.

Porque a fenomenalidade constitutiva do ser e aquela do conhecimento não têm entre elas nada em comum, porque elas diferem em sua natureza, no que faz sua própria fenomenalidade, a efetividade de uma implica cada vez nela, no surgimento de seu conteúdo manifesto, a não-efetividade da outra. A oposição irreduzível das essências fenomenológicas tem esta significação última. (HENRY, 2003b, p. 534).

Segundo Longneaux, um dualismo ontológico é a finalização da redução radicalizada, visto que, se o dualismo opõe apenas os dois modos de manifestação é porque ainda não chegou no final da oposição sobre a qual ele repousa. A redução radicalizada é aquela que vai até o final da sua possibilidade de reduzir, que suspende todo fazer-ver, que exclui a transcendência. O que resta então é a imanência, quer dizer, a doação original que dá a vida a si mesma e é a vida.

Quanto à redução, Longneaux diz que é preciso interrogar o que ela exclui e o que ela conserva. Deve-se saber de que transcendência se trata e o que quer dizer “esfera da imanência”. Longneaux retoma a leitura de Henry das duas primeiras *Meditações* de Descartes.

Inicialmente, Descartes põe em dúvida o mundo exterior, depois o mundo interior, a saber, o dos dados sensíveis constituídos que decorrem na temporalidade imanente, em seguida o mundo ideal das essências cujo modelo é constituído pela matemática. Tudo isso é duvidoso devido ao modo de sua doação ser duvidoso, a saber, a transcendência. Portanto, posteriormente, esse modo de doação é colocado entre parênteses. No que diz respeito ao que resta, Henry se remete à *Segunda Meditação*: “*At certe videre videor*”. Henry diz que para Descartes por mais enganosa que seja a visão, ela existe. A visão é enganosa no que concerne ao que ela dá a ver, mas não é duvidosa enquanto ela se experiencia. Portanto, a esfera da imanência se descobre como experiência subjetiva da transcendência. O ver é uma experiência que se transcende para o mundo, mas esta experiência se realiza na esfera da imanência radical.

Deve-se considerar que Descartes e Henry, em um primeiro momento, preservam o *vedere*. Não é o fato de ver que foi excluído, e sim o que manifesta o ver e o seu modo de manifestar.

Assim, a esfera da imanência se dá inicialmente como aquela onde a transcendência é revelada a si mesma imediatamente, quer dizer como um conteúdo imanente. Ser um conteúdo imanente significa, para a transcendência, se manifestar não como um transcendente irreal no interior de um horizonte, mas como transcendência efetiva, imediatamente dada a si, sob a forma de um *pathos*. E é porque o ver é indubitável, mesmo ainda que o que ele dá a ver e a maneira pela qual ele dá a ver são totalmente falsos e ilusórios. (LONGNEAUX, 2001/2003, p. 309).

Com a exclusão da transcendência, deve-se fazer a divisão entre o *videre* – o que é revelado a si, e a autoafetividade – o como dessa revelação. Essa exclusão se refere apenas à transcendência enquanto *como* e não como conteúdo. A realidade da esfera da imanência é atestada pelo conjunto dos poderes do homem através dos quais ele se remete ao mundo. De acordo com Henry, não é na transcendência dada a si mesma que a esfera da imanência se esgota. Ele traz a questão de saber em que condição a transcendência, ou seja, os poderes intencionais como o de tocar de Condillac, é uma transcendência efetiva. Como resposta Henry diz que é na condição da transcendência ser dada imediatamente a si mesma. Portanto, a transcendência pertence à esfera da imanência enquanto conteúdo imanente. É à imanência, que é o poder de manifestação, que a transcendência deve a sua efetividade. A exclusão da transcendência intervém uma segunda vez quando põe entre parênteses a transcendência enquanto conteúdo autorrevelado. A partir de então, a essência da esfera de imanência é considerada a autoafetividade como “se sentir”. O poder da autoafetividade deve ser reconhecido como um poder absoluto, ou seja, como um poder que se revela si mesmo, e por isso, revela o poder que revela o mundo.

Segundo Longneaux, a problemática da redução impõe uma distinção de ordem metodológica.

A propósito da colocação entre parênteses da transcendência: exclusão em um primeiro tempo da transcendência como *modo de revelação*, o que é suficiente para nos introduzir na esfera de imanência. A transcendência é então mantida, mas como experiência interna transcendental: é o *at certe videre videor* que é levado em consideração. Depois, exclusão da transcendência *como conteúdo*, o que nos permite apreender a imanência em sua pureza ou, mais exatamente, em sua essência. O *videor* se torna o único tema da pesquisa – nos reconduzindo até a vida absoluta. (LONGNEAUX, 2001/2003, p. 311-312).

Conforme Longneaux, o dualismo ontológico deve ser pensado não apenas como uma relação de oposição de termos, mas como uma relação de fundação entre os termos que se opõem, visto que, segundo Henry, a imanência é o meio fenomenológico originário de

revelação da transcendência. A relação entre a imanência e a transcendência traz a questão de dois tipos de manifestação, e também, dois tipos de filosofia chamados por Henry de filosofia clássica ou histórica e fenomenologia material. A primeira tematiza a transcendência e a imanência como duas substâncias heterogêneas: interior e exterior, ou, sujeito e objeto. A fenomenologia material é uma filosofia imanente. Nesta linha de pensamento há dois tipos de manifestação, uma única substância a partir da qual tudo deve ser compreendido, o ego e o Cosmos.

O dualismo ontológico não tem por efeito dividir o ser, sob a forma de uma separação do eu e das coisas.

A ideia de dualidade tem um valor completamente especial quando ela intervém para caracterizar as estruturas últimas do ser, ela não significa mais então [...] uma dualidade de dois termos *no interior de uma mesma região ontológica*, mas antes a ausência de toda dualidade, porque ela é o que torna possível a experiência que é sempre uma unidade. A unidade da experiência, que é a unidade da vida e do ser transcendente, encontra seu fundamento na existência de uma subjetividade absoluta que transcende para um mundo porque ela é nela mesma o meio onde se realiza, de uma maneira originária, a relação a si desse ato de transcendência. (HENRY, 1985, p. 161-162)

De acordo com Henry, a transcendência é um modo de aparecer, entretanto, ela é incapaz de dar conta da realidade do mundo. Há então uma passagem da filosofia da transcendência para uma filosofia da imanência. Esta é uma filosofia do agir, do Eu posso, da vida. Não se deve considerar que haja imanência de um lado e transcendência do outro. O objeto de uma filosofia da imanência, o que lhe é dado como realidade, não é a imanência em detrimento da transcendência. Trata-se do que Henry chama a esfera de imanência que deve ser distinguida da imanência, segundo Longneaux.

A esfera de imanência é identicamente a esfera da subjetividade ou da existência. A fórmula completa dela poderia ser o *at certe videre viveor* de Descartes, acrescentando: segundo certa modalização sempre determinada e mutável. Essa esfera oferece uma estrutura precisa, colocando em presença, [...], a transcendência como conteúdo imanente (o *videre*) e o poder que a revela, a saber a essência dessa esfera de imanência e que Michel Henry chama a imanência (o *viveor*). (LONGNEAUX, 2001/2003, p. 316).

É a fenomenologia material que pode manter a distinção do *viveor* e do *videre*, visto que, a fenomenologia material refere cada um dos conceitos da fenomenalidade à sua efetuação. Na concepção de Henry, nenhum conceito fica sem referência, assim como aquele

da fenomenalidade. Quando a palavra aparecer é pronunciada, Henry considera que se realizou a compreensão, nem que seja implícita, de um modo efetivo da fenomenalidade pura. Como referente de todo conceito, que de qualquer forma remete à fenomenalidade, tem-se a visibilidade do mundo, o horizonte transcendental. Este se dá pela *ek-stasis* e pela visibilidade prévia onde as coisas se tornam visíveis.

No processo de exteriorização da exterioridade é produzida a fenomenalidade que funda o que Descartes chama a “luz” que serve de fundamento ao ver. Esse modo de manifestação da fenomenalidade *ek-stática* está implícito nas concepções que guiam o pensamento filosófico desde a Grécia. Entretanto, descobre-se a dimensão invisível da consciência filosófica concernente às coisas, ou seja, a subjetividade imanente que Henry considera idêntica à vida.

### 3.3 CARNE

Conforme Henry se é a vida que possibilita a revelação do corpo, então não há nela estrutura o posicional nem intencionalidade, nem *ek-stase*, nada de visível. A revelação da corporeidade originária é confiada à vida, logo uma corporeidade invisível, desprovida de todo caráter mundano e do poder de doação em um mundo. A revelação da vida é uma autorrevelação, o experienciar a si mesma no qual o que experiencia e o que é experienciado fazem uma unidade. Isso se dá porque o modo fenomenológico de revelação no qual a vida consiste é um *pathos*, uma autoafetação imanente que é a carne.

A concepção tradicional do corpo é abalada quando o aparecer do corpo não é mais atribuído ao mundo, e sim à vida. Ao se mostrar no mundo, o corpo deve ao modo de aparecer do mundo algumas características derivadas da exterioridade, mas não sua existência. Os corpos que se desencobrem no mundo existem antes dessa descoberta. O mundo desvela um corpo que ele não cria. Diferentemente, a vida revela a carne engendrando-a. A carne se edifica na vida e desta tira sua substância fenomenológica pura. “Uma carne impressional e afetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm nunca de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida.” (HENRY, 2000, p. 174). Entretanto, a carne é impressional e afetiva devido a sua vinda originária que se deve à 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. Entretanto, essa conexão originária e essa reciprocidade, essa interioridade recíproca da Carne e da vida, concerne a uma vida tal como a nossa apenas porque, antes do tempo, antes de todo mundo concebível, ela se estabeleceu na vida absoluta como o modo fenomenológico segundo o qual essa vida vem eternamente em si no Arquipathos de sua Arquicarne. (HENRY, 2000, p. 174).

No cristianismo, segundo Henry, João compreende Deus como a vida – vida absoluta. No que concerne à vida, Henry chama Arquipassibilidade a possibilidade apriorística de experienciar a si mesma no Arquipathos de uma Arquicarne. A Arquipassibilidade, natureza da vida absoluta, é a matéria fenomenológica na qual sua vinda originária em si se realiza. “Não que Deus obedeça a alguma determinação prévia, a alguma Razão da qual ele próprio não pudesse se subtrair, mas porque ele é a vida e assim o Deus dos viventes. Não há vivente sem a vida, mas não há vida sem a Arquipassibilidade de sua Arquirrevelação.” (HENRY, 2000, p. 175). Henry compreende tudo isso dinamicamente, visto que a possibilidade apriorística da vida não é uma pura possibilidade: a vida é a eterna vinda em si na Arquipassibilidade na qual ela se experiencia si mesma.

Conforme Henry, enquanto a fenomenologia contemporânea entende a transcendência como a vinda fora do mundo ou do que se mostra nele, o correlato objetivo na direção do qual se ultrapassa a intencionalidade, o cristianismo entende a transcendência de outra maneira. Não se trata do Deus da tradição filosófica ou do Arquiteto do universo, do Criador que lançaria fora de si a sua criação. Trata-se da imanência da vida em cada vivente. “Porque essa imanência concerne à autorrevelação de cada vivente enquanto ela se realiza na autorrevelação da vida absoluta, ela encontra sua possibilidade fenomenológica e assim sua efetuação concreta na Arquipassibilidade na qual a vida absoluta se revela originariamente a si.” (HENRY, 2000, p. 176).

“Transcendência” é uma palavra indeterminada para essa essência. O vivente tem uma carne, ou melhor, ele é carne, já que ele só se experiencia si mesmo na Arquipassibilidade da vida absoluta, a saber, no Arquipathos de sua Arquicarne. Portanto, o dualismo da alma e do corpo não concerne ao homem originariamente compreendido como um vivente. Para Henry, em um vivente não há um dualismo desse gênero. Há a vida e o vivente que é dado a si na vida. Nessa doação, o aparecer do mundo não tem parte, de maneira que nela não há fora nem corpo. A doação do vivente na vida concerne ao processo pelo qual a vida vem em si experienciando si mesma na Ipseidade do Primeiro Si vivente no qual a vida se revela a si. “Porque a Arquipassibilidade é o modo fenomenológico segundo o qual se

realiza a Arquirrevelação da vida em seu Arqui-Si, este porta nele a Arqui-Carne na qual toda carne doravante será possível.” (HENRY, 2000, p. 177).

A geração da carne só é possível em sua relação com a geração eterna da Arqui-Carne do Arqui-Si, a saber, na autogeração da vida absoluta como sua autorrevelação na Arqui-Passibilidade. A geração da carne é paralela a do si transcendental que faz de cada um o “eu” ou o “ego”. Trata-se então de uma mesma geração. A geração do vivente na vida é a geração do Si transcendental no Arqui-Si da vida absoluta, em seu verbo. Identicamente se dá a geração da carne na Arqui-carne desse verbo.

A evidência é então esta: porque ela designa a efetuação fenomenológica da autorrevelação da Vida na Ipseidade da qual cada Si transcendental tem sua possibilidade, porque ela não é nada outro senão a matéria fenomenológica da revelação a si que faz de todo Si um Si, a carne está ligada a este como sua condição fenomenológica de possibilidade a mais interior, a ponto que ela se identifica com ele. Não há Si (não há eu, não há ego, não há homem) sem uma carne – mas não há carne que não porta nela um Si. (HENRY, 2000, p. 177-178).

Para Henry, a carne é a possibilidade mais interior de nosso si unitário. O si é um si na carne. Como no judeu-cristianismo, eu e carne fazem uma unidade. Nesse caso, eu e carne provêm da vida, são modalidades fenomenológicas originárias segundo as quais a vida vem em si e pode ser a vida. Vir na vida enquanto um si transcendental vivente que experiencia a si mesmo em sua carne, como se dá no experienciar de toda carne, é nascer. Nascer, conforme Henry, não é vir no mundo sob a forma de um corpo-objeto. Nascer significa vir em uma carne, ou seja, lá onde a carne vem em si, na Arqui-carne da vida. A fenomenologia da carne remete então a uma fenomenologia da Encarnação.

