

# A filosofia da religião de Michel Henry como uma “Fenomenologia radical da religião”

Tommy Akira Goto •

Bruno dos Santos Queiroz \*\*

## **Resumo**

O objetivo deste artigo é apresentar o pensamento do filósofo Michel Henry, tomando como fio condutor a discussão sobre a presença de uma “fenomenologia radical da religião” em sua filosofia do cristianismo. A partir disso, será considerada a relação entre o Cristianismo e a Fenomenologia na filosofia da religião de Henry. Para uma melhor compreensão de sua “fenomenologia radical da religião”, serão apresentadas algumas de suas ideias a partir de algumas de suas principais obras: *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000/2014), *Eu Sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo* (1996/2015), *Palavras de Cristo* (2002/2014) e *A Barbárie* (1987/2012). Tomando esses escritos por base, foi possível construir o entendimento do autor em relação à Fenomenologia, o lugar que a religião ocupa em sua filosofia fenomenológica e, principalmente, a sua compreensão do Cristianismo. Conclui-se que a filosofia da religião presente na “fenomenologia da vida”, como Henry denominou sua filosofia, pode se caracterizar como uma “fenomenologia radical da religião”.

## **Palavras-chave**

Michel Henry; fenomenologia radical da religião; cristianismo.

---

• Professor-pesquisador Associado I da pós-graduação em Filosofia e da graduação e Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: tommy@ufu.br; prof-tommy@hotmail.com.

\*\* Mestrando da pós-graduação em Filosofia e graduado em Psicologia pela Universidade Federal de Uberlândia.

### ***Abstract***

The purpose of this article is to present the thinking of the philosopher Michel Henry, taking as a guiding thread the discussion about the presence of a radical phenomenology of religion in his philosophy of Christianity. From this, the relationship between Christianity and Phenomenology will be considered in Henry's philosophy of religion. For a better understanding of his radical phenomenology of religion, some of his ideas will be presented from some of his main works: *Incarnation: A Philosophy of Flesh* (2000/2014), *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity* (1996/2015), *Words of Christ* (2002/2014) and *Barbarism* (1987/2012). Taking these writings as a base, it was possible to build the author's understanding in relation to Phenomenology, the place that religion occupies in his phenomenological philosophy and, mainly, his understanding of Christianity. It is concluded that the philosophy of religion present in the "phenomenology of life", as Henry called his philosophy, can be characterized as a "radical phenomenology of religion".

### ***Keywords***

Michel Henry; radical phenomenology of religion; christianity.

### **Introdução**

O objetivo deste artigo é compreender se a "filosofia da religião" de Michel Henry, fundamentada em sua "fenomenologia da vida", possibilitou também uma "fenomenologia religiosa". Em outros termos, o que se pretende investigar aqui é se é possível encontrar em Michel Henry a realização de uma "fenomenologia da religião". Nesse sentido, o caminho escolhido para a solução dessa questão foi apresentar o sentido que a fenomenologia tem na filosofia de Henry, levando em consideração seus conceitos, aspectos metodológicos e ideias, para, em seguida, evidenciar alguns pressupostos de sua filosofia da religião. Além disso, houve também a necessidade de abordar o sentido da religião e o lugar que ele ocupa em sua filosofia, especialmente no que diz respeito ao Cristianismo.

Michel Henry (1922-2002), filósofo vietnamita, mas que viveu na França, está vinculado à escola filosófica da Fenomenologia, inaugurada por Edmund Husserl (1859-

1938), a qual, em síntese, constitui-se em uma filosofia como ciência rigorosa, cuja tarefa está em analisar os fenômenos tal como se mostram a partir de si mesmos. Assim, mantendo sua vinculação com a tradição fenomenológica, Henry denominou sua filosofia usando expressões como “fenomenologia da vida” e “fenomenologia radical”.

Michel Henry nasceu no dia 10 de janeiro de 1922, na cidade de Haiphog, na então Indochina Francesa. Perdeu o pai na infância, em 1929, e após isso, sua família mudou-se para Paris. O jovem Henry, morando em Paris, ingressou na *La Résistance*, movimento de luta contra os regimes nazifascistas durante a Segunda Guerra Mundial. Estudou na instituição de ensino secundário e superior *Lycée Henri IV*, sendo um prestigiado aluno. Em 1945, finalizou seus estudos filosóficos, apresentando um estudo sobre a felicidade em Spinoza, sob a orientação do filósofo Jean Grenier. Sua tese foi, então, publicada na *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* em 1946 (Seyler, 2016).

Em seguida, Henry trabalhou como pesquisador no *Centre national de la recherche scientifique e na Fondation Thiers*. Em 1963, publicou sua tese de doutorado sobre a “Essência da Manifestação” (*L'essence de la Manifestation*), sob a orientação dos filósofos Jean André Wahl e Jean Hyppolite. Henry tornou-se professor titular da cadeira de Filosofia da Universidade *Paul Valéry, Montpellier III* em Montpellier, onde permaneceu professor até sua aposentadoria, em 1982. Faleceu em 3 de julho de 2002, aos 80 anos, e toda sua carreira filosófica foi dedicada ao desenvolvimento de uma “fenomenologia da vida” (Seyler, 2016).

Em suas últimas preocupações filosóficas, Michel Henry, principalmente na relação com a Fenomenologia, desenvolveu assuntos relacionados à religião e à filosofia cristã, especialmente no que diz respeito à Cristologia, isto é, à Pessoa, obra e ofícios de Cristo. Dois escritos são resultados dessas preocupações e possuem uma especial consideração no desenvolvimento de tal temática. São eles: *Palavras de Cristo* (2002/2014), em que o filósofo trata da questão da união hipostática de Cristo, isto é, da unidade dual na pessoa de Cristo de sua divindade e humanidade e *Eu Sou a Verdade: por uma Filosofia do Cristianismo* (1996/2015), obra em que o autor passa a discutir sobre a questão da Verdade e da Vida no Cristianismo.

Como se sabe, a Fenomenologia, então desenvolvida por Husserl (1913/2006), é uma filosofia/ciência dos fenômenos puros, ou seja, está relacionada ao dar-se em si

mesmo dos fenômenos tal como aparecem, em uma nova orientação (atitude) em que os fenômenos são considerados a partir de voltar ao absoluto. Ao se tratar dos “fenômenos religiosos”, tem-se como finalidade descrever o “fenômeno religioso”, suspendendo a questão da existência e das realidades (efetivas) às quais eles se referem. Edmund Husserl não desenvolveu uma “fenomenologia do religioso” propriamente dita, mas abordou o tema da religião, e mais especificamente, a questão de Deus como um problema da filosofia e da fenomenologia (Ales Bello, 1998). Em diversos escritos, Husserl destacou o problema de Deus, como no parágrafo § 58 do primeiro volume de suas *Ideias para uma fenomenologia pura de uma filosofia fenomenológica* (A Transcendência de Deus colocada fora de circuito), no qual comenta:

O que nos importa aqui, depois de mera indicação de diferentes grupos de tais fundamentos racionais para a existência de um ser “divino” extramundo, é que este não seria transcendente apenas em relação ao mundo, mas manifestamente também em relação à consciência “absoluta”. Ele seria, portanto, um “absoluto” num sentido totalmente diferente do absoluto da consciência, assim como, por outro lado, um transcendente num sentido totalmente diferente do transcendente no sentido do mundo.<sup>1</sup>

Até mesmo em seus últimos escritos reunidos e publicados na obra *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1954/2012), na qual Husserl apresenta um conjunto de preocupações filosófico-éticas ao diagnosticar a crise da humanidade europeia, ou seja, a crise de sentido causada por uma crise na razão e das ciências; encontramos uma preocupação com a questão da religião. De acordo com o teor da obra, o projeto ético não se daria apenas no plano filosófico-metafísico, mas sim teleológico, por isso, para Husserl: “O problema de Deus contém manifestamente o problema da razão absoluta enquanto fonte teleológica de toda a razão no mundo, do sentido do mundo”<sup>2</sup>. Nesses escritos, essa ideia está conectada também à famosa afirmação ética de Husserl de que a “função” do filósofo está no seu filosofar, ou seja, que está dirigido pelo *telos*, por isso: “Somos, então, no nosso filosofar – funcionários da humanidade”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, p. 134.

<sup>2</sup> Husserl, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 06.

<sup>3</sup> Husserl, E. *op. cit.*, p. 12.

