

Pathos-con: uma resposta henryana para a intersubjetividade e a objeção ao solipsismo nas *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl¹

[PATHOS-WITH: A HENRYAN RESPONSE TO INTERSUBJECTIVITY AND THE OBJECTION TO SOLIPSISM IN EDMUND HUSSERL'S *CARTESIAN MEDITATIONS*]

Janessa Pagnussat

janessapagnussat@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9381-5097>

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) com ênfase na Linha de Pesquisa - Fenomenologia e compreensão. Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Erechim (2018), Especialista em Educação com ênfase no estudo das tecnologias da educação na contemporaneidade (IFSUL), graduada em Filosofia e Pedagogia - Licenciatura. Atualmente é Professora da Universidade Franciscana (UFN). Líder e pesquisadora do Grupo de Leitura e Discussão em Michel Henry vinculado ao acordo bilateral entre a Universidade Franciscana e a Universidade Beira Interior (UBI) - Portugal. As pesquisas em desenvolvimento têm sido relacionadas em temas como fenomenologia do ego, subjetividade, inversão fenomenológica, intersubjetividade, narrativa, ética, ipseidade, corporeidade, afetividade e alteridade em autores como Edmund Husserl, Paul Ricoeur e Michel Henry.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7629](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7629)

Recebido em: 30 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

¹ O trabalho submetido recebe apoio de financiamento FAPERGS - Edital ARD 10/2024 – processo nº 25/2551-0000870-0, vinculado ao projeto “Como (re)pensar a vida humana diante do impacto dos desastres climáticos ocorridos no RS?”.



Resumo: O presente artigo visa descrever a constituição do *alter ego* nas *Mediações Cartesianas* de Edmund Husserl, a fim de relatar o problema do solipsismo, e o *pathos-con* na fenomenologia de Michel Henry. A partir da autoconstituição do ego transcendental como polo idêntico de seus atos vividos intencionalmente com relação a objetividade, a consciência é constituída como “consciência de alguma coisa”. A partir da Quinta Meditação Cartesiana, será exposta a concepção da intersubjetividade através de uma perspectiva transcendental do ego que conduz a constituição do *alter ego*. Essa exposição se torna fundamental para analisar o problema do solipsismo que surge a partir destes conceitos na fenomenologia de Edmund Husserl. Nesse sentido, procurar-se-á elucidar alguns elementos que possam contribuir para a objeção do solipsismo e para a possibilidade de uma teoria não-solipsista. Como resposta ao problema da intersubjetividade, será realizada uma análise da crítica henryana a Husserl a partir da concepção de *pathos-con*.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ego transcendental. Intersubjetividade. Solipsismo.

Abstract: This article aims to describe the constitution of the *alter ego* in Edmund Husserl's *Cartesian Meditations*, with the purpose of addressing the problem of solipsism, as well as Michel Henry's notion of *pathos-with* within his phenomenology. Beginning with the self-constitution of the transcendental ego as the identical pole of its intentionally lived acts in relation to objectivity, consciousness is established as “consciousness of something.” From the Fifth Cartesian Meditation, the conception of intersubjectivity is presented through a transcendental perspective of the ego that leads to the constitution of the *alter ego*. This exposition becomes essential for analyzing the problem of solipsism that arises from these concepts within Husserlian phenomenology. In this respect, the article seeks to clarify certain elements that may contribute to an objection to solipsism and to the possibility of a non-solipsistic theoretical framework. As a response to the problem of intersubjectivity, the study undertakes an analysis of Henry's critique of Husserl based on the concept of *pathos-with*.

Keywords: Phenomenology. Transcendental ego. Intersubjectivity. Solipsism.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo discutir o problema da intersubjetividade na fenomenologia. Edmund Husserl suscita a constituição do *alter ego* transcendental a partir das *Meditações Cartesianas*, esta que é designada por meio do idealismo transcendental. Assim, a partir da constituição do ego transcendental, surge a questão relativa a outras subjetividades existentes. Husserl cita o solipsismo no início das *Meditações Cartesianas*, retomando-o na Quinta Meditação ao descrever a intersubjetividade e ao final o chama de “aparente”. Levando em consideração o idealismo transcendental, a fenomenologia não estaria vinculada ao ego em si mesmo e, portanto, ao solipsismo? A partir disso, a fenomenologia consegue elucidar a constituição do *alter ego*?

Para responder esses questionamentos, esse estudo pretende abordar os principais elementos que designam a intersubjetividade descrita na Quinta Meditação Cartesiana a fim de descrever a experiência do outro a partir da experiência do ego transcendental. Nessa perspectiva, o outro como *alter ego* é um outro eu. Assim, a questão do solipsismo vem à tona como uma objeção a intersubjetividade. Por isso, serão citados alguns pressupostos pelos quais Husserl considerou o solipsismo como “aparente”, a fim de elucidar uma objeção já demonstrada por ele mesmo.

Por fim, será apresentada a teoria do filósofo francês Michel Henry sobre o tema da intersubjetividade, a qual ele designa como *pathos-con*. Nessa perspectiva, direciona-se a compreensão do outro a partir de uma comunidade de viventes em que não há uma constituição do ser a partir da intencionalidade e do mundo, mas a partir da própria doação do fenômeno da vida em si mesmo. O ego é a autodoação do fenômeno que aparece ao ser, antes que se possa definir uma consciência e um método intencional. Nesse sentido, procura-se delinear uma possível resposta henryana ao problema da intersubjetividade apresentado na teoria de Husserl através da análise fenomenológica do jovem filósofo francês ao idealismo transcendental.

2 A INTERSUBJETIVIDADE A PARTIR DO EGO TRANSCENDENTAL

Na Quinta Meditação da obra *Meditações Cartesianas*, Husserl descreve o *alter ego* compondo a intersubjetividade transcendental. Ele descreve que o outro² não é percebido pelo ego como um objeto natural existente no mundo, mas como algo que se apresenta de forma distinta. A existência do outro para o ego se constitui como um problema na teoria husserliana transcendental da experiência do outro. Os outros egos “não são por certo simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve em ‘mim’, mas justamente nos ‘outros’” (Husserl, 2001, p. 105). Portanto, pela redução fenomenológica transcendental, o eu possui a experiência dos outros e do mundo, mas como “de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um em seus ‘objetos’” (Husserl, 2001, p. 106). Nesse sentido, cada ego experiencia o mundo em si em oposição

² O outro entendido aqui, na teoria husserliana, como outro sujeito existente no mundo objetivo apreendido pelo eu por meio da redução fenomenológica transcendental.

a todos os outros sujeitos existentes, em que cada um se constitui por seus fenômenos apercebidos pela intencionalidade da consciência.

