

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO DOS SANTOS QUEIROZ

HORIZONTES DE UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO EM MICHEL HENRY

UBERLÂNDIA

2022

BRUNO DOS SANTOS QUEIROZ

HORIZONTES DE UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO EM MICHEL HENRY

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia.

Orientador: Professor Doutor Tommy Akira Goto

UBERLÂNDIA

2022

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Q3 2022	<p>Queiroz, Bruno dos Santos, 1996- HORIZONTES DE UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO EM MICHEL HENRY [recurso eletrônico] / Bruno dos Santos Queiroz. - 2022.</p> <p>Orientador: Tommy Akira Goto. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.291 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDU: 1</p>
------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 004SEI, PPGFIL				
Data:	Vinte e sete de junho de dois mil e vinte dois	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:45
Matrícula do Discente:	12012FIL005				
Nome do Discente:	Bruno dos Santos Queiroz				
Título do Trabalho:	Horizontes de uma Fenomenologia da Religião em Michel Henry				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Fenomenologia e Subjetividade: humanidades e psicologia clínico-social				

Reuniu-se sala web conferência Meet Google, do PPGFIL da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia assim composta: Professores Doutores: Vitor Chaves de Souza (UFPB); Silvestre Grzibowski (UFSM); Tommy Akira Goto (UFU) orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr. Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 29/06/2022, às 09:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Silvestre Grzibowski, Usuário Externo**, em 29/06/2022, às 10:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vitor Chaves de Souza, Usuário Externo**, em 29/06/2022, às 14:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3706215** e o código CRC **89858181**.

RESUMO

Michel Henry (1922 – 2002) foi um filósofo vietnamita naturalizado francês e ligado à escola da fenomenologia, inaugurada por Edmund Husserl. Henry desenvolveu uma “fenomenologia da vida”, que busca superar limitações e problemas que ele via na fenomenologia clássica. Ele também desenvolveu importantes discussões no campo da religião, ao que se destaca sua trilogia cristã: *Eu Sou a Verdade* (1996/2015); *Encarnação: uma filosofia da carne* (HENRY, 2000/2014) e *Palavras de Cristo* (HENRY, 2002/2014). A partir de uma investigação da fenomenologia henriana e de seus estudos sobre religião, esta pesquisa tem como objetivo responder à seguinte questão: “Há uma fenomenologia da religião em Michel Henry?”. Para tanto, discute-se sua fenomenologia da vida, sua filosofia do Cristianismo e, por fim, investiga-se o que vem a ser isso que denominamos como “fenomenologia da religião”. Adota-se como método a revisão narrativa da literatura pertinente ao assunto, utilizando-se, também, os princípios de leitura inspencional, analítica e sintópica (ADLER & DOREN, 2010). A fenomenologia da vida de Michel Henry toma como tarefa primordial elucidar a essência da manifestação, o que conduz à descoberta da dulidade do aparecer e do campo originário da afetividade transcendental. Essa afetividade é a Vida absoluta que engendra cada ego vivente, que a ela encontra-se vinculado por um laço religioso. Henry vê aproximações entre sua fenomenologia da vida e o Cristianismo joanino, reconhecendo Cristo como ego primordial gerado pela vida. O filósofo francês enfatiza, entretanto, a experiência religiosa viva e imediata. Essa preocupação com a experiência religiosa encontra-se na fenomenologia da religião que, enquanto disciplina, surge do encontro entre a escola holandesa (Chantepie de la Saussaye, Brede Kristensen) com a fenomenologia husserliana a partir dos trabalhos de Gerardus van der Leeuw. Conclui-se, então, que se pode dizer afirmativamente que há uma fenomenologia da religião em Henry, desde que se entenda isso, não em um sentido tipológico (estudo comparado das religiões), mas na acepção de um modo de compreensão da experiência religiosa orientado a partir das teses fenomenológicas.

Palavras-chaves: Michel Henry, fenomenologia da vida, fenomenologia da religião.

ABSTRACT

Michel Henry (1922 – 2002) was a Vietnamese philosopher naturalized French and linked to the phenomenological approach, inaugurated by Edmund Husserl. Henry developed a “phenomenology of life” that seeks to overcome limitations and problems that he saw in classical phenomenology. He also developed important discussions in the field of religion, to which his Christian trilogy stands out: "*I Am the Truth*"; "*Incarnation: a philosophy of the flesh*" and "*Words of Christ*". Based on an investigation of henryan phenomenology and its studies on religion, this research aims to answer the following question: “Is there a phenomenology of religion in Michel Henry?”. To do so, its phenomenology of life and its philosophy of Christianity are discussed and, finally, we investigate what is meant by what we call “phenomenology of religion”. A narrative review of the literature relevant to the subject is adopted as a method, also using the principles of inspectional, analytical and syntopical reading (ADLER & DOREN, 2010). Michel Henry's phenomenology of life takes as its primary task to elucidate the essence of manifestation, which leads to the discovery of the duplicity of appearing and the originary field of transcendental affectivity. This affectivity is the Absolute Life that engenders each living ego, which is linked to the Life by a religious bond. Henry sees approximations between his phenomenology of life and Johannine Christianity, recognizing Christ as the primordial ego generated by Life. The French philosopher emphasizes, however, the living and immediate religious experience. This concern with the religious experience is found in the phenomenology of religion which, as a discipline, emerges from the encounter, in the works of Gerardus van der Leeuw, between the Dutch approach in phenomenology of religion (Chantepie de la Saussaye, Brede Kristensen) and the Husserlian phenomenology. It is concluded, then, that we can affirmatively say that there is a phenomenology of religion in Henry, if this is understood, not in a typological sense (comparative study of religions), but in the sense of a way of understanding the religious experience oriented from the phenomenological theses.

Keywords: Michel Henry, phenomenology of life, phenomenology of religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
MÉTODO.....	16
CAPÍTULO I: A INVERSÃO DA FENOMENOLOGIA E A FENOMENOLOGIA RADICAL	19
1.1 A Fundação da Fenomenologia em Edmund Husserl.....	19
1.2 Tarefa e Definição da Fenomenologia segundo Michel Henry	21
1.3 A Redução Fenomenológica em Michel Henry.....	26
1.4 Crítica de Henry ao Monismo Ontológico.....	29
1.5 Crítica de Henry à Fenomenologia Tradicional.....	35
1.5.1 Crítica à Fenomenologia Edmund Husserl.....	36
1.5.2 Crítica à Fenomenologia de Martin Heidegger	40
1.6 A Inversão da Fenomenologia em Michel Henry.....	47
1.7 A Inversão da Fenomenologia e a Proposta de uma Fenomenologia Radical.....	50
CAPÍTULO II: A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO EM MICHEL HENRY	54
2.1. Por que Henry chegou à religião cristã?	55
2.1.1 A tese da crítica a Feuerbach.....	56
2.1.2 A tese da influência de Mestre Eckhart.....	59
2.2 Qual o sentido da virada teológica em Henry?	62
2.3 Filosofia do corpo e natureza da carne de Cristo.....	66
2.3.1 Ontologia biraniana e o problema do corpo.	67
2.3.2 O corpo objetivo transcendente.....	70
2.3.3 O corpo subjetivo.	72
2.3.4 A natureza do corpo de Cristo.....	73

2.3.5 A realidade da carne sofredora de Cristo	76
2.4 A Cristologia Fenomenológica de Henry	78
2.4.1 O Cristo da fenomenologia henriana.....	78
2.4.2 Cristologia joanina: “Eu sou a Vida”.....	80
2.4.3 A geração eterna do Primeiro Vivente.....	83
2.4.4 Palavras de Cristo.....	85
2.5 Salvação e Ética cristã.....	86
CAPÍTULO III: A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO DE MICHEL HENRY COMO UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....	90
3.1. Precursores da Fenomenologia da Religião.....	91
3.2. A Tradição Holandesa de Fenomenologia da Religião.....	101
3.3. A análise arqueológica fenomenológica da religião	110
3.4 A Filosofia do Cristianismo como uma Fenomenologia Radical da Religião?.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

Michel Henry foi um filósofo naturalizado francês, fenomenólogo, que nasceu no dia 10 de janeiro de 1922 na cidade de Haiphog na então Indochina Francesa. Quando ainda criança, ele perdeu o pai, vivendo com sua mãe Suzanne Ratez e o irmão mais velho até 1929 na Indoshina, ocasião em que sua família decidiu se mudar para Paris. Henry concluiu seus estudos secundários no *Liceu parisiense Henry IV*. Em sua juventude, morando em Paris, ingressou na *La Résistance*, um movimento de luta contra os regimes nazistas e fascistas durante a Segunda Guerra Mundial (SEYLER, 2016).

No ano de 1943, Michel Henry finalizou seus estudos filosóficos, apresentando uma pesquisa a respeito da “Felicidade”, a partir do pensamento do filósofo Baruch Spinoza. Em 1945, foi aprovado como professor adjunto de filosofia, ocasião na qual o problema do corpo passa a ser alvo de seu interesse, sendo influenciado pelas ideias a respeito do corpo orgânico presentes no pensamento do filósofo Maine de Biran. Em 1954, publicou seu primeiro romance *Le Jeune officier*, o primeiro de outras obras literárias que Henry viria a publicar (SEYLER, 2016).

Em 1963, o filósofo francês publicou sua tese de doutorado sobre a “*Essência da Manifestação*”, uma obra essencial que lançou o projeto de uma inversão da fenomenologia a partir de uma nova compreensão a respeito da condição de possibilidade da fenomenalidade. Henry tornou-se professor titular da cadeira de Filosofia da Universidade Paul Valéry, Montpellier III em Montpellier, onde permaneceu professor até sua aposentadoria no ano de 1982. Em 1996, o pensamento de Henry passou por aquilo que tem sido chamado, por alguns autores, de “virada teológica”, marcada pela publicação da obra *C'est moi la vérité* (Eu Sou a Verdade – Henry, 1996/2015), que teve como propósito elaborar uma filosofia do Cristianismo. O filósofo francês faleceu aos 80 anos em 3 de Julho de 2002 (SEYLER, 2016).

Esta pesquisa, tendo como base o pensamento filosófico-fenomenológico de Michel Henry, pretende analisar a possibilidade de se afirmar a existência de uma “fenomenologia da religião” em seu pensamento. Este questionamento se insere na consideração da importância da filosofia da religião no pensamento fenomenológico de Henry e da fenomenologia enquanto método para a questão religiosa. É importante considerar a relevância do método fenomenológico e suas contribuições não só para uma filosofia da religião, mas também sua aplicação na investigação de problemas relativos a um tipo de experiência, considerada como “religiosa”. É comum a opinião

de que o pensador francês desenvolveu uma “filosofia da religião”, mas seria importante repensar se essa filosofia religiosa henriana não poderia ser apropriadamente designada, antes de mais nada, como uma “fenomenologia da religião”, questão principal que esta pesquisa se propõe a responder.

Pensando nessa questão hipotética, o objetivo geral desta pesquisa é analisar se a “filosofia da religião” de Michel Henry não consistiria, em verdade, a partir da escola fenomenológica, uma autêntica “fenomenologia da religião”. Assim, o que se pretende pesquisar é se é possível encontrar em Michel Henry a realização de uma fenomenologia da experiência religiosa, que incorpora intuições advindas do método fenomenológico elaborado por Edmund Husserl (1859-1938). Esse objetivo principal inclui alguns objetivos específicos, como: em primeiro lugar, compreender a Fenomenologia inaugurada por Edmund Husserl e sua elaboração da “fenomenologia da religião”, principalmente no que tange seu objeto e metodologia; em seguida, explicitar a ideia de “fenomenologia radical” de Michel Henry, sua posição na escola fenomenológica, a partir de sua elaboração do método fenomenológico, como também a sua “filosofia da religião”; discutir a filosofia do Cristianismo proposta por Henry, trabalhar no que consiste o que se denomina de “fenomenologia da religião, para, enfim, analisar se a filosofia religiosa de Henry pode ser considerada uma fenomenologia religiosa.

Nesse sentido, entende-se aqui que a pesquisa deve, além uma investigação sistemática sobre a própria natureza da filosofia de Michel Henry, adotar uma investigação rigorosa também daquilo que se entendeu por uma fenomenologia da religião. Por isso, pretende-se nesta pesquisa abordar a ideia inicial de fenomenologia religiosa elaborada por Husserl, como tarefa da própria filosofia fenomenológica e não adotá-la como uma disciplina ou área pertencente as denominadas “ciências religiosas”, como comumente tem sido considerada. Podemos colocar, pois, os objetivos desta pesquisa nos seguintes termos:

Objetivo principal: responder à questão sobre a existência ou não de uma fenomenologia da religião em Michel Henry, trata-se da pergunta: “Há uma fenomenologia da religião em Michel Henry?”

Objetivos específicos:

1. Apresentar a fenomenologia radical da vida de Michel Henry, trabalhando suas críticas à fenomenologia clássica, sua proposta sobre o que consiste a tarefa do fenomenólogo e as conclusões advindas dessa nova forma de encarar o empreendimento fenomenológico;

2. Discutir a filosofia do Cristianismo conforme elaborada por Michel Henry, respondendo a questões como: “Por que Michel Henry se interessou pelo Cristianismo?”; “Há uma virada teológica em Michel Henry?”; “A abordagem henriana da religião é uma teologia ou filosofia?”, bem como trabalhar conceitos básicos de sua filosofia do Cristianismo e sua compreensão da experiência religiosa.

3. Desenvolver o que deve ser entendido por uma “fenomenologia da religião”, a origem desse termo, seus principais influenciadores e proponentes, suas características e suas teses. Desse modo, será feita uma comparação entre o que já se sabe sobre a fenomenologia da religião conforme seus principais teóricos e aquilo em que consiste a filosofia da religião de Michel Henry, possibilitando discutir com melhores fundamentos se a filosofia da religião de Michel Henry é ou não uma fenomenologia da religião.

O objetivo desta pesquisa não é desenvolver uma fenomenologia da religião *a partit da* filosofia de Michel Henry, mas responder se a filosofia da religião de Michel Henry é ou não uma fenomenologia da religião. Isso significa, pois, que precisamos saber duas coisas: (1) Qual é a filosofia da religião de Michel Henry?” e (2) “O que é uma fenomenologia da religião?” É somente de posse da resposta a essas duas perguntas, que se pode responder a pergunta fundamental desta pesquisa: “Há uma fenomenologia da religião em Michel Henry?” , mais especificamente: “A filosofia da religião de Michel Henry é uma fenomenologia da religião?”

Em relação à pergunta (1): “Qual é a filosofia da religião de Michel Henry?”, caberá elucidar primeiro a própria filosofia de Michel Henry, discutindo no que a sua fenomenologia difere de outras abordagens fenomenológicas e quais são as intenções fundamentais dessa nova fenomenologia. Só a partir dessa compreensão geral do pensamento de Henry, é que se poderá trabalhar melhor especificamente a filosofia da religião do fenomenólogo francês, em especial o que ele apresenta como sua filosofia do Cristianismo. O que inclui novas questões sobre o porquê do interesse henriano pela religião cristã. Esse interesse envolve questões se o pensamento de Henry sobre o Cristianismo é uma filosofia, uma teologia, ambos ou nenhum dos dois.

No que diz respeito à pergunta (2): “O que é uma fenomenologia da religião”, será preciso traçar a origem desse termo. Isso inclui pensar questões como: “Como surgiu o termo fenomenologia da religião?”; “Quais são as teses centrais defendidas pelos fenomenólogos da religião?” “O que se deve entender pelo termo ‘fenomenologia’ em “fenomenologia da religião?”, isto é, é preciso saber se esse termo tem relação com o método fenomenológico de Husserl ou não.

A “fenomenologia da religião” é um conceito definido e rígido ou trata-se de uma noção aberta e fluida? São questões que exigirão uma investigação clara do campo da fenomenologia da religião.

Em relação à questão central à qual essas duas estão subordinadas, há elementos que precisarão ser desenvolvidos nesta pesquisa. A questão fundamental que este trabalho pretende responder, isto é: “Há uma fenomenologia da religião em Michel Henry” depende da resposta às duas perguntas já colocadas, mas também de outros pontos relevantes. Um desses pontos é dizer se as considerações henrianas sobre a religião é de fato uma filosofia da religião. Teria Henry desenvolvido tão somente uma teologia cristã? É preciso responder ainda se sua filosofia da religião é ainda uma fenomenologia: “Se há uma filosofia da religião em Henry, ela ainda se apresenta como uma fenomenologia?” Essas discussões permitirão elucidar melhor se há ou não uma fenomenologia da religião em Michel Henry.