A carne é compreendida a partir de sua vinda em si na vinda em si da vida absoluta. A fenomenologia da carne não remete somente à fenomenologia da Encarnação como à sua pressuposição última, “ela torna possível o corpo transcendental intencional que nos abre ao mundo no sentir e assim a tudo o que é sentido - ao corpo mundano que serve de modelo exclusivo à compreensão ordinária do corpo pelo senso comum.” (HENRY, 2000, p. 179).

### 3.3.1 Carne: vida e nascimento

A fenomenologia da carne põe em evidência duas correlações essenciais: a da carne e da vida, e a da carne e do nascimento. A vida não é mais o que aparece, mas o próprio aparecer. Por um lado tem-se a concepção grega do corpo, e por outro lado a concepção cristã da carne: a afirmação da vinda de Deus na condição humana, sua encarnação. Contra a heresia, os Padres defendem que a carne de Cristo é parecida com a dos homens. Trata-se para eles de explicar a intuição judeu-cristã da carne à luz da concepção grega do corpo. O que é próprio do homem, e do Cristo que toma a condição humana, é apreendido de modo hebraico e não mais grego, a saber, como uma carne.

Tertuliano, em *De carne Christi*, afirma que “Não há nascimento sem carne nem carne sem nascimento”. Para Henry, do ponto de vista filosófico, essa correlação permanece indeterminada enquanto não se sabe o que é carne e o que é nascimento. Henry reconhece que Tertuliano o sabe bem. Tertuliano reprova a heresia, Valentino e seus seguidores, pelo fato de reconhecerem a carne e o nascimento dando-lhes um outro sentido. Segundo Henry, a questão central é saber a partir de qual pressuposto fenomenológico e ontológico, Tertuliano compreende o nascimento e a carne, e sua correlação.

No horizonte histórico no qual se dá a problemática dos Padres da Igreja, a correlação carne e nascimento têm uma significação filosófica incontestável. Nascimento e morte estão ligados. Se Cristo nasceu, sua missão era morrer para salvar o mundo. Sua carne tinha então que ser mortal, como a do homem. O que está em questão para Tertuliano e os Padres é a realidade da encarnação de Cristo, e conseqüentemente de sua carne. Se a origem e a natureza da carne de Cristo não são idênticas à do homem, se encarnando, ele não tomou a condição humana, não morreu e não ressuscitou. “É todo o processo cristão da identificação real do verbo ao homem como condição da identificação real do homem a Deus que se encontra reduzido a uma série de aparências e, por isso mesmo, a um tipo de mistificação.” (HENRY, 2000, p. 183). Mistificação de Cristo e de seu ensinamento.

Se a carne de Cristo não é real, também não o é seu sofrimento. Tudo o que ele sentiu é uma aparência. Portanto, ele é um impostor. Ele enganou seus contemporâneos e todos aqueles que deviam acreditar nele através dos séculos. A questão para Henry é saber no que consiste a realidade da carne. Tertuliano analisa a realidade da carne interpretando-a a partir do nascimento. “Ele lhe dá como origem a argila do solo, o horizonte fenomenológico e



ontológico que preside a essa concepção da carne, de seu nascimento, de sua realidade, é o aparecer do mundo.” (HENRY, 2000, p. 184).

Isso se dá em um duplo sentido: a carne é apreendida como conteúdo do mundo e é no fora do mundo que tal conteúdo se mostra, como um corpo exterior. Henry observa que as metáforas empreendidas por Tertuliano para estabelecer a realidade da carne contra a heresia são de origem hebraica, remetendo ao texto do Gênesis e não a um tratado grego.

Na problemática dos Padres opera uma virada na qual as determinações objetivas do corpo material que se mostram no mundo dão lugar às determinações impressionais e afetivas que se revelam no *pathos* da vida. Essas determinações impressionais e afetivas constituem a matéria fenomenológica da qual a carne é feita. A natureza da carne depende de seu nascimento que quer dizer vir a aparecer. Vir no aparecer se dá tanto no fora de si do mundo como no *pathos* da vida. Vir no mundo é se mostrar à maneira de um corpo exterior insensível. No mundo, não há carne, nem nascimento, considerando-se que nascer é vir em uma carne. A carne só é possível na vida, uma carne cuja materialidade fenomenológica impressional é marcada por um *pathos* da vida. Essa substituição das determinações objetivas pelas impressionais possibilita a dissociação do corpo e da carne na problemática cristã. O corpo concerne ao mundo e a carne concerne à vida.

Em Tertuliano, essa dissociação é feita de maneira que na enumeração das propriedades da carne, há a passagem das determinações objetivas do corpo material às determinações subjetivas da carne e ao sofrimento. Segundo Henry, o sofrimento não é um dado que dever-se-ia se limitar a constatar sem compreendê-lo, um conteúdo contingente, empírico da filosofia clássica. Na afirmação da realidade da carne, seu sofrimento é colocado em primeiro plano. Em seu sofrimento, a carne não exprime uma modalidade afetiva qualquer de nossa vida, o sofrimento é uma *cogitatio*. “Ele (sofrimento) remete à verdade absoluta, ao processo escondido no qual a vida advém originariamente em si no seu sofrer primitivo, na Arqui-Carne e Arqui-Pathos de sua Arquirrevelação.” (HENRY, 2000, p. 187).

Henry considera que não é por acaso que a realidade da carne é estabelecida a partir da realidade do sofrimento. O sofrimento pertence à edificação interior de toda realidade, à realidade absoluta da qual ele procede. A conexão entre realidade, carne e sofrimento, remete Tertuliano e os outros Padres à Paixão de Cristo. Os que esperam a salvação são levados pelo evento da Paixão a uma reflexão paradoxal concernente a Deus, quer dizer, se um Deus impassível pode sofrer, se um Deus inteligível pode ter uma carne sensível como a do homem, se um Deus eterno pode morrer. Essas interrogações são ininteligíveis em um horizonte grego. Torna-se necessário demonstrar a realidade da carne,

visto que a encarnação e a paixão de Cristo não têm sentido sem essa realidade. Tertuliano, ao demonstrar a realidade da carne, precisa dispor de uma carne cuja realidade é evidente. Ele deve dispor também de um corpo do qual ele utiliza o conceito da experiência ordinária, que pode o pensamento grego suportar.

Também a carne é assimilada ao corpo material se mostrando no mundo, cujas propriedades e as estruturas objetivas oferecidas à evidência são indubitáveis – “Uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, sustentada pelos ossos, atravessada pelas veias” (op. Cit., 229). É sem transição filosófica, sem nenhuma justificação conceitual, que a essa concepção do corpo objetivo cuja realidade é a matéria do mundo se justapõe a pressuposição de uma carne radicalmente diferente, de uma outra ordem – uma carne sofredora tendo a realidade de seu sofrimento de sua fenomenalização patética (*pathétique*) na vida. É da realidade de uma carne definida por seu sofrimento que a Encarnação do Cristo e, de modo exemplar, sua paixão recebem agora sua realidade e sua verdade. (HENRY, 2000, p. 188).

Essa modificação da concepção do corpo objetivo material tornado uma carne que sofre surge na polêmica contra Marcião. A realidade do sofrimento, da paixão de Cristo, Marcião considera uma aparência, atacando a carne de Cristo e negando a realidade verdadeira de seu corpo.

A realidade da carne definida pelo sofrimento, pela matéria fenomenológica da vida, e não pela matéria do mundo, é o tema de Irineu. A carne é compreendida como revelação da vida. A vida não é mais a que conhecem os gregos – o *bios* de sua biologia. Trata-se da vida fenomenológica transcendental. O pensamento de Irineu como de outros Padres remete à Encarnação do verbo na formulação de João. Há uma correlação entre carne, a vinda na carne e a autorrevelação da vida absoluta em seu verbo. Essa carne vem no *pathos* da vida, portanto não é a carne da heresia. A gnose não queria para Cristo uma carne real como a do homem. Mas, para Henry, é no mundo que toda carne é uma irrealidade, uma aparência. A carne é desprovida de sua realidade no aparecer do mundo. A atribuição da carne à vida encontra em Irineu um aprofundamento extraordinário. A vida é a vida fenomenológica absoluta, a vida de Deus autorrevelada em seu verbo, que se faz carne. A questão dos gnósticos de onde provém a carne de Cristo encontra em Irineu a resposta inscrita na Palavra. A carne na qual vem o verbo vem do verbo, da vida. Trata-se de compreender como se dá essa vinda. Conforme Henry, a vida vem em uma carne vindo em si.

Irineu toma a questão diferentemente, ao perguntar se a carne é capaz de receber a vida. A questão da possibilidade da carne receber a vida de preferência que a da vida se fazer

carne, Henry considera que o pensamento de Irineu permanece parcialmente tributário da Grécia.

“Nós somos um corpo tirado da terra.” Cristo tinha então um corpo desse tipo “senão ele não teria tomado os alimentos tirados da terra pelos quais se alimenta o corpo tirado da terra”. [...] O corpo material e mundano dos gregos é parecido com esse pedaço de terra que se torna carne sob o sopro divino – que é o sopro da Vida. Entretanto, quando o corpo é transformado em carne pela operação da Vida, ele tem sua condição de carne apenas da Vida que lhe dá a experienciar a si mesmo nela e a tornar-se carne desse modo. (HENRY, 2000, p. 191).

### 3.3.2 Carne e corpo

Segundo Henry, um corpo material desprovido de sentir ou de experienciar o que quer que seja é incapaz de ser uma carne. A inversão da gnose se dá em duas proposições: “longe de a vida ser incapaz de se fazer carne, ela é a condição de possibilidade desta. Longe de ser incapaz de receber a vida, a carne é a efetuação fenomenológica dela.” (HENRY, 2000, p. 191). A Vida é a condição de possibilidade da carne. A carne pode receber a vida como o que faz dela uma carne.

A imanência da vida na carne, além de fundar a substância fenomenológica de toda carne concebível e dessa maneira sua realidade, ela torna possível aquela de cada uma das estruturas fenomenológicas fundamentais da corporeidade originária. O corpo transcendental, que sente o corpo sentido, desvelara as estruturas percebidas apenas como sua intencionalidade. Dessa forma surgia o problema do estatuto fenomenológico das prestações intencionais dos diversos sentidos, visto que, dadas a si mesmas na autodoação da vida, a fenomenalidade de sua realização imanente não é a mesma da *ek-stase*.

Henry considera notável o fato de Irineu reconhecer em cada uma das estruturas do corpo transcendental a imanência da vida absoluta. Esta é constitutiva de sua realidade fenomenológica e da possibilidade para ela de exercer o seu poder. Isso porque a capacidade da carne de receber a vida aparece como a definição de sua realidade. A carne interpretada como trazendo em si uma Arqui-inteligibilidade, a saber, a da vida na qual ela é dada a si, na qual ela é feita carne. A afirmação de Irineu, em consonância com a Palavra de João, Henry considera o *cogito* da carne ou o cogito cristão. Tal afirmação deve ser compreendida de maneira diferente no princípio das proposições dos textos filosóficos.

Não é o pensamento que a formula, mas precisamente a carne; ele a formula em sua carne, em uma Palavra que é a Palavra da carne, mais exatamente aquela da vida. Se a carne não mente nunca, é porque ela é dada a si na *Parusia* do absoluto, porque a *Parusia* do absoluto se realiza em uma Arqui-Carne da qual nenhuma carne é separada. No texto de Irineu – assim como em todo texto filosófico – a palavra da carne cede o lugar à palavra do pensamento, que tem entretanto o que diz apenas da palavra da vida, no caso da palavra da carne que é aqui a *cogitatio* original. Esta fornece ao desenvolvimento de Irineu suas premissas: *nada do que é vivente que não ateste em sua vida que ele é vivente. Nada do que é carne que não ateste em sua carne que ela é carne.* (HENRY, 2000, p. 193-194).

A tese da gnose, que afirma que a carne é incapaz de receber a vida, é invertida com a *cogitatio* carnal. A fenomenologia da carne como peça fundamental da fenomenologia da vida possibilita compreender a carne e sua relação com o corpo. A relação da carne com o corpo torna-se inteligível a partir da carne e não do corpo. Carne interpretada a partir do aparecer da vida e não do corpo mundano. O corpo mundano é possível uma vez pressuposta uma carne revelada a si como carne viva na autorrevelação da vida. O corpo transcendental abre o homem ao mundo, sente o corpo sentido se reportando intencionalmente a ele. O sentir é identificado a essa relação intencional, aos sentidos *ek-státicos*. Torna-se necessário examinar o tocante/tocado sobre o qual acredita-se poder ler a estrutura da carne original. De acordo com Henry, a possibilidade do tocante não se esgota em sua relação intencional ao tocado.

É precisamente a possibilidade fenomenológica radical da intencionalidade que se trata – essa possibilidade da qual a própria intencionalidade nunca dá conta porque ela reside em uma essência profundamente estranha à sua: sua autoafetação patética (*pathétique*) na vida. É essa possibilidade originária e fundamental que é escamoteada quando o tocante não é mais considerado senão em sua relação ao que ele toca, quando o quiasma é elevado ao absoluto. (HENRY, 2000, p. 196).

Para Henry, tocar no sentido de uma ação efetiva concerne a um poder: poder-tocar. Esse poder-tocar não é uma simples facticidade, a qualidade de um ser provido de tal propriedade. Poder-tocar é estar em posse de tal poder. O poder depende de uma imanência. Nessa imanência ele manifesta sua força e pode ser um poder efetivo. Essa imanência do poder se realiza na vida. “A possibilidade de todo poder é sua vinda em si-mesmo sob a forma de uma carne. Se a corporeidade é o conjunto de nossos poderes, é na carne, como carne, que essa corporeidade é possível.” (HENRY, 2000, p. 197). A carne não resulta do quiasma tocante/tocado. Ela vem antes dele como a condição do poder tocar e do

tocante. A carne vem antes do poder-tocar, fazendo dele um poder efetivo. A imanência da vida em todo poder faz da corporeidade originária na qual esses poderes estão reunidos uma corporeidade carnal.

O tocar, além de portar nele um poder-tocar cuja possibilidade fenomenológica reside na carne, tem um outro poder que é o poder de se mover. No poder de se mover o poder-tocar se move para tocar o que ele tem a possibilidade de tocar. A imanência carnal possibilita previamente a posse de si do poder-tocar. A imanência carnal é ocultada quando o poder-tocar é considerado apenas em sua relação ao que ele pode tocar. Entretanto, essa ocultação da condição carnal do poder não é mais possível, se o poder-se-mover não se refere originariamente a nenhum correlato intencional, se ele permanece interior ao poder-tocar, pertencendo assim à imanência carnal na qual ele tira a sua força.