Para tanto, pela intencionalidade, o ego visa os outros egos através da redução fenomenológica transcendental da objetividade. O ego não se constitui apenas como ser próprio, mas na reflexão do próprio ego sobre si mesmo enquanto mônada. Deste modo, o outro ego, não sendo apenas objeto, é dotado de funções constitutivas de intencionalidade em sua experiência subjetiva. O grande problema husserliano que se apresenta aqui está no acesso à experiência do outro ego, sendo este estranho a mim. Nesse sentido, “*como* pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir ‘o outro’, ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui?” (Husserl, 2001, p. 109).

Tentar-se-á responder essa questão pela abstração de tudo o que é externo ao ego transcendental, restando apenas a coerência do fenômeno no mundo ligada a experiência transcendental contínua e concordante. Com isso, na extremidade da redução fenomenológica há a eliminação de tudo o que não é propriedade exclusiva do eu. Ao mesmo tempo que o outro corresponde a um corpo existente, esse possui fenômenos e uma vida, mas que não tem acesso no próprio eu, ou seja, o outro é um outro eu. Para tanto, se é afirmado a possibilidade do ego acessar a originalidade do outro, então o outro e eu seríamos o mesmo, o que não nos parece coerente.

Por outro lado, pela vinculação coerente do fenômeno do mundo, o ego constitui a ideia da experiência de um outro que não seja eu e, assim, a experiência de um mundo objetivo. Então, “entre os corpos desta ‘natureza’, reduzida ‘àquilo que me pertence’, encontra-se o próprio corpo orgânico, que se distingue de todos os outros por uma particularidade única” (Husserl, 2001, p. 111), compondo a intersubjetividade no mundo. A particularidade é um único corpo que pertence ao ego com propriedades orgânicas pelas quais ele pode acessar distintamente pelas sensações que oferece, pelos órgãos que possui e por todos os fenômenos cinestésicos que formam um fluxo de ações que permitem afirmar a concepção de corpo. Desse modo, é possível perceber os diferentes membros que constituem meu corpo, as sensações e as ações que os mesmos fazem na prática com a natureza e com o próprio corpo.

Nesse sentido, ao reduzir os outros corpos materiais têm-se resultante a vinculação com o fenômeno do mundo, mas ao reduzir meu próprio corpo, chego a mim mesmo, assim, me manifesto por meio de meu próprio corpo ao mundo externo, constituindo uma unidade psicofísica pelas relações únicas do eu e da vida com o corpo. Portanto, “*o mundo exterior, o organismo e o conjunto psicofísico são dessa forma depurados de tudo ‘o que não é vinculação’*, não sou mais um *eu* num sentido natural na medida justamente em que eliminei qualquer relação com um *nós*, assim como tudo o que faz de mim um ser do ‘mundo’” (Husserl, 2001, p. 112). O que restou foi um eu psicofísico integrado num corpo, em que o “eu, o ‘eu humano’ reduzido (‘o eu psicofísico’) sou, portanto, constituído como ‘membro’ do mundo, com uma ‘exterioridade’ múltipla; mas fui eu quem constituí tudo isso, eu mesmo, em minha alma, e carrego tudo isso em mim como objeto de minhas ‘intenções’” (Husserl, 2001, p. 112-113). O eu pode ser encontrado em si mesmo, se distinguindo do mundo exterior, pois, a partir do eu, do outro lado há as exterioridades objetivas e através dela é possível chegar ao ego transcendental.

Ainda, segundo essa concepção husserliana, os objetos exteriores transcendentais pertencem ao polo de atos vividos que resultam nas determinações próprias do eu constituindo o ego por meio de suas percepções – fenômenos inseparáveis do concreto – e pela sua sensibilidade original. Para tanto, um objeto é percebido de forma direta somente enquanto “objeto indeterminado da intuição empírica” (Husserl, 2001, p. 115), sendo que somente pela experiência,

ele se torna objeto determinado. Levando em consideração que “o *ego considerado concretamente possui um universo ‘daquilo que lhe pertence’*, universo que se revela numa explicitação original do *ego sum*, explicitação apodíctica, pelo menos quanto a sua forma” (Husserl, 2001, p. 118), a totalidade do mundo reduzida pertence ao conteúdo concreto do ego ao eliminar tudo o que lhe é estranho e a abstração da experiência do outro como unidade transcendental se confunde com minha própria vida, pois o objeto dessa experiência é uma unidade inseparável da vida e de suas potencialidades. Nesse sentido, na explicitação original interior é possível encontrar um mundo transcendental como resultado da intencionalidade do mundo objetivo àquilo que pertence a si mesmo.

Através da experiência do que é estranho ao ego e remete ao mundo objetivo, neste se encontram os outros que, conseqüentemente, são estranhos ao meu eu, os não-eus. Essa experiência é resultante da redução à vinculação, em que o mundo reduzido se revela como transcendência imanente. Porém, as sínteses constitutivas são inseparáveis do ser concreto e os outros são aqueles “egos excluídos do ser concreto ‘que me pertence’” (Husserl, 2001, p. 121). Então, o mundo exterior ao meu eu próprio e concreto é um mundo transcendental primeiro em si – transcendência primordial como elemento determinante para a constituição do ego. Além disso, esse mundo está na essência da constituição dos outros e de mim mesmo, formando “uma comunidade de *eus* que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo” (Husserl, 2001, p. 121). Então, essa comunidade de mônadas constitui um único mundo por meio da intencionalidade que é comum a todos os eus – conjunto de sujeitos psicofísicos.

Pela esfera intersubjetiva de vinculação há uma intersubjetividade transcendental que constitui o mundo objetivo, formando um “nós” transcendental. Portanto, a experiência intersubjetiva concordante composta por uma comunidade de sujeitos, constituinte da objetividade, se relaciona com a própria intersubjetividade, ela mesma essencialmente formada por sujeitos particulares dotados de sistemas constitutivos comum a todos, o qual pertence à explicitação de conteúdos intencionais. Assim, o *alter ego* designa outro eu, composto pela vinculação primordial como unidade psicofísica e como sujeito que se relaciona consigo mesmo e com o mundo por meio de uma vida intencional.

Nesse sentido, como unidade psicofísica, ao supor outro ego enquanto corpo próprio (*Leib*) existente no mundo, por meio da redução na minha natureza primordial, tenho a percepção de um outro corpo que nada mais é do que um elemento determinante de mim mesmo. Levando em consideração que o meu corpo é o único que pode ser constituído de maneira original, o outro corpo é a transposição do meu próprio corpo através da percepção dada a mim mesmo. Por uma espécie de analogia, enquanto organismo que me pertence ao se deparar com outro corpo, ele não me pertence senão através da percepção que tenho dele. Nesse sentido, há uma “distinção radical entre percepções que pertencem por sua gênese à esfera primordial e percepções que aparecem com o sentido de *alter ego* e que, graças a uma gênese de grau superior, definem, dessa forma, um sentido novo” (Husserl, 2001, p. 125). Porém, conforme explicitado pelo próprio Husserl, a particularidade do outro não me é apresentada análoga a minha particularidade de eu psicofísico, mas como um emparelhamento original quanto a constituição da particularidade de cada um.