Todavia, como afirmou-se, mesmo Husserl não desenvolvendo uma fenomenologia ou filosofia da religião propriamente dita, é possível encontrar no desenvolvimento da Fenomenologia como método na filosofia e a sua ampliação para as ciências humanas (ciências sociais, psicologia, história), muitas disciplinas cujo objeto de estudo tem sido a religião e a experiência religiosa e que encontraram ali uma nova perspectiva metodológica para a análise da dimensão do religioso/sagrado. Apesar do termo “Fenomenologia da Religião” ter sido usado pela primeira vez pelo estudioso de História das Religiões Chantepie de la Saussaye (1848-1920), em 1878, na obra “Manual da História das Religiões” (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*), sua compreensão tinha como base a ideia de “fenomenologia” de Georg W. F. Hegel. Em seu entendimento, o objetivo dessa “fenomenologia da religião” está em preparar os elementos históricos para análise filosófica, por meio de um agrupamento de manifestações religiosas (Filoramo & Prandi, 1999).

Diferentemente, o próprio Husserl fez referência a uma “fenomenologia da religião” ao ler a obra *O Sagrado (Das Heilige)* do teólogo Rudolf Otto e, em numa carta, disse que “Otto faz uma aplicação magistral do método fenomenológico ao religioso”<sup>4</sup> (Birck, 1993, p. 9), e afirma “um começo para uma fenomenologia do religioso” (Husserl, 1919 *apud* Thomas Sheehan). Dessa maneira, foi constituída uma nova “ciência de fenômenos” de se compreender o religioso: a “fenomenologia da religião”.

Pode-se identificar que a disciplina “fenomenologia da religião” teve como primeiro representante o filósofo Gerardus van der Leeuw (1890-1950), com a obra *Fenomenologia da Religião (Phänomenologie der Religion, 1933)*, tendo outros seguintes, tais como: Brede Kristensen, Geo Widengren, C.J. Bleeker, H. Duméry e, posteriormente, o grande historiador das religiões – Mircea Eliade (1907-1986) –, com muitas obras sobre a experiência religiosa e a história das religiões comparadas (Goto, 2015).

Em termos gerais, a “fenomenologia da religião” pode ser entendida, conforme sintetiza Piazza (1976), como “o estudo sistemático do fenômeno religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, como comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo”<sup>5</sup>. Ainda, como afirmou o próprio

---

<sup>4</sup> Birck, B. O. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 09.

<sup>5</sup> Piazza, W. O. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, p. 18.

Husserl ao se referir à fenomenologia religiosa: trata-se de um “estudo dos fenômenos e de suas análises essenciais” (Husserl, 1919 *apud* Thomas Sheehan).

Seguindo essas delimitações, pode-se afirmar que a “fenomenologia da religião” tem como objeto primeiro o estudo do fenômeno religioso, cuja busca se dá pela compreensão do significado profundo da vivência religiosa (consciência religiosa) e que tem como método o método fenomenológico. Assim, a religião ou o religioso como fenômeno pode ser descrito fenomenologicamente na “identificação com o culto religioso, porque este engloba e estrutura todas as ações que se dirigem ao sagrado, quer este seja concebido como um Ser transcendente, quer como um Deus antropomorfo, quer como um Absoluto impessoal”<sup>6</sup>.

### **1. A fenomenologia radical em Michel Henry**

Michel Henry (2002/2014) dá início ao seu filosofar a partir da Fenomenologia de E. Husserl e M. Heidegger, mas chega a uma fenomenologia própria, segundo suas preocupações filosóficas. Isso porque pensa que essas fenomenologias ainda estão marcadas pela crença predominante do mundo. Sobre o desenvolvimento da Fenomenologia, Henry (2000/2014) comenta que o conceito de fenomenalidade está presente em toda filosofia ocidental e que, mesmo a fenomenologia, mesma produzindo uma formulação mais rigorosa, mais adequada, de forma alguma inverteu a fenomenalidade do mundo; e assim, segundo Henry, a fenomenologia, longe de ser oposta, deu continuidade à filosofia tradicional.

Em seu livro *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000/2014), Henry deixa explícito o seu entendimento da “Fenomenologia”, iniciando sua compreensão diretamente a partir de uma investigação de sua etimologia grega. Nessa investigação, Henry (2000/2014) retoma os dois componentes do termo de origem grega: *phainomenon*, em sua forma verbal como “dar-se”, “mostrar-se”, que significa “aparecer”, “o mostrar-se de algo”, “manifestar-se” e, na sua forma substantiva: “doação”, “desvelamento”, “manifestação”; e *logos*, que significa “método” ou “conhecimento adequado” ao objeto.

Henry, assim, define a “fenomenologia” como o método, o próprio filosofar que leva a um conhecimento adequado, radical a respeito daquilo que se manifesta, onde

---

<sup>6</sup> Piazza, W. O. *op. cit.*, p. 18.

*phainomenon* se refere à “coisa mesma”, o objeto ao qual um conhecimento dos fenômenos deve se voltar; e *logos*, por sua vez, designa o modo de conhecer, metódico, que se aplica ao que aparece. Logo, pelo termo “fenomenologia”, entende-se tanto o método como o objeto de uma filosofia, pois “o próprio termo se explica” (Henry, 2000/2014).

Mas, já não seriam os fenômenos o objeto de estudo das diversas ciências da natureza? Por exemplo, a biologia estuda os “fenômenos da vida orgânica”, a química, por sua vez, estuda os “fenômenos materiais” e até mesmo as ciências não-físicas parecem ter como objeto de estudo os fenômenos, como a sociologia, que estuda os “fenômenos sociais” ou a psicologia, que se dedica ao estudo dos “fenômenos psíquicos”. Na acepção de Henry (2000/2014), contudo, essas ciências, embora estudem fenômenos particulares, não tratam mesmo do *phainomenon*, pois não chegam a sua própria fenomenalidade, quer dizer, daquilo que constitui para o filósofo a essência dos fenômenos. Assim, enquanto as ciências estudam os fenômenos particulares, cabe à Fenomenologia compreender os fenômenos enquanto fenômenos, ou seja, o “parecer enquanto tal” (Henry, 2000/2014).

Para enfatizar essa diferença entre a Fenomenologia e as ciências, Michel Henry (2000/2014) faz uma distinção entre o “conteúdo do fenômeno” e o “modo de aparição” do fenômeno. O fenômeno enquanto conteúdo é aquilo que se mostra, isto é, o ente, como o giz, a cadeira, a árvore, o quadro etc; o ente cujo objeto de estudo constitui o das diferentes ciências particulares. O objeto próprio da Fenomenologia, no entanto, não é o ente, mas sim o “modo de aparição” das “coisas mesmas”, que está na base originária da manifestação de um ente. Assim, o que diferencia a Fenomenologia das demais ciências é que, diferentemente delas, a fenomenologia é a ciência do próprio aparecer. Henry, então, retoma as diversas expressões para se referir a esse “aparecimento” de fenômeno, expressões como “doação”, “mostração”, “fenomenalização”, “revelação” ou “manifestação”. Assim, afirma Henry, que “o puro aparecer, que a manifestação pura, que a fenomenalidade seja a condição de todo fenômeno possível”, ou seja, a “fenomenalidade do fenômeno”<sup>7</sup>.

O sentido que está ligado à Fenomenologia, aquele que acompanha a Filosofia desde a Grécia, se presentifica na palavra “verdade”. A Filosofia clássica, especialmente

---

<sup>7</sup> Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, p. 42.

aristotélica, entendeu verdade como a correspondência entre uma enunciação intelectual e a coisa. Assim, seria verdadeira uma proposição que se mostrasse em conformidade com a realidade (Pereira, 2011). No entanto, para Henry (2000/2014), essa compreensão de verdade é ainda imprópria, embora nos indique o caminho em direção a uma compreensão mais originária de verdade. Para o filósofo, em seu sentido originário, “verdade” se refere ao próprio modo de aparecimento das coisas, ao desvelamento primeiro e puro daquilo que agora é chamado a se mostrar.

Então, definir verdade como correspondência com a realidade é fazer uma declaração que ainda não toca na essência do fenômeno da verdade. Isso acontece porque a definição tradicional não diz o que a verdade é por ela mesma, apenas indica a correspondência e a forma de relação de adequação. Como Heidegger (1929/2008) já havia constatado, dizer que a verdade acontece como correspondência é dizer onde se encontra a verdade, mas não o que ela é. Se a verdade se encontra na correspondência, só se pode saber o que a verdade é estabelecida na relação de adequação. A resposta de Henry (2000/2014) à questão “o que é a verdade?” está alicerçada na noção de “revelação”, de desvelamento do ser, de uma fenomenologia. O desvelamento é o que possibilita a adequação, sendo, portanto, aquilo que a fundamenta. Assim, em seu sentido originário, verdade não é a correspondência entre um juízo e a realidade, mas sim o desvelamento, o “mostrar-se”, o pôr a descoberto o ser do ente (Henry, 2000/2014).

