

MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), col. ÉPIMÉTHÉE (fundada por Jean Hyppolite e dirigida por Jean-Luc Marion), 1990, 179 pp., 21x15 cm, 148 FF.

Trata-se de uma obra dividida em três estudos autônomos (se bem que o último seja dividido noutros dois) tematicamente unificados pelo conceito de fenomenologia. Fruto de conferências, seminários e artigos de revista, foram realizados entre 1987 e 1988, excepto o segundo, que aqui foi editado pela primeira vez. Cada um a seu modo tenta explicitar uma crítica construtiva ao pensamento do grande filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) – uma espécie de «morte do pai» extremamente sofrida pelo filho! O primeiro, intitulado «Fenomenologia hilética e fenomenologia material», constitui a espinha dorsal deste volume, ao distinguir estes dois conceitos tão fundamentais. O segundo, «O método fenomenológico», propõe uma interessante abordagem reflexiva com o intuito de delimitar o alcance da subjectividade absoluta. O terceiro e último estudo, intitulado «Pathos-com» reagrupa dois textos: «Reflexões sobre a *quinta Meditação cartesiana* de Husserl» e «Para uma fenomenologia da comunidade», sob o signo da experiência do outro, o *In-der-Welt-Sein* na sua relação com todo o *Mit-Sein* imaginável. Talvez seja nestes últimos textos que o leitor consiga antever, um pouco mais claramente, as próprias ideias do autor acerca da filosofia e da fenomenologia de um modo particular.

Não exigiríamos um índice analítico, mas a organização do presente volume peca, eventualmente, pela ausência de um resumo ou sumário analítico em cada estudo, o que facilitaria a sua primeira abordagem, já que se trata de um texto de difícil leitura, aliás como qualquer outro texto de fenomenologia. Também a inexistência de uma conclusão poderia ser apontada. Não obstante, estamos perante uma obra com textos algo dispersos e de motivação diferenciada na sua origem, como o autor tenta explicar no Prefácio, intitulado «A questão da fenomenologia».

Michel Henry considera, com toda a razão, a fenomenologia com o mesmo estatuto filosófico que o Idealismo Alemão teve no século XIX, o Empirismo no século XVIII, Tomás de Aquino na Escolástica, Platão e Aristóteles na Antiguidade. Socorrendo-se das capacidades revolucionárias da fenomenologia, pretende-se interrogar o modo como a fenomenalidade pura se fenomenaliza originariamente. Para isso haverá que explicitar a tarefa da fenomenologia material, a saber, a analítica da imediatez do *pathos* pela qual

a substância fenomenológica irreal/invisível da comunicação intencional, de si dá prova. Na verdade, o ser (que é coextensivo e se funda no fenómeno) é um «ser vivo» na medida em que, pela Ek-stase da sua fenomenalidade própria, está pateticamente auto-afectado na/pela vida (da consciência intencional). E é esta a tese da qual o autor parte.

A) No primeiro estudo, «Fenomenologia hilética e fenomenologia material» (pp. 13-59), com alguma inspiração heideggeriana, chama-se à atenção para a novidade que a fenomenologia material confere à fenomenologia clássica. Partindo de uma reflexão sobre o tempo (pois é este o único modo de pesar o como da manifestação da consciência ela-mesma), atinge-se a principal questão da afectividade pura, na sua ipseidade de um *pathos* acósmico. As *Ideias Directoras para uma Fenomenologia*, nomeadamente os §§ 85¹, 86² e 97³, e as *Lições para uma Fenomenologia Interna do Tempo*, de 1905, são os textos que se abordam neste ensaio. Do § 97, retoma M. Henry a pista que conduz à conceptualização do tipo de fundação existente entre os planos noético e noemático – ponto chave da sua reflexão. Há que encontrar o «resíduo fenomenológico» fruto de uma «redução radical de toda a transcendência que liberta a essência sub-jacente da sub-jectividade» (p. 15) – da qual resulta para o autor a própria fenomenologia material – chamando-se a atenção para a «estranha indecisão» de Husserl acerca do lugar próprio para tematizar sistematicamente a clivagem entre a matéria e a forma.