Seguindo essa exposição, o outro eu é uma modificação do meu eu, por meio do emparelhamento que os opõe. Nesse sentido, o outro aparece no meu mundo primordial, graças a modificação intencional do meu eu – uma outra mônada se constitui por meio da minha mônada. Portanto, “a todo aquele que me é estranho pertence um *eu* apresentado, que não sou eu mesmo, mas que é minha modificação, um outro *eu*, que permanece intimamente ligado aos horizontes apresentados do seu ser concreto” (Husserl, 2001, p. 130). Por essa livre modificação, os fenômenos podem ser vistos de diferentes maneiras e ocupar qualquer lugar no espaço, enquanto meu corpo

é mostrado como “aqui” e o outro corpo como “ali”. Através das mudanças da percepção do lugar em que o ego se encontra, “o corpo que aparece na minha esfera monádica no modo do ‘ali’, apreendido como organismo corporal de um outro, como o organismo do *alter ego*, o é ao mesmo tempo como o mesmo corpo, no modo do ‘aqui’, cujo ‘outro’ tem a experiência na sua esfera monádica” (Husserl, 2001, p. 131), acompanhado de todas as intencionalidades constitutivas.

Para tanto, o corpo do outro como o corpo do “ali” pertence ao meu sentido primordial. O seu modo de aparecer não se emparelha de modo direto com o corpo do “aqui”, mas como um modo de aparecer espacial que emparelha se eu estivesse “ali”. Assim também, “a significação de um organismo que se encontra num outro ‘mundo’, análogo ao meu mundo primordial” (Husserl, 2001, p. 132). Então, o objeto que é apreendido de forma análoga se ajusta aos fenômenos análogos resultantes desse sistema e o emparelhamento associativo dessa fusão gera adaptação mútua de significados.

Assim, diante do emparelhamento associativo do corpo “ali” com meu próprio corpo, há o ego coexiste no “ali”, como se o eu estivesse no “ali”. Desse modo, o que ocorre é um ego que se apresenta como outro e todo o comportamento do outro é compreensível a partir da experiência do meu próprio ego. Nesse sentido, “cada compreensão do outro que realizo tem como efeito criar novas associações e abrir novas possibilidades de compreensão, e também inversamente” (Husserl, 2001, p. 134), constituindo a intersubjetividade transcendental husserliana.

Portanto, nessa exposição da constituição do ego transcendental e do *alter ego* que se apresenta a intersubjetividade da teoria de Husserl. Por conseguinte, procurar-se-á argumentar alguns pontos importantes para a objeção do solipsismo e também acerca do que o fenomenólogo alemão procurou expor ao escrever o solipsismo como “aparente”. Conforme Vieira (2014, p. 128) “a dificuldade do solipsismo seria, assim, o desafio maior das *Meditações cartesianas*, e cabe à quinta meditação resolver os paradoxos surgidos ao longo das meditações anteriores”.

3 HUSSERL PODE SER CONSIDERADO SOLIPSISTA?

Husserl inicia as *Meditações Cartesianas* expondo o eu no sentido natural e posteriormente o constitui pelo método fenomenológico. Levando em consideração o *cogito* cartesiano, ele radicaliza a fenomenologia e define o *ego cogito* por meio da evidência apodítica do si-mesmo enquanto ego transcendental e pela sua própria experiência com relação a vida intencional perante o mundo objetivo. Segundo San Martín (1993, p. 242), o solipsismo é um problema apresentado pelo próprio Husserl devido à redução fenomenológica que nos leva a deduzir uma individualidade. De acordo com o *Dicionário Básico de Filosofia*, “**solipsismo** (do lat. *solus*: só, e *ipse*: ele mesmo) termo de sentido negativo, e até mesmo pejorativo, designando o isolamento da consciência individual em si mesma, tanto em relação ao mundo externo quanto em relação a outras consciências” (Japiassú, Marcondes, 2008). Nesse sentido, o significado da palavra “solipsismo” remete a uma individualidade extrema ignorando toda relação para além da própria consciência.

A menção ao solipsismo vem à tona em três partes das *Meditações*, no início³, ao final e

³ “Com certeza, ele está de acordo com o sentido da redução transcendental de não poder colocar de início nenhum

principalmente na Quinta Meditação como uma objeção a partir da concepção de intersubjetividade. Partindo do ponto inicial da menção ao solipsismo, ele o cita antes da exposição da constituição do ego transcendental. Sua pretensão o vincula ao sentido natural em que o eu se refere ao ser existente no mundo ainda não caracterizado pela esfera fenomenológica transcendental. Ao mencioná-lo, há uma hipótese de que ele tenha tido o intuito justamente de problematizar o solipsismo enquanto individualidade para descrever elementos constitutivos na fenomenalidade do ego.

Assim, logo ao iniciar a afirmação da filosofia transcendental, ele não estaria em condições de afirmar outros eus, levando em consideração que a constituição do ego transcendental ainda não fora explicitada. Desta forma, é aferida uma egologia solipsista que pode ser rejeitada após a explicitação da experiência de outros egos. Então, o solipsismo teria se apresentado como pressuposto para iniciar a teoria da autoconstituição do eu e a intersubjetividade.

Nesse sentido, o objetivo de Husserl fornece uma análise a partir da constituição do ego, por isso inicialmente apresenta a objetividade do mundo e posteriormente a intersubjetividade que, através da intencionalidade, o ego se constitui de maneira transcendental. Portanto, sua pretensão não se baseia apenas em relacionar o eu com os outros, mas o solipsismo pode ser uma prerrogativa para iniciar a discussão fenomenológica transcendental da experiência do eu.

A constituição do ego não é um isolamento da consciência com relação ao mundo, mas através da vivência intencional com o objeto ela pode ser constituída. Através da intencionalidade, o *alter ego* também possui variações intencionais distintas e, portanto, vivências distintas do ego transcendental. Para tanto, se a prerrogativa husserliana não é com relação aos outros existentes no mundo, mas apenas com a constituição do próprio ego transcendental, então o outro seria apreendido tal qual a objetividade, apenas um fenômeno para a constituição do ego. Assim, o intuito de Husserl não é questionar se os outros eus existem no mesmo grau de relevância que o ego transcendental, mas sua pretensão seria explicar os modos como os outros são apreendidos pelo ego, levando em consideração apenas suas existências no mundo objetivo.