Algumas informações, entretanto, sobre o pensamento de Henry já são importantes de serem enunciados neste início como caráter introdutório para compreensão de suas concepções. Pode-se dizer que o filósofo Michel Henry operou uma espécie de revitalização da Fenomenologia por meio do questionamento daquilo que ele denomina como “monismo ontológico”. Por monismo ontológico, o filósofo entende toda filosofia que reduz o campo de aparição dos fenômenos a um único tipo de aparecimento, a saber, ao aparecer do mundo. A nomeada “fenomenologia clássica”, aquela inaugurada Edmund Husserl e presente em pensadores da escola fenomenológica como Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty dentre outros, dedicou-se a articular uma compreensão daquilo que aparece, buscando uma descrição das estruturas essenciais do fenômeno. Esse é, para Henry, o verdadeiro projeto envolvido nesse modo de investigação, que consiste em determinar as condições de possibilidade de todo fenômeno, isto é, examinar a própria essência da manifestação (HENRY1863/2015; ZAHAVI, 1999).

Ademais, a “fenomenologia clássica” tem, como explora Henry (2000/2004), como limitação entender o campo de fenomenalização como sendo exclusivamente aquele que é demarcado pela intencionalidade (ou intencionalidade da consciência), isto é, por uma exteriorização, um direcionamento, um movimento de transcendência ao mundo. Toda aparência assim considerada encontra-se caracterizada por uma insuficiência em fundamentar-se a si mesma na medida em que se revela sempre direcionada para além de si. Então, se o fenômeno sempre se mostra algo que não é a intencionalidade mesma, a questão que se coloca é: “o que faz ver o próprio fenômeno?” Se a fenomenologia transcendental, por exemplo, tem como projeto determinar a

essência da manifestação, então é preciso admitir que a própria manifestação se mostra (HENRY, 2000/2014).

É diante desse inicial questionamento que Michel Henry elabora a tese fundamental de sua fenomenologia: há uma automanifestação distinta do aparecimento do mundo. É a partir de tal pressuposição que o fenomenólogo francês propõe uma “radicalização da fenomenologia”, ou seja, uma fenomenologia radical cuja tarefa será investigar a essência da manifestação enquanto autoaparecimento primordial. Trata-se, pois, não somente de descrever os objetos que se mostraram na exterioridade do mundo, mas de retornar o olhar para aquilo que se experimenta a si mesmo na experiência que a subjetividade faz de si (HENRY, 1963/2003; ZAHAVI, 1999).

A automanifestação absoluta, na medida em que se encontra destituída de toda intencionalidade, possui uma estrutura diferente do aparecimento do mundo. O autoaparecimento primordial diz respeito à dimensão da subjetividade vivida na experiência incontestável que ela faz de si mesma. Essa experiência não é indireta, mas imediata, pois aquilo que nela se experimenta é ela mesma. Em decorrência disso, Henry denomina essa automanifestação absoluta como uma “afetividade transcendental”, em que por transcendental se entende a condição de possibilidade de todo aparecimento possível. É importante distinguir aqui a noção de “transcendental” enquanto condição de possibilidade de toda fenomenalidade da noção de “transcendente”, no sentido daquilo que se direciona a uma exterioridade. A automanifestação primordial como será considerado mais adiante é absolutamente imanente, livre de todo caráter transcendente (HENRY, 1975/2012).

A afetividade transcendental pode ainda ser descrita como uma autoafetividade, na medida em que ela afeta a si mesma na experiência que faz de si (HENRY, 1963/2003). Trata-se, como pontua Florinda Martins (2004, p.1031), de uma “musicalidade dos afetos”. Nessa autoafetivação própria aderida a si mesma, sempre unida a si, não há nenhuma diferença, nenhuma exterioridade, nenhum fora. Essa autoafetivação não mediada não é temporal, nem espacial; nela não há distância, nem é temporalmente retida num passado que se desfaz, nem expectada num porvir que ainda não existe. Por isso, o fenomenólogo francês considera a afetividade transcendental como sendo tanto atemporal, quanto acósmica e autoaderente (HENRY, 1996/2015; SEYLER, 2016).

Essa autoafetividade absoluta em que a subjetividade experimenta a si mesma é identificada por Henry (1996/2015) com aquilo que ele chamou de “Vida”. Vida aqui não tem qualquer sentido científico-biológico, ou seja, não tem relação com células ou processos químicos. Bem diferente disso, trata-se daquilo que não pode ser encontrado no horizonte de visibilidade do mundo. A Vida,

segundo Henry, é autoevidente, se manifesta na própria imanência, sendo autossuficiente e caracterizada por uma interioridade radical. Na medida em que a Vida se experimenta a si mesma, de modo autoevidente, ela é um movimento puro, um automovimento que advém e não cessa de advir. Assim, como presença de si mesma, a afetividade transcendental estabelece os limites e condições de sua própria manifestação e como tal é uma autorrevelação em que a Vida desvela a si mesma (HENRY, 1996/2015).

Todavia, essa revelação da Vida é invisível, não no sentido de que ela não se manifesta, mas sim na acepção que tal “mostração”, como observa Henry (1996/2015), não se dá no horizonte de visibilidade do mundo. Daí que se pode falar de uma “fenomenologia do invisível” (ZAHAVI, 2007). A autorrevelação da Vida não é mediada pela mundanidade, nem pode ser encontrada na exterioridade mundana, pois no mundo nenhuma Vida é possível. A Vida é imanente, absoluta, intransitiva e irrelativa, o que significa que ela não deve nada ao aparecimento segundo o mundo. Em sua autossuficiência fundamental, a afetividade imanente se revela enquanto imanência pura, uma interioridade radical, na qual nenhuma ruptura se estabelece. Como pontua Grzibowski (2019):

A imanência se deixa compreender como essencialmente afetada somente por ela mesma. Sendo assim, ela rejeita tudo o que lhe é estranho, diferente dela mesma. O mantém junto a Si mesmo, ou mais precisamente, o Si a ele mesmo sem a possibilidade de afastar-se dele mesmo. (p.55)

Mas, se a Vida é essa imanência pura que se experimenta a si mesma, é preciso que haja um Si que seja sujeito dessa experiência, como analisou Henry (1996/2015). Cabe, então, interrogar a respeito de um “*Self*” ou “ego” que, vivendo, seja tocado em todas as suas modalidades pelo movimento de autoafetação da Vida. A Vida é, para Henry, capaz de engendrar em seu seio esse Si vivente que, fundamentando-se na própria autoafetividade originária, permanece irremediavelmente ligado à Vida absoluta. Em sua análise fenomenológica, Henry descreve então um movimento no qual a Vida engendra em si o “Primeiro Si vivente” que identificou como o nome de “geração eterna” em referência à Afetividade Transcendental e de “nascimento transcendental” em relação à subjetividade transcendental (HENRY, 1996/2015; SEYLER, 2016).

Isso quer dizer que, seguindo as análises de Henry (1963/2003), a autogeração na Vida do Primeiro Vivente coincide com o nascimento da subjetividade transcendental. Cabe destacar que, o Si singular nascido da Vida pode ainda ser designado como uma Ipseidade originária, como

destacou Henry (1963/2003). Ainda, para Henry, a Ipseidade originária é o fundamento para o engendramento de todos os demais Si viventes nascidos da Vida. Sendo assim, o “ego” não é seu próprio fundamento, diferentemente, a existência e todos os poderes subjetivos disponíveis ao ego são recebidos da Vida absoluta, cuja essência é comunicada a cada si vivente no próprio ato de geração do “eu posso” na interioridade da imanência pura da autoafetividade originária (HENRY, 1963/2003).

Tem-se aqui então a ligação de cada vivente com a Vida, cujo vínculo é *religioso*. Isso ocorre, segundo Henry, porque toda relação de um Si com outro Si tem como ponto de partida algo que não é o próprio Si, mas a possibilidade transcendental compartilhada por todos os viventes, que é a Vida absoluta. O caráter religioso dessa vinculação está, segundo Henry, no fato de que a Vida da qual todos nós somos filhos nada mais é do que aquilo que chamamos de “Deus”. Deus é Vida e a Vida é Deus, a mesma Vida absoluta única e indivisível que habita cada si vivente singular. Diante dessa inicial constatação, desvela-se a relação da fenomenologia da Vida com o Cristianismo: o arquétipo da geração de todo vivente individual não é outro senão o engendramento do Verbo (Cristo) como o Primeiro Si vivente, o Ego primordial nascido da Vida absoluta (HENRY, 2000/2014).

Em relação ao Verbo, sabe-se que Cristo é considerado na tradição como sendo o âmago da religião cristã, no entanto, sua compreensão no quadro maior do Cristianismo encontra-se inexoravelmente ligada ao dogma da Trindade. De acordo com a teologia trinitária, há um só Deus indivisível eternamente subsistente em três “egos” (pessoas) singulares, que a fé identifica como sendo o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Conforme desenvolvido no pensamento agostiniano, o Pai é o Princípio que gera o Verbo, nascido dele, Deus de Deus, enquanto o Espírito Santo é o sopro divino que procedendo do Pai e do Filho é o Dom, o vínculo de amor que torna a ligação entre as três pessoas da Trindade uma unidade indissociável (AGOSTINHO, 2007).

Henry herda do trinitarianismo agostiniano a noção de “geração eterna” do Filho, mas a compreensão henriana se afasta em alguns pontos da Trindade de Agostinho. Enquanto em Agostinho, Deus é uma essência (*ousia*) eternamente subsistente em três pessoas (*hipóstases*) distintas: Pai, Filho e Espírito, para Henry, Deus é a Vida única na qual subsiste cada si singular, enquanto o Primeiro Si vivente identificado com Cristo é engendrado na Vida. Logo, no pensamento do filósofo francês, a Ipseidade original desse Si se engendra no processo de autoafetação da Vida absoluta (o Pai), que vem a si em seu Verbo (o Filho), na experiência que

nele faz de si. Toda essa afabilidade se dá na interioridade recíproca, na imanência radical, que é o Espírito comum (o Espírito Santo). O Deus trinitário do Cristianismo é, portanto, repensado, não se trata de três pessoas compartilhando de uma mesma essência, mas da realidade da Vida absoluta, na qual Deus vive em cada Si vivente, na autodoação originária da Afetividade Transcendental em sua efetuação no engendramento da Ipseidade no Arqu-Si do Primeiro vivente (HENRY, 2000/2014).

O Verbo, que é Cristo, encarnou-se, de modo que a encarnação é mais um tema com o qual a fenomenologia da Vida deve se preocupar (HENRY, 2000/2014). Além disso, esse Verbo é a Verdade, verdade entendida como desvelamento, como fazer ver a si mesma. Isso significa que uma fenomenologia da vida tem ainda como tarefa a investigação do conceito de verdade segundo o Cristianismo (HENRY, 1996/2015). Por fim, o Verbo é a Palavra revelada, é a pronúncia divina em sua comunicação com o ser humano, de modo que é preciso considerar a “palavra da Vida”, isto é, a linguagem divina que fala em contraposição à linguagem do mundo (HENRY, 2002/2014).

Diante disso, pode-se então questionar até que ponto essas análises pertencem à fenomenologia enquanto filosofia ou à religião em sua tematização teológica. Tem-se, pois, um ponto de contato entre a fenomenologia radical da Vida de Michel Henry e uma filosofia religiosa do Cristianismo. A percepção da limitação do monismo ontológico frente a necessidade de admissão de um autoaparecimento primordial capaz de fundamentar toda fenomenalização possível conduziu o fenomenólogo francês à revelação da Vida absoluta, que tem sido desde o evangelista São João tema de investigação da Teologia cristã (BÍBLIA, 1985). Isso conduz à pergunta sobre até onde termina a fenomenologia radical enquanto filosofia fenomenológica e onde começa a fenomenologia religiosa. Pensar a delimitação entre esses dois modos de proceder a Fenomenologia, poderá servir a esta pesquisa como fio condutor para a busca da resposta à questão a respeito de se a Filosofia do Cristianismo de Henry é, em verdade, uma fenomenologia da religião.

É importante destacar que Henry distingue a teologia da filosofia observando que a primeira toma como ponto de partida as Escrituras, enquanto a segunda sai à procura de um ponto de partida, sem saber de onde partir, buscando o originário. Assim, a ciência teológica está, portanto, sob posse de um fundamento previamente estabelecido pela fé, que são os escritos sagrados. O teólogo, em sua preocupação última com o divino, toma a Bíblia como Palavra revelada de Deus, assumindo

como base uma Verdade que já está estabelecida e justificada sob a autoridade absoluta do sagrado. Há, pois, na teologia, um pressuposto inquestionado, um alicerce sobre o qual se constrói o edifício dogmático do Cristianismo, um espaço de elaboração que exclui de princípio todo ceticismo (HENRY, 1963/2003).

Agora, como fenomenólogo, Henry está ciente de que a filosofia não pode tomar como ponto de partida uma escritura sagrada (revelação), não pode nem mesmo assumir um pressuposto inicial anterior a qualquer investigação. A filosofia começa numa situação de errância, isto é, não está certa de onde partir nem aonde chegar. Não pode se apossar logo de princípio de uma verdade, nem mesmo pode pressupor de início o que vem a ser essa verdade ou se é possível alcançá-la. Nesse sentido, o filósofo começa totalmente às escuras. Precisa, pois, em seus primeiros passos adotar um certo ceticismo metodológico, sem, no entanto, abandonar sua busca pela verdade (HENRY, 1963/2003).

Essa postura inicial do filósofo consiste naquilo que Edmund Husserl, pai da fenomenologia, designou como “radicalismo do ponto de partida”, como é também a mesma intuição radical encontrada antes no filósofo francês René Descartes. De acordo com Husserl, qualquer um que deseje ser um filósofo deve, pelo menos uma vez na vida, revisar todas as opiniões recebidas a fim de se abster de partir de interpretações sedimentadas sobre a realidade. O fenomenólogo tem, pois, como tarefa colocar de lado suas crenças, não aceitando como certas as verdades em relação às quais não pode atribuir o caráter de indubitabilidade e tendo como objetivo chegar a um fundamento absoluto sobre o qual possa erigir todo conhecimento (HUSSERL, 1931/2001).

Dessa maneira, enquanto o teólogo parte de um conjunto de crenças que se supõe divinamente reveladas, o filósofo fenomenólogo precisa operar aquilo que na fenomenologia ficou conhecido como suspensão fenomenológica (*epokhê*). A *epokhê* nada mais é do que colocar entre parêntesis ou fora de circuito nossas concepções e juízos prévios a fim de permitir a nós ver aquilo que se mostra somente considerado a partir de si mesmo. A suspensão fenomenológica exige do filósofo o compromisso inicial de nada pressupor como previamente dado. Em sua investigação, o fenomenólogo precisa, então, efetuar a remoção das interpretações prévias da tradição filosófica para alcançar o fundamento originário de toda investigação (HUSSERL, 1913/2006).

É uma espécie de suspensão, uma “*epokhê* cartesiana”, que encontramos em René Descartes. Sobre isso, Henry (2000/2014) analisa como Descartes, a partir de seu ceticismo

metodológico, foi levado a encontrar o fundamento do autoaparecimento primordial, embora não tenha aprofundado nele. Então, para Descartes, o primeiro passo para alcançar a verdade consiste na tarefa fundamental de colocar sistematicamente em dúvida todas as nossas opiniões e crenças com o objetivo de encontrar uma certeza indubitável. Esse caminho é o que Henry designa como o começo errante do filósofo à procura de um ponto de partida. Ante o ceticismo cartesiano, são reveladas a incapacidade dos sentidos e até mesmo das verdades matemáticas de servirem como esse fundamento, até que o filósofo se dá conta de que somente a sua dúvida não pode ser objeto de dúvida (DESCARTES, 1641/1983).

Assim, a questão do autoaparecimento primordial, como observa Henry, se apresenta na filosofia de Descartes na descoberta do “penso, logo existo”. Toda dúvida marcada por um duvidar de algo que não é ela mesma é caracterizada pela incerteza. A dúvida dos sentidos e das verdades matemáticas é uma dúvida de algo para além da própria dúvida, de modo que há uma exteriorização sempre impregnada pela diferença. No entanto, o campo da incerteza é superado quando se pensa a possibilidade de a dúvida duvidar de si mesma, de uma autodúvida. Uma dúvida que duvida de si mesma não precisa mais sair de si em direção a um fora, permanece, ao contrário, em si mesma, aderida ao seu próprio ato de autoduvidar (HENRY, 2000/2014).