Existe neste conjunto de ensaios um constante retorno à obra de Husserl, citando-o sistematicamente de modo a deixar transparecer, nessas citações, as «estranhas indecisões», «absurdos», «aporias», incompletudes, incertezas e contrariedades no pensamento deste grande génio da filosofia. Mas o autor admite, apesar de tudo, que alguns dos problemas por si levantados não o seriam para Husserl, nomeadamente o «problema fundamental da unidade intra-consciencial dos componentes hiléticos e intencionais do vivido», na sua relação com a subjectividade absoluta (p. 18) – este primeiro ensaio vive essencialmente de uma tremenda crítica (construtiva) ao filósofo. Por outro lado, M. Henry, num estilo muito próximo do de Husserl, e com uma linguagem clara e objectiva (tanto quanto o próprio texto husserliano o

¹ Relembremos que o § 85 de *Ideen I*, de Husserl, intitulado «ὕλη (sensual), μορφή intencional», apresenta a caracterização da *hylé* enquanto constante dos objectos na consciência do mesmo modo que a intencionalidade os movimenta. A hilética estará para a noética como a matéria para a forma. Num sentido mais radical a *hylé* corresponde à *Urkonstitution* do eu (à consciência do tempo portanto).

² O § 86 de *Ideen I*, de Husserl, intitulado «Os problemas funcionais.», trata da inseparabilidade dos aspectos noemáticos e funcionais da própria fenomenologia: a função, algo de absolutamente original, é fundada na essência pura das noeses.

³ O § 97 da mesma obra de Husserl, intitulado «Que os momentos hiléticos e noéticos são momentos reais do vivido, e os momentos noemáticos não-reais.», explora, de modo mais sistemático, toda a dialéctica existente entre a *hylé* e o noema.

permite!), vai aproveitando o modo como este tornará muitas das questões levantadas e supostamente sem resolução.

O esforço brutal da fenomenologia husserliana, brutal porque «inconsciente», teria sido a interpretação do «poder da revelação do impressionar e do afectivo como tal» (p. 22) na sua relação com a intencionalidade (já que a afectividade fundadora é a actividade intencional). Com efeito, toda a relação entre os *data* das sensações (que a fenomenologia hilética tematiza) e a descrição dos diversos tipos de noeses e de noemas que correspondem aos modos essenciais da fenomenologia transcendental (intencional), é desenvolvida nesta obra segundo uma conexão e coerência expositivas possíveis, se tomarmos em linha de conta que o tratamento das realidades que a compõem tenta superar a dificuldade de uma exposição fragmentada, embora, no seu todo, constituam o assunto de trabalho deste professor da Universidade Paul-Valéry, em Montpellier.

As *Ideen I* teriam deixado por resolver a questão de como os *data* das sensações são eles mesmos dados (p. 27). E isso pela «incontestável depreciação» dada ao conceito de ὕλη e à própria fenomenologia hilética. Para semelhante problemática seria considerada necessária uma reflexão acerca das «profundezas da última consciência que constitui o tempo» – nas palavras de Husserl (p. 30).

As *Lições* de 1905, sobre a questão do tempo – «sem dúvida, o mais belo texto da filosofia deste século» (p. 31) –, pretenderão alcançar, num gigantesco esforço, uma filosofia da arqui-constituição, correndo no entanto o risco de perder o «Essencial» e a própria fenomenologia hilética. Será a propósito do tempo que a fenomenologia husserliana irá conhecer, em presença da *Impressão*, o seu mais espectacular e decisivo prejuízo. De facto, o princípio que faz ver ou revela originalmente a intencionalidade a ela mesma é a própria impressão. Daí a hilética ser tão necessária como a própria fenomenologia, já que a primeira não poderá tão-só reduzir-se a uma mera disciplina óptica subordinada à fenomenologia transcendental – «a consciência é impressionar»: eis a tese que demonstra bem que a consciência se encontra impressionalmente afectada e que é ela mesma impressão, isto é, a fenomenalidade pura como tal.