Porém, ao apresentar a intersubjetividade, Husserl apresenta o *alter ego* como outro eu, enfatizando o sentido do emparelhamento do outro como outro sujeito que possui vivências a partir de sua intencionalidade. Nesse sentido, toda a Quinta Meditação se estabelece em torno da constituição do eu e do outro na esfera transcendental intersubjetiva. De acordo com Ricoeur (2004, p.246), “por um lado, é-lhe necessário ir até o fim da redução e assumir a aposta de constituir o sentido do *alter ego* ‘em’ e ‘a partir de’ mim; por outro lado, é-lhe necessário dar conta da originalidade, da especificidade da experiência de outrem, enquanto, precisamente, é a experiência de um outro que eu”. No primeiro caso, há uma constituição do outro ego a partir de mim e ao mesmo tempo ele está intencionalmente constituindo minha consciência. Já no segundo caso, é necessário entender que o outro enquanto outro ego também se constitui em suas vivências intencionais.

Nesse sentido, problematizando a afirmação ricoeuriana, outra vez é necessário voltar ao princípio da constituição transcendental de Husserl. Partindo do mundo natural para o mundo fenomenológico, a pretensão husserliana é descrever o ego transcendental por meio de uma redução fenomenológica diante do mundo da objetividade e de outros sujeitos. Pelo fato do eu se constituir como ego transcendental em sua apoditicidade, justifica atribuir esta mesma designação

outro ser que não seja o *eu* e o que *lhe* é inerente, e isso com um espectro de determinações possíveis, mas não ainda efetuadas. A dita ciência começará, portanto, seguramente como *egologia* pura e, por esse fato, parece nos condenar ao solipsismo, pelo menos transcendental.” (Husserl, 2001, p.48)

aos outros eus existentes na intersubjetividade? Talvez Husserl partiu da explanação desse ego apodítico para depois expor a intersubjetividade, exatamente para que não ocorra uma confusão com relação a apreensão do mundo pelos atos intencionais de cada eu, os quais são diferentes de acordo com suas experiências. Por isso, teria citado o solipsismo no início das *Meditações*, como um momento abstrato dentro da totalidade da teoria fenomenológica transcendental (San Martín, 1993, p. 250).

Para tanto, expondo o primeiro ponto citado por Ricoeur, a rejeição do outro como ego dotado de estados vividos intencionais e levando em consideração a constituição do ego transcendental através dos fenômenos apreendidos nos objetos existentes no mundo, o próprio eu poderia se tornar apenas um fenômeno diante da percepção dos outros egos, o que parece contraditório na fenomenologia husserliana. O sentido dado ao ego transcendental só adquire significado diante do mundo objetivo e de outros egos transcendentais na intersubjetividade. Pela definição do *alter ego*, o ego não se apresentaria mais como sujeito único em um mundo existencial objetivo conforme descrito nas quatro primeiras *Meditações*, mas passaria a existir uma comunidade de sujeitos, cada qual com sua vivência intencional, conforme o segundo ponto afirmado por Ricoeur. Nesse sentido, a objeção ao solipsismo pode ser apresentada como argumento para a constituição da intersubjetividade.

Por outro lado, o grande problema surge pela analogia do outro com o ego em que o outro não se apresentaria como realmente é. Apesar de Husserl descrever o emparelhamento para não se deter diretamente a um método analógico em relação ao outro, não parece alterar o sentido da compreensão em sua totalidade. O meu ego em analogia com outrem designa o meu ego transcendental enquanto corpo presente no mundo em analogia com outro corpo, portanto, outro ego. Mas, somente meu corpo, enquanto corpo próprio (*Leib*) pode ser constituído por meio do ego primordial, se reconhecendo subjetivo, enquanto o outro corpo (*Körper*), corpo objetivo, se constitui a partir do meu ego. Somente eu posso ser o ego primordial e há uma transferência aperceptiva do meu corpo (*Leib*) para o outro (*Körper*), constituindo um outro (*Leib*), mas a partir do ego primordial, seja ele o meu. Portanto, ao se referir por analogia, Husserl não se refere a uma analogia no sentido lógico, mas como descreve Ricoeur (2004, p.255), “trata-se antes de uma analogia que funciona no plano das ‘gêneses passivas’, como quando compreendemos uma realidade nova por analogia com uma realidade já conhecida e na base de uma experiência primeira que fornece uma espécie de *Urstiftung*, de fundação originária”.

O conceito de *Urstiftung*⁴ é o ponto zero como instauração originária ao qual todas as experiências são constituídas e que fundam um sentido. Não se trata do começo absoluto, mas a base de fundação de um sentido primeiro que sedimenta a compreensão de novas realidades ao qual o sujeito vivencia. Ricoeur se refere ao conceito fenomenológico (herdado de Husserl) de gêneses passivas como processos pré-reflexivos pelos quais certas significações se fundamentam antes de qualquer reflexão consciente. Porém, estas só ocorrem por analogias espontâneas, como naturais, de experiências semelhantes já vividas. Nesse sentido, uma nova experiência pode se vincular a uma primeira a partir da relação semelhante existente entre elas. Com isso, surge essa

⁴ A imprecisão na concepção de *Urstiftung* dificulta a análise do conceito husserliano. A seguinte passagem retrata essa ideia até mesmo por seus comentadores como “momento fundador (o momento do que Husserl chama a *Urstiftung*, no livro da *Crise*) é afectado por uma falta de clareza intrínseca, relativamente ao alcance do seu gesto inaugural. Não se trata de uma afirmação trivial, mas sim de algo que poderíamos classificar como estruturante da concepção husserliana da história. É assim que, em coerência com esta tese, Husserl afirma, por exemplo, que a novidade radical que consistiu na descoberta da subjectividade, por Descartes, foi acompanhada do desconhecimento do sentido do *ego cogito*, enquanto campo imanente de experiências fenomenológicas, e da sua compreensão a partir da noção tradicional, não criticada, de res ou substância” (Morujão, 2014, p. 150).

concepção de *Urstiftung* em que a primeira experiência funda o modo como as novas experiências são compreendidas. Assim, é uma espécie de movimento do desenvolvimento de sentido. A unidade do ego possui uma estrutura acerca da gênese passiva que o constitui e só adquire sentido pela existência de uma consciência intencional. Apesar dos níveis pré-reflexivos, a formação da unidade só é percebida quando articulada com a constituição do ego.

Nessa mesma perspectiva, Husserl designa essa analogia como uma espécie de emparelhamento entre o eu e o outro, o originário e o não-originário, o ego e o *alter ego*. Este emparelhamento corresponde a uma “transferência” do eu para o outro, levando em consideração uma suposição do outro como algo vazio. Porém, sendo o eu como um sujeito dotado de experiências, o outro como outro ego não pode ser considerado apenas um objeto psicofísico, mas um outro sujeito com experiências tal como as minhas, em que eu faço parte da experiência do outro e o outro faz parte da minha experiência enquanto ego transcendental.