Quando se trata, pois, do pensamento que se pensa a si mesmo encontramos-nos diante daquilo que Descartes descobre como sendo uma certeza indubitável. Em “penso, logo existo”, o “eu penso” significa, pois, “eu me apareço a mim mesmo”. Desse modo, é sobre o fundamento de um autoparecer que se funda o ser, é somente pelo efeito desse autoaparecer que se pode dizer em seguida “logo, eu sou”. Se o ser depende do aparecer a si mesmo na auto-objetivação da vida no pensamento, então algo somente tem seu ser do seu aparecer. É por isso que um dos pressupostos fundamentais da fenomenologia é “a tanto aparecer, tanto ser”, isto é, o ser não é senão porque aparece. O pensamento fenomenológico rompe, dessa forma, com a concepção tradicional de que algo precisa primeiro ser para então ser passível de aparecer (HENRY, 2000/2014).

Com isso, se tem a recondução à essência da manifestação. Esse pensamento que pensa a si mesmo na dúvida cartesiana é, na verdade, uma auto-objetivação da vida que se manifesta a si mesma. A Vida antecede o pensamento e o fundamenta. Não é o pensamento que nos dá acesso à Vida, ao contrário, é a Vida que tem primazia sobre o pensamento. Essa alteração da concepção clássica de que a via de acesso à vida pelo pensamento, consiste naquilo que Henry denomina como “inversão da fenomenologia”. A inversão da fenomenologia diz respeito ao fato de que é a Vida

que permite ao pensamento ter acesso a si; o pensamento não pode fornecer acesso à vida pensando, a vida só pode ser acessada nela e por ela mesma (HENRY, 1963/2003).

Se é a Vida que antecede todo pensamento, então quer a elaboração teológica quer a investigação filosófica (filosofia da religião) dependem da autodoação originária da vida transcendental. Assim, o filósofo se encontra, pois, diante de uma inteligibilidade mais profunda que precede qualquer pensar filosófico, trata-se, pois, de uma “Arqui-inteligibilidade”. Desse modo, a Vida pode somente ser conhecida a partir de si mesma em uma Arqui-inteligibilidade na qual a própria vida se torna inteligível (HENRY, 2000/2014). Entende-se até aqui que se trata, assim, de uma inteligibilidade originária para além de uma filosofia da religião e da Teologia

Delimitados os campos da filosofia da religião e da teologia enquanto tematização ou reflexão dos dogmas os conceitos religiosos, posiciona-se diante de nós com mais clareza a questão a respeito da existência de uma “fenomenologia da religião” no pensamento de Michel Henry. Mas o que se entende por “fenomenologia da religião”? Antes de trabalhar essa questão, será, no entanto, preciso desenvolver com mais profundidade no que consiste a fenomenologia da vida de Henry no geral e, em seguida, sua filosofia do Cristianismo. Esta pesquisa se desenvolverá, pois, em três passos: (i) a apresentação da fenomenologia filosófica de Michel Henry; (ii) a discussão pertinente à filosofia do Cristianismo presente no pensamento do fenomenólogo francês; (iii) a consideração sobre aquilo em que consiste a fenomenologia da religião para, então, responder à questão central desta pesquisa concernente à presença ou não de uma fenomenologia da religião em Michel Henry.

MÉTODO

Esta pesquisa consistiu em uma revisão da literatura filosófica pertinente ao assunto. A revisão teórico-bibliográfica possibilita uma pesquisa ampla que permite compreender a situação na qual se encontra determinada temática e o que já foi desenvolvido em relação a ela. Diferente da revisão sistemática, a revisão teórico-bibliográfica não requer a necessidade de delimitar princípios metodológicos rígidos, nem critérios fechados de busca bibliográfica. Ela ainda permite que se analise o material bibliográfico de maneira crítica. As partes que constituem a revisão narrativa são a Introdução, o Desenvolvimento (que pode possuir subdivisões em conformidade com a temática abordada), Comentários e Referências Bibliográficas (ROTHER, 2007).

Para realização desta pesquisa, separou-se uma bibliografia provisória incluindo livros e artigos que fossem pertinentes para o objetivo da pesquisa, fazendo-se uso do catálogo da biblioteca e de bancos de dados eletrônicos. Entre as referências utilizadas, destacam-se, especialmente, as obras filosóficas de Michel Henry que tratam de questões relativas à filosofia da religião. Entre essas obras estão: *Encarnação: uma filosofia da carne* (HENRY, 2000/2014); *Eu Sou a Verdade* (1996)/2015); *Palavras de Cristo* (HENRY, 2002/2014).

Em seguida, foi realizada uma leitura inspeccional dos livros da bibliografia provisória a fim de averiguar quais têm a ver com o objetivo da pesquisa e para estabelecer uma orientação mais específica e clara da investigação (ADLER & DOREN, 2010). Desse modo, foi realizada uma seleção a partir do material inspeccionado a fim de delimitar uma bibliografia mais específica com os livros que se mostrarem relevantes para o objetivo da pesquisa. Também, foram realizados fichamentos e resumos de alguns livros mais relevantes. Os livros e artigos que foram identificados como relevantes para o assunto a partir da delimitação da bibliografia específica, foram inspeccionados a fim de encontrar passagens mais relevantes considerando o objetivo da pesquisa.

Sobre os interpretes e autores utilizados, podem ser citados Dan Zahavi, Micaela Szeftel, Friedrich Seyler, Silvestre Grzibowski, Florinda Martins, Carla Canullo, Peter Ashworth, Paul Audi, John Behr, Jan Černý, Michel Haar, Michael O'Sullivan, Joseph Riviera, Jeremy Smith, entre outros, que abordam a filosofia de Henry. O material desses autores foi, então, comparado a fim de se identificar consensos e divergências e construir um sistema integrado com as informações obtidas (ADLER & DOREN, 2010) sobre a temática central da pesquisa.

Ainda, para o desenvolvimento da problemática da pesquisa, esta dissertação apresenta os seguintes capítulos:

CAPÍTULO I: A INVERSÃO DA FENOMENOLOGIA E A FENOMENOLOGIA RADICAL

Neste capítulo foi apresentada a ideia de fenomenologia de Michel Henry, considerando as críticas que ele faz à Fenomenologia clássica, especialmente a Husserl e Heidegger, bem como sua proposta de uma refundação da Fenomenologia radical pela superação do monismo ontológico presente na filosofia tradicional. Desse modo, será discutida a proposta henriana de inversão da fenomenologia, tomando por base a parte inicial de *L'essence de la manifestation* (1963/2003) e da obra *Encarnação: uma filosofia da carne* (HENRY, 2000/2014).

CAPÍTULO II: A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO EM MICHEL HENRY

O objetivo deste capítulo consiste em apresentar a filosofia do Cristianismo de Michel Henry e seu significado a partir de uma consideração da natureza das discussões elaboradas pelo filósofo. Para tanto, foram discutidos temas relativos à razão pela qual Michel Henry se orientou em direção ao Cristianismo bem como ao debate a respeito da existência e da natureza do que tem sido denominado como “virada teológica” no pensamento do fenomenólogo francês. Além disso, este capítulo trabalha as noções desenvolvidas pelo fenomenólogo em sua trilogia cristã, como as temáticas relativas à geração eterna do Filho, encarnação do Verbo, natureza da linguagem empregada por Cristo, influências do Evangelho de João no pensamento de Henry, entre outros. Para tanto, foi considerado a elaboração de uma filosofia do Cristianismo nas obras *Encarnação: uma filosofia da carne* (HENRY, 2000/2014); *Eu Sou a Verdade* (1996/2015); e *Palavras de Cristo* (HENRY, 2002/2014).

CAPÍTULO III: A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO COMO UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.

A partir das análises de Henry em sua filosofia do Cristianismo, encontra-se a possibilidade de se elencar elementos para evidenciar se é possível ou não identificar uma fenomenologia da religião no pensamento de Michel Henry. No entanto, antes de proceder essas aproximações, o capítulo explora no que consiste aquilo que tem sido denominado como “fenomenologia da religião”. Discute-se, para isso, as principais influências para elaboração desse campo (Friedrich

Schleiermacher, Benjamin Constant de Rebecque, Albrecht Ritschl, Rudolf Otto e Carl Gustav Jung), o surgimento do termo “fenomenologia da religião” a partir da escola holandesa (Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Brede Kristensen e Gerardus van der Leeuw) e outras discussões sobre a fenomenologia da religião como aquelas presentes em Angela Bello. Feito isso, o capítulo retoma a filosofia do Cristianismo e sua compreensão a respeito da experiência religiosa a fim de responder à questão principal desta pesquisa concernente ao problema sobre se podemos considerar a filosofia da religião de Michel Henry como uma fenomenologia da religião.

CAPÍTULO I

A INVERSÃO DA FENOMENOLOGIA E A FENOMENOLOGIA RADICAL

Este capítulo considerará a fenomenologia como foi fundada por Edmund Husserl, compreendendo seus conceitos básicos. A partir disso, será possível, então, apresentar a nova fenomenologia, conforme foi proposta por Michel Henry. Será apresentada, destarte, a compreensão henriana da redução fenomenológica e suas críticas ao monismo ontológico e à fenomenologia tradicional, especialmente em relação a Husserl e Heidegger. Por fim, serão consideradas a inversão da fenomenologia e a proposta de uma fenomenologia radical em Henry.

1.1 A Fundação da Fenomenologia em Edmund Husserl

A Fenomenologia tem sua origem a partir do filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938), constituindo-se, desde seu princípio, como uma forma de fornecer respostas às questões da vida prática trazidas pelo fracasso das ciências naturais em proporcionar um sentido racional à existência humana. Em suas investigações matemáticas, Husserl foi levado a uma crítica ao psicologismo e ao logicismo, permitindo com que ele elaborasse a fenomenologia. Implícita à sua crítica ao psicologismo, estava presente em seu pensamento uma crítica ao positivismo. As limitações do psicologismo, entretanto, levaram Husserl a buscar uma fundamentação para as ciências em um método mais originário (HUSSERL, 1954/2012; PERES, 2017)

O método fenomenológico surge, pois, com o intuito de fornecer uma base rigorosa que pudesse fundamentar o conhecimento científico. Esse método envolve uma mudança de atitude em relação ao modo como compreendemos os fenômenos. Trata-se de uma transformação no sentido da tentativa de descrever aquilo que aparece sem um olhar impregnado por concepções prévias inquestionadas. Isso significa que o fenomenólogo tem como tarefa a suspensão de seus pressupostos de modo a permitir um retorno à coisa mesma, isto é, àquilo que aparece tal como é em si mesmo. Assim, podemos definir a fenomenologia, conforme proposta por Husserl, como ciências dos fenômenos, isto é, como uma descrição daquilo que se mostra atendo-se exclusivamente à coisa mesma (HUSSERL, 1913/2006; DAVES, 2020)

Em *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma filosofia fenomenológica*, Husserl (1913/2006) expõe a fenomenologia como uma “ciência dos fenômenos”, diferenciando-a das

demais ciências por considerar o fenômeno enquanto fenômeno por ele mesmo. No entanto, há uma diferença de orientação: as ciências partem de uma orientação natural em relação aos seus problemas, enquanto a fenomenologia parte de uma orientação fenomenológica. Por orientação natural, entende-se uma atitude não-reflexiva diante dos fenômenos da realidade, um modo de se relacionar com os fenômenos tomando como óbvios e evidentes alguns pressupostos, enquanto a fenomenologia lida com os problemas filosóficos por meio de uma suspensão de concepções prévias. Essa suspensão, também chamada de *epoché*, envolve inclusive colocar fora de circuito a tese da existência espaço-temporal. Isso significa que a tarefa do fenomenólogo é descrever o fenômeno tal qual ele aparece, puramente, abstraindo-o de sua existência espaço-temporal.

Nesse sentido, como explica Husserl (1913/2006), a fenomenologia pura ou transcendental não é fundada como ciência de fatos, mas sim como ciência de essências (ciência eidética). Por uma ciência eidética, entende-se uma investigação descritiva dos fenômenos transcendentalmente reduzidos. Trata-se de uma superação da atitude natural por meio de reduções que permitam alcançar o fenômeno em sua pureza. Isso requer uma ultrapassagem das concepções prévias, como aquelas que caracterizam as ciências naturais, em direção à essência em sua generalidade, isto é, em seus predicados essenciais. Assim, enquanto as ciências naturais seriam ciências dos fatos, a fenomenologia se apresentaria como uma ciência eidética que busca apreender as essências.

Desse modo, Husserl (1913/2006) entende por pura ou transcendental, a análise fenomenológica na medida em que apreende os fenômenos enquanto idealidades purificadas de qualquer conteúdo empírico. Isso é possível graças à redução eidética, que consiste no retorno do fato empírico singular à “essência” pura e universal. Desse modo, o que se considera é a essência pura fenomenologicamente reduzida e tomada como ideia. A essência é aquilo que o objeto é em si mesmo, ou seja, trata-se daquelas propriedades sem as quais algo deixaria de ser o que é. Assim, a essência não deve ser entendida como uma ideia ou forma platônica existente em si mesma, mas como se referindo às estruturas que subsistem na variação imaginativa (método de variar imaginariamente um objeto a fim de delimitar suas propriedades essenciais - CASTRO & GOMES, 2011).

A Fenomenologia é, portanto, uma ciência da fenomenalidade, em que por ciência entende-se, não a ciência experimental moderna, mas um conhecimento fundamentado de maneira rigorosa (HUSSERL, 1954/2012). Isso significa que a fenomenologia consiste em uma descrição das estruturas essenciais daquilo que se mostra. Para realização dessa descrição, cabe ao fenomenólogo

sair da atitude natural, aquela na qual interpretarmos as coisas a partir de certos juízos prévios, e adentrar na atitude reflexiva, aquela na qual colocamos fora de circuito todo conceito e teoria que nos sejam previamente dados como óbvios. Assim entendida, a investigação fenomenológica requer um colocar entre parêntesis nossas hipóteses, bem como qualquer esquema interpretativo que se proponha em oferecer um quadro geral dentro do qual deve se mover a descrição do fenômeno (HUSSERL, 1907/1986).

1.2 Tarefa e Definição da Fenomenologia segundo Michel Henry

Tendo apresentado a concepção husserliana de fenomenologia, podemos ver como Michel Henry compreende o método fenomenológico. Para apresentar o que vem a ser a fenomenologia, sua tarefa, método e objeto, o filósofo francês busca clarificar os constituintes gregos que dão nome a essa ciência. Assim, Henry (2000/2014) pontua que o termo “fenomenologia” consiste na união de φαινόμενο (“*phainomenon*”) com λόγος (“*logos*”), como elaborou Husserl e retoma a análise feita a respeito desses constituintes por Martin Heidegger (1889-1976) no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*. Em sua análise da etimologia grega da expressão “fenomenologia”, Heidegger (1927/2012) pontua que o termo φαινόμενο significa “aquilo que se mostra”, “aquilo que é mostrado”, “o ser do que se mostra” ou, ainda, “o próprio ato pelo qual algo se mostra”. Desmembrando o termo φαινόμενο, temos uma primeira partícula que é φαίνω (“*phaino*”), que significa “trazer à luz do dia”, “pôr algo diante da claridade”. Por sua vez, φαίνω tem sua origem em φῶς (“*phós*”), que significa “luz”, “clareira”, “claro”. Nesse sentido, podemos entender o fenômeno como o trazer à luz algo que anteriormente se encontrava na obscuridade.

Em relação ao termo λόγος, como expôs Heidegger (1927/2012), historicamente foram atribuídos alguns sentidos impróprios, tais como “razão”, “juízo”, “conceito” e “definição”, no entanto, em seu sentido originário, o termo tem mais a acepção de “palavra”, “discurso” ou “linguagem”. Destarte, Λόγος tem relação com o termo δῆλος (“*délos*”), que significa “tornar visível”, “tornar manifesto”, “revelar”. Sendo assim, λόγος é um “discurso apofântico”, isto é, um discurso que faz ver aquilo a respeito do qual se discursa. Trata-se, pois, de um discurso que seja capaz de tirar seu objeto do encobrimento, desvelando-o. Esse “desvelamento” é o que em grego se denomina como ἀλήθεια (“*aletheia*”), termo usualmente traduzido como “verdade”, e que significa “tirar do esquecimento”, “descobrir”, “desvelar” (HEIDEGGER, 1927/2012).