M. Henry quer denunciar a «ambiguidade intrínseca desta consciência originária» (p. 35) que, não obstante ser uma impressão, não é esta que a realiza, pois é a própria percepção que o faz, que dá o sendo, realmente (p. 36 e ss.). Assim nos surge (ironicamente...) a necessidade de uma certa falibilidade ou nadificação ontológica da consciência originária, que as *Lições* tentaram esconjurar. Eis o que nos leva a uma das aporias husserlianas, já que a fenomenologia do tempo é, precisamente, uma fenomenologia da impressão. E toda a ulterior fenomenologia não dirá alguma coisa mais: toda a arqui-presença, enquanto arqui-revelação, se realiza enquanto impressão: é a «fonte originária de toda a consciência e de todo o ser» (citando Husserl,

p. 47). Segundo o autor esta última questão parcial faz ver o «génio de Husserl», ao perceber as dificuldades internas do seu pensamento.

Resta-nos a essência, quando a sensação originária foge. Resta-nos a «auto-afecção da vida» (vida da consciência intencional portanto). A temática da vida (p. 54 e ss.) será retomada no último estudo, nomeadamente na Parte 2: «Para uma fenomenologia da comunidade». O *continuum* da vida é o *pathos* da vida, a sua «carne». Conclui Michel Henry: «‘Matéria’, para a fenomenologia material compreendida na sua oposição decisiva à hilética, nada indica mais da fenomenalidade do que a sua essência. É deste modo que a fenomenologia material é a fenomenologia no sentido radical [...]» (p. 58).

B) O segundo estudo desta obra, «O método fenomenológico», mantém o tom crítico-construtivo anteriormente anunciado. Tomando como texto de referência as *Lições de 1905*, proferidas por Husserl na Universidade de Göttingen, a questão orientadora é a seguinte: até que ponto os conceitos de *método* e de *fenomenologia* se devem associar?

Aproximando Husserl de Descartes, pretende o autor recuperar o espírito husserliano de rejeição de toda a tradição, projectando a fundação do conhecimento. No entanto, fundar o conhecimento é um objectivo que se delimita num círculo (vicioso), já que cada fundação é ela própria um conhecimento (duvidoso). Mas Husserl ter-se-á libertado desta aporia recorrendo ao argumento cartesiano da dúvida que não permite duvidar dela mesma. Partindo da «visão pura» [«vue pure»] da *cogitatio*, que lhe permite à partida ser um dado absoluto, M. Henry anuncia a absurdez dessa *cogitatio* real: «ela apenas é na medida em que é submetido a um olhar, a um acto de ver puro» (p. 64), o que a torna dependente não dela própria mas de um *outro* que a dá puramente. Esta absurdez determina por sua vez outra aporia que remete o *puro acto de ver* para o mesmo estatuto que a própria *cogitatio*, identificando-os. Doutra modo, «como fundar a existência da *cogitatio* a partir do seu dado em pessoa numa visão pura, se esta última pressupõe esta existência prévia da *cogitatio*?» (p. 66).

Daqui resultariam uma série de erros dos quais M. Henry considera a fenomenologia histórica uma vítima, principalmente pelo seu recurso a Descartes, na «aberrante» interpretação de que o *cogito* é a primeira evidência pura; o que conduz a outro erro histórico, ao erro fundamental de Husserl: ao ter deslocado a *cogitatio* para o campo do «olhar do pensamento» [«regard de la pensée»] fê-la com isso desaparecer em vez de a transformar num dado absoluto. Mais, Husserl confundirá ainda o *ver* e o *visto* e a própria *cogitatio*, que nenhuma relação tem com os dois – a primeira «omissão teórica» das *Lições* (p. 68).