O poder-se-mover é imanente ao poder-tocar, sem o qual o poder-tocar seria destituído de seu poder. Para essa abordagem, Henry se remete à crítica dirigida por Maine de Biran à Condillac. Elucidando a questão do próprio corpo, Condillac procedeu a uma série de reduções fenomenológicas. Ele reduziu a subjetividade a si mesma e a suas impressões puras. Condillac chama uma estátua a subjetividade impressional reduzida. Suas impressões vêm de seus sentidos, do mundo, mas ela não o sabe, limitando-se a senti-las. A subjetividade impressional reduzida a suas impressões puras não pode fazer ideia de um corpo exterior. A questão de Condillac é saber como se passa das sensações ao conhecimento dos corpos.

Quando a estátua coloca a mão sobre seu próprio corpo, ela experimenta uma sensação de solidez. Diferentemente das outras sensações que a estátua percebe como suas modificações, a sensação de solidez lhe dá a ideia da impenetrabilidade do corpo que ela toca, percebendo-o como um corpo deferente. Dessa maneira se dá a distinção entre a subjetividade pura da estátua e a realidade dos corpos exteriores a ela. “Mas nossa corporeidade originária não é esse corpo do qual as partes são circunscritas pelo deslocamento sobre elas de nossa mão, é essa própria mão enquanto ela se desloca sobre nosso próprio corpo para tocá-lo e delimitar os contornos.” (HENRY, 2000, p. 202).

A mão como instrumento de conhecimento do corpo, Maine de Biran pergunta como esse instrumento é conhecido inicialmente. Segundo Henry, a fenomenologia da vida possibilita uma crítica sistemática concernente às teorias mundanas do corpo. É o poder subjetivo de tocar que pode tocar e sentir. Tocar se refere intencionalmente ao que ele toca. Essa relação intencional só é possível na auto-doação marcada por um *pathos* da vida. Na imanência da vida, o poder-tocar além de ter a possibilidade de seu próprio poder, é nessa imanência que reside o poder de se mover sem o qual o poder-tocar não se realizaria. Para

Henry, o que a filosofia chama de um processo de objetivação não é possível no sentido que ela o entende.

Que se trate do “Espírito”, da “Razão”, da subjetividade, da consciência ou de toda outra instância fundadora, esse processo de objetivação é interpretado como se o poder que opera a objetivação se objetivasse ele próprio nesta, se pondo ele mesmo diante dele, tornando-se assim ele mesmo o outro, o exterior, o diferente – o “em-face” ou o “ob-jeto”. Que nada de tal nunca advenha, que nunca a objetivação seja uma auto-objetivação, é o que a análise da atividade corporal a mais simples e a mais concreta é suficiente para estabelecer. (HENRY, 2000, p. 203).

A objetivação que se efetua em cada um dos sentidos significa a vinda fora, a ultrapassagem da intencionalidade para seus horizontes de transcendência. Esse movimento de ultrapassagem, considerando-se que ele permanece em si e se move em si, é o automovimento da vida que vem em si na autoafetação marcada por um *pathos* de sua carne. Há uma ligação entre afetividade e poder. Poder que só é dado a si na autoafetação marcada por um *pathos* da vida. Portanto, todo poder é afetivo, não pelo efeito de circunstâncias estranhas à sua essência. Sua essência reside nessa autoafetação. O poder situado na imanência é continuamente dado a si. A corporeidade original, na qual se unem o conjunto dos poderes que a compõem, a autodoação marcada por um *pathos* de cada um desses poderes, é a carne de cada um deles.

Segundo Henry, a carne é o lugar de uma memória original devido à imanência nela de todos os seus poderes. Quando o homem pega um objeto, ele pode repetir esse ato e representa-lo. Essa memória esconde uma outra mais profunda. É a memória de um corpo que se lembra da maneira de pegar o objeto, de se mover até ele para apreendê-lo. Entretanto, esse movimento não é o deslocamento de um órgão objetivo. “É o automovimento de um poder de preensão revelado a si na autodoação patética (*pathétique*) de minha corporeidade originária. Assim ela o porta e o mantém em sua carne a título de possibilidade principal da qual ela não é nunca separada da qual ela não perde nunca a memória, [...]” (HENRY, 2000, p. 206-207).

Há então um deslocamento da memória do domínio do pensamento ao da carne. Essa memória corporal, elucidada por Maine de Biran, se desdobra ao considerá-la em atividade nas prestações dos sentidos ou em sua imanência, antes da intervenção da intencionalidade. É uma memória inscrita na corporeidade originária como possibilidade de manifestar cada um de seus poderes. Cada um desses poderes é indefinidamente reproduzível

por serem constantemente dados a si na carne. Logo, o acesso ao mundo sensível que ele possibilita é um *a priori*.

Para Henry, a unidade do mundo, que é imanente, se mantém na *parusia* da carne. Deve-se distinguir a memória ordinária, que tem a capacidade de formar representações dos poderes e das coisas, da memória imemorial de uma carne na qual se mantém todos os seus poderes. Há uma relação de dependência entre as coisas e os poderes que a elas nos unem.

De acordo com Henry, a unidade do mundo remete à possibilidade inscrita na carne de realizar os movimentos que agem sobre si mesmos. Cada movimento é um automovimento situado nele mesmo na carne. Maine de Biran, diferentemente de Descartes, compreendeu que a alma não age sobre o corpo extenso. É no interior do movimento que é circunscrita uma experiência que advém a ele. Algo se dá no movimento na ausência de toda intencionalidade representativa e na ausência dos sentidos tradicionais. Conforme Henry, na ausência do tocar se dá a distinção estabelecida entre a especificidade de cada um dos sentidos e o automovimento no qual consiste seu exercício.

Quando se atribui ao tocar a possibilidade de conhecer a realidade dos corpos exteriores, confunde-se as sensações devidas ao tocar e o sentimento de resistência experimentado com as impressões tácticas. Certamente, os sentidos, através de suas sensações, nos abrem ao mundo dos corpos, na medida em que uma intencionalidade presente neles faz de suas sensações específicas sensações representativas, qualidades sensíveis pertencentes aos objetos. “O corpo-sujeito que é o princípio dessa experiência – a sede das sensações que nós experienciamos como atos intencionais que as ‘animam’ – é colocado diretamente em relação com o corpo-objeto, com o conteúdo do universo.” (HENRY, 2000, p. 211). Entretanto, se no seio da corporeidade originária é seu automovimento em sua realização imanente que se choca a um termo que lhe resiste, então há mudança da realidade. O *continuum* resistente torna a realidade manifesta, definindo a primeira oposição, a exterioridade encontrada na manifestação de nossos poderes, um novo corpo que se descobre. Esse corpo até então inexplorado, Maine de Biran chama “corpo orgânico”. A análise desse corpo consiste na descrição fenomenológica de seu modo de doação. Tal corpo exclui os sentidos tradicionais, a saber, as sensações que eles provocam e sua intencionalidade representativa. Corpo esse antes da sensação e do mundo, invisível como a corporeidade originária.

Conforme Henry, propriedades singulares podem ser reconhecidas no corpo orgânico. Ele escapa aos sentidos, não podendo ser tocado nem visto. Ele é o que resiste ao “eu posso” da corporeidade originária, o que se revela de modo a lhe resistir. O ser do que resiste é a força à qual ele resiste. “O modo pelo qual ele resiste, é o modo pelo qual essa

força se experiencia. O modo pelo qual ele se revela, é o modo pelo qual ela se revela a si mesma como travada, inibida, não podendo se manifestar livremente segundo seu querer próprio.” (HENRY, 2000, p. 212). O contínuo resistente permanece interior ao “eu posso” do qual ele mede a potência, assim como a figura espacial existe apenas no espaço e nele se mostra.

Se se quer ainda falar aqui de exterioridade, é de uma exterioridade profundamente estranha àquele do mundo na medida em que a experiência na qual ela advém exclui de si todo elemento representativo, toda *theoria*, toda intuição *a priori* do espaço no sentido da “Estética transcendental” de Kant, ou ainda do tempo, todo horizonte *ek-stático* tornando possível alguma coisa como um “ver”. (HENRY, 2000, p. 213).

De acordo com Henry, trata-se de saber se a relação do “eu posso” com o termo que lhe resiste pode ser descrito como intencionalidade, intencionalidade motora. Considerando-se que a intencionalidade, no sentido da fenomenologia, é uma doação de sentido, e a prova do *continuum* resistente no automovimento imanente do “eu posso” não intervém a significação. Enquanto se dá essa prova, o contínuo resistente tanto opõe uma resistência à atividade dos nossos poderes, não lhe cedendo; como também o contínuo resistente cede ao esforço do movimento. Cede de maneira que a experiência se reduz a de uma força sob a pressão da qual alguma coisa cede, abandonando à potência dessa pressão uma “extensão interior” da qual não há nenhuma intuição. Opondo uma resistência aos poderes de nossa corporeidade originária, o contínuo resistente define a realidade dos corpos do universo. O contínuo resistente ao ceder a esses poderes, a realidade do nosso corpo orgânico se revela nele. O corpo orgânico se designa como o nosso, pertencente a nós, devido a essa submissão aos poderes que compõem o “eu posso” carnal. Isso se dá diferentemente dos corpos que nos resistem: os corpos estranhos. Nesses dois casos, corpo real do universo ou nosso próprio corpo orgânico, a realidade do corpo não é a que representamos sob esse termo. Chama-se real o corpo que aparece na exterioridade do mundo.

Assim como o nosso corpo orgânico, os corpos do universo se dão originariamente aos poderes imanentes de nossa corporeidade, sendo experienciados por eles devido à resistência que eles lhe opõem. “A realidade desses corpos, dos nossos como dos corpos estranhos, é uma realidade diferente do mundo e de seu aparecer, uma realidade invisível, a mesmo título que aquela de nossa carne.” (HENRY, 2000, p. 213).

A ação humana era compreendida pelas teorias clássicas como a ação da alma sobre o corpo. Ação compreendida como passagem do interior ao exterior, como objetivação.



Se nossa ação não opera sobre um corpo do mundo, então seu resultado não poderia ser uma modificação desse corpo mundano, um fenômeno. Nossa ação é aquela de nossa corporeidade originária e de seus poderes. É a pulsão que se move em si mesma de tal maneira que “órgãos” cedem à sua potência. É ao termo de uma extensão orgânica que se produz nossa ação sobre o mundo que lhe opõe sua resistência. “Porque aí se mantém a realidade de seu conteúdo, não em seu aparecer, mas no limite de meu esforço, dado desse modo ao movimento de minha vida. Porque, em minha carne, eu sou a vida de meu corpo orgânico, eu sou também aquela do mundo.” (HENRY, 2000, p. 215-216).

Para Henry, é nesse sentido que o mundo é o mundo-da-vida, uma *Lebenswelt*. Segundo as pressuposições da fenomenologia da vida, há dois modos de manifestação para as coisas. Portanto, uma mesma realidade, no caso nosso corpo, deve poder nos aparecer de duas maneiras diferentes. A dualidade do aparecer possibilita compreender como esse corpo é uma realidade dupla: se manifestando do exterior, no fora de si do mundo, e interiormente vivida na autorrevelação marcada por um *pathos* da vida. Em sua duplicidade, nosso corpo é o efeito da duplicidade do aparecer e sua prova. Existem dois corpos: um que pertence ao reino do visível e outro que pertence ao reino do invisível. De acordo com a duplicidade do aparecer, há dois corpos, a saber, um vivente e outro mundano.

A questão é saber como o vivente age sobre o mundano. A ação deve ser considerada como completamente subjetiva. Esse processo de nossa ação imanente mantendo nela nosso corpo orgânico e o corpo real do universo é percebido do exterior no aparecer do mundo. “Não há então dois processos, mas um único, aquele de nossa corporeidade carnal. É esse só e único processo que nos aparece de outra forma, em um outro aparecer, se descobrindo então a nós no ‘fora’ do mundo sob a forma de um processo objetivo.” (HENRY, 2000, p. 217). A ação é vivente e não se separa da vida, a é também objetiva, sob o aspecto do deslocamento de uma parte do corpo como nosso corpo objetivo do qual ela é parte.

Henry considera que a corporeidade viva, o corpo objetivo mundano são dois *a priori* da experiência de nosso corpo que são a expressão da duplicidade do aparecer. Entretanto, os caracteres de nosso corpo concernem à vida e não se devem ao aparecer do mundo. Nosso corpo, que é constituído pelos sentidos, nos possibilita sensações específicas, e mesmo aquelas que nos ligam aos objetos são impressões subjetivas projetadas sobre eles. Impressões e sensações que são modalidades da carne. A própria intencionalidade é posta em posse de si na vida. Em nossa corporeidade, o poder originário de se mover e o que se dá nele escapam ao aparecer do mundo.

Conforme Henry, uma teoria da constituição do corpo próprio deveria considerar não dois elementos, o corpo constituinte e o corpo constituído, mas também um terceiro elemento: a carne originária. Esta não é nem constituinte nem constituída. Ela é diferente de todo elemento intencional, pura *hylé*, a arquirrevelação da vida.

Não é a intencionalidade que está no princípio de nossa experiência, não é uma rede intencional que, ao mesmo tempo em que sua significação, confere seu estatuto às impressões de nossa carne, são estas, em sua autorrevelação originária, que precedem, regulam e determinam o processo de sua inserção e de sua disposição no corpo próprio. (HENRY, 2000, p. 226-227).

Na carne e pela carne é traçada a fronteira que a separa de seu próprio corpo coisificado. O “tocado” originário não é tocado pelo sentido do tocar, a saber, pelo “tocante” considerado como o exercício desse sentido. O “tocado” é o contínuo resistente quando, na efetuação do poder que o move, ele se torna impossível de se mover. O próprio corpo orgânico se faz corpo coisificado.

A carne age sobre o corpo, movendo-o, não mais como uma parte dela na qual ela insere suas sensações, mas como uma massa opaca. A relação interior da carne com seu próprio corpo coisificado define sua relação com todo corpo coisificado, com os corpos do universo e com o corpo coisificado de outrem. É na extensão dos poderes da carne que o que é tocado se dá como corpo coisificado resistente. O “tocante”, o “tocado”, o fato de ser tocado pertencem à carne. A carne é “tocada” onde ela é “tocante”.