A partir dessa retomada terminológico-semântica de Husserl e Heidegger, Henry (2000/2014) conclui que o termo “fenômeno” se refere ao objeto de estudo da fenomenologia, enquanto “*Logos*” diz respeito ao seu método. Todavia, disso surge um problema: se o fenômeno é tudo aquilo que se mostra e se as diversas ciências estudam justamente o que aparece, não se confundirá o objeto da fenomenologia com o das ciências? Por exemplo, a física estuda os fenômenos físicos, a biologia investiga os fenômenos biológicos e, assim por diante; ora, se a fenomenologia estuda “fenômenos” não estará tomando para si a mesma tarefa que as ciências assumem? Qual será, pois, a diferença entre a ciência dos fenômenos (fenomenologia) em relação às ciências regionais que se estabeleceram a partir da modernidade?

Henry (2000/2014) responde a isso dizendo que as ciências particulares têm como objeto o conteúdo dos fenômenos, enquanto a fenomenologia lida com o ato de aparecimento. Para compreender essa diferenciação, é preciso explicitar a distinção no fenômeno entre seu conteúdo e o ato da fenomenalidade. O conteúdo do fenômeno é aquilo que aparece, isto é, o ente, já o ato fenomênico é o próprio aparecimento, a manifestação enquanto tal. Assim, o que diferencia a fenomenologia das demais ciências, é que seu objeto de investigação não é precisamente o fenômeno (aquilo que aparece), mas o ato de aparecer, a saber, a essência da manifestação. Destarte, o objeto da fenomenologia é, não propriamente o que se mostra, mas aquilo que possibilita que algo se mostre. A investigação fenomenológica se dirige, assim, para a fenomenalização, o vir à luz na condição de fenômeno, ao ato de doação pelo qual o fenômeno se dá, ao aparecimento sem o qual algo como um fenômeno não poderia surgir.

Para atingir o ato de aparecimento em si, e não seu conteúdo, faz-se necessária a suspensão de qualquer sistema teórico geral. Quando consideramos a filosofia moderna e as ciências, constatamos que nelas há uma busca de construção de um conhecimento unificador em relação ao conjunto dos saberes. O próprio René Descartes (1637/1996), que propôs uma investigação das partes de um dado fenômeno, pontua a necessidade de no final unificar o conhecimento das partes em um saber total. Também em Georg Hegel encontramos a busca por uma filosofia sistemática, isto é, pela construção de um sistema de pensamento abrangente capaz de dar conta do todo da realidade (HEGEL, 1807/2012; TROTTA, 2009). Ante tais projetos de unificação sistematizante dos saberes, a ciência fenomenológica se coloca como questionadora da suposta possibilidade de encontrar em um setor da realidade uma inteligibilidade que explique o quadro geral da existência.

Henry (1963/2015) pontua que a integração do conjunto de saberes teria de necessariamente se referir a um dado fenomenológico sem o qual nenhum sistema teria sentido.

A inteligibilidade precisa ser buscada, pois, não num sistema teórico geral, mas na explicitação da própria condição fenomenológica que torna possível qualquer teorização. Além do mais, é preciso considerar que esses sistemas só podem existir para nós, isto é, na medida em que se dão para nós enquanto fenômenos. Se os sistemas teóricos se mostram para nós na condição de fenômenos, isso significa, então, que eles surgem no pano de fundo da própria realidade que pretendem explicar. Isto é, toda explicação que se mostra aparece a nós dentro do horizonte de possibilidade de toda manifestação, de tal forma que nenhuma explicação pode preceder a esse horizonte. Portanto, uma descrição que retire sua inteligibilidade de tal explicação sistemática é incapaz de dar conta justamente daquilo que se propõe a explicar (HENRY, 1963/2015).

Uma vez que a Fenomenologia coloca em suspensão (*epoché*), qualquer explicação sistemática a respeito da totalidade do real, as teorias só podem ser tomadas enquanto dados fenomênicos que se mostram a nós dentro de um meio fenomenológico que ainda carece de explicitação. Diante disso, a tarefa do fenomenólogo consiste na descrição das estruturas básicas a partir das quais tais construções teóricas se configuram. Para Henry (1963/2015), o que a fenomenologia revela é que tais teorias tendem a encobrir o fenômeno por meio de interpretações sedimentadas que distorcem aquilo que se busca explicar. Faz-se necessário, pois, um trabalho de des sedimentação através do qual o fenomenólogo busca se desvencilhar dos entulhos que encobrem o verdadeiro sentido do fenômeno.

A tarefa de tal des sedimentação aparece já em Heidegger, ainda que nele ela não tenha se realizado de maneira adequada. Isso se dá porque o filósofo alemão ainda parte do pressuposto injustificado de que tudo aquilo que se manifesta, se manifesta a nós no interior do mundo, de modo que o mundo é colocado como único horizonte de revelação no qual algo pode se mostrar, o que será considerado adiante (HENRY, 1963/2015). De qualquer modo, o parágrafo sexto de *Ser e Tempo* explicita a necessidade da tarefa de uma destruição das interpretações sedimentadas da história da metafísica. Por destruição, não se deve entender um trabalho meramente negativo, trata-se, não de uma demolição, mas de um “desentulhamento” a partir do desfazer-se de certas significações ao mesmo tempo em que se realiza uma delimitação e apropriação das potencialidades positivas da tradição (HEIDEGGER, 1927/2012).

Portanto, a desconfiança da fenomenologia em relação às explicações teóricas da tradição filosófica indica também um trabalho positivo. A distorção realizada pelas teorias consiste numa desorientação do próprio modo por elas propostos de conduzir a investigação. Assim, o que se encontra distorcido na maior parte das vezes nessas teorias é o próprio caminho e resultado do trabalho de explicação. A tarefa fenomenológica de apropriação positiva dos princípios teóricos de tais investigações se encontra na conservação do ser dos objetos estudados por meio de uma restituição neles de seu verdadeiro sentido (HENRY, 1963/2015).

Desse modo, a fenomenologia toma precaução diante do perigo que as teorias podem levar de construir uma espécie de nova metafísica por meio da introdução de abstrações no contexto da experiência que possuímos da realidade. O rompimento com a metafísica significa que o fenomenólogo toma a decisão consciente e deliberada de ater seu olhar somente naquilo que aparece tal como se apresenta a partir de si mesmo, sem partir da suposição de que por trás da realidade fenomênica haveria uma outra realidade abstrata e obscura que se esconde do olhar do investigador. Henry (2000/2014, p.310) designa a intromissão de tais abstrações como uma “imensa catástrofe ideológica, saída de pressupostos aleatórios, (que) não poderia concernir à fenomenologia”.

Assim, em seu significado negativo, o método fenomenológico opera uma suspensão dos pré-conceitos e pré-juízos do pensamento teórico-explicativo rompendo, desse modo, com as abstrações que acabam por se sobrepor ao real por meio da criação de um mundo de idealidades. Por outro lado, em seu sentido positivo, o conceito de fenomenologia requer a postura deliberada de se manter atento somente ao fenômeno enquanto tal, isto é, ao que se manifesta exatamente como se manifesta. Tem-se, pois, a necessidade de que o olhar investigativo, não só se desfaça das ilusões dos pressupostos prévios, como também que não desvie sua visão daquilo que se apresenta (HENRY, 1963/2015).

Para mostrar como a tarefa de suspensão da metafísica já fora proposta pelo pai da fenomenologia, Henry (1963/2015) nos lembra de que Husserl ironicamente se denominou como “positivista”:

Se ‘positivismo’ quer dizer tanto quanto fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é ‘positivo’, ou seja, acessível de modo originário, então somos *nós* os verdadeiros positivistas (HUSSERL, 1913/2006, p.64).

Isso significa que a fenomenologia realiza um “retorno às coisas mesmas”, orientando-se para aquilo que se dá na experiência imediata com o objeto. Não se deve deixar de ver na ironia de Husserl uma crítica ao empirismo do positivismo. É evidente que a suposta apreensão do dado positivo pelo cientista não está isenta de uma série de pressupostos implícitos. O positivista adota o mito da neutralidade sem perceber, no entanto, que seu olhar está desde já contaminado pela sua visão prévia e indiscutida. É por isso que Husserl (1954/2012) em *A Crise das Ciências Europeias e a fenomenologia transcendental* e, depois o próprio Henry (1987/2012) em *A Barbárie*, criticam o cientificismo por excluir a subjetividade. Para revelar como o positivista ainda se mantém preso a certos pressupostos, bastará questioná-lo a respeito da própria fundamentação de sua tese de que a validade de todo pensamento se funda na observação empírica como única fonte segura de conhecimento (HUSSERL, 1913/2006).

Ser “genuinamente positivista” significa, pois, não confiar em nenhum pré-conceito ao se realizar uma dada investigação. O fenomenólogo não confia em nenhuma autoridade prévia, e isso significa não só que ele rejeita a autoridade inquestionada da tradição metafísica, como também que ele não reconhece nem mesmo a autoridade da ciência moderna como inquestionável (HUSSERL, 1913/2006). Devemos, portanto, entender a ironia husserliana como um desafio contra o empirismo e a autoridade absoluta da ciência (HENRY, 1963/2015).

Husserl, em oposição ao positivismo, não compreende a experiência limitando-a ao dado sensível que é sempre singular, como se o universal só pudesse ser alcançado por meio de processos de indução. O que realmente é levado em consideração em sua perspectiva é o ato pelo qual os objetos são apreendidos, salientando a presença do conteúdo eidético, isto é, da essência pura daquilo que se mostra. Trata-se, assim, de ir além da visão empírica, englobando a consciência doadora de significado em todas as suas formas (HUSSERL, 1913/2006; BERGHOFER, 2018). Desse modo, a fenomenologia deve se limitar aos dados intuitivos de significação de modo a lhes corresponder de maneira rigorosa, fornecendo um fundamento seguro para que então se possa construir o conhecimento (HENRY, 1963/2015).

O objetivo do método fenomenológico, na perspectiva de Henry (2000/2014), estaria, pois, em determinar o que é que estabelece para nós o aparecimento do ente, ou que constitui o próprio ato de aparecer, a essência da manifestação enquanto tal. A tarefa, pois, que se coloca ao fenomenólogo não consiste em tratar do conteúdo do que aparece, pois, esse conteúdo não é responsável pelo seu próprio aparecimento. Visto que o ente não é a condição de sua própria

manifestação, é preciso conduzir o olhar para uma condição que desde já se mostra estranha ao ente. Todavia, isso que doa o ente em seu aparecimento, parece se retrair para o fundo. É como se a doação se retirasse para pôr em evidência o ente. Assim, a condição que coloca o conteúdo fenomênico diante de nós nos escapa (HENRY 1963/2015).

1.3 A Redução Fenomenológica em Michel Henry

A Fenomenologia só pode realizar a sua tarefa quando é capaz de ir além da consideração do ente, elevando-se à essência disso que se mostra, a saber, ao ato do aparecer enquanto tal. Assim, a Fenomenologia não pode ser entendida como uma ciência ôntica, o objeto de sua investigação não é o ente, mas sim a condição ontológica fundamental, a essência que fundamenta o ente em seu ser. A redução fenomenológica no pensamento henriano consiste, pois, em um retorno, não ao fenômeno, mas à fenomenalidade. Trata-se de ir em direção à condição onipresente e universal de todo e qualquer fenômeno possível (HENRY, 1963/2015).

A redução fenomenológica dirige-se, assim, à essência e, nesse sentido, é uma redução eidética. Na fenomenologia husserliana, a redução eidética é pensada como sendo uma recondução do olhar do objeto para sua essência. O mundo que é perdido na suspensão fenomenológica é recuperado como puro “*eidos*”, de modo que se opera um resgate da “coisa mesma”. O propósito desse resgate está em tornar evidente a essência do objeto. Esse voltar do olhar à coisa mesma consiste em um tomar os fenômenos tais como eles se dão em sua experiência imediata. Aquilo que assim se apreende é a essência fenomenologicamente reduzida, pensada em sua doação absoluta. Se o objeto da fenomenologia é a fenomenalidade, então a essência que deve ser primordialmente apreendida é a essência da manifestação. Assim, a doação não se limita ao ente objetivo, mas diz respeito especialmente à colocação do meio fenomenológico dado originariamente como condição para que o fenômeno entre em cena (HUSSERL, 1913/2006; VIEIRA, 2016).

Michel Henry (1963/2015), por sua vez, pensa a redução eidética como um pôr em liberdade a essência entendida como condição. Esse “pôr em liberdade” deve ser pensado em associação à noção de “verdade” (*aletheia*), entendida como desvelamento. Visto que usamos o termo “transcendental” para se referir à condição de possibilidade da fenomenalidade, aquilo a que nos conduz a redução eidética é denominado pelo fenomenólogo francês como “verdade

transcendental”. Essa verdade pode também ser chamada de “absoluta”, em que por absoluto se entende o conhecimento que se refere à essência da manifestação enquanto tal. Portanto, podemos entender por verdade absoluta aquela que funda a manifestação em seu ser.

A essência da manifestação é o ato de aparecer, e é ela que permite que a própria aparência ilusória se mostre. Assim, se considerarmos o problema da não-verdade, isto é, daquilo que permanece encoberto na área de sombra da manifestação, passamos a entender que a verdade absoluta é a condição de possibilidade até da não-verdade. Se podemos falar da ilusão, é porque é necessário que essa ilusão se manifeste, de modo que mesmo o erro e o conhecimento falso tiram sua realidade da essência da manifestação. Henry (1963/2015) faz referência à preleção “*Da Essência da Verdade*”, em que Heidegger diz que a verdade enquanto desvelamento guarda uma relação essencial de dependência com a não-verdade enquanto velamento, de modo que verdade e não-verdade precisam ser pensadas em concomitância (HEIDEGGER, 1934/2007).

O problema da não-verdade revela, assim, que a essência da manifestação, enquanto realidade do aparecimento, em todas as suas formas, inclusive em relação ao encobrimento, é a realidade absoluta e universal. Desse modo, anterior à verdade enquanto desvelamento pensada em oposição à não-verdade enquanto velamento, há uma verdade mais originária, que é a da manifestação. Destarte, a verdade absoluta é uma verdade que não faz distinção entre o falso e o verdadeiro, é verdade tanto de um como do outro. Henry (1963/2015), para descrever esse caráter universal da verdade absoluta, evoca a expressão dos evangelhos de que Deus faz nascer o sol e cair a chuva tanto sobre justos quanto sobre injustos (Mateus 5,45, BÍBLIA, 1985). Logo, assim como o Pai em sua graça comum não faz distinção entre os retos e os ímpios, a verdade originária não faz distinção entre ilusão e realidade.

A fenomenologia, na medida em que busca a essência da manifestação, é um conhecimento verdadeiro em sentido absoluto e universal. Pode-se, dessa forma, definir a fenomenologia como a ciência da essência da fenomenalidade. Na medida em que a fenomenologia se ocupa da condição essencial dos fenômenos, e não do conteúdo ôntico, ela é também ontologia. O método fenomenológico consiste, pois, na elucidação da condição de realização dos fenômenos, um modo de tratamento que deve ser aplicado à essência. O pensamento fenomenológico, entretanto, se move em um círculo, pois a essência da manifestação é, ela mesma, manifestação. Essa circularidade, longe de dever ser lida como viciosa, revela o caráter absoluto do conhecimento fenomenológico. Trata-se de um pressuposto fundamental, que é o próprio conhecimento absoluto. Não é, pois,

verdade que a fenomenologia não possua pressupostos. O pressuposto fundamental não é como um pré-juízo que se pode colocar em suspensão, pois o absoluto está no começo de todo conhecimento como sua condição de possibilidade (HENRY, 1963/2015).

O problema da circularidade inerente à investigação fenomenológica já havia sido pontuado por Heidegger (1927/2012) quando, ao considerar a interpretação, constatou que toda hermenêutica se move de maneira circular, visto que ela sempre parte de uma posição, visão e concepção prévias. Isto significa, pois, que toda investigação já pressupõe uma dada compreensão da totalidade e um determinado recorte a ser analisado. Além disso, toda interpretação já se decidiu previamente a respeito da adoção de determinados conceitos que definem o rumo da investigação. Tentar livrar-se desse círculo é uma ilusão a respeito da própria natureza do conhecimento. O círculo pertence à própria estrutura do conhecimento, sendo sua condição fundamental.