Ainda segundo essa concepção, Husserl apresenta o ego como verdade apodítica e levando em consideração a primazia de constituição diante dos outros egos, então, se aniquilarmos os outros, seria possível constituir o ego transcendental em sua individualidade? Pela certeza da existência do eu, os outros seriam apenas fenômenos apreendidos correspondentes a objetividade no mundo. Neste caso, os outros seriam como não-eus, estranhos ao ego. Partindo de Ricoeur (2004, p.257), “enquanto permanece análogo de mim mesmo, o outro não é senão uma modificação do meu eu; mas, mostrando-se face a mim num comportamento concordante, torna-se verdadeiramente um ‘outro’, um ‘estranho’”. Então, sendo o outro ego uma modificação do meu eu, se constituindo em sua experiência, há uma designação apropriada para o que Husserl pretende expor acerca da intersubjetividade, refutando a ideia de que se trata apenas de fenômenos meramente objetivos. Com isso, mesmo que o outro seja um estranho, ele é um outro ego com experiências subjetivas.

Em contraponto, San Martín (1993) descreve que o solipsismo nos leva a uma ideia natural e portanto, excluiria toda a ideia transcendental, que é princípio da teoria fenomenológica husserliana e da afirmação do ego transcendental. Ele descreve que “o *solipsismo aparente* não é outra coisa senão a intromissão do *solipsismo cético* na esfera transcendental, que por essa mesma intromissão deixa de ser transcendental” (San Martín, 1993, p. 250, tradução nossa, grifos no original). Para tanto, a própria ideia de transcendental ficaria comprometida. Pela objetividade do mundo, cria-se a ideia de aparência do solipsismo descrita por Husserl ao final da Quinta Meditação Cartesiana e através da transcendência, a naturalidade do mundo é superada para sua objetividade. Mas, de acordo com a afirmação de San Martín (1993), o solipsismo aparente parte da ideia natural e, portanto, todo o transcendental também seria negado.

Então, se todo o transcendental seria negado, a própria teoria de Husserl apresentada nas *Meditações Cartesianas* seria refutada. Não seria plausível para o filósofo evocar uma teoria que ele mesmo rejeitaria. Nesse sentido, a apoditicidade do ego transcendental e a intersubjetividade não poderiam ser constituídas, já que seu ponto de partida está na fenomenologia transcendental. Ainda, “se a fenomenologia quer ‘trazer a experiência ainda silenciosa à expressão de seu próprio sentido’ e a experiência do homem é uma experiência comunitária, a fenomenologia havia de elucidar esta experiência; se no princípio ele não o fez, foi porque tomou a experiência como algo individual” (San Martín, 1993, p. 255, tradução nossa). Desta forma, algumas argumentações feitas aqui conduzem a objeção do solipsismo. Nesse sentido, parece evidente que a intenção de Husserl era a de afirmar essa objeção que ele mesmo apresenta, apesar de não a desenvolver suficientemente.

Ao finalizar as *Meditações*, Husserl descreve que toda a compreensão acerca do ego transcendental e da intersubjetividade constituem o idealismo fenomenológico transcendental, e ele próprio rejeita a ideia do solipsismo: “A aparência do solipsismo é dissipada, ainda que seja

verdade que tudo o que existe para mim só pode extrair seu sentido existencial em mim, na esfera da minha consciência” (Husserl, 2001, p. 163). A passagem procura mostrar que o solipsismo “aparente” do idealismo transcendental husserliano se desconstrói quando se compreende corretamente o fundamento fenomenológico da consciência. Apesar de considerar a verdade apodíctica de tudo aquilo que “existe para mim” só adquire sentido dentro da esfera da minha própria consciência, isso não implica que a fenomenologia através da consciência intencional reduza o mundo a uma mera constituição egológica. Ao contrário, Husserl evidencia que o idealismo transcendental é uma monadologia por ser uma análise rigorosa das mônadas que, apesar de remeter à tradição leibniziana, funda-se exclusivamente na descrição fenomenológica da experiência tal como ela se dá após a redução (Husserl, 2001, p. 163).

Assim, essa monadologia não é uma nova metafísica especulativa, pois não segue os pressupostos herdados desta tradição. Husserl concebe a fenomenologia como uma busca para explicitar as experiências subjetivas pelo acesso à evidência originária ou o modo como os sentidos do conhecimento se constituem na própria experiência intuitiva e, então, fundamentam todas as formas possíveis de conhecimento. Nesse sentido, a tarefa da fenomenologia consiste em explicitar o sentido que o mundo objetivo possui para os sujeitos. Além disso, cada vivência subjetiva da consciência é acompanhada de horizontes de sentido que não são totalmente dados, por isso, exigem elucidação. Esses horizontes não decorrem de limitações contingentes do sujeito, mas pertencem essencialmente à estrutura da experiência.

Por fim, evidencia-se uma certa pretensão husserliana de que o solipsismo faz parte das reflexões para se chegar ao transcendental, por isso o afirma como aparente e o rejeita ao final das *Meditações*. Portanto, seguindo os argumentos justificados até então, podemos caracterizar a teoria husserliana, de modo geral, como não-solipsista.

A partir disso, o presente trabalho, busca em Michel Henry uma nova perspectiva para a concepção da intersubjetividade na fenomenologia a partir de sua análise crítica da teoria husserliana. A seguir, procurar-se-á elencar alguns pontos importantes na Fenomenologia Material do jovem francês afim de responder o problema apresentado na teoria husserliana acerca da *alter ego*.

4 *PATHOS-CON*: POR UMA FENOMENOLOGIA DA COMUNIDADE

Michel Henry, em sua obra *Fenomenología material*, descreve reflexões sobre a Quinta Meditação Cartesiana de Edmund Husserl. De forma distinta ao ego transcendental que é constituído através da consciência intencional, a teoria henryana defende uma perspectiva pautada na doação originária do fenômeno da vida⁵. Nesse sentido, o ego não é constituído, mas é doado

⁵ Michel Henry descreve a vida como fenômeno doado, ou autodoado ao ser do ego, o que difere da concepção de vida biológica. Nesse aspecto, a vida é pura fenomenalidade e não necessita de um método intencional para que ela exista, já que, para Henry, o método e o objeto da fenomenologia são o mesmo – doação no ser do ego. Sobre esse tema, consultar a seguinte referência: HENRY, Michel. (2011b), O que é isso a que chamamos de vida?. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Trad. Rodrigo V. Marques. Conferência

ao ser em sua pura manifestação – o que determina sua originalidade quanto ao método da inversão fenomenológica para a fundamentação da sua teoria chamada Fenomenologia Material⁶.