Enquanto que o contínuo resistente cede até sua imobilização coisificada sob a pressão da carne originária, é esse continuum orgânico prático que pára, mantém ou afasta agora a pulsão, esta se transformando então em o pathos de uma coerção que ela sofre. À ação dos poderes originários de nossa carne “tocante” sucede uma passividade, o “ser-tocado” cuja matéria fenomenológica pura é a mesma que aquela da ação. Atividade e passividade são duas modalidades fenomenológicas diferentes e opostas, mas são duas modalidades de uma mesma carne, seu estatuto fenomenológico é o mesmo, aquele dessa carne precisamente. (HENRY, 2000, p. 230).

As impressões se constituem sobre o contínuo resistente do corpo orgânico. Henry considera a distinção entre as impressões originárias, as únicas reais, e as impressões constituídas. Quando as impressões são constituídas, referidas ao corpo, recebendo a significação de ser uma sensação qualquer, é uma sensação noemática reduzida a essa significação, uma sensação irreal. Em sua realidade impressional, ela se autoimpressiona

continuamente na vida. Na constituição das impressões sobre o corpo orgânico, é a dualidade do aparecer que tem um papel decisivo nessa constituição. O contínuo orgânico se converte em corpo coisificado ao se erigir como obstáculo à pressão da carne, sendo nesta apenas uma determinação prática do invisível. “É esse mesmo ‘muro’ intransponível que nos aparece no aparecer do mundo a título de corpo coisificado objetivo, análogo aos outros corpos do universo.” (HENRY, 2000, p. 231).

A diferença é que ele nos aparece como sendo o nosso, nosso próprio corpo coisificado, em oposição aos outros corpos coisificados. A significação de ser o nosso corpo não se dá devido a sua aparição mundana, mas à nossa carne originária que o experiencia como o limite de seu poder. Entretanto, ele é provido de um interior. Portanto, é um corpo que se mostra do exterior no mundo e é vivido do interior como corpo carnal oposto aos outros corpos.

Considerando-se a constituição das impressões no corpo orgânico, conforme Henry, este se diferencia em três elementos: o corpo orgânico submetido à pressão interior da carne originária; o corpo orgânico se opondo à carne, se fazendo corpo coisificado no limite da pressão da carne; o mesmo corpo coisificado não mais experienciado na pressão carnal, mas se mostrando do exterior no mundo. Essa tripla diferenciação serve de princípio à constituição do conjunto das impressões. No processo de sua constituição, as impressões são referidas umas à carne originária, outras ao corpo orgânico, e outras ao corpo próprio coisificado. Essas impressões são constituídas assim como os termos aos quais elas remetem. A carne originária é acompanhada por uma carne constituída, o corpo orgânico por um corpo orgânico constituído, o próprio corpo coisificado por um corpo próprio coisificado constituído.

Contudo, Henry observa que não se deve confundir as diferentes realidades, isto é, o corpo orgânico constituído com o corpo orgânico originário. Ao falar da propagação das sensações no corpo orgânico, é o corpo orgânico constituído que é visado. Isso se dá devido à dificuldade em conceber o elemento orgânico originário na experiência primordial da carne. “O corpo orgânico constituído já é um corpo representado. O corpo orgânico originário não é nem constituído nem representado.” (HENRY, 2000, p. 235). O mesmo se dá concernente à carne originária e a carne da qual se diz que o corpo próprio é por ela habitado.

De acordo com Henry, uma vinda em uma carne precede toda carne concebível. Trata-se da geração de uma substância. A impressão traz em si uma revelação do absoluto.

Henry faz uma leitura filosófica do corpo e da carne. Ele considera os conceitos de fenomenalidade e vida, corpo e carne. A fenomenalidade fenomenaliza por si mesma. A

vida é o modo segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. Trata-se da substância fenomenológica visada pela fenomenologia material: a imediação dada por um *pathos* na qual a vida experiencia a si mesma. No cristianismo, para Henry, o conceito de verdade encontra sua essência na vida. A vida é a vida fenomenológica absoluta, a vida de Deus autorrevelada em seu verbo, que se faz carne. De acordo com Henry, a vida vem em uma carne vindo em si.

#### 4 REVELAÇÃO E ENCARNAÇÃO

A seção 2 considerou, segundo Henry, as análises de Husserl e de Heidegger concernentes à fenomenologia que foi conduzida ao fenômeno mais originário da verdade, a saber, o aparecer puro, a fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível. Todavia, para Henry, a questão do que consiste o puro aparecer não é respondida.

A fenomenalidade é tomada como o aparecer do mundo. No entanto, deve-se levar em conta a contribuição da fenomenologia ao discernir nos fenômenos do mundo, o poder que os faz aparecer, o próprio aparecer. O conceito formal do aparecer não se reduz ao do mundo, se estende a toda forma de manifestação e revelação. No que concerne ao aparecer, buscou-se verificar o modo de manifestação de um corpo e o de uma carne, e, se haveria uma diferença entre a manifestação do corpo e a revelação da carne.

A terceira seção procurou investigar a abordagem de Henry referente à sua leitura filosófica do corpo e da carne. Nesse intuito, foram considerados os conceitos de fenomenalidade e vida, corpo e carne. A fenomenalidade fenomenaliza por si mesma. Conforme Henry, a vida é o modo segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. Trata-se da substância fenomenológica visada pela fenomenologia material, a saber, a imediação dada por um *pathos* na qual a vida experiencia a si. No cristianismo, para Henry, a elaboração do conceito de verdade encontra sua essência na vida. A vida, no sentido em que o cristianismo a entende, escapa ao pensamento ocidental pré-cristão, no qual predomina a pressuposição de que toda forma de experiência deve sua fenomenalidade àquela do mundo. A vida é a vida fenomenológica absoluta, a vida de Deus autorrevelada em seu verbo, que se faz carne. De acordo com Henry, a vida vem em uma carne vindo em si.

A quarta seção abordará a encarnação segundo a fenomenologia e o cristianismo. Será considerada a crítica de Janicaud quanto ao fato de a fenomenologia ir além dos limites do que deveria, se tornando teologia. Conforme Janicaud, não deve haver adequação entre a fenomenalidade e o absoluto como propõe Henry. Para Henry, é possível uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Ele propõe uma fenomenologia da vida para tal abordagem, e, apresenta a fenomenologia da vida a partir dos textos fundadores do cristianismo.

#### 4.1 FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA

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.

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 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.

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.

Para melhor entendimento da abordagem de Henry no que concerne a sua leitura filosófica do cristianismo, é necessário considerar 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.

A crítica de Janicaud concerne 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.

#### 4.1.1 Fenomenologia francesa e teologia

A fenomenologia francesa apresenta-se em um primeiro momento como uma recepção de Husserl. Segundo Janicaud 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* (1961), 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. (JANICAUD, 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.” (JANICAUD, 2009, p.28). Os atributos divinos detêm a chave da fenomenalidade.

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* (1996). 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.

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. (JANICAUD, 2009, p. 161).

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 deseus surgimentos (vestígios, gestos, etc.), retirando destes a cronoficção 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. (JANICAUD, 2009, p. 35-36).

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. (JANICAUD, 2009, p. 61).

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.” (JANICAUD, 2009, p. 62).

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 – autorreferência.” (JANICAUD, 2009, p. 62).

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.

#### **4.1.2 Fenomenologia e fenômeno**

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 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 imanência é 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.” (HENRY, 2003b, p. 349). 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. (HENRY, 2008, p. 61-136). 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.” (JANICAUD, 2009, p. 108). 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.” (JANICAUD, 2009, p. 109).

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 originária da revelação.” (HENRY, 2003b, p. 279-280).

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.” (JANICAUD, 2009, p. 111).

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 vivos – “... trata-se de uma essência que age, manifestando-se com

uma força invencível, fonte de poder, poder de engendramento imanente a tudo o que vive e não cessando de lhe dar a vida” (HENRY, 1996a, p. 72).

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 experienciar a si mesma, no qual reside todo viver concebível. (HENRY, 1996a, p. 74).

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).” (JANICAUD, 2009, p. 112). 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 experiência de si que o constitua.” (HENRY, 2003b, p. 858).

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.” (HENRY, 2003b, p. 597).

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. (JANICAUD, 2009, p. 113).

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 ônticas para chegar à essência da manifestação e à vida. Entretanto, a vida que sustenta todos os viventes 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.” (HENRY, 2003b, p. 354).

Janicaud acredita que 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.

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.” (JANICAUD, 2009, p. 115).

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.’” (JANICAUD, 2009, p. 116). 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.” (JANICAUD, 2009, p. 116).

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.



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.” (JANICAUD, 2009, p. 117).

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 afetividade. 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?” (HENRY, 2008, p. 8).

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*.

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? (JANICAUD, 2009, p. 119).

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.” (HENRY, 2008, p. 129). “Uma re-presentação que não funda mais a si mesma remete à plenitude da vida, invisível e marcada por um *pathos*.” (JANICAUD, 2009, p. 120). 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.” (JANICAUD, 2009, p. 121).

Janicaud critica a afirmação de Henry de atingir “a plenitude fenomenológica da vida em sua positividade sólida.” (HENRY, 2008, p. 132). 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*.” (HENRY, 2008, p. 132).

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 tachar 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.” (JANICAUD, 2009, p. 123).

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 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.” (JANICAUD, 2009, p. 124). Janicaud considera audacioso afirmar que a fenomenologia, para Heidegger, designa apenas a experiência ordinária, visto que a diferença ontológica é pontuada de maneira a desconsertar 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. (JANICAUD, 2009, p.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. (JANICAUD, 2009, p.127).

#### 4.1.3 Os limites da fenomenologia

A crítica de Janicaud 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.

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.

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.

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.

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.” (CAPELLE, 2004, p. 45-46).

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 transcendental do objeto fora do eu.” (CAPELLE, 2004, p. 48). 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.” (CAPELLE, 2004, p. 50). 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. (CAPELLE, 2004, p.51).

## 4.2 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. (DORÉ, 2004, p.36).

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 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. (GREISCH, 2004, p. 62).

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*, 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 elucidada 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 como proceder para chegar até ela. Longe de estar de posse de um começo seguro de si mesmo, ela é prisioneira da aporia. (HENRY, 2000, p. 361).

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.” (HENRY, 2000, p. 362).

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.” (HENRY, 2000, p. 362).

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.” (HENRY, 2000, p. 362). 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 “experenciar 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 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.” (HENRY, 2000, p. 363). 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, re-presentação, 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.(HENRY, 2000, p. 363).

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.” (HENRY, 2000, p. 363-364). 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.(HENRY, 2000, p. 364).

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 Arqui-inteligibilidade da vida absoluta, a parusia do verbo no qual ela se enlaça.” (HENRY, 2000, p. 364). 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 irreduzível 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. (HENRY, 2001, p. 23).

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 (2006) 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, 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, 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.” (HENRY, 2000, p. 365).

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. (HENRY, 2000, p. 368-369).

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 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” (HENRY, 2001, p. 25). À medida que a vida revela em sua autorrevelação, não se colocando fora de si na diferença de um mundo, então, contrariamente à 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.” (HENRY, 2001, p. 25).

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.” (HENRY, 2001, p. 26). 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.” (HENRY, 2001, p. 30). 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 esta se já tiver entrado em posse 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.” (HENRY, 2001, p. 30). 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.” (HENRY, 2001, p. 31).

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.” (HENRY, 2001, p. 32). 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 se mostra tudo o que essa linguagem nos diz – no qual nenhuma vida nunca se mostra.” (HENRY, 2001, p. 33). 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. (HENRY, 2004c, p. 184).

A arqui-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. (HENRY, 2001, p. 37).

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

#### **4.2.1 Vida e verdade**

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.”(HENRY, 1996a, p.68). 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.” (HENRY, 1996a, p.68). 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. (HENRY, 1996a, p.70).

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. (HENRY, 1996a, 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.” (HENRY, 1996a, p.35). 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. 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.” (HENRY, 1996a, p.36). 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. (HENRY, 1996a, p.36).

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)” (HENRY, 1996a, p.38). 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 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, irreduzível 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 a este pensamento ocidental remete a uma irreduzibilidade, 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. (HENRY, 1996a, p.39).

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 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. (HENRY, 1996a, p.41).

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. (HENRY, 1996a, p.42).

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 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.” (HENRY, 1996a, p.42-43). 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 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 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 do experienciar 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. (HENRY, 1996a, p.43-44).

#### 4.2.2 Revelação e vida

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.” (HENRY, 1996b, p.87). 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. (HENRY, 1996b, p.88).

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:

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. (HENRY, 1996b, p.89).

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’.” (HENRY, 2004a, p. 21). 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.” (HENRY, 2004a, p. 22). 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.

De acordo com Henry (2004a), 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 autodoação pressuposta para toda forma de doação. (HENRY, 2004a, p. 23).

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 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. (HENRY, 2004a, p. 31).

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 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.” (HENRY, 1996b, p. 7). O conceito de ser como exterioridade não se deve a uma simples espacialização, a uma visão

imediate 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*.” (HENRY, 1996b, p. 7). 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. (HENRY, 1996b, p. 12).

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 uma unidade. 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 remete-se 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.” (HENRY, 2002, p. 25). A oposição do visível e do invisível 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.” (HENRY, 2002, p. 42).

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 fato não acontece quando a vida revela a carne.

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. (HENRY, 2000, p. 173-174).

A impressionalidade e a afetividade da carne provêm, conforme Henry, da impressionalidade e da afetividade da vida. A carne é o modo pelo qual a vida se faz vida. 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 experienciar a si mesma cuja materialidade fenomenológica pura é um *pathos*”. (HENRY, 2000, p. 190-191).

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 ininteligível do que ela é em si mesma.” (HENRY, 2004c, p. 164-165).

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.

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. (HENRY, 1996a, p. 328).

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.

#### 4.3 ENCARNAÇÃO: CONCEPÇÕES GREGA, JUDAICA E CRISTÃ

Segundo Henry, a encarnação diz respeito a todos os seres vivos, pois eles são seres encarnados, e o que caracteriza os seres encarnados é o fato de terem um corpo. A abordagem da carne e do corpo, assim como a de sua relação, possibilita tomar a encarnação em sentido cristão cujo fundamento se encontra na proposição de João: “E o Verbo se fez carne” (Jo 1, 14). Entretanto, esta proposição, de acordo com Henry, é incompatível com a filosofia grega.