O que se deve entender a respeito dos pressupostos que a fenomenologia admite, é que eles são pressuposições fenomenológicas. Isso significa que se trata de pressupostos que remetem à essência da manifestação enquanto tal (HENRY 2000/2014). Tais pressuposições referem-se ao “como” do aparecer. O vínculo que une a fenomenologia ao seu objeto é esse “como”, isto é, o modo como a realidade se manifesta. Isso significa que o ser do real é seu aparecer ou, o que é o mesmo, que algo somente é na medida em que se manifesta. Por isso, a fenomenologia é o “como”, o modo de tratamento que convém ao seu objeto. Podemos dizer ainda que o objeto da fenomenologia é seu próprio modo de tratamento (HENRY 1963/2015).

A redução fenomenológica remete a quatro pressupostos fundamentais. O primeiro é “a tanto aparecer, tanto ser”, isto é, o ente é na medida em que aparece, ou seja, não há primeiro um ente que é para que depois ele possa se mostrar, ao contrário, é o próprio aparecimento enquanto tal que constitui o ser do ente. O segundo princípio é “voltar às coisas mesmas”, que é o lema fundamental da fenomenologia enquanto ela se dirige à essência do fenômeno. O terceiro pressuposto básico da fenomenologia consiste em “tomar o fenômeno como ele se dá”, isto é, apreender o fenômeno tal como ele se dá a si mesmo em seu aparecimento. Por fim, há o princípio da “intuição original como fonte do conhecimento”, de modo que qualquer afirmação racional deve se basear na doação originária na intuição (HENRY, 1991).

As pressuposições que a fenomenologia deu a si mesma, no entanto, carregam uma certa indeterminação e preconceito oculto, a saber, a redução de todo aparecer ao aparecimento do mundo. Toda aparecer é pensado em relação à intuição doadora de sentido concebida em

associação ao dogma da intencionalidade. Tudo que aparece deve sua efetuação fenomenológica à intencionalidade, isto é, ao ultrapassamento em que o movimento da fenomenalidade sempre se lança para além de si mesmo numa exterioridade. A condição de todo fenômeno possível, isto é, a essência da manifestação é concebida, de acordo com essas pressuposições, sempre em uma vinda para fora. No entanto, caberia perguntar: se a intencionalidade sempre é um direcionar-se para além de si mesma, como ela mesma pode revelar a si mesma? Se a intencionalidade para se revelar dirige a si mesma uma nova intencionalidade que, por sua vez, terá de se revelar, acabaremos por cair em uma regressão infinita. Para evitar tal regressão, é preciso admitir um modo de aparecimento que não carregue a marca da intencionalidade (HENRY, 2000/2014).

A condição da fenomenalidade precisa ser pensada, pois, em seu caráter pré-intencional. A determinação das estruturas fundamentais dessa essência é o que delimita a finalidade, os limites e os problemas da fenomenologia. Henry (1963/2015) entende, desse modo, que a tarefa fundamental da fenomenologia consiste em determinar a essência da manifestação. Sem a realização dessa tarefa, a fenomenologia acabaria por considerar o fenômeno a partir de uma concepção ingênua e indiscutida. Elucidar a essência da manifestação é o que permite levar os pressupostos fundamentais da fenomenologia a uma fundamentação absoluta, o que possibilita a superação do monismo ontológico, isto é, uma elevação da investigação para além da redução de toda manifestação ao aparecer do mundo.

1.4 Crítica de Henry ao Monismo Ontológico.

Henry (1963/2015) critica a fenomenologia clássica por ela ser herdeira do monismo ontológico que caracterizou a história da filosofia ocidental, de modo que antes de tratar das críticas que o fenomenólogo francês dirige aos fenomenólogos clássicos, faz-se necessário apresentar as considerações henrianas a respeito do monismo. O monismo ontológico constitui, segundo Henry (2000/2014), o preconceito mais antigo e indiscutido da tradição do pensamento filosófico do Ocidente. Segundo essa concepção, o aparecimento deve sempre ser entendido como uma percepção dos objetos que se mostram no horizonte do mundo. Dentro dessa perspectiva, só há um único modo possível pelo qual os fenômenos podem se dar, e esse modo único é aquele marcado pela exteriorização. Assim, para o monismo, algo só pode ser compreendido como um fenômeno

na medida em que é posto “para fora” diante do campo de visibilidade do mundo. Destarte, o caráter de exterioridade é pensado como a condição de toda fenomenalidade.

Os pressupostos ontológicos do monismo remontam ao surgimento da filosofia na Grécia antiga e se encontram presentes em todo o desenvolvimento do pensamento ocidental, determinando, assim, os limites do horizonte da reflexão filosófica. Na medida em que determina a história da filosofia de dentro, tais pressuposições apontam a única direção a ser percorrida por toda investigação. A superação da imposição de uma direção única de investigação só pode ser realizada quando se coloca em questão essas suposições por meio de um esboço crítico da história do pensamento (HENRY, 1963/2015).

Uma das noções presentes no monismo ontológico é o conceito de “distância fenomenológica”. De acordo com essa noção, haveria um abismo entre o sujeito e seu objeto e entre o ente e seu aparecimento. Até mesmo Deus é pensado nessa concepção como existindo a uma distância intransponível. A noção dessa distância surge da necessidade de uma separação radical entre aquilo que aparece e o ato pelo qual algo aparece. Assim, a distância fenomenológica consiste na cisão entre o fenômeno e sua condição. Dentro dessa perspectiva, algo só pode se mostrar na medida em que é posto à distância (HENRY, 1963/2015; LIND, 2018; SZEFTTEL, 2016).

A fim de exemplificar a noção de distância fenomenológica, Henry (1963/2015) faz referência à filosofia do pensador francês Pierre Gassendi (1592-1655). Segundo o pensamento de Gassendi, tudo o que conhecemos são as aparências, de modo que não é possível ter acesso às essências. Na realidade, não está em questão para sua concepção se as essências existem ou não, mas sim que, independentemente disso, nada podemos saber a respeito delas. Todo o conhecimento que possuímos teria, então, sua origem nos órgãos sensoriais, mas os sentidos não podem nos dizer nem se as essências existem nem como elas são (FISHER, 2013).

Partindo do pressuposto de que nosso conhecimento se origina sempre nas operações de nossos órgãos do sentido, Gassendi (1644/1962) pontua que sempre há uma diferença necessária entre essa operação e aquilo a que ela se refere. Por exemplo, o olho não pode ver a si mesmo e, ainda que se veja no espelho, o que ele vê não é mais ele mesmo, mas um reflexo. Portanto, entre o ver e o que é visto há sempre uma distância, um campo, um espaço. É impossível, portanto, que haja um conhecimento de si mesmo, não é possível que o ato que visa vise seu próprio ato de visar. Assim, a distância fenomenológica caracteriza sempre o conhecimento. Desse modo, segundo essa

perspectiva, a distância entre o ato de conhecer e seu objeto é uma condição essencial do conhecimento (HENRY, 1963/2015).

A filosofia de Gassendi apresenta, de um lado, que tudo o que nos aparece se mostra a nós na medida em que é acessível pelos sentidos, de tal forma que o mundo sensível é o único horizonte ontológico em que algo pode se mostrar, de outro, seu pensamento considera que em tudo que se mostra há uma distância fundamental entre o ato de mostrar e o mostrado. O conhecimento é, assim, sempre indireto, sempre mediado pelos sentidos. Essa visão do modo como se dá o conhecimento pressupõe uma compreensão ontológica, a saber, a de que, na realidade, há sempre uma distância fenomenológica entre o ato de aparecer e aquilo que aparece. Assim, a própria essência da manifestação é pensada como contendo em si uma separação como sua condição essencial (HENRY 1963/2015).

A distância fenomenológica pode ser considerada enquanto uma espacialidade originária, que consiste na abertura do campo fenomênico em que tudo se mostra. Em *Ser e Tempo*, Heidegger (1927/2012) concebe essa espacialidade como pertencente à estrutura formal do ser-no-mundo. Do ponto de vista heideggeriano, o espaço originário não deve ser pensado no sentido da extensão. Primeiramente, a espacialidade é considerada como o lugar próprio ocupado pelo ente-à-mão em sua trama de significados que é o mundo, a depender de seu caráter utensiliar. Em segundo lugar, a espacialidade aparece como o movimento de distanciamento direcional pelo qual o *Dasein* arruma espaço, possibilitando que o ente lhe venha ao encontro no interior do mundo.

A espacialidade heideggeriana se fundamenta no ser-no-mundo, o que significa que tudo aquilo que se mostra só pode aparecer na medida em que se desvela no horizonte de visibilidade do mundo. Nada é suscetível de se revelar a não ser no interior desse horizonte. Para que algo se dê é preciso a delimitação de um campo existencial de manifestação, fora do qual nada pode se revelar. A distância fenomenológica, no entanto, não se trata apenas do espaço que se funda no mundo, mas do campo que emerge no próprio desdobramento da mundanidade. Isso significa que a emergência do mundo é o aparecimento dessa distância, de modo que o distanciamento é o título para a própria essência da manifestação. Sendo assim, a distância fenomenológica é pensada como constitutiva do próprio evento ontológico que dá origem ao mundo (HENRY, 1963/2015).

Quando se considera que o próprio ser do mundo é marcado pela distância fenomenológica, temos que o ser só pode se dar enquanto fenômeno na medida em que ele se revela distante de si mesmo, alienando-se de si próprio em um ser-outro. A alienação, enquanto diferenciação do ser

em relação a si mesmo, é algo que decorre do conceito de distância fenomenológica conforme pensado pelo monismo ontológico. Estar distante de si mesmo é ser diferente de si, é encontrar-se separado de si mesmo. Dentro dessa perspectiva, é só na medida em que a essência se separa de si mesma é que ela se pode fazer presença. A realização da essência na medida em que ela se presentifica é a existência. Dada a alienação, a existência do ser é pensada como diferente de sua essência. A existência é a essência na medida em que ela não mais coincide consigo mesma, carregando em si a marca fundamental da diferença (HENRY 1963/2015).

Henry (1963/2014), para exemplificar o problema da alienação no monismo ontológico, usa como exemplo a parede. Quando eu digo “a parede *é*”, isso pode ser entendido como “a parede *existe*”, mas a existência da parede não é a própria parede. De outro modo, pode-se dizer que a existência da parede não é o mesmo que sua essência. Há uma distância fenomenológica entre o ser da parede enquanto sua essência e a existência da parede enquanto sua realidade efetiva. Para existir, a parede é colocada numa exterioridade radical em relação à sua própria essência. A parede só pode se efetivar na realidade na medida em que ela se afasta de si mesma.

Em Hegel, por exemplo, o movimento de autoconhecimento é pensado como uma alienação na qual a consciência-de-si retorna a si a partir do ser-outro. Há, de início, uma apresentação do objeto como algo que se mostra como diferente da consciência, na medida em que a consciência-de-si só pode se dar enquanto ela se aliena de si mesma, dirigindo-se a um Outro e tornando-se a si mesma Outra. Essa alienação é pensada, na *Fenomenologia do Espírito*, como uma condição necessária para a emergência da consciência. Essa consciência que sai para fora de si deve, depois, retornar para si mesma, reencontrando-se. Todavia, a alienação é parte fundamental do percurso do Espírito em direção ao saber absoluto (HEGEL, 1807/2012).

O problema da alienação, conforme mostra Michel Henry (1963/2015), também aparece no filósofo francês Jean-Paul Sartre. Na obra *O Ser e o Nada*, o modo como se dá o aparecimento é pensado em relação a uma consciência em si vazia, mas que sempre se direciona a um objeto transcendente. Essa transcendência é considerada como sendo constitutiva do modo de ser da consciência. A consciência, constitutivamente, está sempre ultrapassando a si mesma a fim de alcançar um objeto para além dela. Dada essa transcendência, o ser da consciência nunca coincide consigo mesmo, o que faz com que ela carregue sempre a marca de uma falta originária. Isso significa que falta à consciência uma essência na qual ela se identifique consigo mesma (SARTRE, 1943/1997).

Na filosofia sartreana, o ser é pensado como transfenomenal, colocando de um lado o ser da consciência e do outro o ser dos objetos. Esse contraste faz surgir a distinção entre o “Para-si”, enquanto o ser da consciência, e o “em-si”, enquanto ser dos objetos. Nesse sentido, a consciência é totalmente outra em relação àquilo que existe para ela (SARTRE, 1943/1997; VIEIRA, 2016). Todo aparecimento, assim, já é de antemão transcendente, pois tudo o que se encontra na consciência é um fundo de “nadaificação”, precisando ir além de si para ter seu conteúdo. A transcendência, portanto, é compreendida como uma negação interna que determina o Para-si, pondo em descoberto o “em si”. A consciência consiste, dessa forma, em um movimento de ultrapassar a falta para realizar a presença (SARTRE, 1943/1997).

De acordo com Henry (1963/2015), a análise de Sartre faz com que a alienação seja posta como a essência da presença. A passagem do Para-si em direção ao em-si é pensada como o ultrapassamento da distância fenomenológica, isto é, como um fora-de-si. Assim, a presença se realiza no movimento pelo qual o em-si se dá numa exterioridade radical em relação ao Para-si. O fora-de-si, portanto, nada mais é do que o tornar-se outro do em-si, um alienar-se no qual a presença se realiza na medida em que se manifesta. A transcendência do Para-si, desse modo, é o transportar do ser para o fora de si mesmo. Em Sartre, portanto, a alienação é tomada como a essência da manifestação, em que o ser daquilo que se mostra é a presença. A presença enquanto se manifesta é a alienação, um desligamento de seu próprio ser, uma separação da consciência em relação a si mesma.

Diante do que foi considerado até aqui, Henry (1963/2015) constata que a filosofia da consciência e a filosofia do ser foram formuladas a partir da colocação de uma alienação intransponível, em que aquilo que se mostra só aparece na medida em que se aliena de si mesmo, colocando-se a uma distância fenomenológica em relação à sua própria essência. A essência, segundo o monismo ontológico, só pode se manifestar enquanto um ser-outro. O aparecimento só se dá, portanto, em um processo de autorruptura, de uma divisão que se instala no interior do próprio ser. A consciência sempre se efetua em um movimento no qual ela vem a ser por um ato de se distanciar de si mesma, colocando-se longe de si, separando-se do seu ser, opondo-se à sua essência. A separabilidade é posta, portanto, como a condição fundamental da consciência.

Assim, o problema do monismo ontológico é que ele estabelece a exterioridade como única via de acesso à subjetividade, instaurando uma ruptura na própria essência da manifestação. A própria fenomenologia clássica, com a intenção de romper com a dicotomia entre dentro e fora,

acabou por reduzir a subjetividade à exterioridade. Assim, a vida, em sua imanência radical, acaba por se perder ante a postulação de uma consciência vazia e sempre transcendente. Essa exterioridade, esse movimento para fora, na medida em que é pensado como condição de possibilidade da fenomenalidade, pode ser denominado como uma exterioridade transcendental (HENRY, 1963/2015; MORAES & COSTA, 2019).

É desconcertante as conclusões a que o monismo ontológico nos conduz. Teríamos de nos ver diante de uma completa falta de um conhecimento seguro e na impossibilidade de levar adiante uma fenomenologia da subjetividade. O conhecimento estaria condenado a se ver sempre a uma distância de si mesmo, um abismo separaria o saber e seu objeto, de modo que jamais poderíamos estar seguros de uma correspondência exata entre o nosso conhecimento e aquilo que é conhecido. O ceticismo não poderia, assim, ser transposto da mesma maneira que nos seria impossível ultrapassar a distância fenomenológica criada pela alienação. Ademais, jamais poderíamos tematizar a subjetividade, pois na medida em que ela é pensada em uma diferença fundamental com o fenômeno que ela faz ver, ela jamais poderia se mostrar a nós (HENRY, 1963/2015).