As críticas de Henry à Husserl não são propriamente sobre a fenomenologia, mas sobre seu método fenomenológico, em que “todas as questões que levantamos ao texto husserliano são questões fenomenológicas” (Henry, 2009, p. 209, tradução nossa). Essas questões são resumidas por Henry na concepção de “como” as coisas se dão, o grande propósito da fenomenologia, e justificam a crítica a teoria husserliana, assim como as posteriores a ela – chamada de fenomenologia histórica⁷. Portanto, “a Quinta Meditação Cartesiana nos convida, nada menos, que repensar a fenomenologia mesma em seu fundamento lógico” (Henry, 2009, p. 209, tradução nossa).

Segundo Henry, o ego se mostra na autodoação em si mesmo, no próprio ser, não necessitando de uma esfera transcendental pertencente ao mundo. O ego é automanifestação em si mesmo, por isso, se trata do autoaparecer do ser ontológico – ideia defendida por uma anterioridade da fenomenologia ao sentido da ontologia na teoria henryana, ainda em sua obra *L'essence de la manifestation*. O fundamento primeiro do ser é o ego, sendo que ele é manifestação no ser de forma imanente. Nesse sentido, Henry se desfaz do método intencional para explicitar a não-intencionalidade em sua teoria em que os fenômenos são doados e não passam pelo crivo de uma consciência ou redução fenomenológica. Essa análise se torna primordial para compreender o pensamento henryano que *inverte* o caminho da fenomenologia. Sua justificativa advém no pressuposto de que não é necessário de um método fenomenológico para conceber o ego, na medida em que ele se experimenta a si mesmo, por si só afirmar sua efetividade fenomenológica.

Recorrendo a Quinta Meditação Cartesiana, convém mencionar a seguinte passagem henryana presente na obra *Fenomenologia material*:

[...]como aquilo que torna possível uma experiência poderia ser estranho ao seu conteúdo efetivo e, ainda mais, aquilo que constitui sempre e em todo lugar tal conteúdo? Possibilidade quer dizer realidade. A possibilidade transcendental da experiência é a fenomenalização original da fenomenalidade do fenômeno, e assim de todo fenômeno concebível, sua realidade e o que o determina por inteiro. Como uma condição em si não afetiva poderia ser condição daquilo que, nela e por ela, se revela ser necessariamente afetivo? (Henry, 2009, p. 187, tradução nossa).

Cabe analisar a tese apresentada que propõe questionar o pressuposto husserliano pelo qual

pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

⁶ Sobre esse tema, consultar a tese que defende essa perspectiva henryana: PAGNUSSAT, Janessa. A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/31639/TES_PPGFILOSOFIA_2024_PAGNUSSAT_JANESSA.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁷ Por fenomenologia histórica compreende-se “[...] a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designa-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*” (Henry, 2008, p. 2).

as experiências subjetivas são pensadas a partir de estruturas intencionais e analogias constitutivas. Assim, Henry interroga o que pode ser compreendido efetivamente pela experiência concreta que cada sujeito tem de outro. O problema que se apresenta está no conjunto das vivências afetivas como presença, ausência, solidão, amor, ódio, ressentimento, tristeza, alegria. Para Henry, essas modalidades afetivas são modalidades concretas de nossa vida, nada mais que o modo originário pelo qual são doadas fenomenologicamente.

A crítica se dirige, então, no modo como essas vivências foram entendidas no plano empírico em que a filosofia transcendental não precisava necessariamente compreendê-las. Por isso, a grande lacuna está em como o que possibilita uma experiência poderia ser totalmente independente daquilo em que essa experiência se manifesta. Nesse sentido, suscita sua crítica ao plano fenomenológico husserliano em que não há possibilidade (realidade) transcendental desvinculada de seu modo de aparecer. A condição de possibilidade da experiência é sua fenomenalidade originária em que a vida se revela a si mesma como afetividade.

Portanto, se a experiência do outro sujeito se dá a partir da doação de fenômenos afetivos em sua própria experiência fenomenológica, a condição de possibilidade para essa experiência não pode não ser afetiva. Nessa perspectiva, se apresenta um argumento importante: a afetividade não é um elemento constitutivo do ego transcendental, ela é o fenômeno originário doado ao ser do ego. Assim, Henry destaca que nossa relação com os outros egos se dá por meio do *pathos* pela manifestação das tonalidades afetivas, como o sofrimento e a fruição.

O *alter ego* apresentado por Husserl designa a mesma estrutura transcendental do objeto transcendental, enquanto estrutura fenomenológica pertencente ao mundo. De certa maneira, Husserl havia percebido que o ego antecede os outros egos (*alter ego*) e os objetos transcendentais do mundo. Ao relatar a intencionalidade quanto aos outros egos entendidos a partir do meu ego, sua teoria apresenta que o *alter ego* deve ser um outro ego tal qual o mesmo que o meu, uma unidade psicofísica presente no mundo. Henry (2009, p.190), menciona que “não se trata do corpo dos outros, mas do meu, do meu Eu Posso, do meu ego”. Assim, Henry refuta a teoria de que haja um *alter ego*, uma alteridade a partir do ego, ao afirmar que “a experiência da alteridade é totalmente falsificada na medida em que o ego e o corpo que intervêm nessa experiência, enquanto a tornam possível, são um corpo e um ego constituídos” (Henry, 2009, p. 197, tradução nossa). Nessa perspectiva, a constituição de um ego é criticada por Henry, já que o ser não é constituído, mas sua essência é pura manifestação imanente. Portanto, o outro ego também não pode ser constituído a partir do meu ser. A cada ego é doado a própria revelação de si, de cada ipseidade, sendo que “no experimentar-se a si mesma da subjetividade absoluta nasce a Ipseidade original” (Henry, 2009, p. 111, tradução nossa).

Além disso, o corpo é a manifestação subjetiva do Eu posso que se dá enquanto representação transcendental no mundo. Para Henry, o corpo é subjetivo, ao qual ele apresenta uma releitura da ontologia biraniana (Praseres, 2014). Outro corpo não é constituído a partir do meu, mas está ali enquanto uma subjetividade existente no mundo. Quando dois corpos sensíveis se encontram e se unem⁸, o desejo que os vincula se revela como afetividade no *pathos* subjetivo de cada um. Assim, “somente essa presença radicalmente transcendental com independência tanto de todo ato de captação quanto do meio em que tal ato se realiza, enquanto que a presença do meu corpo à minha sensibilidade no interior da esfera do que me é próprio não possui nada que exija ou implique sua constância, de modo que o argumento de Husserl desmorona” (Henry, 2009, p. 199, tradução nossa). A presença do corpo próprio não depende de nenhum ato de percepção, nem

⁸ “Não buscam acaso os amantes uma espécie de exibição recíproca à luz do mundo, não desejam ver-se, tocar-se? O que querem tocar? A sensação do outro, sua vida.” (Henry, 2009, p. 228, tradução nossa)

de um meio no qual tal percepção ocorra. O corpo é uma presença “radicalmente transcendental”, pois se trata de uma autoafecção que se dá antes de qualquer intencionalidade com o mundo. Em contradição com as análises husserianas, Henry sustenta a concepção de que a experiência do corpo não necessita de constância perceptiva e nenhuma mediação da consciência para que a torne possível, ela é a forma originária de manifestação.