Ao observar com cuidado as palavras para designar o aparecer como “verdade”, “revelação”, “manifestação” ou “doação”, notar-se-á que essas são palavras caras e recorrentes na teologia cristã. O Deus cristão é um Deus-que-se-revela, um Deus que se manifesta, um Deus que doa Vida e um Deus que é a Verdade (Schaeffer, 2002). Portanto, a noção de fenômeno enquanto fenomenalidade está presente na compreensão cristã do divino. A verdade cristã é entendida como “verdade revelada” e a presença de Deus, que os teólogos geralmente designam como “teofania”, não é outra coisa senão a manifestação da própria essência divina aparecendo em si mesma, a fenomenalidade divina (Henry, 2000/2014).

Todo conhecimento precisa partir necessariamente de alguns pressupostos, de algumas premissas primeiras. O ponto é que nenhuma filosofia pode começar do nada (não-ser), de tal modo que acaba sendo necessário partir de determinados juízos prévios. No entanto, a Fenomenologia em seu princípio, tal como elaborou Husserl (1931/2019),

caracteriza-se como *um radicalismo do ponto de partida*, que consiste em passar em revista todas as nossas premissas de maneira crítica. Esse processo se opera por meio daquilo que tem sido designado como “redução fenomenológica”. Essa redução/suspensão é um colocar fora de circuito, de “colocar entre parênteses” os pressupostos prévios, os pré-conceitos e os pré-juízos, a fim de que possa contemplar a coisa em si mesma (Husserl, 1913/2006).

Apesar disso, a suspensão fenomenológica exige que se admita como premissas primeiras somente aquelas que se mostram evidentes em si mesmas. Se considerarmos suspensão cartesiana, por exemplo, ver-se-á que o *cogito* é aquilo que sobrevive a qualquer questionamento crítico ou dúvida cética (Descartes, 1641/1983). No entanto, além do *cogito*, é preciso aceitar o domínio das cogitações em seus objetos intencionais como fenômenos que pertencem a essa dimensão do indubitável. Isso se dá porque o *cogito* ou a consciência, no pensamento fenomenológico, não é um sujeito encapsulado, fechado em si mesmo, mas uma consciência intencional de direcionamento em relação aos objetos (Husserl, 1931/2001).

Michel Henry, diferentemente desse entendimento, explicita que os pressupostos dos quais parte a Fenomenologia são, eles mesmos, fenomenológicos. Isso significa, em um sentido radical, que a Fenomenologia trata do modo de aparecer próprio, ou seja, da fenomenalidade pura. A fenomenalidade pura e radical diz respeito ao “como” do aparecer. Essa premissa básica da fenomenologia, oriunda desde Husserl, faz dela retirar de si mesma aquilo que se mostra, a própria essência do fenômeno, a coisa por ela mesma. Em outras palavras, o fenômeno tal qual aparece não é mera aparência dissimulada de algo, ao contrário, aquilo que aparece é a coisa em si e a coisa em si é aquilo que aparece. O que se pode enunciar, como o faz Henry, que “a tanta aparência, tanto ser” (Henry, 2000/2014).

Isso significa que há uma identidade entre o fenômeno e a coisa em si. Esse princípio está em discordância com a tese kantiana de que o fenômeno e a coisa em si não seriam o mesmo. De acordo com Immanuel Kant (1781/2001), a coisa em si seria algo oculto, encoberto e inacessível, enquanto somente aquilo que aparece, isto é, o fenômeno, estaria no campo da cognoscibilidade. Segundo a análise kantiana, o fenômeno nada mais seria do que uma aparência da coisa em si, ou seja, uma representação. É a partir da fenomenologia husserliana, insiste Henry (2000/2014), que

se evidenciou que o aparecer é o ser, a aparição de algo é a aparição daquilo que esse algo “é”. Sendo assim, toda existência e todo ser possível dependem do aparecer.

Essa primeira compreensão do fenômeno reconduz, conforme preconiza Husserl (1954/2012), ao lema do “voltar-se às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst*). Contudo, para o filósofo, esse retorno de que trata a fenomenologia husserliana está ainda em um voltar-se para a percepção imediata dos objetos do mundo, ou seja, para o próprio mundo. O mundo não é um mero conjunto de objetos, mas o horizonte de aparecimento dos entes. Assim, a fenomenologia necessita direcionar-se radicalmente para o próprio aparecer, “considerar esse dado imediato em sua imediação, desembaraçado das interpretações e dos saberes sucessivos que ameaçam recobri-lo, interpor-se entre ele e nós”<sup>8</sup>.

Todavia, Michel Henry (2000/2014) questiona se o “aparecimento do mundo” seria o único aparecimento que há. Será que os únicos entes que se mostram, se mostram apenas no horizonte da mundanidade? Será que todo desvelamento é o descobrimento de um ente intramundano, tal como apresenta Martin Heidegger (1927/2002)? Isto é, será que a única verdade que se pode conhecer ou que se tem notícia é a “verdade do mundo”? Immanuel Kant (1781/2002) pontuou que tudo o que aparece no horizonte do mundo mostra-se segundo as intuições de espacialidade e temporalidade, ou seja, que todo ente mundano se nos apresenta num determinado lugar e num determinado ponto da sucessão temporal. Mas, o que possibilitaria o próprio acontecimento no interior do mundo, qual seria a condição de possibilidade que faz com que algo possa se mostrar numa espaço-temporalidade?

Segundo a explicitação fenomenológica de Henry, o aparecimento das coisas no horizonte do mundo deve nos conduzir a um domínio de aparição para além da mundanidade, um domínio que transcenderia a dimensão espaço-temporal. Há um acontecimento, um acontecimento que ao acontecer doa o ente em sua aparição. Há um acontecer que produz toda a variedade de entes em seus modos diversos de ser, que traz todas as coisas à existência, que está no fundamento de aparição de todos os entes, um acontecer que, no entanto, não pode ser, ele mesmo, um ente, que precisa ser compreendido para além dos limites da “verdade do mundo” (Henry, 2000/2014).

---

<sup>8</sup> Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, p. 48.

Sabe-se que coisas acontecem, filosofa-se sobre as coisas e os seus modos de ser, mas o próprio acontecer acaba sendo completamente esquecido. O dia começa, o sol nasce, as flores se abrem, a chuva cai, o vento sopra, o tempo passa, os seres vivem, o mundo gira, nações caem e outras se levantam, pessoas nascem, crescem e morrem: há um acontecimento constante e dinâmico, uma condição de possibilidade para que tudo possa se dar. Há um acontecer, um fluxo dinâmico que fundamenta tudo o que existe, o movimento *ek-stático* de todos os seres, expressão que se encontra em Heidegger (1927/2002). No entanto, esse movimento que está no fundamento da aparição, Michel Henry chamou de “Vida”. A Vida está por trás de todas as nossas ações, move os animais, palpita na vegetação e fundamenta tudo que aparece (Henry, 1996/2015).

Henry (2000/2014), ao recorrer ao Evangelho de São João para mostrar a existência de uma Verdade para além da verdade do mundo, analisa como João, ao falar do Verbo (*Logos*) em seu Evangelho, mostra que o Verbo está presente desde o princípio com Deus e que atuou como instrumento da criação, por meio do qual todos os entes do mundo receberam sua vida. Por isso, São João diz que nele estava a Vida, pois todos os entes criados recebem sua vida do Verbo divino. Essa Vida esteve no mundo e por ela o mundo foi criado. O Verbo da Vida foi gerado como Deus unigênito no seio da eternidade, de modo que a Vida engendrou em si mesmo o Primeiro Filho que, sendo gerado pelo Pai, recebe dele a mesma essência, o mesmo ser, a mesma substância. E, assim, São João pode chamar o Verbo de revelação de Deus, a imagem visível do Deus invisível (São João 1,1-18; Bíblia, 1985).

Ainda, para Henry (2000/2014), São João destaca também como o Verbo veio em carne. Então, se o Verbo veio em carne, a carne pertence ao domínio da Vida, não do mundo, mesmo se distinguindo, por assim dizer, do corpo. A corporeidade pela qual os entes vivos se dão no mundo, o corpo físico, material, orgânico não é o mesmo que a “carne patética” pela qual a Vida se encarna. Assim, a essência da carne não pode ser reduzida ao corpo; a carne é, em si mesma, estranha ao corpo revestido de ossos, tendões e outras estruturas orgânicas. Desse modo, Henry é conduzido à conclusão de que há uma duplicidade, uma dualidade entre a carne e o corpo (Henry, 2000/2014).