A crítica completa-se pelo recurso ao § 7 de *Sein und Zeit*, quando admite que a condição para que algo seja fenómeno-objecto-de-tratamento-

-fenomenológico é, precisamente, «algo que não se mostra», permitindo perceber que o processo de pensamento não se pode tomar pelo processo da realidade. O próprio Husserl se terá interrogado sobre a possibilidade de uma reflexão sobre a redução, sobre o fenómeno puro reduzido. Com efeito, a própria *reflexão* só é possível pela *retenção* – o dado é o pré-dado: o que se «vê» encontra-se «lá já» para se poder abrir a um eventual olhar (p. 71).

São estas dificuldades que originam uma «preversão dos conceitos fundamentais da fenomenologia», por exemplo, o conceito de imanência (da *cogitatio*) – que Descartes pensa sob o nome de ideia; a doação de si («*Selbstgegebenheit*»); ou a ipseidade. Mas o filósofo «foi mais longe que todos os outros autores contemporâneos» (p. 75), pois nunca duvidou que a *cogitatio* tinha uma realidade própria, mesmo que algo indeterminada: a realidade do «*reell*»⁴, o que remete o ser para uma subjectividade absoluta.

Mas no nosso ponto de vista, a mensagem subjectiva de Michel Henry é a seguinte: a subjectividade absoluta de uma vida invisível da consciência que faz o fenómeno ser um *subjectum* «retirado de» (*ab-solutum*) o real... Já que, socorrendo-se de outros autores e ideias subjacentes, M. Henry aplaude ostensivamente a viragem temática das *Lições*, quando Husserl renuncia a uma «pretensão ontológica última de dar o ser» (p. 81). Resta saber, digamos assim, se Husserl tinha tal pretensão e se a tinha até que ponto, com que consequências? Por outro lado, a questão das essências (platónicas) está de facto subentendida no texto de M. Henry, talvez por, e faça-se justiça, ela estar também sub-repticiamente admitida nos próprios textos husserlianos, coisa que Husserl talvez não tivesse conscientemente admitido mas da qual tirou dividendos para a fase mais idealista do seu pensamento. Por isso se compreende afirmações como a seguinte: «As coisas, antes da mutação temática, são as *cogitationes*, depois, são as suas essências.» (p. 88).

Mas como é que a essência é dada?! É dada como o olhar da intencionalidade que se dirige sobre o objecto. Mas o erro mantém-se: como já vimos, não existe alguma associação entre o acto de ver puro e a *cogitatio* mas, muito pelo contrário, e respectivamente, uma dissociação radical entre a doação e o dado. Tal casamento visão pura/*cogitatio* apenas possuiria uma significação histórica.

⁴ Neste caso teríamos, inclusive, de reflectir, partindo de Husserl, acerca do *valor* que, para a teoria do conhecimento, a própria objectualidade possui. Pois, «do ponto de vista fenomenológico, *real* (*reell*) [isto é, o conteúdo da consciência na sua imanência (o efectivamente vivido), diferentemente do termo alemão «*real*», isto é, a transcendência própria à coisa ou à realidade], a objectualidade ela mesma, nada é», embora seja «transcendente ao acto» – «Für die reell phänomenologische Betrachtung ist die Gegenständlichkeit selbst nichts; sie ist ja, allgemein zu reden, dem Akte transzendent» (*Logische Untersuchungen*, V, § 20, p. 427). De facto, para a fenomenologia pouco importa a idealidade, a verdade, a realidade (natural), a possibilidade ou a impossibilidade da objectualidade, conquanto que se admita que é «sobre ela que o acto é dirigido» (*id.*, *ibid.*).

E por encadeamento lógico surge agora a problemática da transcendência. Aquilo que a define é o conteúdo do acto de ver puro. Daí a transposição do sentido da própria redução: já não é uma redução à imanência mas à transcendência – o que, para M. Henry, revela, mais uma vez (!), o «instinto genial» de Husserl para ultrapassar as dificuldades do seu pensamento (p. 97).