A encarnação consiste em ter uma carne, ser uma carne, e não um corpo que é desprovido do que sente a carne. Os seres encarnados são os que sentem uma série de impressões ligadas à carne constitutivas de sua substância: “uma substância impressional então, começando e terminando com o que ela experencia [...] Carne e corpo se opõem como o sentir e o não-sentir – o que goza de si por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, por outro.” (HENRY, 2000, p. 9). Se é possível ao homem conhecer sua carne devido a suas múltiplas impressões que o afetam, seja dor ou prazer, então cada um sabe o que é a carne, mesmo que não possa expressar de maneira absoluta e ininterrupta esse saber conceitualmente. Faz-se necessário distinguir os corpos materiais que compõem o universo daquele de um ser encarnado como o homem. Henry utiliza a terminologia *carne* para o corpo que sente; e *corpo*, que faz parte do universo material, para o que é incapaz de sentir.

A encarnação em sentido cristão difere tanto da compreensão grega quanto da judaica. Por um lado, segundo Henry, o *logos* grego manifesta sua essência fora do mundo sensível e do que lhe pertence – animalidade e matéria inerte – “esgotando essa essência na contemplação intemporal de um universo inteligível.” (HENRY, 2000, p. 11). A contemplação de um inteligível puro torna compreensível o mundo das coisas, entretanto não muda em nada a situação da oposição do sensível e do inteligível, que domina o pensamento ocidental. Por outro lado, a incompatibilidade do conceito grego de *logos* com a ideia da encarnação atinge seu paroxismo quando a encarnação reveste a significação no cristianismo de salvação. O

pensamento grego abre ao homem a possibilidade de salvação: o homem é provido de *logos*. Pela animalidade, pelo corpo natural, ele concerne ao sensível. Um ser perecível destinado à morte.

Mas, provido do Logos e assim da capacidade de contemplar os arquétipos inteligíveis das coisas e, através destes, a luz do Absoluto que as clareia, ele tem também uma alma, ou melhor “ele não é nada fora de sua alma” (Alcibíades, 38c). Que esta se desvie do mundo sensível para se unir ao *noûs* eterno e submergir com ele na contemplação do Inteligível, e ela será eterna como ele. Esses esquemas de origem platônica, que serão aqueles da gnose, eram conhecidos de todos os gregos. (HENRY, 2000, p. 12).

O cristianismo situa a salvação no corpo material e putrescível que é também a sede do pecado. Henry faz a análise dessa estranha economia da salvação que devia provocar a hilaridade dos gregos. Os cristãos, que reconheceram em Jesus o Messias, não compartilhavam a concepção grega do dualismo da alma e do corpo. No judaísmo, o homem não é dividido em duas substâncias distintas, ele não resulta de sua síntese incompreensível. Não há hierarquia entre elas. O homem é uma realidade unitária.

Conforme Henry, a identidade das concepções da carne existente entre o judaísmo e a nova religião se rompe por um duplo motivo: a primeira hipótese concerne à ideia que o judaísmo tem de Deus e de sua criação. Deus criou o mundo fora de si e o homem foi tirado da matéria desse mundo. Antes mesmo do helenismo, o judaísmo já traz ligada à ideia de um corpo terrestre a do homem miserável e destinado à morte. Somente um ato de Deus permite a seu servo ter a esperança de não ser entregue ao *shéol*. “Era quase tão difícil para um judeu acreditar na ressurreição (e muitos não acreditavam) como para um grego.” (HENRY, 2000, p. 13).

O segundo motivo da ruptura entre judaísmo e a seita de Cristo diz respeito à encarnação. Esta é recusada tanto pelos judeus, apesar da ideia que tinham da carne como totalidade orgânica do homem; quanto pelos gregos, devido ao dualismo. Isso remete à fé incondicional que iam ter os convertidos, judeus, gregos ou pagãos, na encarnação do verbo, ou seja, em Cristo. Encarnação em sentido cristão torna-se o objeto de reflexão intelectual dos padres da Igreja, que tiveram que se confrontar com os judeus e os gregos devido ao paradoxo cristão da vinda de Deus em um corpo mortal, como condição da salvação metafísica do homem. Contra os judeus, há o debate que Justino sustenta com o rabino Tryphon, que não compreendia como os cristãos depositavam sua esperança “em um homem que foi crucificado.” (JUSTIN, 1909, p. 49). A transcendência do Deus de Israel torna ininteligível

sua encarnação. “Yahweh é um Deus ciumento. Ciumento de sua essência divina, do poder de existir – ‘Eu sou Aquele que sou’ – que existe apenas nele e não se compartilha.” (HENRY, 2000, p. 14).

Portanto, a pretensão de um homem de ser Deus parece absurda. O ciúme do Deus de Israel em relação aos homens, a seus ídolos, a tudo o que poderia substituir Yahweh como objeto de adoração, é consequência do ciúme ontológico primeiro, o ciúme do Absoluto. Não se pode conceber Deus no plural para um pensamento do Ser para o qual tudo o que é depende do único Ser que existe.

De acordo com Henry, grandes Concílios da Igreja e pensadores notáveis, antes da invasão aristotélica do século XVIII, abandonam a ontologia, sobretudo a que encontra seu desenvolvimento na Grécia, mantendo apenas a sua linguagem. Preço a pagar para salvaguardar a intuição fundadora da encarnação. “Assim o helenismo tenderá a desaparecer ou a ocupar apenas um lugar secundário na medida em que a ‘filosofia’ do cristianismo se tornará mais adequada a seu objeto.” (HENRY, 2000, p. 15).

O cristianismo, ao deixar seu meio hebraico de origem, é confrontado com a cultura grega. Ele precisa fazê-la aceitar “a realidade do corpo de Cristo na Encarnação como condição da identificação do homem com Deus. É então aos conceitos gregos que é pedida a inteligência da verdade a mais anti-grega que seja.” (HENRY, 2000, p. 15). De acordo com Henry, o cristianismo não dispõe de conceitos adequados para sua Verdade, por esta não ser da ordem do pensamento.

#### **4.3.1 Verdade do cristianismo**

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.” (HENRY, 1996a, p. 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 [...]” (HENRY, 1996a, p. 13). 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 acontecimento em se colocar no ser. Essa dupla impotência traça o círculo no qual toda verdade histórica ou textual se autodestrói. (HENRY, 1996a, p. 14-15).

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 (HENRY, 1996a, p. 17).

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. (HENRY, 1996a, 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.” (HENRY, 1996a, p. 35). 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. 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.” (HENRY, 1996a, p. 36). 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. (HENRY, 1996a, p. 36).

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)” (HENRY, 1996a, p. 38).

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 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, irreduzível 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 irreduzibilidade, 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. (HENRY, 1996a, p. 39).

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 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. (HENRY, 1996a, p. 41).

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. (HENRY, 1996a, p. 42).

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.” (HENRY, 1996a, p.42-43). 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 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 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 do experienciar 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. (HENRY, 1996a, p. 43-44).

Conforme Henry, o gênio dos Padres da Igreja foi apreender a Verdade do cristianismo em sua afirmação desconcertante da encarnação, que não é a de um pensamento, mas ao que a este escapa: em um corpo e em uma carne. Eles empreenderam a luta, desde o final do século I, para afirmar que Cristo tinha um corpo, uma carne como a do homem, na qual reside a possibilidade da salvação. Esta luta se deu contra a desvalorização, presente no pensamento grego, do sensível e do corpo. Aqueles que aceitam a ideia da vinda do verbo de Deus na terra, não aceitam a da verdadeira encarnação. Se uma encarnação não é concebível sem carne, a carne de Cristo poderia ser então uma carne aparente, uma carne diferente daquela do homem. A gnose se torna uma heresia ao olhar do cristianismo ao rejeitar sua afirmação central. A significação da afirmação da encarnação do verbo de Deus reveste, no conjunto dos Evangelhos, aquela de fundar a possibilidade da salvação.

No cristianismo, a encarnação do verbo é dada como a maneira pela qual ele se fez homem. Isso implica a condição da carne de Cristo ser como a do homem. Esta tese serve de suporte às críticas dirigidas contra os heréticos, aqueles que se esforçam em desnaturar a realidade da carne de Cristo e sua identidade com a do homem.

É assim que, rejeitando as teses de Marcião, dos herdeiros de Valentino, de Apelle, segundo os quais Jesus não teria carne ou uma carne diferente da nossa, “de uma qualidade particular”, Tertuliano afirma ao contrário que “Cristo não seria chamado homem sem ter uma carne” e “uma carne parecida com a nossa”, uma carne que não poderia ser composta de outra coisa senão de carne humana. (HENRY, 2000, p. 18).

A encarnação do verbo, sua vinda em uma carne como a do homem, na condição humana, está envolvida em outra tese na afirmação de João, a saber, uma definição do homem como carne. A Palavra não diz que o verbo tomou a condição de homem, mas que “se fez carne” e por isso, e nessa carne, se fez homem.

Tal definição do homem, segundo Henry, se opõe à concepção grega, visto que na Grécia a carne define apenas a animalidade. O homem difere do animal por ser dotado de *logos*. Entretanto, não é apenas a visão cristã do homem que difere da concepção grega. Para o *logos* grego se fazer carne, tornar-se carne, significaria não se fazer homem, mas se desfazer de sua essência. A definição do homem como carne, considerando a encarnação do verbo como a sua vinda na condição humana, implica a relação de Deus com o homem, já que o verbo é o de Deus. Essa relação é concebível por se estabelecer no plano espiritual visto que Deus é Razão e Espírito. Torna-se embaraçoso explicar se o homem tira sua substância da carne. Se Deus é identificado com o *logos*, qual a possibilidade de uma relação entre o homem carnal e Deus? Disjunção instituída pelo pensamento grego entre o sensível e o inteligível. A dificuldade aumenta, de acordo com Henry, ao examinar a palavra de João que propõe que não somente a relação entre Deus e o homem se dá sob a forma de uma relação entre o verbo e a carne, mas que essa relação paradoxal é situada no interior de Cristo. Na interiorização da relação Deus/homem tornada a relação verbo/carne em Cristo, o que está em questão é o ser de Cristo. O verbo se fazendo carne em uma única pessoa, Deus se fazendo homem. A pessoa de Cristo une em sua existência duas naturezas diferentes: uma divina e outra humana. De acordo com Henry, a palavra pessoa afirma a possibilidade dessa questão. Pessoa vem do grego *prosopon*, do qual deriva o latim *persona*, que designa a máscara usada pelos atores de teatro.

Os recursos à conceitualização grega e à ontologia grega aumentaram com o problema da natureza de Cristo. O problema coloca-se de maneira mais precisa concernente à união das duas naturezas, que é a de suas propriedades, umas pertencentes a Deus e as outras ao homem. Cristo enquanto Deus pode se apropriar das propriedades humanas e enquanto homem pode se apropriar das propriedades divinas? A unidade em Cristo dessas propriedades serve de explicação para sua existência misteriosa. A definição do homem como carne torna irreduzível as duas séries de propriedades, separando-as. A declaração de João do tornar-se homem de Deus como o “se fazer carne” do verbo não acrescenta nada à definição do homem como carne.

A proposição que segue, longe de fazer alusão a uma “substância espiritual” a uma “alma” do Cristo, se limita a repetir essa definição: “Ele habitou entre nós.” É então se fazendo carne que o Verbo se fez homem e que, assumindo essa condição carnal, ele estabeleceu dessa maneira seu ser-em-comum com os homens, sua “habitação” entre eles. (HENRY, 2000, p. 22).

A existência carnal do verbo, oposição entre a natureza divina e humana unidas na pessoa de Cristo, segundo Henry, leva a um nível de tensão. A possibilidade desta união não se limita a um problema teórico, mas é a possibilidade da salvação. A salvação cristã consiste na deificação do homem. “É somente quando o homem trazer em si a vida divina que é a vida eterna, quando ele se identificar com essa vida, que ele escapará da morte.” (HENRY, 2000, p. 23). O tornar-se homem de Deus reside na encarnação do verbo. Identificando-se com a carne do verbo, com o corpo de Cristo – *Corpus Christi* – o homem cristão poderá se identificar com Deus. Essa possibilidade da salvação, unidade da carne do homem com a carne de Cristo, pressupõe a unidade do verbo e da carne, que se realiza onde o verbo se faz carne, ou seja, em Cristo. O problema da existência de Cristo é saber se Jesus, que dizia ser Cristo, o era realmente. Deve-se interrogar, do ponto de vista filosófico, se alguém como Cristo é possível; se é possível conceber o tornar-se homem de Deus, o tornar-se carne do verbo.

No plano filosófico, para Henry, é necessário perguntar se a existência de Cristo entendida como a encarnação do verbo é apenas uma possibilidade ou uma existência. Uma possibilidade concerne ao pensamento, mas não uma existência. A existência de Cristo enquanto verbo encarnado ultrapassa a concepção que alguém possa ter. Como a existência de Cristo, enquanto verbo e carne, pode se mostrar ao homem? A encarnação do verbo como possibilidade de salvação é sua revelação, sua vinda entre os homens. A possibilidade de entrar em relação com Deus, e ser salvo neste contato com ele, se deve a seu verbo que se faz carne em Cristo. A carne é a revelação. Mas, o que é a carne para ser revelação? O que é a revelação para se realizar como carne? Se o verbo de Deus é a revelação de Deus, ou sua autorrevelação, então a essência do verbo não seria oposta à carne considerada como revelação. Haveria uma afinidade que reuniria verbo e carne, um poder de torná-los manifestos. No interior da carne continuaria a obra do verbo: realizar a revelação de Deus.

Pode-se perguntar então se o verbo se fez carne para se revelar aos homens, revelação como obra da carne; ou se a revelação de Deus em seu verbo se dá pelo próprio verbo. O verbo precisa da carne para se revelar? A carne é a revelação do verbo que ela traz em si? Feito carne, o verbo realizaria nela a obra da revelação à qual a carne deve seu poder de revelação?