Ao se voltar ao Evangelho de São João, encontra-se referenciada a própria Vida, a Palavra divina e o Verbo encarnado. Lê-se ali que o Filho de Deus diz claramente não ser deste mundo, que ele e seu Reino não pertencem a este domínio (São João 18,36,

Bíblia, 1985). Logo, o modo pelo qual a Palavra da Vida é referenciada mostra-se completamente diferente da linguagem mundana. Essa palavra nos remete não ao horizonte do mundo, mas às modalidades mais originárias da Vida. Por originário, Henry designa aquilo que diz respeito à origem do ser, ou seja, aquilo que está no princípio de toda aparição, essa origem do ser é o próprio aparecimento. Por isso, em sua acepção, a essência originária da aparição precisa ser pensada em conexão com a revelação da Vida (Henry, 1996/2015).

Ainda, tal como pontua Heidegger (1927/2002), aquilo que aparece se mostra a partir de uma determinada compreensão, que, por sua vez, possibilita uma articulação discursiva a respeito daquilo que se mostra. Essa articulação discursiva é a linguagem. A linguagem tem sido objeto de investigação por parte de diversos linguistas, muito tem sido falado sobre os signos, na busca da compreensão da relação entre significado e significante, e de como se daria a relação de referência exercida entre a palavra e as coisas do mundo, sendo que exemplos de discussões desse tipo podem ser vistos em Saussure (1916/1999). Esse estudo linguístico pode ser entendido como um domínio de saberes e pesquisas que busca compreender a “palavra do mundo” (Henry, 2002/2014).

No entanto, se para além do horizonte do mundo se revela a Vida e, na medida em que essa Vida se manifesta em e a nós, então, a palavra do mundo não é a única linguagem que existe. Dado que a revelação da Vida não é outra coisa senão a comunicação do Verbo de Deus, isto é, da Palavra divina, é preciso considerar que, além da “palavra do mundo”, há uma “palavra da Vida”. Essa palavra da Vida, ignorada pelos estudos da linguística, é de natureza completamente diversa da palavra do mundo. A palavra do mundo busca adequar-se às coisas do mundo, isto é, refere-se a algo para além dela mesma e, por isso, pode ser ou verdadeira ou falsa, isto é, pode ou não se adequar às coisas às quais se refere. A palavra da Vida, por outro lado, refere-se sempre a si mesma, à Vida mesma, não diz respeito a algo além dela e, por isso, nunca pode errar ou mentir. A palavra da Vida é a Palavra de Deus, logo, nela não pode haver engano (Henry 2002/2014).

Uma fenomenologia radical precisaria, assim, estar fundamentada na Vida, nas modalidades originárias pelas quais a Vida se revela a si mesma. Isso significa que o pensamento fenomenológico em sua radicalidade conduz a uma “fenomenologia da

vida”. Tem-se em nós, então, o aparecer da Vida, que é a Vida em sua fenomenalização originária. Assim, afirma Henry que:

Com efeito, a vida permanece em si mesma. Ela não tem fora, nenhuma face de seu ser se oferece à tomada de um olhar teórico ou sensível, nem se propõe como objeto a uma ação qualquer. Ninguém nunca viu a vida e nunca a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. Porquanto possamos pensar esta imanência, ela significa, por conseguinte, a exclusão de toda exterioridade, a ausência deste horizonte transcendental de visibilidade no qual toda coisa é suscetível de tornar-se visível e que denominamos de mundo<sup>9</sup>.

De todo modo, fica novamente claro que o objeto da fenomenologia não é propriamente aquilo que aparece, mas o ato de aparecer, isto é, a fenomenalização. A fenomenologia, assim, não se trata de estudar as cogitações ou os objetos, o que está em questão é o modo de revelação da objetualidade, não as coisas (Henry, 2000/2014). A fenomenalização originária é a autorrevelação da vida. “A vida se sente, faz a experiência de si mesma”<sup>10</sup>. Uma radicalização da fenomenologia requer que se considere um modo de aparição ainda mais originário. Todo objeto e toda cogitação se mostram a si mesmos de uma forma que a fenomenologia clássica ignora, pois se restringiu a manifestação no horizonte do mundo como único modo de manifestação que se pode conhecer. Por ignorar a fenomenalização originária, o método fenomenológico em seu sentido clássico e não suficientemente radical, desconhece o modo originário de revelação da vida (Henry, 2000/2014).

Dessa maneira, Michel Henry pôde chegar à autorrevelação originária da Vida como fundamento de uma fenomenologia radical. A vida não pode ser compreendida a partir da verdade do mundo, não se chega à Vida originária a partir de raciocínios derivados dos dados dos sentidos. Por isso, é inútil tentar provar a existência do divino usando os parâmetros da verdade do mundo. Isso quer dizer que “[...] se a vida designa o ser, o fato de ser, não podemos mais confundi-la com certos fenômenos específicos, por exemplo, aqueles que a biologia ou à mística estudam, fenômenos que, longe de poderem defini-la ou explica-las [...]”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Henry, M. *O que é isto a que chamamos Vida?* Curitiba: UFPR, p. 205-206.

<sup>10</sup> Henry, M. *O que é isto a que chamamos Vida?* Curitiba: UFPR, p. 206.

<sup>11</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 199.

A Vida só pode ser acessada nela, por ela e a partir dela. Dado que somos viventes, que fomos gerados na e pela Vida, pode-se acessar a vida à medida em que acessamos a nós mesmos. Ao acessar a nós mesmos, ao nos voltarmos à relação conosco, na qual se dá todo Si singular, deparamo-nos com nosso engendramento no seio da Vida. Esse engendramento, analisa Henry, só é possível porque a Vida afeta a si mesma e nesse afetar a si mesma, pois a “essência da Vida reside na autoafetação”<sup>12</sup>. A Vida, nesse sentido, se afeta a si mesma, onde ela “própria constitui o conteúdo que recebe e que a afeta”<sup>13</sup>.

Henry (2000/2014) entende que a Vida, diferente dos entes do mundo, pertence ao domínio do invisível. Somos, assim, gerados na vida invisível e só podemos ser compreendidos a partir dessa invisibilidade. É impossível, desse modo, compreender nossa natureza vivente a partir da verdade do mundo. A inteligibilidade do humano está na invisibilidade da vida. Na medida em que somos viventes, somos seres invisíveis. Assim, não se poderá acessar a essência humana recorrendo às estruturas visíveis da corporeidade ou aos elementos da materialidade, a compreensão de nossa natureza não está no estudo das partículas físico-químicas que nos constituem. É preciso ir em outra direção, necessário é levar em conta nossa carne invisível, ali onde a vida experimenta a si mesma.

Mesmo assim, continua Henry (2000/2014), a vida, mesmo sendo invisível e inteligível, se sabe evidentemente que se está vivo, que se é um ser vivente. Essa inteligibilidade da vida em sua invisibilidade é a Arqui-inteligibilidade. E, na Arqui-inteligibilidade da Vida, no interior de compreensibilidade da autogeração do Arqui-Filho, é que se torna inteligível a natureza do humano. Essa Arqui-inteligibilidade, entendida como processo de autoengendramento do Primeiro Vivente como sua autorrevelação, Henry também denomina como Arqui-gnose.

A Arqui-inteligibilidade da vida, como pensa Henry (1996/2015), é anterior ao próprio pensar, pois como se mostrou, o pensamento não nos pode dar acesso à vida. O que ocorre é exatamente sua inversão, é a vida que se mostra como condição de possibilidade do pensamento. Desse modo, a Arqui-inteligibilidade não é simplesmente aquilo que precede o pensar, ela é o próprio fundamento do pensamento, pois a

---

<sup>12</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 206.

<sup>13</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 207.

“autoafecção originária, em um sentido verdadeiramente radical, no sentido de uma imanência absoluta exclusiva de toda ruptura intencional e de toda transcendência não é um postulado de pensamento”. (Henry, 2011, p.207). O pensamento revela-se, por assim dizer, como uma modalidade da vida. Desse modo, é pela Arqui-integibilidade da vida que toda cogitação pode ser pensada em seu próprio “poder-ser” (Henry, 1996/2015). Assim, “todos os poderes da vida permanecem em si mesmos, eles contêm, pois, como poderes efetivos, prontos a se desdobrarem, os que não cessam de se ajuntar a si mesmos e que eu posso reunir, eu [moi] que sou apenas seu ser dado a eles mesmos, eu [moi] que sou sua vida”<sup>14</sup>.

Seguindo essa análise, para Michel Henry, o pensamento fenomenológico não pode ser uma abstração da Vida. Uma fenomenologia radical precisa estar baseada na verdade que é a Vida em sua fenomenalização originária e como aquilo que se encontra no fundamento de aparição de todos os entes. Desse modo, a fenomenologia não pode ser reduzida ao estudo dos fenômenos tal como aparecem no horizonte do mundo. A condição originária que funda toda manifestação é a vida fenomenológica. A fenomenologia, como entende o filósofo, se constitui, então, a partir do reconhecimento de que na base de todo aparecer está a Vida em sua autoadoção.