Substitui-se então a *cogitatio* singular pela essência genérica. A *cogitatio* não pode ser vista ela mesma tal qual é na sua imanência. Há que relegar para segundo plano a realidade da *cogitatio*. A conclusão é simples: o método fenomenológico substitui («por instinto») a vida transcendental pela sua essência, já que a primeira não é passível de um acto de ver puro; falta agora cumprir a teoria das essências genéricas pelo desenvolvimento da redução, que permite a assumpção de qualquer objecto (fictício, absurdo, etc.) ser dado com evidência. Será então possível renovar o método fenomenológico e a fenomenologia, agora que o dado em pessoa da *cogitatio* está desfeito (p. 105). Em última instância haverá que socorrer-se, mais uma vez, de Heidegger, com o seu famoso *Seminário de Zähringen*: a já histórica colocação entre parêntesis da própria consciência – pois Husserl não terá resolvido o problema de como explicar o modo de aparecer do «referir-se a» da *cogitatio*.

Finalmente é retomado o § 7 de *Sein und Zeit*, o que permite a ligação do método fenomenológico à fenomenalidade grega, ao «horizonte do ser» – fazendo-se a economia da redução e rejeitando a imanência da consciência – apresentando deste modo o problema fundamental da fenomenologia e da ontologia, a vida. As várias alíneas deste famoso parágrafo são analisadas por M. Henry, com o intuito de mostrar que o conceito de fenomenologia deve ser tomado no seu «sentido puramente metodológico» enquanto fenomenologia descritiva da mostraçãõ directa de qualquer processo de pensamento, como o científico por exemplo (p. 119). Por conseguinte, torna-se evidente a identidade da *essência do fenómeno* e da sua *descriçãõ*, retomando-se a questão crucial do presente estudo: a identidade do objecto da fenomenologia e do seu método.

Finalmente a última aporia sob a qual se constrói o método: como é possível uma filosofia da afectividade? – assunto discutido pela primeira vez nas *Lições*, aquando da conexão entre a fenomenologia e a fenomenalidade pura e original da vida, algo que para o autor a fenomenologia histórica nunca desenvolveu (apesar de, dizemos nós, a última fase do pensamento husserliano se ter dedicado à temática da *Lebenswelt!*). O que Michel Henry não admite é que o *pathos* seja uma significação vazia na essência noética da *cogitatio* (p. 126). Também não tolera que o correlato noemático seja irreal porque posto fora da vida, não se deixando esta constituir, nesta ordem de ideias, como vida real adentro de uma dimensão ontológica específica. É então necessário conceptualizar a «visão pura» como uma modalidade da vida

segundo uma auto-afecção, já que toda a realidade possível (a natureza; o «Outro»; Deus; etc.) recebe a sua efectividade de um ser situado na «Vida») – porque é que o autor utiliza as másculas?!... O «Dizer» é auto-revelação patética da subjectividade absoluta. O «Verbo» que veio ao mundo é já uma indirecta dimensão teosófica digamos assim (Henry recorre a autores como Jacob Boehme...), não é o verbo grego mas a «vida escondida»! (p. 131).

Ambiguamente, este texto termina com uma referência a Marx a propósito do «trabalho vivo» e da realidade económica, e um louvor ao método fenomenológico como verdadeiro exegeta da «inteligência do mundo»...

C) O terceiro estudo desta obra, «Pathos-com», que agrupa dois textos independentes, revela mais directamente ao leitor o pensamento de Michel Henry relativamente a uma *teoria da comunidade*.

O primeiro texto nasce a partir de uma reflexão sobre a *Quinta Meditação Cartesiana* e explora a questão do outro: como me é dado o outro na minha experiência? O autor anuncia várias proposições e trata-as sistematicamente cada uma por si. Resumindo, de igual modo, a análise husserliana da experiência do outro – que «não consiste numa simples aplicação do esquema de emparelhamento associativo obtido por empréstimo ao universo da percepção» (p. 150) – avança com uma problemática fundamental (dividida por três etapas interrogativas), a saber, como explicar que o objecto não é dado ele mesmo uma vez que não é apresentado mas re-presentado (por conseguinte, é sempre um outro)? E se se diferenciar a «experiência específica do outro» da «experiência perceptiva ordinária», como considerar uma experiência do outro onde a percepção não têm nenhum papel?