Uma certa percepção da problemática de uma autocompreensão da subjetividade aparece no filósofo francês Johann Gottlieb Fichte (1799/1992), que pontuou a necessidade de pensar, não apenas a consciência enquanto ela se dirige a um objeto para além dela, mas também em como essa consciência retorna a si mesma de modo a reencontrar-se consigo mesma. O problema, portanto, está na necessidade de uma autoconsciência, uma consciência que considera a si mesma de modo a eliminar a diferença que separa o ato de pensar e aquilo que é pensado. A questão que se apresenta, portanto, é de encontrar uma autoconsciência pura na qual nenhuma ruptura venha a se instaurar.

A tese de Fichte, no entanto, carrega a limitação de conceber uma saída da consciência na exterioridade para que depois ela possa retornar para si mesma, como se o pensar fosse para fora de si e depois retornasse para si. No entanto, para que a experiência que a consciência faz de si mesma seja idêntica à própria consciência, é preciso que essa autoconsciência se encontre sempre aderida a si mesma, jamais se separando de si, sendo estranha a qualquer exterioridade. De qualquer modo, o que Fichte busca é um princípio primeiro, um fundamento que se justifique a si mesmo, uma autofundamentação. A tarefa da filosofia seria, então, elucidar em que consiste tal fundamento que se autoateste (FICHTE 1799/1992; NICOLAU, 2012).

A superação do monismo traz, portanto, resultados tanto ontológicos quanto epistemológicos. De um lado, é preciso encontrar uma essência que se manifeste a si mesma de modo que nela não se insira em seu ser nenhuma separação e, por outro lado, faz-se necessário estabelecer um fundamento para o conhecimento que se ateste a si mesmo. Qual deve, pois, ser o fundamento de uma ontologia e uma epistemologia seguras? O problema da metafísica, como vimos, é que ela se baseia em pressupostos especulativos do monismo e, por isso, requer-se a substituição dela por uma ontologia fenomenológica, na qual cada um de seus pressupostos se baseie em um fundamento que se autoateste. As pressuposições ontológicas da fenomenologia precisam ser fenomenológicas em sentido radical, de modo que só podem consistir no ato do aparecer. Um aparecer que nos fala de verdade não como conteúdo, mas como o próprio aparecimento. O fenômeno mais originário de verdade será o próprio aparecer, mas num sentido mais fundamental, o aparecer da própria verdade, isto é, o aparecer do aparecer: o aparecer puro, o autoaparecer. Esse autoaparecimento primordial é a vida (HENRY, 2000/2014).

Diante dos pressupostos do monismo ontológico, a fenomenologia da vida de Michel Henry sugere uma nova abordagem do problema da manifestação. Trata-se de reconhecer a realidade de um modo de manifestação que não se mostra no campo de visibilidade do mundo. Um aparecimento no qual não haja nenhuma distância fenomenológica, nenhum processo de alienação. Isso que de si nunca se separa é a vida. A vida jamais está distante de si mesma, nunca se torna outra em relação a si. A vida não pode se desligar de si mesma. Não há nela uma transcendência, mas sim uma imanência pura e radical. Trata-se de uma afetividade primordial que experimentando a si mesma não conhece nem distância nem alienação (HENRY, 2000/2014; PRASERES, 2014).

1.5 Crítica de Henry à Fenomenologia Tradicional

Tendo considerado a crítica henriana ao monismo ontológico, cabe agora considerar como os pressupostos monistas revelam-se presente na fenomenologia clássica, especialmente em Husserl e Heidegger. Para tal, serão considerados conceitos relativos a esses dois filósofos que exemplificam a presença do monismo na fenomenologia tradicional, bem como serão exploradas as críticas dirigidas por Michel Henry tanto à fenomenologia husserliana quanto à filosofia de Martin Heidegger.

1.5.1 Crítica à Fenomenologia Edmund Husserl

Os princípios do monismo ontológico impediram que a fenomenologia husserliana descobrisse a vida como um campo de manifestação para além do mundo, de modo que é preciso evidenciar as críticas que Henry dirige a ela. O método fenomenológico de Edmund Husserl, como considerado alhures, começa com aquilo que ele denominou como “radicalismo do ponto de partida”, no sentido da busca de uma base sólida que pudesse fundamentar os saberes. O começo radical da fenomenologia husserliana está, assim, justamente em não aceitar previamente as teorias da ciência, que são usualmente admitidas como óbvias e dadas. Seria preciso, pois, sair à procura de um fundamento absoluto do conhecimento (HUSSERL, 1931/2001).

A radicalidade do ponto de partida requer até mesmo que se coloque fora de circuito a presunção de que algo existe, o que nos conduz a deixar de lado a própria tese da existência do mundo. Isso se dá porque a existência do mundo não se apresenta como uma certeza indubitável, já que, como conjecturou Descartes (1641/1983), podemos estar sonhando ou sendo iludidos por um gênio maligno. O que se tem diante de nós é somente a coisa na medida em que ela se encontra presente perante a consciência que a ela se dirige. É somente no campo da consciência que se pode falar de uma certeza segura na qual os caracteres determinantes do ser de algo é capitado em sua evidência originária (HUSSERL, 1931/2001).

Assim, ao suspender a tese da existência do mundo, não nos encontramos, na concepção husserliana, diante de um completo vazio. Há algo que sobrevive a qualquer processo metódico de dúvida, há um domínio que se mostra em uma evidência apodítica, trata-se do domínio puro da consciência. A consciência em sua pureza é pensada, nesse sentido, como “transcendental”, isso significa que ela é a condição de qualquer fenômeno possível. A subjetividade transcendental, entendida em sua pureza, precisa ser pensada esvaziada de qualquer conteúdo empírico e não pode ser confundida com a noção de “ego psicológico” das ciências (HUSSERL, 1931/2001).

A questão, no entanto, que se coloca quando nos deparamos com a subjetividade transcendental enquanto condição da fenomenalidade, é se a própria subjetividade não deve ser compreendida como um fenômeno. Se a subjetividade pode ser tematizada, é porque antes ela deve se mostrar. Se isso é assim, então a condição de aparecimento dos fenômenos é também um

fenômeno. No entanto, como o fenômeno da subjetividade pode se mostrar, se é a própria subjetividade que permite o mostrar? A resposta a que somos conduzidos diante desse questionamento é o de que a subjetividade deve mostrar a si mesma, isto é, que se faz necessário falar de um fenômeno que seja sua própria condição de possibilidade (ZAHAVI, 2007).

A limitação a que se depara a fenomenologia husserliana consiste em que a consciência se revela problemática quando se considera que a própria fenomenologia ao tematizá-la o faz a partir do que Henry designa como “dogmatismo da intencionalidade”. O dogmatismo da intencionalidade é a concepção de que a consciência é sempre marcada por um ultrapassamento em relação a si mesma, de modo que ela se direciona necessariamente para algo fora dela, para uma exterioridade (HENRY, 1963/2015). Atribui-se ao filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano (1838-1917) a façanha de ter resgatado, na modernidade, o conceito de intencionalidade, por meio de uma retomada de uma ideia que já se fazia presente em Aristóteles e Tomás de Aquino, mas que recebeu um novo sentido nessa retomada. Intencionalidade, aqui, não deve ser confundida com a noção de “intenção” no sentido de “propósito”, não se trata da “intenção” de fazer algo, mas sim de um ato de direcionamento a um objeto (FILHO, 2013).

Brentano, no entanto, pensa a intencionalidade dentro do quadro maior do psicologismo, concebendo o ato intencional como relacionado à vivência de objetos representados de maneira introspectiva na consciência. É Husserl quem, rompendo com as teses psicologistas, porá a questão da intencionalidade sob uma nova ótica, pensando o direcionamento da consciência, não mais para uma objetividade imanente, mas para algo que transcende o domínio da consciência. A intencionalidade tona-se, assim, a condição de possibilidade da fenomenalidade, de tal modo que a estrutura originária que permite que algo se mostre é o ultrapassamento. A consciência intencional é o fundamento que constitui o campo de manifestação no qual algo como um fenômeno pode se dar (BRENTANO, 1982; GOTO, 2014).

Sendo assim, do ponto de vista da fenomenologia husserliana, a consciência é pensada como estando direcionada a um dado para além dela, a algo que se manifesta e, em relação ao qual, a intencionalidade desempenha o papel de fundamentação e constituição. A intencionalidade desempenha, assim, a função de um “fundamento ontológico” sobre o qual a presença de algo se sustenta em seu aparecimento. Todavia, tal concepção encontra também sua limitação no problema da não-verdade, isto é, na medida em que algo se desvela, algo também permanece encoberto, em

uma condição de encobrimento. Algo que permanece naquilo que Henry (1963/2015) denomina como “área de sombra”, isto é, aquilo que permanece implícito no aparecimento.

Por mais que o fenomenólogo sempre realize o esforço de elucidar aquilo que se encobre, efetuando a tarefa de desvelar o que se encontra implícito, tal empreendimento não é capaz de dissipar completamente a área de sombra que cerca o aparecimento. A questão que se coloca é se essa limitação pode de algum modo ser superada por um processo de elucidação ou se a finitude que requer essa elucidação é um traço essencial do aparecimento enquanto tal. De qualquer modo, a compreensão dessa finitude depende de que se estabeleça aquilo em que consiste a essência da manifestação, e o esclarecimento dessa essência só pode ser feito a partir do questionamento da posição que reduz todos os fenômenos ao campo da intencionalidade (HENRY, 1963/2015; SEYLER, 2016).

Para investigar a essência da manifestação, é preciso ir para além da “mera manifestação”, isto é, faz-se necessário direcionar o olhar não só para aquilo que aparece, mas para a condição de possibilidade do aparecimento. Isso significa dirigir o olhar do elemento ôntico para a condição ontológica do aparecimento, isto é, do ente que se manifesta para a condição da manifestação enquanto tal (HENRY, 1963/2015).

Michel Henry também faz uma crítica à fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. O projeto husserliano impõe a si mesmo a tarefa de desvelar a condição de possibilidade de toda experiência possível, elucidando as estruturas fundamentais da subjetividade sem as quais o mundo, enquanto trama articulada de significados, não poderia ser constituído. O retorno a essas estruturas originárias requer a purificação do olhar fenomenológico de tudo aquilo que é suscetível de ser colocado em dúvida, isto é, aquelas teses que podem ser postas em suspensão (*epfoké*). A suspensão fenomenológica husserliana atinge, não só o mundo, mas também qualquer conteúdo das impressões, isto é, tudo que concerne ao sensível e ao afetivo. Isso exclui, pois, o mundo, mas também o ego empírico, os dados da sensibilidade e as afetações. Essa purificação do mundano, do empírico e do sensível possibilitaria o encontro das cogitações puras. Essas cogitações são ideais, mas não psicológicas, já que junto com o ego empírico e a sensibilidade, está excluído o ego psicológico (TOURINHO, 2009).

Por “transcendental” husserliano é preciso ter em mente que estamos para além do transcendental meramente kantiano. O transcendentalismo kantiano parte do pressuposto de que as formas fundamentais da sensibilidade (o espaço e o tempo) e as categorias básicas do entendimento

(quantidade, qualidade, modalidade e relação) constituem a subjetividade em seu caráter transcendental. Os dados oriundos da sensibilidade são, pois, formatados em conformidade com as formas da intuição pura (sensibilidade) e organizados segundo as categorias, que são condições lógicas apriorísticas para qualquer experiência possível. Isso se dá de tal forma que a matéria conformada nesse processo não coincide com seu estado original anterior à intuição sensível, o que permite a distinção entre o fenômeno e a coisa em si. Não se trata, no entanto, de dizer que o fenômeno é uma ilusão na qual a coisa em si encontra-se dissimulada, também estaremos compreendendo Kant errado se pensarmos que ele propõe uma “teoria dos dois mundos” (mundo da coisa em si em oposição ao mundo fenomenológico). Na verdade, o que o transcendentalismo kantiano propõe é que a coisa em si mesma não é objeto da intuição sensível, ela somente poderia ser acessada por uma intuição intelectual pura, mas que nós não possuímos (KANT, 1781/2001).

O transcendental kantiano envolve, pois, uma distinção entre os fenômenos e o em si, a natureza da coisa tal como ela é em si mesma sem que seja intuída pela nossa sensibilidade (KANT, 1781/2001). Em Husserl, o transcendental se dá justamente em uma direção oposta, já que a redução fenomenológica deve nos conduzir de volta exatamente às coisas mesmas e isso só faz sentido quando se considera que o fenômeno é a coisa em si. Aquilo que a coisa é em si mesma é justamente tal qual ela aparece enquanto se mostra a partir de si mesma. O transcendental é pensado, pois, em uma correlação originária entre a consciência pura e o objeto puro, justamente quando se pensa essa correlação como purificada de toda dimensão empírica ou sensível. A consciência intencional pura encontra seus correlatos intencionais ideais, intuindo-os em sua dação imediata e é essa correlação originária que torna possível toda e qualquer experiência (GOTO, 2007).

O transcendental husserliano permite, pois, a distinção entre duas camadas da experiência: a dimensão hilética e a dimensão noética. A dimensão hilética é aquela que diz respeito à camada sensível (impressional/afetiva) da experiência (como o cheiro, o gosto, as afetações e, assim por diante), os quais podem ser denominados como *hylé*. Já a dimensão noética é relativa aos atos intencionais da consciência que visam certos objetos (o pensar, o lembrar, o imaginar etc.), os quais podem ser denominados como *noesis*, e que mantêm uma correlação intemporal com o conteúdo por eles visados, os *noemas* (o pensado, o lembrar, o imaginado etc). Quando se pensa os *noemas* somente em seu caráter ideal, esvaziando tudo que neles há de empírico e de sensível (hilético), têm-se os dados eidéticos ideais. Em relação a esses dados ideais, os atos da consciência se mostram

como direcionamentos em si mesmos vazios (purificados de tudo que é empírico e sensível) que visam seus correlatos (TOURINHO, 2013).

Henry (2000/2014) critica tal concepção do transcendental porque ela subordinaria a camada hilética à *noesis intencional*. Contra a primazia da *noesis* na fenomenologia transcendental, o fenomenólogo francês propõe uma “fenomenologia material”, que reconhece a matéria impressional (hilética) como tendo primazia ontológica sobre os atos noéticos da consciência intencional. Isso significa que, para Henry, a condição de possibilidade da experiência, não é uma consciência pura esvaziada de toda materialidade sensível, mas a própria experiência sensível. Isso ocorre porque, segundo sua fenomenologia da vida, a consciência pura só é possível como uma modificação de uma afetividade que se auto-objetiva no pensamento. Mesmo o pensamento puro só pode se dar a partir do experienciado, sem experiência viva não há pensamento, nem consciência intencional. Na verdade, a direcionalidade da consciência pura só é possível sobre o fundamento da não-direcionalidade da experiência imediata e pré-intencional da vida (O’SULLIVAN, 2006).

Assim, Michel Henry critica a fenomenologia Husserl por três razões principais: (i) *devido à adoção tácita dos pressupostos do monismo ontológico*: Henry (1963/2015) entende que a fenomenologia clássica herda as suposições fundamentais do monismo ontológico, como a distância fenomenológica e a alienação, reduzindo toda possibilidade a manifestação apenas ao horizonte aberto pelo mundo; (ii) *devido ao dogmatismo da intencionalidade*: Henry (2000/2014) entende que a consciência intencional não é o que há de mais originário, sendo importante postular uma consciência pré-intencional na qual a experiência encontra-se completamente aderida a si mesma; (iii) *devido à primazia do noético sobre o hilético*: Henry (2000/2014) critica a fenomenologia transcendental husserliana pela subordinação da matéria afetiva aos atos intencionais da consciência transcendental, propondo, ao contrário, um primado da matéria impressional enquanto afetividade transcendental.

1.5.2 Crítica à Fenomenologia de Martin Heidegger

Tendo pontuado as considerações henrianas sobre a fenomenologia de Husserl, é importante apresentar agora as críticas dirigidas pelo filósofo francês contra a filosofia heideggeriana. Michel Henry (2000/2014) dirige contra Martin Heidegger uma crítica especial, na medida em que constata nele a colocação de uma ontologia que, pretendendo superar a metafísica

tradicional, acaba por reafirmar o monismo presente desde os primórdios da história da filosofia ocidental. Para entender tal crítica, é preciso fazer uma breve apresentação da fenomenologia heideggeriana a partir de como ela coloca a questão do ser e do *Dasein*. A tarefa fundamental da filosofia, de acordo com Heidegger (1927/2012), é a questão a respeito do “ser”, que precisaria ser pensada a partir do método fenomenológico. A explicitação dessa problemática se faria necessária justamente devido ao fato de que a questão do ser permaneceu obscurecida ao longo da tradição filosófica, encobrendo-se sob uma série de interpretações sedimentadas da ontologia tradicional.