Então, nessa radicalidade da Vida como única e absoluta e na qual se acessa em si mesma como autorrevelação, é que também se autorevela a Vida de Deus. Essa Vida única, experimentando-se a si mesma na experiência patética do Primeiro Vivente gerado nela, o Verbo, é o meio pelo qual essa Vida advém a si mesma. Na experiência em que a Vida faz de si em seu Verbo, somos nós engendrados de tal modo que somos viventes (Henry 1996/2015). Tem-se, então, o processo de geração eterna do Primeiro Vivente, o Verbo. E, é só por meio do Verbo, do experimentar da Vida em si por meio do Filho primogênito de Deus, que os viventes vêm a si mesmos (Henry, 1996/2015). Assim, seguindo a verdade do mundo, todo o homem é filho de um homem e também de uma mulher, mas, na verdade da Vida, todo o homem é o filho da Vida mesma, ou seja, do próprio Deus (Henry, 1996/2015).

---

<sup>14</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 211.

## 2. O lugar da religião na Filosofia de Michel Henry

No entendimento de Henry, a Vida tem expressões variadas. Assim, a religião é entendida como um dos modos de expressão da Vida, ao lado da arte e da ética. A religião perpassa a vida cotidiana e possibilita a totalidade das atividades de uma determinada cultura com fins extraordinários. Assim, a religião como manifestação da Vida na cultura tem um importante papel para a comunidade humana de viventes como sustentação da organização social, tornando possível a existência e sobrevivência da sociedade (Henry, 1987/2012).

Toda cultura é uma cultura da Vida, afirma Henry (1987/2012), pois é o espaço em que a Vida transforma a si mesma e se realiza nas suas formas mais elevadas, na qual a Vida cresce e evolui; é a autotransformação da Vida. ‘É uma ação que a vida exerce sobre si mesma e pela qual ela se transforma’, como define Henry, “uma vez que é a própria vida que transforma e é transformada”<sup>15</sup>. Ainda, a cultura como “cultura da Vida”, de acordo com o filósofo, é essencialmente prática, compondo um autodesenvolvimento das potencialidades subjetivas que se destinam a tornar possível a existência dessa Vida. A cultura como *práxis* assume diferentes formas, as formas de cultura, que concretizam a realização do vivente, formando um conjunto de todas as experiências, segundo as “leis da Vida”, no sentido de que todas as experiências vêm da expressão da própria Vida. Uma dessas formas de cultura enraizadas na essência da Vida é a Religião.

Henry, outrossim, compreende a religião como o vínculo que une um ser humano e o divino, e esse vínculo consiste em que, sendo o humano um vivente, ele tem em si a Vida. A religião, portanto, é a expressão do “vínculo” entre a Vida e os viventes. Desse modo, a religiosidade apresenta-se como elo, como elemento de vinculação, isto é, de conexão entre a humanidade e a divindade. Isso está em conformidade com um dos possíveis significados etimológicos da palavra religião, que pode trazer a ideia de “religar” (*religare*), isto é, de manter vínculos, tanto entre os humanos e o divino quanto entre aqueles que compartilham entre si a fé. A ênfase desse elo está, em Henry, na encarnação, pela qual Deus assume a humanidade, o que manifesta a união indissociável da Vida divina e da natureza humana (Canullo, 2019).

---

<sup>15</sup> Henry, M. *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações, p. 24-25.

No entanto, Henry (1987/2012) adverte que hoje se vive uma cultura que “foi lançada na clandestinidade”, pela qual se deu a exclusão da Vida pelas ciências e, por consequência, as suas principais manifestações, tal como a religião. A supressão da religião pela moderna sociedade científica, a exclusão da fé como uma mera superstição, acarreta, assim, uma expulsão da própria Vida e, com ela, de sua forma de realização na cultura.

Essa ruína da cultura é o que Henry (1987/2012) designou como “barbárie”. A ruína da própria Vida. A barbárie é uma degenerescência da cultura e essa degenerescência na atual sociedade é resultado, como anunciado nos últimos escritos de Husserl (1954/2012), da “crise das ciências”. Essa crise advém da exaltação do pensamento galileano, atualizado pelas ciências naturais (positivistas), que declara o conhecimento científico como único conhecimento válido. O resultado é que a ciência declara que todo conhecimento imediato do mundo-da-vida – o mundo imediato da *práxis* - um mundo do conhecimento ilusório, exigindo, dessa forma, a retificação do conhecimento via ciência natural, que a partir de um mundo de idealidades pode reestabelecer o conhecimento em seu lugar. Assim, a ciência moderna opera a estranha negação do mundo concreto e real a favor da afirmação de um conjunto de formas ideais que não podem ser encontradas no mundo da vida real, mas apenas num mundo de puras abstrações (Henry, 1987/2012).

A ciência, ao tomar o mundo-da-vida como ilusório, elimina a subjetividade e a afetividade. Contudo, ao se excluir a subjetividade e a afetividade, tem-se a exclusão da própria humanidade, pois é na afetividade, na autoafetação da Vida, que se tem aquilo que nos torna humanos. Henry usa a expressão “afetividade” para falar da autoexperiência que caracteriza a Vida, pois entende que a Vida é uma forma de experiência que não pode escapar a si mesma e, por isso, está continuamente aderindo a si mesma. Isto significa que a Vida está sempre afetando a si mesma. Essa autoafetação se expressa nas tonalidades de alegria e sofrimento. Essas tonalidades só podem existir para um sujeito que as experiencia, sendo a própria subjetividade. Dado a natureza autoafetiva da vida, a subjetividade é marcada pelas tonalidades da alegria e do sofrimento (Seyler, 2016).

Diante disso, excluir a humanidade, como o faz o cientificismo, também significou a expulsão da religião, já que todo ser humano é essencialmente religioso como

autoexpressão da própria Vida. Desse modo, hoje, a civilização encontra-se, de acordo com Henry (1987/2012), na ruína da cultura, que nega a essência da humanidade e, por assim dizer, a própria espiritualidade; ruína da religião, onde se expulsa em nome do saber técnico-científico. É mais que evidente que as apropriações sociais dessas “verdades científicas” constituíram sistemas culturais nos quais a ciência se volta “contra a vida”, contra a “verdade da Vida”. Como consequência, a espiritualidade/religiosidade é negada e substituída por um modo de relação com o mundo baseado no pensamento calculador, completamente desprovido da natureza meditativa; negando-se a Vida por si mesma, tem-se assim uma “doença da Vida”.

Mas será possível pensar em uma forma de se operar a favor da vida? A dimensão religiosa consiste em uma automanifestação autêntica da Vida, a saber, onde se tem a autoafetação da Vida, sem ter assumido a “verdade do mundo (ciência)”. Não é uma inteligibilidade em que se pensa ou observa-se algo, mas se é capaz do “dar conta” da vida, de se sentir a Vida mesma.

### **3. Uma fenomenologia do cristianismo**

Como foi visto, segundo Henry (2000/2014), a questão da verdade está relacionada com a questão de “revelação” e do desvelamento da Vida mesma e não com a “verdade do mundo”, sobre a qual sempre tratou a tradição filosófica e, atualmente, a ciência. Todo o esforço da fenomenologia deve ser como “fenomenologia da vida”, ou seja, em explicitar radicalmente a manifestação da vida em sua uma manifestação imanente da Vida. Envolvido em um projeto abrangente de compreensão da fenomenalidade, Henry comenta que quando “estava trabalhando sobre Cristianismo, um evento extraordinário aconteceu para mim; para primeiro uma vez que minha fenomenologia da vida encontrou uma fenomenologia da vida e essas duas fenomenologias disseram a mesma coisa”<sup>16</sup>.

Na sequência, Michel Henry passou a abordar o Cristianismo e, então, desenvolveu algumas análises fenomenológicas, publicadas em principais obras, como: *Eu Sou a Verdade: Por uma filosofia do Cristianismo* (1996/2015), que discute a noção de verdade no Cristianismo; o *Palavras de Cristo* (2002/2014), nas quais são tratadas questões

---

<sup>16</sup> Capelle, P. *Fenomenologia francesa actual*. Buenos Aires: UNSAM, p. 54.

relativas à dupla natureza de Cristo e, a partir disso, do aspecto divino-humano de suas palavras. E *Encarnação: Por uma filosofia da carne* (2000/2014), escrito que considera a encarnação de Cristo segundo o Evangelho de São João, a fim de discutir a natureza da carne que, segundo o autor, é distinta do corpo físico. São análises filosófico-teológicas onde Henry tenta descrever e revelar a inteligibilidade de sua “fenomenologia radical” no encontro com o Cristianismo à luz da “fenomenologia da Vida, cujos pressupostos parecem revelar-se como uma introdução aos *insights* decisivos deste movimento religioso”<sup>17</sup>.