A experiência sensível de cada corpo pode ser sentida somente a si mesmo. Para Henry, essa concepção revela uma lacuna na análise husserliana, pois o filósofo alemão não teria levado plenamente em consideração que a constituição do *alter ego* a partir da experiência do *ego* ignora a sensibilidade estritamente imanente. Tal sensibilidade se manifesta e se sente exclusivamente em si mesma, de modo que não pode ser transmitida, compartilhada ou experimentada por outro ego, nem reproduzida na corporeidade alheia. Portanto, há “a impossibilidade primordial de perceber intencionalmente o outro em si mesmo” (Henry, 2009, p. 200, tradução nossa). Nesse sentido, o outro é um outro ego (no sentido da fenomenologia henryana) e esse é o ponto que Henry procura evidenciar. Sendo um ego imanente, não há possibilidade de ser representado e apreendido por outro ego. Portanto, “eu não posso perceber o outro em si mesmo não porque o alter ego seja um *alter*, mas porque é um *ego*” (Henry, 2009, p. 200, tradução nossa). Cada manifestação é primordial e absoluta, pois acontece como doação em cada ser do ego de forma singular. Henry não está defendendo um solipsismo, até porque descreve sobre a relação interpatética com os outros egos existentes, mas justifica que não podemos constituir um *alter ego* a partir do meu ego.

A relação interpatética ocorre através da manifestação da afetividade no *pathos* e desse modo ocorrem as experiências intersubjetivas. É a relação do meu ego com outro ego que se revela o ser em sua manifestação patética, numa constante pulsão, em que o ser do ego possui sua própria doação, seu próprio *pathos*. Cada ser sente suas tonalidades afetivas manifestadas em seu corpo vivo, no núcleo invisível da vida (*pathos*). O corpo é o próprio fenômeno subjetivo, sendo que não há uma separação entre o ser e o que ele é, manifesta em seu corpo subjetivo⁹.

A diferença fundamental da fenomenologia de Henry e a de Husserl ao descrever o ego se estabelece a partir do modo como cada filósofo apresenta o aparecer do mundo. Henry afirma que o ego “advém ao mundo e se mostra no horizonte do mundo como sendo esse ego, como o meu ou como o teu. Na fenomenologia husserliana: todo ego é constituído por uma intencionalidade que lhe confere esse sentido de ser um ego, mais precisamente, o meu, o teu.” (Henry, 2009, p. 215, tradução nossa). Em Husserl, o ego recebe sua constituição através dos atos intencionais em que na exterioridade do mundo o ego aparece como “meu” ou como “teu”. Para Henry, essa teoria é insuficiente para sustentar o modo verdadeiro do aparecer do ego. O aparecer do mundo é a fenomenalização do fenômeno, este que se manifesta na efetividade do primeiro aparecer: o autoaparecer do ser, seja, o ego enquanto fenômeno de manifestação originário. É nesse sentido que Henry afirma: “‘Eu me represento’ enuncia a estrutura da representação” (Henry, 2009, p. 216, tradução nossa). Toda representação implica um distanciamento entre o sujeito e o fenômeno que se manifesta, o que evidencia a incompatibilidade com afetividade imanente que, segundo Henry, é o verdadeiro modo de aparecer do ego. Assim, sua análise crítica aponta para a necessidade de compreender o ego não como algo que se dá no horizonte do mundo, mas como vida que se autoafecta em sua interioridade imanente¹⁰.

⁹ Um estudo mais aprofundado sobre o tema do corpo em Michel Henry se encontra em sua obra: HENRY, Michel. **Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

¹⁰ Conforme explica Furtado (2008, p. 244) na seguinte passagem: “Um abismo ontológico separa a doação imanente do sentimento a si através da auto-afecção da sua essência e sua representação objetivante. Se um conteúdo

O ego possui uma ipseidade absoluta em cada subjetividade e, portanto, não é apercebida como intencionalidade. Assim, “na vida, a relação entre os viventes só pode ser compreendida a partir da essência da vida, uma essência que é a sua, isto é, recordando novamente, fora dessa estrutura do ‘como’ que é o mundo, fora da intencionalidade, fora do sentido. Essa essência da vida nós a pensamos como autoafecção” (Henry, 2009, p. 222, tradução nossa). A autoafecção é o conceito utilizado por Henry para designar a vida em sua pura manifestação. Nesse sentido, um ego que se autoafecta, dado que ele é o autoaparecer do ser, se manifesta em sua pura doação. Não se refere a um ego intencional tal como a fenomenologia husserliana descreve, mas um ego como autoafecção do ser. Por isso, o ego como autoafecção do ser é o fenômeno que se manifesta na obscuridade e na invisibilidade da vida que se difere da visibilidade do mundo – eis a distinção entre o aparecer do mundo e o aparecer da vida.

Para usar um exemplo do próprio Henry, na *Fenomenologia material*, ele cita o exemplo da relação de afetividade entre a mãe e seu filho sendo gerado: mesmo não se reconhecendo como subjetividade no mundo, o filho reconhece o afeto de sua mãe pelo *pathos* – o núcleo comum da afetividade entre os viventes. Assim, nos sentimos uns aos outros, mesmo que esse sentimento não seja exteriorizado no mundo ou tenha uma constituição a partir da visibilidade do mundo, apenas sentido em sua pura manifestação interior, sendo ela afetiva. A afetividade fenomenológica designa algo obscuro, mas que se manifesta. “A efetividade fenomenológica dessa experiência, dessa fenomenalidade não grega, é a afetividade no que ela tem de indiscutível, de irreduzível, de absoluto – uma fenomenalidade que nunca está fechada à passagem, que subsiste quando tudo se fecha.” (Henry, 2009, p. 227, tradução nossa). A vida é absoluta em sua afetividade fenomenológica, em seu sofrimento primitivo que possui uma força capaz de se suportar a ela mesma; a afetividade em sua constante fruição e sofrimento. Portanto, “toda comunidade é por essência afetiva e, ao mesmo tempo, pulsional” (Henry, 2009, p. 228, tradução nossa). Pelo sofrer primitivo, há a possibilidade do sofrimento e da fruição na vida de cada ser que é autoafetado em sua afetividade fenomenológica. Assim, “tem um *pathos-con* que é a forma mais ampla de toda comunidade concebível” (Henry, 2009, p. 232, tradução nossa).