A vinda do verbo em uma carne humana é interpretada em Tertuliano, em Atanásio, em Orígenes, em Irineu, entre outros, como o verbo invisível de Deus se mostra aos homens sob a forma de um corpo objetivo. O princípio de sua revelação seria o verbo tornado-se visível em um corpo visível. Segundo Henry, essa tese se choca com algumas



dificuldades. Se o verbo de Deus se mostrou aos homens em um corpo com a mesma aparência que a do homem, então essa aparência seria apenas um corpo como o dos homens, e nada permitiria saber que não é o corpo de um homem, mas o do verbo. Sob o aspecto de tal corpo, sua estada na terra se dará em um anonimato difícil de transpor.

Do ponto de vista teológico, embora a dificuldade seja formulada de outra maneira, ela remete à mesma aporia de uma salvação que consiste na união com um corpo mortal. Esta união possibilitaria a imortalidade, a ressurreição dos corpos? Outra dificuldade concerne ao fato de João não dizer que o verbo se fez corpo, mas que “se fez carne”. Portanto, é a carne, e não o corpo, que é o fio condutor da encarnação em sentido cristão e de todo ser encarnado. Em *De carne Christi*, Tertuliano pergunta que tipo de carne é a de Cristo e de onde ela vem. Se for como a do homem, então ela é formada da argila do solo. Segundo João, a carne do verbo não provém da argila, mas do verbo. Na argila não tem carne, apenas corpo. A carne advém do verbo. Segundo Henry, as impressões vividas tiram sua substância do verbo e dele foram feitas.

Não no Logos grego no qual tomam forma apenas significações ou conceitos, representações ou imagens, que fala e que raciocina na maneira dos homens, que pensa como eles. Mas em um Verbo mais antigo e que, antes de todo mundo concebível e lá onde não há ainda nenhum mundo, fala a cada um, nessa carne que é a sua, em seus sofrimentos como na embriaguez de existir – o Verbo tal como o compreende João, o “Verbo de Vida” (1, João 1). (HENRY, 2000, p. 28).

No Prólogo de João encontra-se um outro tipo de inteligibilidade, a Arqui-inteligibilidade, um modo de revelação diferente daquele pelo qual o mundo se torna visível. Ele revela realidades invisíveis no mundo, que o pensamento não percebe. “O Prólogo as enumera: a vida na qual consiste a Arqui-inteligibilidade, o verbo de vida no qual essa Arqui-inteligibilidade se realiza, a carne enfim na qual o verbo de vida se faz idêntico a cada um dos viventes que somos, nós os homens.” (HENRY, 2000, p. 28). Enuncia-se assim uma definição nova do homem: um homem invisível e carnal. A arqui-inteligibilidade concerne também à realidade e à realidade absoluta, assim chamada pela filosofia; e chamada Deus pela religião. Para João, Deus é vida. Viver é experienciar si mesmo, que é a essência da vida. A arqui-inteligibilidade pertence ao movimento da vida absoluta que se engendra si mesma, que é o modo pelo qual o processo de autoengendramento se realiza. À medida que se produz a vida real, e não a ideia ou o conceito de vida, quando a prova de si da vida é experienciada, ela advém na Ipseidade vivida e singular.

É um Si singular e real – o Primeiro Si Vivente gerado pela Vida como o que ela experiencia e revela a si mesma nesse Si que é então sua autorrevelação, seu Verbo. Tal é a Arqui-inteligibilidade de João: a própria essência da Vida absoluta, o movimento de sua autogeração enquanto sua autorrevelação em seu Verbo – um Verbo interior a esse movimento como o próprio mundo segundo o qual esse movimento se realiza, tão antigo quanto ele. “No princípio era o Verbo”. (HENRY, 2000, p.29-30).

Conforme Henry, da arqui-inteligibilidade decorre a primeira lei da vida, segundo a qual nenhuma vida é possível se não trouxer nela um primeiro Si vivente no qual ela experiencia si mesma e se faz vida. Se a carne foi apreendida pelos primeiros pensadores cristãos como modo de manifestação do verbo de Deus, se o modo de manifestação da carne e o do verbo pode ser o mesmo, enquanto revelação da vida, então é necessária uma elucidação sistemática, uma ciência dessa revelação, que para Henry, é a fenomenologia. A filosofia pode servir de via de acesso à inteligência da realidade da carne e da encarnação cristã, desde que não seja um pensamento grego. É preciso então fazer a inversão da fenomenologia, ou seja, substituir a fenomenologia do mundo ou do Ser pela fenomenologia da vida.

#### 4.4 INVERSÃO DA FENOMENOLOGIA E ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA CARNE

A inversão da fenomenologia proposta por Henry retirou da intencionalidade do pensamento a capacidade de revelar a impressão. A revelação da impressão só pode ser confiada à própria impressão se a impressão porta em si a autorrevelação da vida. Essa autorrevelação se realiza como um *pathos*, na autoimpressionalidade da carne. Portanto, toda vida reveste uma forma impressional. “Tal é o sentido final da inversão: substituir o aparecer do mundo onde se mostram a nós os corpos pelo da vida, na afetividade transcendental da qual toda carne é possível.” (HENRY, 2000, p. 241). Em sua significação fenomenológica, a vida é interpretada como o modo originário segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade. A vida se revela na autoimpressionalidade de sua carne marcada por um *pathos*. A fenomenologia da carne é entendida a partir da vida absoluta.

Mas a eterna vinda em si da Vida absoluta, no processo pelo qual ela se autogera se autorrevelando em sua Parusia que não tem começo nem fim, não explica somente a iteração enigmática e a repetição sem fim das impressões originárias em nossa carne: é desta que ela dá conta inicialmente. É o modo pelo qual a Vida absoluta vem em si em uma Arquipassibilidade própria à autoafecção marcada por um *pathos* de todo “viver” concebível, é o

Arquipathos dessa Arquicarne que se encontra pressuposto em toda fenomenalização da vida e assim em todo vivente – na medida em que este não tem precisamente a capacidade de se dar a si mesmo na vida. (HENRY, 2000, p. 242-243).

O vivente não detém a arquipassibilidade, a capacidade originária de se dar a si mesmo em uma efetuação fenomenológica de um pathos, não se separando da vida. A carne é passível na arquipassibilidade da vida absoluta. A carne é a passibilidade de uma afetação marcada por um *pathos* de todo viver, o arquipathos da arquicarne se encontra pressuposto na fenomenalização da vida e no vivente, considerando-se que o vivente não é capaz de se dar a si na vida. A carne é a passibilidade da vida finita que tem sua possibilidade na arquipassibilidade da vida infinita. Segundo João, Deus é vida. Vida colocada como uma existência absoluta e não como um simples conceito. Para Henry, a carne vem em si no processo da vida absoluta que vem em si no seu verbo. “É assim que ao contrário do Deus formal do monoteísmo, o Deus trinitário do cristianismo é o Deus que vive em cada Si vivente, sem o qual nenhum vivente viveria, do qual cada vivente testemunha em sua condição mesma de vivente.” (HENRY, 2000, p. 245).

Henry se remete a duas proposições de João que falam do verbo, sendo a primeira – “No princípio era o Verbo” - a que se refere à vida e a segunda – “E o Verbo se fez carne” – à carne, para estabelecer sua implicação na fenomenologia da encarnação. A primeira proposição de João enuncia o processo da vida em sua arquirrevelação marcada por um *pathos* do verbo. Na arquipassibilidade de sua arquicarne tem-se a possibilidade de toda carne, o que liga a segunda proposição “E o Verbo se fez carne” à primeira.

#### **4.4.1 Fenomenologia da encarnação e poder corporal**

A fenomenologia da carne conduziu da abertura do homem ao mundo nas prestações transcendentais de seus sentidos à autoimpressionalidade dessas prestações na carne da vida. Conforme Henry, é por causa dessa autodoação marcada por um *pathos* que os sentidos pertencem à carne e o que é dado nos sentidos, o conteúdo sensível da experiência que se refere às coisas enquanto suas qualidades, pode ser composto originariamente de impressões. Essa autodoação em um *pathos* dos sentidos na vida faz de cada um deles um poder. “Este (poder) não se limita à produção em nós de um continuum de impressões originárias estaticamente referidas às coisas, é inicialmente aquele de se exercer.” (HENRY,

2000, p. 247). Todos os poderes trazem em si um poder mais antigo que possibilita passar à ação.

Henry refere-se ao “eu posso” que aparece como absoluto. Sobre o fundo do “eu posso” original cada um dos poderes dos sentidos e da corporeidade é vivido como um “eu posso” como possibilidade principal de tocar, cheirar, etc. Cada poder corporal específico torna-se capaz de se exercer, torna-se um poder, na carne. “Eu posso” é uma modalidade da carne devido a sua autoimpressionabilidade. Como a carne, ele não tem o poder de se dar si mesmo em si. Todo poder se choca com um não-poder absoluto, um não poder mais antigo. A fenomenologia da encarnação conduz a essa intuição de um não-poder mais antigo que o poder e inerente a ele.

Mas uma “fenomenologia da Encarnação” é ainda apenas um modo de designar na linguagem conceitual da filosofia o que está implicado em todo poder efetivo e real: não um conceito precisamente, mas a autodoação da Vida absoluta na efetuação marcada por um pathos de sua Ipseidade no Arqui-Si do Primeiro Vivente. (HENRY, 2000, p. 248).

Para Henry, nenhum poder é possível no mundo. O poder mais elementar da corporeidade originária é dado a si na autodoação da vida absoluta. A partir desta ele tem a posse de si mesmo e a capacidade de agir. Henry afirma também que nenhum poder é do mundo, visto que, colocado fora de si, separado de si como no dualismo tradicional, ele não poderia se juntar a si mesmo e se mover em si. O poder imanente suscetível de agir advém na vida.

É na vinda originária da Vida na Ipseidade do Primeiro Si que se realiza toda doação no sentido de uma autodoação e assim toda doação de um Si vivente – toda doação implicando nela este, a doação de um poder qualquer consequentemente. Não é então somente “na Vida”, é na Ipseidade do Primeiro Si na qual ele é unido a si que todo poder por sua vez é possível, dado a si no Si do qual ele se torna o poder. (HENRY, 2000.p. 250).

Segundo Henry, o único poder que existe pertence à vida única da qual todo vivente tem o conjunto dos poderes que ele recebeu ao mesmo tempo que a vida. Assim como os poderes, a carne não tem a possibilidade de constituir por si mesma uma existência efetiva e autônoma. Entretanto, todo poder é dado na carne, colocado em posse de si mesmo, podendo dessa maneira se exercer e agir. Quanto aos poderes da carne, Henry afirma a existência de um poder que se exerce a partir de si mesmo, um Poder original que está nele e

o dá constantemente a si mesmo. Esse poder experiencia si mesmo como o poder absoluto. Ele experiencia si mesmo em sua ação, ele experiencia a ação como estando em seu poder, poder de realizar a ação sempre de novo.

O poder é dado a si na autoação da vida absoluta, doação originária que o põe em posse de si mesmo e faz dele um poder verdadeiro. Henry se remete a dois textos bíblicos – *Gênesis* e Prólogo de João – para abordar a oposição entre criação e geração. Ele considera o Prólogo de João como um comentário do Gênesis, aquele constitui a revelação da verdade contida no Gênesis. Deve-se afastar a ideia de que o Gênesis propõe um relato histórico da origem do mundo e de seu conteúdo. Na criação pode-se distinguir o ato criador e o conteúdo criado.

É preciso reconhecer então que o conteúdo preexiste ao ato criador pelo menos quanto a sua condição de existência, no caso o tempo no qual o ato criador se passa quando ele deveria evidentemente precedê-lo. É assim que Deus criou sucessivamente o céu e a terra, a luz e as trevas [...]. O Gênesis é a primeira narrativa conhecida de uma teoria transcendental do homem. Por “transcendental”, nós entendemos a possibilidade pura e apriorística da existência de alguma coisa tal como o homem. Trata-se da essência do homem, como se fala de uma essência do círculo, [...] (HENRY, 2000, p.324).

Essa essência do homem ou de um círculo diz respeito a uma possibilidade interior de alguma coisa, sem se preocupar quando o homem pensou pela primeira vez em tal coisa. Da mesma maneira, a questão da condição interior de possibilidade de uma realidade como a do homem não tem a ver com o aparecimento histórico do homem. Mas essa concepção da essência apriorística do homem remete ao momento em que se pode falar de um homem pela primeira vez. Nesse caso, Adão é o primeiro homem, o arquétipo de todo homem concebível, a essência do humano. A ideia de que o primeiro homem tenha sido um homem real, isso não contradiz sua definição transcendental, mas disso resulta que o homem tira sua proveniência da essência que é da realidade, da vida.

Henry considera a Bíblia como um escrito transcendental indiferente à história factual dos homens. Isso o leva a compará-lo com outros livros considerados também transcendentais. Em *Crítica da razão pura*, Kant (1993) tem como objeto de análise a condição apriorística de possibilidade do homem, chamada *a condição de possibilidade da experiência em geral*. O homem é considerado como essa condição de toda experiência, como fenomenológico em sua essência. As formas *a priori* da intuição pura e as categorias do entendimento, que são modos de fazer-ver, constituem a estrutura fenomenológica do homem.

Esta estrutura é idêntica à do mundo cuja exterioridade define a fenomenalidade e “a condição de toda experiência possível”, de todos os fenômenos. Tomando a Bíblia de um ponto de vista transcendental e uma obra moderna, pode-se considerar que a problemática concernente à essência do homem é que uma a atribui ao mundo e a outra a Deus, à vida.

No Gênesis, a relação com o mundo está presente visto que a criação é narrada como a do mundo. A criação divina concerne também ao homem, faz dele um ser-do-mundo.

A passividade do homem em relação ao mundo é dupla: passividade em relação ao mundo como tal, ao seu horizonte ek-stático de vizibilização por um lado, passividade em relação ao conteúdo que se mostra em tal horizonte por outro lado. A passividade dessas duas relações reside em sua sensibilidade. (HENRY, 2000, p.326).

O conteúdo do mundo, os objetos que o compõem, não são sensíveis em si mesmos. Eles se tornam sensíveis devido ao homem se dirigir intencionalmente a eles através de seus sentidos. O homem é passivo em relação ao horizonte de exterioridade, porque este se dá a sentir em sua afetação que consiste no fato de ele se mostrar ao homem. Assim, em Kant e em Heidegger se edifica a possibilidade de uma afetação transcendental, a saber, afetação fenomenológica pelo mundo e que define a passividade do homem enquanto sensibilidade pura e transcendental.