Como se sabe, o Cristianismo se fundamenta nas palavras de sabedoria de Jesus Cristo. De acordo com isso, Henry (1996/2015) entende o Cristianismo como sendo o conjunto dos ensinamentos que encontramos registrados no Novo Testamento. O conteúdo do Cristianismo encontra-se na totalidade dos textos escritos pelos evangelistas e demais apóstolos. Os Evangelhos, o livro de Atos dos Apóstolos, as epístolas neotestamentárias e o livro do Apocalipse são, como conceberá o filósofo, o único meio de acesso a Cristo. Sendo assim, o Cristianismo é a compreensão da revelação de Deus em Cristo conforme registrada nas escrituras gregas cristãs, às quais nos referimos como Novo Testamento.

Destarte, essa sabedoria se presentifica e se expressa no discurso de Cristo como humano vivente, por meio do qual ele transmite aos humanos regras de comportamento. Ao apresentar sua concepção moral, Cristo fez severas críticas ao formalismo ritualista dos fariseus, mostrando que a impureza não é algo que diz respeito a regras cerimoniais exteriores, antes, a impureza ou o mal tem seu lugar no coração (São Mateus 15, 11, Bíblia, 1985). O coração, analisa Henry (2002/2014), é o centro existencial do ser humano, a sede de seus sentimentos e emoções. O coração designa, desse modo, a realidade do humano como essencialmente afetividade. Inaugura-se aqui, então, o começo de sua “filosofia do cristianismo”, construída em intrínseca relação aos pressupostos fundamentais da fenomenologia da vida, afinal, “a Verdade do Cristianismo não é da ordem do pensamento”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Henry, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, p. 217.

<sup>18</sup> Henry, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, p.20.

### 3.1 A Verdade como Vida

Em *Eu Sou a Verdade*, Henry (1996/2015) evidencia a verdade como sendo a própria mostraçã ou desvelamento de algo e, nesse sentido, entende a verdade como o mostrar de algo que aparece. No entanto, viu-se que o fenomenólogo distingue dois tipos de verdade: a “verdade do mundo”, como sendo a manifestação dos entes no horizonte do mundo e a “verdade da vida”, entendida como o fato de que a vida revela a si mesma, sua automanifestação. Será no Cristianismo que Henry encontrará revelada a “verdade da vida”, porque distinguindo-se da verdade do mundo, o “próprio cristianismo não dispõe de conceitos adequados para a sua Verdade mais alta”<sup>19</sup>. Na verdade da vida, o mostrar e aquilo que se mostra se identificam, essa verdade trata-se da doação compartilhada aos humanos da autorrevelação de Deus, que é a Vida. A essência dessa autorrevelação da Vida, entende Henry (1996/2015), é o Amor, pois a vida é a fruição de si mesma. Por isso, em São João, tem-se dito que “Deus é Amor” (I São João 4,8, Bíblia, 1985), de modo que o Amor é a autorrevelação de Deus em sua essência fenomenológica.

Para o Cristianismo, assim como na fenomenologia da vida, a Verdade é Vida. A Vida é a revelação originária que faz com que as coisas venham à existência, sem dever nada ao mundo. A Vida é o mostrar a si mesmo, a revelação primordial que tira todas as coisas da não existência, conferindo a elas o seu ser e, por isso, seu aparecer. É no interior dessa Vida, afirma Henry (1996/2015), que Cristo é gerado. Assim, Cristo não é engendrado a partir da matéria visível do mundo, mas no seio da vida invisível. É por isso que Jesus, como Filho da Vida, abre mão de toda sua genealogia natural, ele não é nascido da carne visível, se Cristo tem carne, trata-se de uma carne invisível, da carne patética (Henry, 2000/2014).

Engendrado no seio da Vida invisível, Jesus é o Filho eternamente gerado por Deus, gerado, não criado, Deus de Deus, como dizem os credos cristãos (Kelly, 1980). Cristo é o Primeiro Vivente, porque a Vida ao engendrar a si mesma produz a partir de si mesma um segundo modo de existência divina no interior da própria Vida, que é a existência do Filho eterno de Deus, o Filho primogênito. Na medida em que essa geração é eterna, a mais antiga de todas, e na medida em que ela nada tem a ver com o mundo, Michel Henry (1996/2015) chama esse Primeiro Vivente de Arqui-Filho transcendental.

---

<sup>19</sup> Henry, *op. cit.*, p.20.

No entanto, entende o filósofo, embora ao engendrar a si mesma a Vida gere um segundo modo de subsistência divina, a vida comunicada a esse segundo modo de existência é a mesma Vida indivisível. Dado isso, não há, senão, uma só e a mesma Vida, a essência a partir da qual todos os seres vivos recebem seu viver. Essa Vida uma não é outro senão o próprio Deus. Cristo é a Ipseidade que a vida engendra, um Si singular que experimenta a si mesmo na vida invisível de Deus. Então, Cristo é o Primeiro Vivente, ou seja, a Ipseidade original na qual o Pai experimenta a si mesmo (Henry, 1996/2015).

A respeito de Cristo, não poder-se-ia falar de um nascimento a partir da carne material e natural, pois seria no processo de autogeração da Vida que se cumpre a geração em si do Filho de Deus. E, na medida em que esse Filho é eterno quanto seu Pai, como essa geração é a mais originária e ao mesmo tempo o princípio de tudo, essa geração pode ser chamada de Arquinascimento. Assim, como o pai biológico não é o seu pai, porque é incapaz de se dar a si mesmo a Vida, também não tem condições de dar a Vida a outro humano, o paradigma do nascimento revela que nenhuma explicação mundana pode justificar o homem que procede de um nascimento (Henry, 1996/2015).

Desse modo, o Arquinascimento é o processo de autorrevelação da Vida em que ela engendra em seu próprio seio, “um nascimento que não se produz no interior de uma vida preexistente, mas que pertence a título de elemento co-constituente ao desta vida [...] de sua autogeração”<sup>20</sup>, tem-se o Primeiro Vivente, o Filho primogênito. Henry (1996/2015) qualifica esse Arquinascimento de “Transcendental”, que significa aquilo que não se dá como um processo natural ou mundano, “mas remonta à sua possibilidade mais interior, à sua essência”<sup>21</sup>. Pensar a natureza de Cristo enquanto Arqui-Filho de Deus conduz Michel Henry a uma fenomenologia de Cristo, isto é, a compreensão de Cristo como autorrevelação absoluta de Deus, que não é outra coisa senão o aparecimento de Cristo. Se Cristo aparece, isso significa que ele mostra a si mesmo e que esse mostrar-se a si mesmo é a Verdade. Cristo, assim, é a Verdade e a Vida. Ele é, ele próprio, a Verdade original que é a Vida, é o que lemos no Evangelho de São João 14,6: “Eu sou a verdade e a vida” (Bíblia, 1985).

---

<sup>20</sup> Henry, M. *Eu Sou a Verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo*. São Paulo: É Realizações, p.87.

<sup>21</sup> Henry, M. *op. cit.*, p.77.

### 3.2 As palavras de Cristo: do Divino ao vivente

Quando se faz uma análise da gênese antropológica, tem-se que transparecer a natureza divina-humana do Primeiro Vivente. No Cristianismo, manifesta-se o antropomorfismo de base, pois Cristo, tendo encarnado e se tornado Deus-Homem, faz de si mesmo a própria humanidade. De acordo com o Cristianismo, Jesus Cristo é uma Pessoa divina (o Verbo). A Pessoa do Filho foi, de acordo com a teologia, gerada pelo Pai na eternidade como um segundo modo de subsistência na essência da Trindade (Berkhof, 2012). A unidade pessoal de Cristo é componente importante da cristologia ortodoxa, Jesus ser uma única Pessoa significa que a Segunda Pessoa da Trindade é o sujeito de todas as ações de Cristo, mesmo aquelas feitas em razão de Sua humanidade (Catecismo da Igreja Católica, §466, 1993).

Todavia, pode-se ir além da afirmação da divindade de Cristo, insistindo com firmeza que Jesus também é plenamente humano. Assim, não basta afirmar simplesmente que a Pessoa divina do Filho é o Sujeito de suas ações. A ortodoxia cristã rejeita a ideia de que a humanidade de Cristo é impessoal (*anipostasia*), a fim de afirmar que a natureza humana de Cristo foi pessoalizada na Pessoa do Verbo (*enipostasia*), de tal modo que pode-se confessar que a Pessoa do Filho é “Deus-Homem” (Ferreira & Myatt, 2007). Dado isso, no Cristianismo, a antropologia (estudo sobre o homem) e a cristologia (estudo sobre Cristo) são indissociáveis.