Henry designa por comunidade, uma comunidade de viventes, entendida como unidade, sendo sua essência a vida. A comunidade existe porque todos compartilham essa mesma estrutura de vida afetiva – *pathos-con*, formando um conjunto de viventes que se autoafectam e coexistem. O que há de comum entre os membros de uma comunidade é a vida que é dada a cada um enquanto revelação absoluta. A vida é ela mesma um modo de revelação. “A vida é a subjetividade absoluta na medida em que se experimenta a si mesma e não é outra coisa senão isso: o puro fato de experimentar-se a si mesma imediatamente e sem distância” (Henry, 2009, p. 212, tradução nossa). Uma comunidade possível se forma a partir do que há em comum entre os membros que a formam, seja, a vida afetiva. Cada ser possui sua subjetividade absoluta formando uma comunidade intersubjetiva. Cada vida existente em uma comunidade é um vivente. Assim, “a essência da subjetividade absoluta, enquanto puro fato de experimentar-se a si mesma imediatamente, é de modo idêntico a essência da ipseidade” (Henry, 2009, p. 213, tradução nossa). A essência de cada subjetividade se individualiza na medida em que cada ser autoafecta ou é autoafetado em cada singularidade, em cada ipseidade. Portanto, “a comunidade não é outra coisa que este conjunto de indivíduos vivos” (Henry, 2009, p. 213, tradução nossa) que se autoafectam entre si. Cada

representativo pode se propor a nós a partir do mundo como representação, por exemplo da dor, isto se deve ao fato da doação prévia da dor a si mesma na essência da sua afetividade. Só através da estrutura monádica da vida constituída pela afetividade alguma coisa como um Si pode existir, só através dela qualquer coisa como uma ipseidade pode surgir, porque o conteúdo afetante e o afetado na auto-afecção, são rigorosamente o mesmo”.

subjetividade é um indivíduo de uma comunidade, um ego, uma vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas nesse estudo objetivaram demonstrar que o problema da intersubjetividade se apresenta na fenomenologia husserliana, especialmente na Quinta Meditação Cartesiana. Husserl evidencia que a presença de outros egos ocorre a partir da constituição do ego transcendental. Embora o solipsismo aparece como um resultado do método intencional da redução fenomenológica, o próprio Husserl o caracteriza como “aparente”, sendo que o mundo só adquire sentido por meio de uma comunidade de mônadas interligadas pelas sínteses de emparelhamento e pelas estruturas intencionais da consciência.

Em contraposição, a Fenomenologia Material de Michel Henry apresenta uma análise crítica da fundamentação husserliana do *alter ego*. Para Henry, o problema inicial se apresenta na intencionalidade da consciência como ponto de partida para a constituição subjetiva, dado que a manifestação fenomenológica ocorre na anterioridade do ser do ego, ou seja, antes mesmo de ele ser constituído a partir da exterioridade do mundo, sendo inacessível por analogia. Assim, o núcleo afetivo de cada ser do ego é fundamental para a manifestação da vida, a autoafecção. É nesse ponto que Henry propõe o conceito de *pathos-con*, como a partilha da vida afetiva que se revela em cada vivente.

A subjetividade em Michel Henry não é uma mônada, mas a manifestação da vida que se experimenta como afetividade. Sendo o *pathos* como o núcleo comum compartilhado entre os viventes, a vida que é sentida é a mesma que afeta a todos: uma comunidade intersubjetiva. Nesse sentido, a concepção de intersubjetividade se funda antes de qualquer exterioridade, na imanência absoluta, pois é comum a todos os viventes. Por isso, a vida é partilhada e experimentada enquanto comunidade afetiva. Para Henry, a vida não se reduz a um dado biológico, mas constitui um modo originário de manifestação do fenômeno da afetividade que se experencia a si mesma sem distanciamento. Assim, a comunidade é essa vida afetiva compartilhada – *pathos-con* – em que cada indivíduo ao ser autoafetado em sua singularidade manifesta sua estrutura subjetiva absoluta.

Assim, é possível concluir que, embora a fenomenologia husserliana apresenta uma fundamentação da intersubjetividade transcendental, ela não contempla plenamente a dimensão afetiva primordial defendida por Henry. O *pathos-con* justifica um caminho para a resposta henryana ao problema do solipsismo presente na teoria husserliana pela sua abrangência conceitual e fenomenológica. Dessa forma, este estudo evidencia a importância da intersubjetividade para a fenomenologia contemporânea e aponta para a necessidade de repensar as relações humanas afetivas como manifestações originárias da vida.

REFERÊNCIAS

HENRY, Michel. **Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura**. Trad. José Rosa. Lusosofia: Press, 2006.

HENRY, Michel. **Fenomenología material**. Trad. Javier Tieira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

HENRY, Michel. **Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

HENRY, Michel. **L'essence de la manifestation**. Paris: Épiméthée, PUF, 2011.

HENRY, Michel. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia**. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã, 2008.

HENRY, Michel. O que é isso a que chamamos de vida?. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). **Paisagens da Fenomenologia Francesa**. Trad. Rodrigo V. Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006. 7.ed.

FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. In: **Dissertatio**, p. 231-249, inverno/verão de 2008.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. ed. 5, Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MORUJÃO, Carlos. HUSSERL E A HISTÓRIA - Sobre o “Im Zickzack Vor- Und Zurückgehen”, no § 9 da *Crise das Ciências Europeias*. In: **Phainomenon**, n. 14, Lisboa, p. 143-156.

PAGNUSSAT, Janessa. **A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM, 2024.

PRASERES, Janilce Silva. Michel Henry, vida e o corpo subjetivo: uma leitura fenomenológica. In: **Literarius**, Santa Maria, v.13, n.3, 2014, p. 1-17.

RICOEUR, Paul. Edmund Husserl – A Quinta Meditação Cartesiana. In: **Phainomenon**, Lisboa, n.9, p. 245-270, out. 2004.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. **Argumentos**, Fortaleza, n.1, p.45-53, 2009.

SAN MARTIN, Javier. El solipsismo en la filosofía de Husserl. In: **Endoxa: Séries filosóficas**, Madrid, n. 1, p. 239-258, 1993.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. O problema da autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de Ideias I a Meditações Cartesianas. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, Jul./Set. 2016.

VIEIRA, Allan J. Intersubjetividade e solipsismo nas Meditações Cartesianas de Husserl. In: **Peri**, Florianópolis, v.6, n.1, 2014, p.126-148.