Quanto à criação bíblica do mundo e da do homem nela implicada, esse conceito de criação é abalado quando se trata do homem conforme a proposição segundo a qual Deus criou o homem segundo a sua imagem e semelhança. Semelhante a Deus, o homem não é do mundo e não se explica pelo mundo. “Semelhante a Deus, o homem não é o produto de um processo que põe fora de si sob a forma de uma imagem. O homem nunca foi colocado fora de Deus. O homem não é uma imagem que poder-se-ia ver.” (HENRY, 2000, p.327). Para Henry, o homem não é visível, ninguém nunca viu um homem em sua verdadeira realidade, como ninguém nunca viu Deus, porque a vida não é visível. O homem não foi criado, ele veio na vida, por isso ele é semelhante a Deus. O homem deve ser compreendido a partir da ideia de geração e não da de criação.

A criação bíblica se faz no verbo, na Palavra de Deus; a geração do homem no verbo se dá como a geração do verbo em Deus. “Essa homogeneidade entre a geração do verbo e aquela do homem explica porque quando o verbo vai se encarnar para se fazer homem, não é no mundo que ele veio, *é em uma carne, ‘entre os seus’* – entre aqueles que foram gerados Nele e lhe pertencem desde sempre.” (HENRY, 2000, p.328). É o conceito de

geração que dá sentido adequado à criação, o Prólogo de João permite compreender o Gênesis. Com a substituição do conceito de criação pelo de geração, o conceito de passividade é abalado. Não se trata da passividade do homem em relação ao mundo, mas da passividade de sua vida em relação à vida.

Quanto a essa passividade, pode-se considerar a ambiguidade do conceito de sensibilidade. Sensibilidade e Afetividade são confundidas como se tivessem a mesma essência e a mesma realidade. Há uma relação paradoxal mantida entre sensibilidade e Afetividade. A Afetividade funda a sensibilidade. As prestações intencionais, as dos sentidos, são possíveis na autoimpressionabilidade da carne.

A passividade de cada carne, de cada vida em relação a si mesma, encobre uma passividade mais radical, considerando-se que cada uma dessas vidas é dada a si na autoadoação da vida absoluta. Tal passividade remete à vinda da vida absoluta em seu verbo como condição da vinda em cada homem. No cristianismo, essa passividade abre o caminho da salvação. Torna-se importante a análise de algumas formulações de Irineu e Agostinho.

#### **4.4.2 Caminho da salvação: Irineu e Agostinho**

A encarnação do verbo na carne finita do homem remete à relação inicial do homem com Deus. Segundo Irineu, “A verdade [...] aparece quando o Verbo de Deus se fez homem, se tornando semelhante ao homem e tornando o homem semelhante a ele.” (apud HENRY, 2000, p. 330). Irineu se chocou com a aporia grega ao estabelecer a possibilidade da encarnação. A condição encarnada do homem remete à vida como a condição da carne. A encarnação humana consiste no fato da vida vir em um corpo para fazer dele uma carne. “Uma Vida suscetível de dar a vida a um corpo para fazer dele uma carne, é aquela capaz de se dar inicialmente a vida a si mesma no eterno processo de sua autorrevelação em seu verbo. É do verbo conseqüentemente que provém toda carne.” (HENRY, 2000, p. 331).

Henry considera a proximidade de Irineu com o Prólogo de João, a afinidade entre a criação original do homem e a encarnação do verbo, de maneira que é a encarnação do verbo que possibilita entender a criação original do homem. A carne capaz de receber a vida quer dizer que é da vida que ela provém. A criação não é a colocação fora de si de uma coisa mundana, mas a geração de uma carne pelo sopro da vida, que é seu Espírito, em um corpo de barro. Para Henry, foi o que Irineu leu em Paulo: “Vosso corpo é templo do Espírito Santo”

(1, Coríntios 6, 19). A criação do homem definida como a vinda da vida em uma carne estabelece então uma conaturalidade entre a essência divina e a do homem.

Considerando-se que o verbo de vida gerou a carne dando-lhe a vida fora da qual nenhuma carne é possível, logo o verbo está sempre presente em sua criação, ou seja, a geração do homem. Para a gnose havia a dificuldade de compreender como um *logos* eterno e incorporeal podia se unir a um corpo putrescível. Como o verbo poderia ter se encarnado no Cristo, visto que se Cristo nasceu naquele momento, ele não existia antes. Conforme Henry, a gnose não leu a proposição de João segundo a qual foi o verbo que se encarnou. Segundo a proposição de João, o verbo se fez carne em Cristo. Cristo é o verbo. Certamente, Cristo tem duas naturezas, a do verbo e a do homem. Estas naturezas não são iguais e a primeira gerou a segunda. Além da possibilidade transcendental da encarnação do verbo, o que importa é a sua realidade enquanto fundamento da salvação. Irineu designa que é a carne o lugar onde a salvação se realiza, o que remete ao paradoxo cristão: a carne finita é o lugar da salvação e também do pecado.

Conforme Henry pode-se verificar então duas pressuposições fenomenológicas de grande alcance: a vida em sua materialidade carnal define a realidade, portanto aquela da ação real; e por constituir o lugar da ação, a carne define o lugar da salvação. Isso se levando em conta que, segundo o Evangelho, a salvação não consiste em um dizer, mas em um fazer. “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos Céus.” (Mt, 7, 21). Carne que viverá da vida infinita que a deu a si mesma. Esta é a razão, para Henry, pela qual o verbo tomou uma carne finita como a do homem. Encarnando, o verbo tomou para si o pecado e a morte inscritos na carne finita e os destruiu morrendo na cruz.

O que é restaurado então, é a condição original do homem, seu nascimento transcendental na Vida divina fora da qual nenhuma vida advém na vida. Mas essa restauração só é possível se é o próprio Verbo que se encarnou nessa carne tornada pecadora e mortal, de tal maneira que, de sua destruição, emerge o próprio Verbo e com ele nossa geração Nele no enlace da Vida absoluta – geração cuja criação bíblica é a primeira formulação. (HENRY, 2000, p. 334-335).

De acordo com Henry, Agostinho conduziu a estrutura cristã da salvação a um ponto no qual o tornar-se-homem de Deus torna possível o tornar-se-Deus do homem. Isso significa a deificação, a identificação com a vida que permite ao homem escapar da morte. Agostinho elucida a possibilidade principal dessa identificação se remetendo a João. “Não



peço que os tire do mundo, mas que os guarde do Maligno. Eles não são do mundo como eu não sou do mundo. [...] Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. E, por eles, a mim mesmo me santifico para que sejam santificados na verdade.” (Jo, 17, 15-19).

Para Henry, esse texto põe em jogo uma dupla relação: a de Cristo com seu Pai, e a de Cristo com aqueles que seu Pai lhe confiou para a salvação deles. Agostinho medita sobre a proposição “E, por eles, a mim mesmo me santifico.” Henry, remetendo-se a Agostinho, considera que nesta proposição está implicada tanto a relação com os homens da operação que opera Cristo, como a própria operação. Por um lado, é pelos homens que Cristo a realiza, e, por outro lado a própria operação visto que ele se santifica a si mesmo. Agostinho compreende a relação com os homens como a identidade de Cristo e dos homens, pois para ele Cristo santifica os homens se santifica a si mesmo porque os homens estão nele. Portanto, se uma santificação se produz em Cristo, aqueles que estão nele se encontram também santificados. “‘Santificados’ em um sentido radical, aquele de se tornar não santos, mas Aquele único que é Santo: Deus. Santificados, quer dizer deificados e, como tais somente, salvos.” (HENRY, 2000, p. 336).

No que concerne à santificação realizada por Cristo em relação a si mesmo, para Henry, a implicação desta operação se apresenta à maneira de um enigma. Agostinho explica a santificação de Cristo a partir da encarnação. Levando-se em conta que é o verbo que encarna, que toma a carne de um homem, então ele santifica esse homem no qual ele encarna. Cristo é feito verbo e homem. Para Henry, do ponto de vista do homem, no qual o verbo encarnou, ele foi santificado desde o início de sua existência histórica, já que é o verbo que se fez carne nele, em sua carne de homem. Enquanto verbo, Cristo se santifica si mesmo, pois ele é ao mesmo tempo verbo e homem. Nele, o verbo santificou o homem. É o que se pode ler em Agostinho. “Ele se santificou então si mesmo em si mesmo, quer dizer o homem no Verbo, porque Cristo é um, Verbo e homem, santificando o homem no Verbo.” (apud HENRY, 2000, p. 337).

O verbo santifica o homem Jesus encarnando nele. Jesus é então o próprio verbo e isso coloca o verbo no fundamento da salvação. Entretanto, segundo Henry, isso não explica a possibilidade interna dessa relação do verbo e do homem. Em Cristo encontram-se verbo e homem justapostos. Essa dupla natureza está na problemática dos grandes concílios.

No texto de João, a coexistência do verbo e do homem não se apresenta como duas realidades opacas e irreduzíveis. Um único e mesmo princípio de aqui-inteligibilidade atravessa o verbo e o homem para uni-los em Cristo. Aqui-inteligibilidade que é a autorrevelação da vida absoluta. Há uma interioridade recíproca do Pai e do Filho, e a

autogeração da vida absoluta é sua autorrevelação em um Si do Primeiro Vivente. Em João, encontra-se a similitude de estrutura entre a relação de interioridade recíproca da vida absoluta e de seu verbo, e a relação de interioridade recíproca entre o verbo e os viventes em Cristo. A unidade de todos os homens em Cristo é a condição da salvação, já que se santificando, Cristo santifica todos nele salvando-os. Trata-se do corpo místico de Cristo no qual todos os homens fazem nele uma unidade. Henry considera que esta é uma forma limite da experiência de outrem. Do ponto de vista fenomenológico, a possibilidade do corpo místico se dá se a relação entre os homens pode atingir esse ponto limite, a saber, fazendo uma unidade. As pressuposições do cristianismo são as da fenomenologia da vida, segundo as quais a individualidade deve ser preservada e não abolida nessa experiência.

#### 4.4.3 Experiência de outrem: carne e encarnação

A concepção do corpo é abalada, na medida em que se trata do corpo do homem, quando o corpo não é mais mundano, mas uma carne viva. A carne advém na vida segundo o modo originário de fenomenalização que lhe é próprio. Henry considera que o mesmo se dá para a experiência de outrem. Para Husserl, o que possibilita ao homem ter acesso aos outros homens e a tudo o que pode valer a título de ser, é a intencionalidade.

Era, aliás, essa mesma intencionalidade que pretendia nos desvelar nossa própria vida transcendental, que seja na autoconstituição intencional do fluxo da consciência que produz sozinha seu autoaparecimento espontâneo (seu *Selbsterscheinung*), ou na reflexão metódica da redução fenomenológica. Que o fracasso com o qual se choca a intencionalidade no caso de nossa própria vida transcendental se repete no caso da experiência de outrem, eis que não tem nada surpreendente se este se revela não ser originalmente e em si nada outro senão o que eu próprio sou: um Si vivente. (HENRY, 2000, p. 340-341).

Conforme Henry, na problemática husserliana, o fracasso se deve à intencionalidade conferir a outrem a significação de portar nele a vida, atribuir a seu corpo a significação de ser uma carne, um “corpo vivo”. Isso é devido ao fato de não poder atingir a vida de outrem como a vida atinge a si mesma em si. Quanto ao fracasso das filosofias da intencionalidade, Heidegger não o atribui à própria intencionalidade, mais precisamente à essência da fenomenalidade na qual a intencionalidade se manifesta. Para Henry, a

fenomenalidade que Heidegger conhece é a autoexteriorização original da exterioridade pura chamada por ele de horizonte *ek-stático* da temporalidade, na segunda parte de *Ser e tempo*. O que Heidegger reprova em Husserl, no último seminário de Zähringen, é a inserção da intencionalidade na consciência, em uma subjetividade, e a manutenção da interioridade para encontrar o Objeto original tal como ele é, seu modo de se mostrar na clareira do Ser.

Em Husserl, no que concerne à experiência de outrem, o outro se envolve na interioridade que é própria da consciência do pensamento clássico. Portanto, seu corpo ao aparecer no mundo, mundo reduzido em sua “esfera de aparência”, se dá a uma percepção efetiva. Mas a vida escapa sob a forma de uma significação intencional e irreal. Heidegger afasta os conceitos de consciência, de subjetividade, de interioridade. Henry atribui ao *Dasein* heideggeriano – ser-no-mundo -a solução procurada para o problema da experiência de outrem.

*O Da-sein* – o fato de ser-aí – é por si mesmo um “ser-com” e, dessa maneira um ser-aí com os outros. O *Dasein* não é um “ser com” porque, nos abrindo ao mundo, ele nos abriria aos outros ao mesmo tempo em que a tudo o que se mostra no mundo, na mesma imediação, sem que tenha necessidade de sair de uma esfera qualquer individual na qual nós estaríamos inicialmente fechados. Não é porque, *de fato*, nós estamos com alguém no mundo, ou com muitos, que nós somos esse “ser com”. Que estejamos sozinhos ou com outros, o “ser com” precede sempre. (HENRY, 2000, p. 342).

De acordo com Henry, as modalidades da experiência de outrem, de sua presença ou ausência, supõem essa anterioridade do “ser com”. Henry interroga se essa possibilidade de anterioridade do “ser com” pode ser lida no *Dasein*, como idêntica a ele. A maneira utilizada por Heidegger para remontar a essa última condição da experiência do outro, não é uma análise imanente do *Dasein* que abre o caminho para o “ser com”, mas sim o mundo, os entes que se mostram no mundo que servem de ponto de partida. Esses entes não são puros objetos, mas “instrumentos” que trazem em si uma relação com outrem.