Da compreensão de Cristo como simultaneamente humano e divino, é possível distinguir nas “palavras” de Jesus aquelas que ele pronuncia enquanto homem daquelas que ele pronuncia enquanto Deus, isto é, enquanto Verbo. A partir disso, Henry (2002/2014) entende que é possível diferenciar, nas falas de Jesus enquanto homem, as palavras de Cristo que se dirigem aos homens na linguagem humana e falando deles das palavras de Cristo enquanto homem que se dirige aos homens em sua linguagem falando de si mesmo.

Quanto às palavras humanas de Cristo dirigidas aos homens para falar deles, Henry (2002/2014) pontua que elas dizem respeito ao conjunto das relações concretas que os homens estabelecem entre si, determinadas a partir das necessidades afetivas dos seres humanos. Enquanto as palavras de Cristo enquanto humano, para falar não dos outros homens, mas de si próprio, podem ser designadas como “Palavras da Vida”, pois expressam a natureza divina do Verbo, constituindo-se na autorrevelação da pessoa

divina. Diante disso, afirma Henry: “É unicamente porque se experimenta a si mesma e se revela a si de modo patético, na imanência dessa Afetividade primitiva, que a Vida é uma Palavra, e uma Palavra que fala de si mesma. [...] se é verdade que essa Palavra da Vida é a de Deus, seu Verbo, e que é essa Palavra, é o Cristo enquanto Verbo de Deus [...]”<sup>22</sup>.

A palavra da Vida, conforme entende o filósofo, é diferente das palavras do mundo, porque ela é incapaz de mentir. A palavra da vida é uma palavra da verdade. A palavra que designa algo exterior pode não corresponder à verdade, pode falar de algo que não corresponde à realidade, mas a palavra que fala de si mesma tem que necessariamente ser verdadeira. A vida é Verdade porque ela se revela a si mesma e porque essa revelação de si constitui o fundamento de toda verdade concebível (Henry 2002/2014).

Dada essa distinção fundamental das palavras de Cristo sobre os homens das Palavras da Vida, surge a questão de como essas últimas poderiam ser entendidas pelos humanos. De acordo com o filósofo, as palavras da vida não são ouvidas pelos órgãos naturais dos sentidos, mas pelo coração, entendido como símbolo do centro afetivo do ser humano. A “Palavra que fala no coração, discorre Henry, a palavra da Vida que a engendrou, é a mesma que, transformando-o de alto a baixo, tem o poder de operar a renegação do homem”<sup>23</sup>. Sendo assim, quando fala de si mesmo, Cristo dirige aos seres humanos palavras que só podem ser recebidas e acolhidas pelo coração do homem (Henry, 2002/2014), afinal, “Se alguém quiser cumprir a vontade de Deus, distinguirá se a minha doutrina é de Deus ou se falo de mim mesmo” (São João 7,17, Bíblia, 1985).

#### **4. Sobre a possibilidade de a “filosofia do Cristianismo” ser uma “Fenomenologia radical da religião”**

Diante disso, na fenomenologia da Vida, de Michel Henry (2015), só se pode compreender o humano como aquele ser que extrai sua realidade da Afetividade. Contrariando a tradição racionalista que entende a razão como aquilo que nos faz humanos, a fenomenologia do cristianismo, como fenomenologia da vida, evidencia o

---

<sup>22</sup> Henry, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, p. 107.

<sup>23</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 164.

coração como o centro da existência humana. Em termos gerais, isso significa reconhecer que aquilo que se constitui como propriamente humano diz respeito à afetividade, à disposição e tonalidades afetivas que experimentamos em nós mesmos e que nos lançam no mundo.

A natureza humana, de acordo com a teologia cristã tradicional, está marcada por um mal que se encontra em seu coração. Essa noção foi designada como “pecado original” e significa que, desde o nascimento, o humano apresenta uma natureza corrompida (Aquino, 2018). Isso significa que para que o humano se torne bom, não basta modificar suas condições sociais ou alterar seu comportamento. Não é sua melhoria, mas sua transformação radical, o que é exigido, isto é, faz-se necessária uma “mudança” de natureza. Essa mudança de natureza aparece no símbolo da transubstanciação, em que se sacrifica a própria natureza a fim de dar lugar a uma nova natureza. Essa transformação tão radical, essa mudança de natureza, também é apresentada pela doutrina cristã no símbolo da “regeneração” ou “novo nascimento” (Berkhof, 2001).

Quando se busca compreender o humano, a fenomenologia nos permite entender que não somos sujeitos encapsulados ou uma consciência fechada em si mesma. O humano é humano em correlação com seu mundo, sendo inseparável dele. O mundo humano é constituído pelos objetos sensíveis, os utensílios, que são determinados a partir das necessidades afetivas do humano (Heidegger, 1927/2002). Edmund Husserl (1954/2012) designou o mundo dos humanos como o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). O mundo da vida é, então, um domínio das experiências originárias, um mundo pré-dado, imediato e autoevidente.

O humano se mostra no mundo sob o aspecto de um corpo objetivo semelhante ao das coisas. Quando esse corpo age, sua ação se reveste do aspecto de um deslocamento exterior, essa ação aparece objetiva como esse corpo. Nesse sentido, esse corpo objetivo aparece como um “em si”, um objeto que estabelece relações exteriores com as coisas do mundo. Temos, assim, a manifestação de uma corporeidade mundana (Henry, 2000/2014). No entanto, é preciso pensar o corpo para além dessas relações objetivas, é necessário realizar um retorno ao mundo vivido aquém do mundo objetivo. Quando se pensa o corpo de maneira própria, o filósofo pontua que descobrimos que o corpo não é senão a aparência visível da carne vivente experimentando-se a si mesma na vida,

invisível como ela (Henry, 2000/2014). Podemos designar o corpo, assim concebido, como “corpo próprio”, que apresenta caracteres incompatíveis com o estatuto de objeto, algo que também foi observado não só por Husserl, mas também por Maurice Merleau-Ponty (1996). Desse modo,

A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, extraindo sua substância, sua substância fenomenológica pura, da própria substância da vida. Uma carne impressional e afetiva, cuja impressionalidade e afetividade não provêm jamais de outra coisa senão da impressionalidade e da afetividade da própria vida.<sup>24</sup>

O corpo próprio, segundo Merleau-Ponty (1996), se encontra perpassado pela linguagem. A linguagem é um fenômeno do corpo. Por meio da linguagem, o humano estabelece uma relação viva consigo mesmo. A linguagem se mostra, assim, não como um mero instrumento ou meio, mas como uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo de vida que une o humano ao mundo. Ainda, a linguagem humana se revela quando um humano se dirige a um outro humano, pronunciando palavras a fim de que o compreendam. O conjunto das relações concretas que os seres humanos travam entre si em sua habitação e familiaridade no mundo constitui o sistema humano. As relações no sistema humano se dão a partir daquilo que Henry (2015) designou como reciprocidade natural, em que as relações se constituem por meio da noção de troca. Fundada nessa reciprocidade, a relação humana aparece como autônoma e autossuficiente.

Os ensinamentos de Cristo, entende Henry (2002/2014), são marcados por uma subversão dessa reciprocidade natural. É assim que a condição humana é transtornada e as relações que antes se davam a partir de uma reciprocidade natural são substituídas por uma relação interior com o divino. “Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos; E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (São João 8, 31-32, Bíblia, 1985).

É pelo fato de a condição humana ser constituída pela relação com o divino que a relação dos humanos entre si já não pode obedecer a critérios humanos originadas em

---

<sup>24</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 178.

uma reciprocidade natural e objetiva. Assim, a subversão da reciprocidade natural significa a intervenção de outra relação, uma relação interior que nos liga com o divino. Essa nova relação designa a geração imanente de nossa vida finita na Vida infinita e é representada no Cristianismo pelo símbolo de que somos adotados como “Filhos de Deus”. Isso significa que a genealogia natural dos humanos é desqualificada em prol da genealogia divina. Cristo funda uma nova reciprocidade, através da qual as relações humanas deixam de ser comandadas por relações objetivas para terem sua origem no coração (Henry 2002/2014).