Dada essa sedimentação da questão do ser sob os entulhos da metafísica tradicional, seria necessária uma destruição da ontologia a fim de livrar o pensamento das ilusões das pressuposições que vieram a determinar a orientação da investigação ontológica ao longo da história. Assim, ao fenomenólogo caberia a tarefa de uma superação dos preconceitos que levaram ao encobrimento da questão do ser. Um desses preconceitos se encontraria na própria ausência de uma distinção clara entre ser e ente, bem como do equívoco de pensar o ser confundindo-o com a noção de um ente necessário e absoluto que foi denominado como sendo Deus. Contra esses preconceitos, a ontologia fenomenológica teria como tarefa estabelecer o princípio de que o ser é sempre ser do ente, não podendo ser pensado independente deste (HEIDEGGER, 1927/2012).

Coloca-se, portanto, no pensamento heideggeriano, a problemática da diferença ontológica entre ser e ente. O ente é tudo aquilo que aparece, o conteúdo do que se mostra, a coisa, enquanto o ser consistiria na condição de aparição do ente, encontrando-se na base de seu aparecimento. Assim, Silva (2012a, p. 976) pontua que: “podemos entender o ente como uma multiplicidade de coisas e de modos: aquilo de que falamos, aquilo em que pensamos, aquilo com respeito ao qual nos comportamos, o que nós próprios somos e o modo como somos.” Já o ser pode ser compreendido como o modo de estar sendo que fundamenta o ente ou, ainda, como a condição de possibilidade para que algo como um ente possa se dar.

Ante o problema da diferença ontológica, o objetivo da fenomenologia seria empenhar-se em acessar o ser. Seria preciso, desse modo, que a ontologia fizesse uso do método fenomenológico a fim de determinar as estruturas fundamentais do ser. No entanto, como o ser nunca se mostra, já que ele se retrai para pôr o ente à luz, seria necessário eleger um ente como fio condutor para alcançar o ser. Esse ente eleito para servir de percurso antes que se atinja o ser por ele mesmo, seria o *Dasein*, termo usualmente traduzido por “presença” ou “ser-aí”. Por *Dasein*, Heidegger (1927/2012) nomeia o ente que nós mesmos somos, isto é, o modo de ser especificamente humano.

O motivo pelo qual esse ente é privilegiado está tanto em que ele é o único capaz de questionar sobre seu ser como no fato de que, na medida em que o *Dasein* é, nele está em jogo o seu próprio ser.

O *Dasein* é definido como o ente cuja essência é a existência. Por existência entende-se, não a realidade efetiva de algo que subsiste, mas o movimento *ekstático* pelo qual o *Dasein* ultrapassa a si mesmo. Isso significa que o ente que nós mesmos somos tem como seu modo essencial de ser o movimento aberto em direção a uma exterioridade radical. Na medida em que se realiza na abertura em que sai para fora de si, o *Dasein* não é determinado por nenhuma essência previamente dada, de modo que ele não é senão suas próprias possibilidades. Nesse sentido, o *Dasein* é puramente indeterminado em seu modo de ser, podendo ser pensado a partir de um fundo de nadação (HEIDEGGER, 1927/2012).

O *Dasein* é, ainda, entendido como ser-no-mundo. Isso significa que o mundo é uma estrutura fundamental que o constitui, de tal forma que a transcendência na qual a mundanidade se mostra em sua exteriorização é posta como uma estrutura formal do ente humano. Por mundo, Heidegger (1927/2012) entende a totalidade articulada de significatividade na qual os entes se mostram numa cadeia remissiva. Isso significa que tudo aquilo que é suscetível de se mostrar deve aparecer no interior do horizonte de visibilidade do mundo. Sendo assim, a própria vida na medida em que aparece na condição dos viventes precisa se manifestar no interior do mundo. Portanto, na filosofia heideggeriana, até a vida deve sua manifestação ao aparecimento do mundo.

De antemão, fica clara a força da presença das pressuposições do monismo ontológico na analítica de Heidegger, o que revela a insuficiência de sua destruição da ontologia na pretensão de colocar fora de circuito os preconceitos da metafísica tradicional. A diferença entre ser e ente é justamente uma elaboração da distância fenomenológica entre aquilo que aparece e o ato de aparecer, bem como da formulação do conceito de alienação a partir da compreensão de que o ser se distingue de si mesmo a fim de que possa se fazer presente na condição de ente. A rejeição por Heidegger dos termos da filosofia tradicional, tais como “ser humano”, “subjetividade”, “consciência”, “alma”, “pessoa”, “indivíduo”, entre outros, não foi capaz de livrar sua filosofia dos pressupostos do monismo ontológico (HENRY, 1963/2015).

Embora Heidegger insista que o *Dasein*, ao se compreender a partir do ente subsistente, assume uma compreensão imprópria de seu próprio ser, deve se questionar se a própria orientação inicial de *Ser e Tempo* em anunciar o *Dasein* como um ente não sofre dessa impropriedade. O que

está em questão é que, embora o *Dasein* possua um modo de ser específico, ele ainda é apresentado como sendo um ente. Ao mesmo tempo, no entanto, se estabelece uma dualidade entre o modo de ser enquanto existência do ente que nós mesmos somos e o modo de ser enquanto subsistência dos entes intramundanos. Desde já, o *Dasein* heideggeriano sofre de uma ambiguidade sendo ao mesmo tempo diferenciado de todo ente e identificado como um ente (HENRY, 1963/2015).

Essa ambiguidade se revela, ainda, segundo Henry (1963/2015), na crítica que o heideggerianismo dirige à ontologia cartesiana. Descartes (1644/1989) pensa sua ontologia a partir da noção de substância, termo que designa tanto o ser quanto o ente. A substância é pensada como o substrato no qual existem as propriedades. Todavia, o conhecimento não acessa a substância, ela é deduzida a partir das propriedades, já que nenhum atributo pode existir no nada. Portanto, dado que uma propriedade, por definição, precisa subsistir em algo, é necessário pressupor a existência de uma substancialidade que, ao contrário dos atributos, não precise existir em outro algo.

A questão que surge a partir desse entendimento de substância é se ela não levaria a uma noção de que a realidade na qual tudo subsiste é “Deus”, sendo ele a única substância. Para resolver esse problema, Descartes (1644/1989) recorre à noção medieval de “analogia do ser”. Deus e sua criação não são substância no mesmo sentido, mas em sentido análogo, semelhante. Assim, a criação não se confunde com o Criador. Por outro lado, há ainda mais uma ruptura a ser estabelecida na substância: a distinção entre a substância pensante (*res cogitans*) e a substância extensa (*res extensa*), embora o conceito de substancialidade entre as duas seja proposto como tendo sentido unívoco.

Na medida em que, segundo Descartes (1644/1989), temos, pela sensibilidade, acesso somente às propriedades e não à substancialidade de algo, o conhecimento que a consciência tem dos entes extensos não pode se dar por um conhecimento sensível. O acesso à substância extensa se dá, pois, por um conhecimento puramente intelectual, que é o conhecimento matemático. Desse modo, a sensação não pode atingir o ser, aquilo que atinge o ser é a intelecção a partir do qual o ente é tomado em seu significado matematizado. O mundo, portanto, é cognoscível na medida em que possa ser determinado matematicamente. Essa realidade da mundanidade como extensa é colocada em oposição à substância pensante, a mente, cuja natureza é diferente da que constitui os entes matemáticos.

A crítica de Heidegger (1927/2012) à ontologia cartesiana está, de um lado na concepção da subjetividade enquanto uma substância encapsulada à maneira de um subsistente e de outro na

compreensão da extensão/espacialidade como constituinte do modo de ser do mundo. O acesso ao ente, na perspectiva heideggeriana, se dá pelo seu caráter utensiliar e é a serventia do ente que determina o espaço que ele vem a ocupar no interior do mundo. É no lidar prático que o *Dasein* compreende o ente intramundano em seu significado e, dado que o mundo não é outra coisa senão a totalidade articulada de significância na qual os entes se mostram, é o mundo que determina a espacialidade, não o contrário.

Michel Henry tece, então, diversas críticas ao pensamento de Martin Heidegger. Em primeiro lugar, Henry (1963/2015) pontua que a realidade para a qual o método fenomenológico se direciona não pode ser um “ente privilegiado”, como acontece com o *Dasein* heideggeriano, mas sim o fundamento originário de toda manifestação. A crítica à eleição de um ente privilegiado, como acontece em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1927/2012), está em que nenhum ente, nem mesmo o *Dasein*, pode se apresentar como a essência da manifestação, ainda que se pretenda fazer dele um fio condutor a ela. Heidegger (1927/2012) propõe clarificar as estruturas existenciais do *Dasein*, mas a todo o tempo se envolve na obscuridade de pensá-lo como um ente. A analítica heideggeriana imerge na ambiguidade de descrever os caracteres de um ente que a todo tempo se “nadifica”, que ora assume o lugar de algo de ordem ôntica, enquanto as explicitações de suas modalidades o colocam como um não-ente. É assim que o *Dasein* é apresentado como uma abertura de possibilidades que desdobra o mundo enquanto horizonte que precede a manifestação de todo ente ao mesmo tempo que ele é descrito como sendo um ente, ainda que de tipo diferente dos entes intramundanos.

Essa ambiguidade revela que a essência do fenômeno não pode ser pensada como um ente, ela precede todo ente. A fim de que um ente possa aparecer é necessária uma abertura originária que faça vir à luz a clareia na qual algo como um ente possa ser dar. A elucidação dessa abertura impõe ao fenomenólogo o direcionamento de suas preocupações para aquilo que, além de anteceder todo ente, possa ser constitutivo do ser daquilo que se mostra. O objeto da fenomenologia não é o conjunto dos entes, não se trata de clarificar as estruturas de um ente privilegiado, nem de investigar as determinações das regiões ônticas da realidade. O objeto da fenomenologia é a essência do fenômeno como tal (HENRY, 1963/2015).

Em segundo lugar, Henry (1963/2015) pontua que o dualismo cartesiano entre substância pensante e substância extensa é, na verdade, uma formulação do monismo ontológico. Entre a *res cogitans* e a *res extensa* há uma distância fenomenológica intransponível, que vem a fundamentar

a dicotomia entre sujeito e objeto. A crítica heideggeriana, por outro lado, se apresenta como um protesto de uma degradação da essência a uma determinação ôntica, isto é, da redução do ser ao ente. Portanto, o projeto de Heidegger está em pensar a essência em sua pureza, sem “entificá-la”. Trata-se, pois, de preservar o elemento ontológico contra toda tendência de “coisificá-lo”. Pensar o ser do mundo enquanto extensão e conceber a extensão como um ente é caracterizar a própria essência da manifestação enquanto um ente.

Na medida em que, na ontologia cartesiana, mesmo Deus e a consciência são pensados como substância compreendida como subsistente, a própria consciência sofre uma alteração, sendo degradada à ordem de um elemento ôntico. Se a própria subjetividade é entendida como um ente e, sendo ela o fundamento de toda manifestação, então a essência da manifestação não poderia ter propriamente qualquer sentido ontológico. Se a crítica heideggeriana se dirige contra a própria “entificação” da essência da manifestação conforme ocorre em Descartes, então deveríamos esperar que Heidegger considerasse o *Dasein* como um não-ente, isto é, como o nada em sentido ôntico. No entanto, não é isso que ocorre. Por isso, segundo Henry (1963/2015), o *Dasein* heideggeriano sofre de uma profunda ambiguidade.

A ambiguidade se revela ainda mais desconcertante, quando se considera que o próprio Heidegger (1927/2012) concebe o *Dasein* sob um fundo nadificante. O *Dasein* não é nada determinado, ele é suas possibilidades, sempre uma abertura indeterminada, incompleta, inacabada. Isso significa que, em sua constituição fundamental, o *Dasein* não é nada que esteja previamente determinado. Todavia, ao mesmo tempo ele é um ente. Há, pois, aqui, uma clara contradição levada a efeito devido ao fato de que a filosofia heideggeriana ao mesmo tempo que se empenha a superar os preconceitos da metafísica tradicional, permanece presa aos pressupostos do monismo ontológico.

Outra questão sobre a qual Michel Henry (1963/2015) dirige sua crítica à fenomenologia de Heidegger está presente na afirmação segundo a qual o ser é sempre o ser do ente. O que significará essa fórmula? O ser é a condição de possibilidade da manifestação, enquanto o ente é o conteúdo manifesto. Sendo assim, afirmar que o ser é sempre ser do ente é dizer que a essência da manifestação é sempre imanente ao ente. Mais propriamente, isso consiste na afirmação de que não pode haver manifestação a não ser que ela ultrapasse a si mesma a fim de pôr a descoberto o ente. Não há ser independente do ente, logo não há manifestação que se dê sem um conteúdo ôntico. Se isso é assim, a possibilidade de um aparecimento que faça ver a si mesmo é, desde já,

impossibilitada. Isso significa que uma essência autossuficiente, autocentrada e autônoma é colocada fora de questão e a condição de possibilidade da manifestação é posta sob a perspectiva de uma contingência intransponível.

Obedecendo aos pressupostos do monismo ontológico, a fenomenologia heideggeriana coloca o mundo como único horizonte de possibilidade de manifestação. Dado que todo aparecimento carrega a marca da diferença entre ser e ente, então não há outro modo de doação que não aquele que ocorre no interior do mundo. A própria vida, pois, só poderia se dar a nós nessa exterioridade na qual tudo se revela. Para Heidegger (1927/2012), a vida é acessada na medida em que o ente vivente se mostra a nós. Portanto, o acesso à vida nos é dado por meio do ente. É somente na abertura ao mundo que o *Dasein* pode vir a conhecer a vida. Sobre isso, Henry (1996/2015, p.68) comenta: “Dado que o *Dasein* que quer definir a essência do homem é essencialmente abertura ao mundo, ser-no-mundo, *In-der-Welt-sein*, segue-se que a vida só é acessível na verdade do mundo”.

Henry (2000/2014) pontua assim que o aparecimento do mundo é constituído por três caracteres fundamentais. Em primeiro lugar, tudo aquilo que se manifesta no horizonte de visibilidade do mundo apresenta-se em uma exterioridade radical. Tudo o que vemos no mundo está posto diante de nós em um lá fora. Em segundo lugar, o aparecer do mundo é indiferente ao que ele faz ver. O mundo mostra uma ampla variedade de coisas em uma impressionante indiferença. É no mundo que se desdobra diante de nós o surgimento e queda de nações, os grandes feitos da ciência e a tragédia dos regimes totalitários, o nascer e o morrer das estrelas: tudo se desvela em uma manifestação que guarda uma completa neutralidade em relação ao que ela mostra. Por fim, o aparecimento do mundo sofre de uma impotência ontológica de fundo. Isso significa que o mundo é incapaz de criar o que nela se mostra. O mundo desvela, mas não cria.

Diante dessas características do modo de manifestação do mundo, podemos nos aperceber melhor da crise destrutiva para a qual a fenomenologia heideggeriana nos leva. Se tudo o que se mostra tem de sempre carregar as marcas da exterioridade, da indiferença e da impotência, então a essência da manifestação está condenada a uma situação estarrecedora. Consideremos, por exemplo, a questão da incapacidade do aparecer do mundo em criar o que nele se mostra. Se isso é assim, o que aparece no mundo não teria realidade. Estamos diante de uma desrealização de tudo o que se mostra. É como se fôssemos lançados ao nada, ao puro vazio. Ora, se o mundo desrealiza tudo o que nele se mostra, então nada se mostra no mundo. E, se nada se mostra no mundo, o

mundo não existe. Essa conclusão, evidentemente, seria absurda. E é a partir dessa redução ao absurdo, que Henry (2000/2014) mostra a necessidade de uma fenomenologia que supere a indigência ontológica da fenomenologia heideggeriana.

1.6 A Inversão da Fenomenologia em Michel Henry

A Fenomenologia clássica, herdeira do monismo ontológico, segundo Henry, carrega o problema de limitar o horizonte de aparecimento a um mundo marcado por uma impotência ontológica de fundo. A superação de tal impotência se daria, segundo Henry (2000/2014), por uma “inversão” da fenomenologia. Para apresentar o sentido dessa “inversão”, o fenomenólogo francês discute o problema da temporalidade em relação com a questão da impressão no pensamento de Kant e Husserl, a fim de evidenciar como essa limitação revela a necessidade de uma “nova fenomenologia”.