Citando ou parafraseando pensamentos de Kandinsky, Kierkegaard, Cristo, Leibniz, Kafka, Rilke, julga Michel Henry esclarecer a problemática husserliana da *Quinta Meditação*: a possibilidade de que a percepção não funda mas pressupõe uma raiz na vida transcendental donde o ego nasce, num «Fundo» próprio. E alguns textos inéditos recolhidos nos três volumes da *Husserliana* consagrados ao problema da intersubjectividade, são ligeiramente referidos como pista de trabalho.

O segundo texto desta terceira e última parte de *Phénoménologie Matérielle* de Michel Henry, surpreende um pouco pela positiva o leitor, com uma interessante e original reflexão consagrada à comunidade, partindo de pressupostos fenomenológicos. À guisa de sumário são apresentadas quatro questões de trabalho que podem resumir-se, numa média temática por assim dizer, no seguinte: o que é a realidade que «é» em comum numa comunidade e como se dá ela aos seus membros?

A essência da comunidade é a vida. Por sua vez, a vida define-se como «auto-doação num sentido radical e rigoroso, neste sentido em que é ela que dá e que é dada» (p. 161). E nós, subjectividades absolutas, fazemos parte desse «dom» (!). Por seu lado, a ipseidade constituir-se-á enquanto algo de

real, afectivamente real: a identidade do afectante e do afectado – não uma essência ideal ou correlato de uma intenção eidética. Em suma, a subjectividade é o *principium individuationis*. Na verdade, qualquer sistema político que queira anular o indivíduo numa totalidade é uma mera abstracção. O indivíduo é o modo próprio de «actualização fenomenológica» da vida.

O «grande mistério» é saber explicar o porquê da intencionalidade «perceber o que se mostra no mundo como sendo um *ego* e lhe conferir o sentido de ser tal» (p. 165). A filosofia ocidental, polemiza o autor, pouco disse sobre os membros da comunidade, nomeadamente a partir do momento em que a metafísica moderna se centrou na representação: «eu represento algo como eu, como o meu eu ou como o teu. Porquê aquilo que é posto à frente é meu ou teu?» Nada se sabe... segundo M. Henry – talvez a categoria de um *tu absoluto* resolvesse o (suposto) problema!?

Socorrendo-se eclecticamente de autores como Kant, Scheler, Nietzsche, Freud, este professor pretende construir uma grelha fenomenológica base para interpretação do fenómeno da comunidade. Com Scheler, por exemplo, descobre-se uma «minúscula nuance» em relação a Husserl: foi Scheler que deu um sentido mais radical à fenomenologia do «*Da-sein*» como «*Mit-sein*», porque lhe conferiu o verdadeiro sentido patético. Foi Scheler que, contrariamente a Husserl, de modo inaudito realizou uma percepção *stricto sensu* da realidade psíquica: conceptualizou que ao se perceber o «corpo do outro» se percebe igualmente o «seu psiquismo» (p. 169). E ainda a título exemplificativo, com a psicanálise do inconsciente freudiano (daquilo que se encontra fora da experiência e como tal nada é), com exemplos muito ligeiramente tratados (como a hipnose; as nevroses de *transfert*; as associações; etc.), pretende-se transmitir a ideia de um complexo processo de formação da comunidade humana, de que o «inconsciente» freudiano (assim como também o «animal» de Nietzsche) se mostram apenas como etapas.

A essência da comunidade confere-se a partir da imediação. A sua essência é a afectividade, o sofrer-com: é o «*pathos-com*» que cumpre a forma mais excelente de toda a comunidade possível. Numa bela frase do autor: «como um destino de pulsões e de afectos».

Joaquim Carlos Araújo