Quando Henry chega à evidenciação de que a verdade da Vida está expressa pelas palavras da Vida, porque ali, ao iluminar os corações, o homem “poderá sentir e experimentar em si mesmo a verdade da palavra de Cristo sobre ele mesmo” (Henry, 2002/2014, p.165), encontra o núcleo da possibilidade experiencial da própria Vida: a “experiência religiosa”. A experiência religiosa passa a se constituir, para Henry, na relação imediata entre a vida e o vivente, pois é “a transformadora experiência da liberdade” e a experiência que “advém a cada vez que, escutando a palavra e entregando-se a ela, ele faz a vontade de Deus”<sup>25</sup>.

Na experiência religiosa, as palavras da Vida constituem a autorrevelação da vida, ao estar experimentando a si mesmo, podendo ser lida como Afetividade, como autoafetação no homem na autoafetação da Vida, gerando sistema de relação que se chama de místico/espiritual e de ético. A experiência religiosa é uma experiência mística/espiritual, na medida em que se refere à autoafetação que revela cada ipseidade como “dom”, no sentido de autodoação da vida que, em seu entendimento fenomenológico, é a Vida, tal como a experimentamos em nós, que é nossa vida, é em si mesma uma revelação, em que aquilo que é revelado e aquilo que se revela é o mesmo. Tal modo de se revelar pertence só à vida e constitui propriamente sua essência.

Desse modo, a experiência religiosa é a experiência do mistério abismal da Vida que está presente nas tradições religiosas autênticas, a saber, que se é toda a Vida sem ter relação com doação oferecida em todos os momentos. Viver religiosamente consiste em revelar-se a si e isso é místico, pois tem-se aí o revelar da Vida si mesma, onde a Vida nos fala e cria de si mesma. Henry (2002/2014), ao descrever fenomenologicamente certos

---

<sup>25</sup> Henry, M. *op. cit.*, p. 165.

temas religiosos fundamentais do Cristianismo, foi nos revelando um domínio imenso e desconhecido do chamado pensamento racional, mesmo sem excluir a reflexão verdadeiramente livre, destacando a experiência religiosa como aquela experiência que conduziria toda a filosofia tradicional até seus limites, além claro, para frente a sua “cegueira”. Nesse ponto, Henry parece indicar uma “fenomenologia radical da religião”, cujo intuito está em revelar a experiência mística/religiosa como experiência primeira, originária de toda a existência humana.

Essa “fenomenologia radical da religião” evidencia a experiência mística/espiritual enquanto experiência originária, como auto-vivência que permite a automanifestação original da Vida dada como afetividade primitiva. E, a partir disso, tem-se as religiões como manifestação cultural que permite o reconhecimento das modalidades fenomenológicas da Vida como a autorrevelação de “Deus” ou do divino. Por fim, conclui-se que, mesmo tendo como evidenciação o Cristianismo como uma fenomenologia da Vida, Henry acabou por abrir horizontes para além da “filosofia do cristianismo”, para uma “fenomenologia radical da religião”, cuja análise pode ser levada a qualquer religião.

### **Considerações finais**

Por meio da exposição das principais ideias apresentadas aqui, foi possível ter uma compreensão da filosofia de Michel Henry, explicitando como o filósofo articula a Fenomenologia, mais propriamente a sua “fenomenologia radical”, com uma filosofia do Cristianismo. Encontrou-se na filosofia de Henry uma busca de superação das limitações da fenomenologia clássica (Husserl e Heidegger) por meio de uma “fenomenologia radical”. Essa superação é possibilitada pela admissão de uma dimensão de manifestação para além do horizonte de aparição dos entes intramundanos. Tal dimensão é o domínio da vida na qual o aparecimento faz ver seu próprio aparecer, consistindo, pois, em um autoaparecimento primordial.

O filósofo pontua que o aparecimento do mundo sofre de uma impotência ontológica de fundo, pois o mundo é incapaz de criar o ser daquilo que se mostra nele. Dado isso, seria preciso um retorno radical a esse aparecimento mais primordial, capaz de permitir que o ser se manifeste, um aparecer que, ao se mostrar, revela a si mesmo. Esse autoaparecimento primordial, Henry identifica como a Vida fenomenológica.

A autorrevelação da Vida, como visto, torna-se o fundamento de uma filosofia da religião, que pode ser encontrada principalmente no Cristianismo, na vida e nas palavras de Cristo. A Vida originária engendra em si mesma, como entende Henry, o Primeiro Vivente. Esse Primeiro Vivente gerado eternamente no seio da Vida, é Cristo, aquele que, no Evangelho de São João, é chamado de Verbo. A fenomenologia da Vida apresenta-se, assim, como uma fenomenologia de Cristo e, por consequência, uma filosofia do Cristianismo. Um problema central que se apresenta a essa fenomenologia é, como observamos, a questão da encarnação. A carne de Cristo é compreendida por Henry como carne invisível, na qual a vida afeta e experimenta a si mesma. Desse modo, essa carne se distingue completamente do corpo físico e objetivo. Diante disso, a fenomenologia radical de Michel Henry, que já se mostrou como fenomenologia da vida e filosofia do Cristianismo, apresenta-se também como uma fenomenologia da carne.

A dualidade entre a fenomenologia da vida e o aparecimento do mundo, entre a carne invisível e o corpo objetivo, abre espaço também para a distinção entre as palavras humanas dos homens e as palavras divinas de Cristo. As palavras humanas comportam o modo de aparecer do mundo, carregam, assim, as marcas da exterioridade, da indiferença e da impotência. Já a palavra de Cristo possui o modo de ser da vida, sendo capaz de criar e de ser sua própria autoatestação. Essa compreensão fornece a justificativa epistêmica da verdade do Cristianismo, na medida em que essa verdade não diz respeito a algo fora de si mesma, de tal forma que sua legitimação é absoluta.

Na medida em que a fenomenologia da vida se volta para a autorrevelação de Deus em seu Verbo, para Sua encarnação e para as palavras de Cristo registradas nos evangelhos e, na medida em que esses mesmos fenômenos são aqueles que são objeto de estudo e experiência da religião cristã, podemos concluir que a filosofia de Michel Henry se apresenta como uma fenomenologia da religião radical. Uma filosofia tal que, encontrando os limites da fenomenologia clássica, abre a porta de acesso para um campo fenomênico ainda mais originário e fundamental, aquele do autoaparecimento primordial da Vida fenomenológica. Por fim, foi possível identificar que a ‘filosofia do Cristianismo’ de Henry abre-se para uma “fenomenologia da religião radical”, cuja tarefa se converte em uma busca radical por uma compreensão da experiência religiosa, identificada com a autorrevelação da Vida divina, que se expressa em manifestações religiosas culturais diversas.

## Referências

- ALES BELLO, Angela. *Cultura e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.
- AQUINO, Felipe. *O Pecado Original: o que a Igreja ensina*. Lorena: Cléofas, 2018.
- BERKHOF, Louis. *Manual de doutrina cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- BIRCK, Bruno Odélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.
- CAMPOS, Heber Carlos de. *As duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- CANULLO Carla. *Michel Henry as a Philosopher of Religion*. In: Louchakova-Schwartz O. (eds). *The Problem of Religious Experience. Contributions to Phenomenology (In Cooperation with The Center for Advanced Research in Phenomenology)*, vol. 103. Springer, Cham, 2019.
- CAPELLE, Philippe. *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 2009.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas (1641)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Pensadores).
- FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- GOTO, Tommy Akira. A possibilidade do diálogo inter-religioso entre cristãos e budistas na fenomenologia crítica de Paul Tillich. *Reflexão (PUCCAMP)*, v. 40, p. 223-235, 2015.
- FERREIRA, Franklin & MYATT, Alan. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014. [Original de 2000].
- HENRY, Michel. *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012. [Publicação original de 1987].

HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo*. São Paulo: É Realizações, 2015. [Publicação original de 1996].

HENRY, Michel. *O que é isto a que chamamos vida*. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (orgs.). “Paisagens da fenomenologia francesa”. Curitiba: UFPR, 2011.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo* (2002). São Paulo: É Realização, 2014. [Publicação original de 2002].

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia* (1929). São Paulo, Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002. [Publicação original de 1927].

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica* (1954). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [Original de 1954].

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. [Publicação original de 1913].

HUSSERL, Edmund. Letter to Rudolf Otto, 1919. In: Sheehan, Thomas. *Heidegger: the man and the thinker*. Chicago: Precedent Publishing, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: EDIPRO, 2019. [Publicação original de 1931].

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. [Publicação original de 1781].

KELLY, John Norman Davidson. *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1983.

LEEuw, Gerardus van der. *Phänomenologie der Religion*. Mohr, Tübingen 1933.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PEREIRA, Renato Machado. *A Concepção da Verdade-como Correspondência*. In: Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2011.

PIAZZA, Waldomiro Otávio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral* (1916). Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCHAEFFER, Francis. *O Deus que se revela*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SEYLER, Frédéric. Michel Henry. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016.  
Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/>