O conteúdo do mundo é constituído por “instrumentos-ao-alcance-da-mão”, e o outro está presente como utilizador ou produtor do instrumento. Isso não se dá não como se o instrumento preexistisse em si ao seu utilizador, ao outrem. O instrumento mostra em si outrem – *Dasein* - como lhe preexistindo mesmo se este último não estiver presente. O outrem, *Dasein*, está presente *a priori* no mundo dos instrumentos. Mas, de acordo com Heidegger, o mundo não se identifica com o ente intramundano. O mundo desvela o ente, mas não o cria. O instrumento intramundano, remetendo a um utilizador ou produtor, ao invés de

mostrar nele um outro, e dessa maneira o ser primitivo com o outro, é o “ser-com” primitivo que possibilita algo como um instrumento. Henry considera que a explicação heideggeriana é incapaz de apreender o “ser-com” legitimando a significação que ela lhe dá.

Algumas dificuldades se colocam porque em uma fenomenologia, apreender o “ser-com” significa elucidar o modo de manifestação que lhe é próprio. Isso pode significar tanto a elucidação do modo de manifestação no qual o “ser-com” se dá, como também a consideração de que o “ser-com” constitui seu modo de manifestação enquanto tal, mesmo todo modo de manifestação em geral. Heidegger lhe confere essas duas significações. O *Dasein* – o fato de ser aí enquanto ser-no-mundo – e o *Mitsein* - “ser-com” fazem uma unidade.

Disso resulta que o “ser-com” encontra sua possibilidade transcendental fenomenológica na abertura do mundo. Deve-se interrogar a realidade com a qual se é colocado em relação nessa abertura. Pode-se pensar em uma realidade outra, diferente, exterioridade pura que significa uma alteridade pura. Resta saber qual é o conteúdo dessa alteridade pura. Ou trata-se do horizonte puro do mundo que não por si mesmo nenhum conteúdo, nenhum outrem.

Se o “ser-com” deve significar um ser-com-outrem, não se pode tirar esse último de um chapéu. Tal é o duplo sofisma de Heidegger quando ele crê ler outrem sobre a totalidade relacional dos instrumentos que formam o conteúdo do mundo, enquanto que só há instrumento se outrem (não o “ser-com” em geral) se encontra desde já pressuposto e que, por outro lado, o “ser-com” enquanto abertura ao mundo não explique nunca nada de seu conteúdo, não mais esse sistema instrumental relacional que outrem presume se mostrar nele. (HENRY, 2000, p. 344).

Conforme Henry, para Heidegger o outro enquanto outrem é outro *Dasein*, outro “ser-no-mundo”. Portanto, o ser-no-mundo está em todos os lugares, tanto no “ser-com” como com o que se está em relação no “ser-com”. Henry interroga a possibilidade para o ser-no-mundo ser um “ser-com” enquanto um “ser-com-outro”. Outro não como outro qualquer, mas outrem. Outro que é outro eu. Henry considera que a experiência de outrem é uma experiência afetiva, de maneira que, em cada um, é a afetividade que abre ou que fecha para essa experiência. Nesse *pathos*, a carne desempenha um papel fundamental. Entretanto, a fenomenologia da carne remete ao que vem antes dela.

O que vem antes da carne é sua vinda em si, é sua encarnação, que advém na vinda em si da vida absoluta. A vida absoluta vem em si em sua arquipassibilidade originária,

e vindo em si nela, a carne finita gerada dessa maneira é feita passível. Devido ao fato da vinda da vida absoluta ser identicamente sua vinda na Ipseidade do Primeiro Si, que a carne é identicamente a de um Si finito como ela. Não é nem deste Si, nem de um eu ou ego considerado como ponto de partida, fonte da intencionalidade, que se deve partir. A fenomenologia da carne, ao fazer referência à fenomenologia da encarnação, considera que a relação de um si com outro si requer como ponto de partida sua comum possibilidade transcendental, que é a possibilidade de sua própria relação, a saber, a vida absoluta.

Na experiência de outrem, trata-se de reconhecer a possibilidade fenomenológica da anterioridade do “ser-com”. Essa possibilidade não é o mundo, mas a vida absoluta na qual o “ser-com” se edifica. “Experienciando si mesma na Ipseidade do Primeiro Si, a vida absoluta gera em sua possibilidade transcendental todo Si e assim todo eu concebível. Ela os gera enquanto Si e eu viventes e, [...], ela gera neles a possibilidade transcendental da relação deles.” (HENRY, 2000, p. 347). A relação entre os viventes consiste na vida, não na vida finita, no Si ou no eu finito, mas no processo da vida absoluta no qual eles vêm a si e permanecem enquanto viventes. Viventes em uma mesma vida, eles podem estar uns com os outros no “ser-com” que os precede, que é a vida absoluta em sua Ipseidade originária.

Conforme Henry, nos textos do cristianismo encontra-se expressa a relação com o outro no sentido de outro Si. Apesar da dificuldade dos pensadores cristãos em conceitualizar a natureza de tal relação no horizonte grego, esta relação com o Outro Si absoluto que é Deus se atualiza nas práticas litúrgicas e sacramentais trazidas pelo cristianismo. Essa relação deve ser apreendida onde ela se realiza que é fora do mundo, antes dele. O que advém antes do mundo é a relação de interioridade fenomenológica recíproca entre a vida absoluta e o Primeiro Vivente. Isso se dá na medida em que a vida se experiencia Nele que se experiencia Nela. A estrutura interna do processo da vida absoluta como relação de interioridade entre a vida e seu verbo se repete na relação entre a vida e o homem, entre seu verbo e todo Si transcendental concebível. Por um lado, tem-se então a vida infinita que vem em si mesma em seu verbo, e, por outro lado, a vida finita incapaz de se dar a si mesma em si, destinada à morte.

A encarnação em sentido cristão, encarnação do verbo na carne de um homem que é enviado de Deus, Cristo, opera a união dessas duas vidas. Essa união é considerada uma deificação devido ao fato da interioridade fenomenológica recíproca da vida e de seu verbo se repetir quando o verbo se faz carne em Cristo. Toda união a essa carne é uma união ao verbo, e no verbo, à vida absoluta. O homem só pode se unir ao verbo, porque é no verbo, na ipseidade originária do arquifilho que o si transcendental se une a si e é dado a si como o si

que ele é. “É assim que, se experienciando si mesmo na prova originária que a vida faz de si em seu Verbo, ele tornou-se semelhante a este, semelhante a Deus.” (HENRY, 2000, p. 351-352).

A encarnação, como caminho para a salvação do homem, aparece em Irineu como uma restauração. Restauração da sua condição original, levando-se em conta que o homem foi criado por Deus segundo sua imagem. Criação que é a sua geração na autogeração da vida absoluta em seu verbo, seu nascimento transcendental. O homem é na vida um si transcendental. É na vida absoluta que a vida do homem é dada a si. A vida infinita permanece na vida finita, e a vida finita permanece na vida infinita, Deus, enquanto ela viver. Dessa maneira se dá a repetição da interioridade fenomenológica recíproca da vida e de seu verbo no vivente, interioridade fenomenológica do vivente e da vida absoluta. A partir dessa interioridade fenomenológica recíproca do vivente e da vida absoluta no verbo de Deus, Henry entende a relação original que se estabelece entre os homens, a experiência de outrem. Se o verbo é a condição para o Si carnal vir em si, logo essa condição será para todo Si carnal, o caminho para entrar em relação com outrem. A vida absoluta, em seu verbo, é o que dá acesso a outro Si. A vida é o “ser-com” como tal. O “ser-com”, que é a vida absoluta em seu verbo, difere então do *logos* grego assim como da razão dos clássicos e do mundo heideggeriano. A razão pressupõe a exterioridade pura que é o mundo heideggeriano.

A vida em seu verbo, a maneira pela qual ela veio nos viventes, antes do mundo, os une. Essa originalidade é encontrada no cristianismo, a unidade absoluta entre todos os si viventes, já que cada si se une a si, é gerado como um si irreduzível singular, na efetuação fenomenológica da vida absoluta em seu verbo. A singularidade irreduzível de cada um gerada no princípio de toda geração, no processo da vida absoluta, é uma das intuições do cristianismo, segundo Henry.

Há carne apenas na vida e a carne constitui o único acesso ao corpo. Somente Deus pode nos conduzir ao próprio Deus. Apenas a vida pode nos dar acesso à vida.

## 5 CONCLUSÃO

Essa pesquisa pretendeu investigar como a carne pode ser revelação e como a revelação se realiza como carne na proposta fenomenológica de Henry. Há uma relação entre fenomenologia da carne e a encarnação cristã. A fenomenologia pode ser uma ciência da vida absoluta. A filosofia pode servir de via de acesso à inteligência da realidade da carne e da encarnação cristã, desde que não seja um pensamento grego. Deve haver uma inversão da fenomenologia, consistindo em substituir a fenomenologia do mundo ou do ser pela fenomenologia da vida.

Os pressupostos da fenomenologia clássica, as análises de Husserl e de Heidegger, conduziram a fenomenologia ao fenômeno mais originário da verdade: o aparecer puro, a fenomenalidade pura como condição de todo fenômeno possível. Partindo desses pressupostos, Henry considera a fenomenologia como a ciência da fenomenalidade pura dos fenômenos. A fenomenalidade é tomada como a percepção dos objetos do mundo, o aparecer do mundo. No entanto, a fenomenologia discerne nos fenômenos do mundo, o poder que os faz aparecer, o próprio aparecer. Os fenômenos submetidos à análise são os do mundo. O aparecer apreendido desses fenômenos é o aparecer no qual os fenômenos se mostram: o aparecer do mundo.

O conceito formal do aparecer não se reduz apenas ao do mundo, se estende a toda forma de manifestação e revelação. Há um modo de manifestação mais originário: a autorrevelação imanente da vida em seu invisível *pathos*. Considerando-se a dualidade do aparecer, torna-se inteligível a relação dos dois modos segundo os quais se fenomenaliza a fenomenalidade: o visível e o invisível. 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 fazem uma unidade. A oposição do visível e do invisível 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.

A carne foi apreendida pelos primeiros pensadores cristãos como modo de manifestação do verbo de Deus, o modo de manifestação da carne e o do verbo pode ser o mesmo, enquanto revelação da vida. A fenomenologia da vida, proposta por Henry, permite abordar a questão da carne e do corpo com pressuposições fenomenológicas novas. 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. A vida revela a carne gerando-a. Há uma interioridade recíproca entre carne e vida, antes de qualquer mundo concebível, que se estabeleceu na vida absoluta. A carne não é somente o princípio da constituição do corpo objetivo, há nela sua substância invisível. 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.

Na encarnação, o verbo tomou a condição humana, carnal que não é heterogênea à vida divina. A presença do verbo no mundo 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 vida é 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 elucida 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 filho 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.

No Prólogo de João encontra-se um modo de revelação diferente daquele pelo qual o mundo se torna visível: a arqui-inteligibilidade. O conceito de revelação 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. 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 modo da manifestação.



Os modos de manifestação podem ser diferentes, assim como os diversos tipos de intencionalidade. Só há revelação se o modo de doação estático no fora do mundo cede lugar a um modo diferente de fenomenalização da fenomenalidade. O modo original de fenomenalização da fenomenalidade, aquele no qual se realiza toda a revelação concebível, o Prólogo de João o chama Deus, o Verbo, o Filho Único, a Vida. Neste texto, a coexistência do verbo e do homem não se apresenta como duas realidades opacas e irreduzíveis. O mesmo princípio de aqui-inteligibilidade atravessa o verbo e o homem para uni-los em Cristo. A aqui-inteligibilidade é a autorrevelação da vida absoluta. Há uma interioridade recíproca do Pai e do Filho. Encontra-se a similitude de estrutura entre a relação de interioridade recíproca da vida absoluta e de seu verbo, e a relação de interioridade recíproca entre o verbo e os viventes em Cristo.

A unidade de todos os homens em Cristo é a condição da salvação, já que se santificando, Cristo santifica todos nele salvando-os. Trata-se do corpo místico de Cristo no qual todos os homens fazem nele uma unidade. Do ponto de vista fenomenológico, há possibilidade do corpo místico se a relação entre os homens atinge esse ponto limite, fazendo uma unidade. As pressuposições do cristianismo, conforme Henry, são as da fenomenologia da vida, segundo as quais a individualidade deve ser preservada e não abolida nessa experiência.

Posto isso, há carne apenas na vida e a carne constitui o único acesso ao corpo. Somente Deus pode nos conduzir ao próprio Deus. Apenas a vida pode nos dar acesso à vida.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.

BIRAN, P. **Mémoires sur la décomposition de la pensée, in Oeuvres**. Tome IV. Paris: Alcan, 1932.

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

CARUANA, V. La chair, l'érotisme. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Paris, v. 126, p. 373-382, 2001/2003. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-373.htm>>. Acesso em: 21 out. 2014.

CONDILLAC, E. **Traité des sensations suivi de Traité des animaux**. Paris: Fayard, 1984.

DESCARTES, R. **Les Passions de l'âme**. 2. ed. Paris: Vrin, 1970. (Introduction et notes de Geneviève Rodis-Lewis).

DORÉ, J. C'est moi la vérité. Dialogue avec Michel Henry. In: CAPELLE, P. **Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry**. Les derniers écrits de Michel Henry en débat. Paris: Cerf, 2004, p. 33-43.

FINK, E. **De la phénoménologie**. Paris: Minuit, 1994.

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

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

HEIDEGGER, M. **Kant et le problème de la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1981.

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

HENRY, M. **Généalogie de la psychanalyse**. Paris: PUF, 1985.

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

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

HENRY, M. **Incarnation**: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.

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

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

HENRY, M. **De la phénoménologie**: Phénoménologie de la vie. Paris: PUF, 2003a. (v. 1).

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

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

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

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

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

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

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

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

HUSSERL, E. **Méditations cartésiennes**. Introduction à la phénoménologie. Paris: Vrin, 1992.

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

JUSTIN. **Dialogue avec Tryphon**. Tradução de G. Archambault. Paris: Picard, 1909. (v. 1).

KANT, E. **Critique de la raison pure**. Paris: PUF, 1993.

KHOSROKHAVAR, F. La duplicité du paraître. Sur la double lecture de Michel Henry. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Paris, v. 126, p. 321-338, 2001/2003. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-321.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

LONGNEAUX, J. D'une philosophie de la transcendance a une philosophie de l'immanence. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, v. 126, p. 305-319, 2001/2003. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-3-page-305.htm>> Acesso em: 21 nov. 2014.

MARTINS, F. O outro e o limite na propriedade de si. **Phainomenon, revista de fenomenologia**, Lisboa, n. 13, p. 103-107, 2006.

WONDRACEK, K. **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.