Kant (1781/2001) denomina de “Estética Transcendental” o estudo dos princípios *a priori* da sensibilidade. Esses princípios são identificados por ele como sendo o espaço e o tempo. Dado isso, o tempo não possui realidade absoluta independente do sujeito, trata-se, ao contrário, de uma forma apriorística da intuição pura. Embora não seja uma propriedade da coisa em si, o tempo é considerado como um tipo de relação que determina todos os fenômenos que a nós se mostram, quer sejam eles internos ou externos. As intuições puras da sensibilidade podem ser compreendidas, então, como estruturas fenomenológicas que constituem o aparecer do mundo.

No entanto, pensa Henry, se o tempo é apenas uma forma pela qual a sensibilidade intui, ele não pode determinar o conteúdo empírico daquilo que a sensação acessa. Portanto, a temporalidade é incapaz de produzir o conteúdo concreto do mundo. Desse modo, o tempo enquanto forma *a priori* da intuição pura só pode configurar aquilo que se mostra, mas não constituir a matéria daquilo que aparece. Isso significa que a realidade do que aparece não é dada pela estrutura fenomenológica que determina o modo de seu aparecimento, o que assegura a diferença fundamental entre o que aparece e as condições que tornam possível sua mostra (HENRY 2000/2014).

Em Husserl (1917/1994), todavia, a percepção do tempo se relaciona com a “impressão originária” por meio da qual o objeto se mostra à consciência. Desse modo, a questão da temporalidade do objeto se mantém conectada ao problema da consciência do tempo. Os objetos

se dão em um existir conjunto na extensão do tempo, apresentando-se no fluxo da consciência em um “agora” que se vincula a um passado retido e a um porvir expectado. A unidade da consciência se dá, pois, enquanto um fluxo de vivências que se deslizam do passado em direção ao porvir. A retenção significa que nesse fluxo a consciência conserva aquilo que foi, mesmo quando ele deixou de ser. A consciência do tempo se dá por meio de retenções do que foi percebido, de impressões originárias do agora vivido e das expectativas (protensões) que antecipam o que será percebido.

A consciência transcendental, portanto, é um fluxo temporal complexo no qual a percepção se desdobra por meio de novas impressões. Nas impressões é preciso distinguir o conteúdo noemático do conteúdo impressional. O *noema* diz respeito ao objeto percebido, por isso seu conteúdo perceptivo é denominado como conteúdo noemático. O *noema* perceptivo é o elemento intencional ao qual o ato de percepção se dirige. Dado o *noema*, a intencionalidade é garantida mesmo quando o objeto perceptivo se apresenta em uma ilusão ou alucinação. Portanto, a existência do conteúdo noemático não pressupõe necessariamente a realidade efetiva do objeto percebido. O objeto perceptivo, entretanto, inclui também um conteúdo impressional, que é seu elemento qualitativo. A matéria impressional presente na experiência perceptiva é a *hylé*. A percepção envolve, assim, tanto o conteúdo noemático objetivo de caráter intencional quanto uma camada hilética que consiste na matéria impressional da experiência (BEYER, 2020).

Sobre essa questão, Henry (2000/2014) analisa que o elemento hilético da experiência perceptiva não pode ser remetido à intencionalidade. Para o filósofo francês, o caráter sensível do objeto percebido não pertence ao seu conteúdo noemático, antes deve ser referido à impressão originária. Isso porque a *hylé* diz respeito ao caráter sensível do mundo e esse caráter sensível não é dado pelo próprio mundo, mas pela sensibilidade própria. É a afetividade originária na qual a Vida se afeta a si mesma que constitui o elemento hilético da percepção. Logo, o elemento sensível do próprio mundo tem sua origem, não no mundo, mas na impressão vivida que faz aparecer a si mesma na medida em que experimenta a si mesma na autoafetação de si.

Agora, ao se tomar em consideração o fluxo da consciência em seu processo de retenção, impressão e protensão, verifica-se como a impotência ontológica de fundo do mundo incide sobre a temporalidade. O tempo é um fluxo que nadifica, um desfilar de impressões que caminham continuamente para a aniquilação. Isso se dá porque a forma desse fluxo é marcada pela diferença. A temporalidade se temporaliza na medida em que se abre nela a diferença ontológica fundamental entre o fluxo e o que nele desliza. Essa diferença significa a operação de uma exteriorização, na

qual tudo se condena a uma irrealidade. Nessa irrealidade, o presente só pode surgir como um limite ideal entre duas nadificações. Essas nadificações desvelam a impotência ontológica do aparecer do mundo e do próprio fluxo temporal. O tempo se apresenta, assim, como um aniquilamento incessante (HENRY, 1996/2015).

Então, tudo que se coloca no fluxo temporal é posto em uma exterioridade radical em que o aparecimento se condena à destruição. Isso significa que o fazer-ver dos objetos no horizonte do tempo é uma condenação ao aniquilamento. O desvelamento que a temporalidade produz é um aparecer que destrói aquilo que exhibe. O fluxo temporal não é senão um deslizamento para o nada. O tempo expulsa tudo em direção a uma irrealidade, pois o fluxo é completamente impotente em produzir o conteúdo das impressões que nele deslizam. Se o tempo é vazio de realidade e só pode apresentar algo na medida em que o destrói, mesmo o presente é destituído de sua efetividade: “No tempo não há presente, nunca houve e nunca haverá” (HENRY, 1996/2015, p.31). O presente “não é senão um limite ideal entre dois abismos do nada” (HENRY, 2000/2014, p.81)

A impotência e a aniquilação do fluxo temporal significam que o tempo é incapaz de dar o que nele aparece. Se isso é assim, para que o fluxo temporal não seja um vazio, é preciso uma realidade impressional mais profunda, não mais uma “heteroimpressão”, mas uma “autoimpressão”. Essa autoimpressão é a do autoaparecimento primordial, em que no experimentar a si mesma, a impressão adere a si, nunca escapando dela mesma. O eterno presente impressional da autoimpressão é o que permite superar a desrealização e a impotência ontológica de fundo do fluxo temporal. Essa autoimpressão original que se revela enquanto um autoaparecimento primordial é a Vida que se manifesta (HENRY, 2000/2014).

A Vida que se manifesta, que se autorrevela, abre a necessidade de uma nova Fenomenologia, uma “Fenomenologia da Vida”. Assim, se Fenomenologia deseja fugir da aporia que ela se encontra devido à impotência ontológica do mundo, precisa superar os pressupostos do monismo ontológico. Faz-se necessário que o fenomenólogo admita um modo de aparecimento em que não haja distância fenomenológica nem qualquer processo de alienação. Um aparecimento que não se distingue do conteúdo do que nele aparece, uma experiência que nada experimenta que não seja a si mesma. Esse modo de aparecimento é a Vida fenomenológica (HENRY, 2000/2014). Essa Vida, entretanto, não pode ser acessada no mundo, sua via de acesso se dá nela e por ela mesma, na Vida mesma. Por isso, como conclui Henry (2000/2014), não se pode acessar a Vida por meio do pensamento. Eis, porque, exige-se a inversão da Fenomenologia: “A inversão da fenomenologia

se escreve então: *não é o pensamento que nos dá acesso à vida, é a vida que permite ao pensamento ter acesso a si*, experimentar a si mesmo, ser o que é cada vez: a autorrevelação de uma ‘*cogitatio*’”. (HENRY, 2000/2014, p.132, grifos do autor).

Portanto, a inversão da Fenomenologia se refere ao fato de que a Vida precisa ser acessada em si mesma, sendo doadora de sua própria inteligibilidade. Sendo a afetividade transcendental a condição de possibilidade de todo pensamento e dada a impotência ontológica de fundo do mundo e do fluxo temporal, nenhum acesso à Vida pode ser encontrado na exterioridade mundana e temporal na qual as cogitações se dão. Inverter a Fenomenologia significa não mais buscar a essência da manifestação no horizonte de visibilidade, mas encontrá-la ali no único campo em que o autoaparecimento primordial é possível: na impressão originária em que a vida experimenta a si mesma (HENRY, 2000/2014).

É importante pontuar que embora a Vida seja uma afetividade *transcendental*, no sentido de condição de possibilidade de toda fenomenalidade, ela não é *transcendente*, no sentido de algo que se dirige para uma exterioridade, pois a Vida se caracteriza como uma imanência absoluta: “uma esfera de imanência radical” (HENRY, 1975/2012, p. 247). Na Vida não há nenhum fora: “Mas a relação da vida consigo mesma não é de exterioridade... A vida tem uma dimensão de imanência radical. Ela se experimenta sem nunca se separar de si. Experimentando-se de maneira ininterrupta, ela é a vida” (HENRY 1976/2015, pp.55-56). Essa esfera na qual nenhuma exterioridade se interpõe é denominada pelo filósofo como “a dimensão original do ser como exclusão de todo distanciamento e de toda diferença” (HENRY, 1976/2015, p.56).

1.7 A Inversão da Fenomenologia e a Proposta de uma Fenomenologia Radical

A inversão da Fenomenologia é o eixo que permite a articulação do que Michel Henry (1977/2011) denominou como “Fenomenologia radical”. Uma Fenomenologia radical seria aquela que possui seu fundamento na Vida, isto é, nas modalidades originárias por meio das quais a vida se manifesta a si mesma. Trata-se, pois, de uma “Fenomenologia radical da vida”, que considera a Afetividade Transcendental em seu aparecimento originário. O filósofo francês escreveu:

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 podemos 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 (HENRY, 1977/2011, pp. 205-206).

Ainda, pode-se citar, como relembra Henry (2000/2014), a expressão de I S. João 1:2 que diz: “a Vida se manifestou” (BÍBLIA, 1985). Isto é, a Afetividade Transcendental se revelou a si mesma, sendo sua própria fenomenalização. A Fenomenologia radical está enraizada nessa revelação primordial da Vida. Não se trata mais de estudar as cogitações, a intencionalidade ou as ideias, mas sim a Vida enquanto condição de possibilidade de todos esses objetos de estudo. Assim, fica mais uma vez evidente que a fenomenologia tem como objeto, não o conteúdo do que aparece, mas a fenomenalização. A fenomenalização entendida em sentido radical, isto é, não como mero aparecimento de um ente no interior do mundo, mas como a manifestação da própria manifestação, isto é, o autoaparecimento da Vida (HENRY, 2000/2014).

A fenomenalização originária é, portanto, a autorrevelação da Vida. Essa Vida é a autoafetividade transcendental no sentido de que ela afeta a si mesma, se tocando em todas as suas modalidades: “A vida se sente, faz a experimentação de si mesma” (HENRY, 1977/2011, p. 206). Trata-se, pois, de uma experiência imediata em que o experimentar e o experimentado são o mesmo, não havendo nenhuma distância fenomenológica a se instaurar separando o afetar do afetado. É somente na experimentação que a Vida faz de si que qualquer outra coisa pode ser experimentada, a vivência de qualquer experiência só é possível sob o fundo dessa afetividade transcendental (SEYER, 2016). Visto que a Vida afeta a si mesma, a “essência da Vida reside na autoafetação” (HENRY, 1977/2011, p. 206). A Vida, nesse sentido, se autoexperencia ali onde ela “própria constitui o conteúdo que recebe e que a afeta” (Henry, 1977/2011, p.207).

Sendo assim, o reconhecimento de um modo de manifestação ainda mais fundamental do que aquele do mundo é o que possibilita uma radicalização da Fenomenologia. A Fenomenologia tradicional, por causa de seu monismo ontológico, como exposto, ignorou esse modo originário de manifestação, de modo que não foi capaz de realizar uma verdadeira radicalização da fenomenologia. Por isso, o método fenomenológico clássico não é suficientemente radical, conforme continua Henry, pois não leva em conta o autoaparecimento primordial da Vida. A Vida revela a si mesma em um modo de manifestação que os fenomenólogos clássicos desconsideraram (HENRY, 2000/2014).

Destarte, compreende-se que a automanifestação da Vida se estabelece como o fundamento de uma Fenomenologia radical. É na Vida que tudo vive e existe, de modo que ela não se limita a

uma forma específica de ser ou viver. Nela, todos nós estamos e tudo se movimenta e fora dela nenhuma forma de vida é possível. A Vida não é um fenômeno particular, não se trata de um aparecimento entre outros, não diz respeito a mais um ente, mas sim à condição onipresente e universal que torna possível todo aparecer: “[...] 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... estuda[...].” (HENRY, 1977/2011, p. 199).

Na medida em que a Vida só existe nela mesma, é só por meio dela mesma que podemos encontrá-la. A Vida não se manifesta no horizonte de visibilidade do mundo, no mundo nenhuma vida é suscetível de se mostrar. Por isso, só se chega à Vida através de sua autorrevelação originária. Dado isso, não se pode compreender a Vida a partir da verdade do mundo, o pensamento objetivo não é capaz de atingi-la, nem os raciocínios elaborados pela mente podem prová-la. O acesso à Vida não é mediado nem pelos sentidos nem pelo pensamento. Por isso, é impossível aceder à Vida utilizando-se dos critérios da verdade do mundo (HENRY, 1996/2015).

O fato de que a Vida só se acessa em si mesma é decorrente de sua autoaderência. A Vida se encontra irremediavelmente ligada a si mesma: “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” (HENRY, 1977/ 2011, p. 211). O “eu” surge, portanto, na Vida, na medida em que ela engendra em si os viventes. É por isso que todo sujeito singular tem em si essa Vida que o gerou. Somos, nesse sentido, filhos da Vida: “Na verdade, do mundo, todo o homem é filho de um homem e também de uma mulher. Na verdade da Vida, todo o homem é o filho da Vida, isto é, do próprio Deus” (CMV, p. 91). Portanto, é voltando-se para sua própria interioridade que cada um pode chegar à Vida da qual nasceu.

A Fenomenologia da Vida, portanto, se volta para a subjetividade em seu sentido radical, isto é, entendendo cada sujeito como sendo sua ipseidade, isto é, seu modo singular de ser, originado da Afetividade primordial e que se experimenta a si mesmo. Isso requer uma completa radicalização, entendida como a purificação de toda impregnação do monismo ontológico na construção da compreensão da Vida (HENRY, 1963/2015). Ao invés de entender os fenômenos a partir dos critérios do mundo, a proposta de Fenomenologia radical tem suas raízes na autoimpressionabilidade originária da Afetividade Transcendental. Enquanto os fenomenólogos tradicionais retiram seus pressupostos da concepção de que o mundo é o único horizonte possível

de manifestação, Henry (2000/2014) postula a necessidade de admissão de pressupostos estritamente fenomenológicos, isto é, dados pela própria Vida em sua imanência radical.

Esses pressupostos fenomenológicos dados pela própria Vida em sua autorrevelação originária são oriundos da manifestação que ela faz de si mesma. Por isso, eles se autojustificam, já que não são mediados nem pelo pensamento nem pelos sentidos. Ou seja, nenhuma prova externa dada na exterioridade do mundo pode legitimar a Fenomenologia da Vida. A exigência de que se prove a Vida segundo algum parâmetro do mundo ignora que a vida não requer provas, pois sua realidade está dada como uma certeza que se justifica a si mesma. Na realidade, o autoaparecimento primordial da Vida é a própria condição de possibilidade de qualquer prova. Na medida em que a Vida é experimentada de forma imediata por cada vivente, sua certeza é mais evidente do que a do copo que se vê sobre a mesma, pois enquanto a certeza deste é mediada pelos sentidos, a presença da vida é imediata. A Vida é sua própria atestação, sua própria prova, uma autoatestação, uma autoprova (HENRY, 2000/2014). Então:

A auto-revelação da vida é a sua auto-justificação. A vida permanece em si mesma. Não tem fora, nenhuma face do seu ser se dá à captação de um olhar teórico ou sensível, nem se apresenta como objecto para uma qualquer acção. Nunca ninguém viu a vida nem jamais alguém verá. A vida é uma dimensão de imanência radical (ROSA, 2006, p. 183)

Portanto, a orientação seguida pela investigação henriana é a do caminho para elaboração de uma Fenomenologia radical da Vida, alicerçada na Afetividade originária que constitui a estrutura da essência da manifestação. É a investigação fenomenológica dessa dimensão patética originária o que permite a radicalização do método fenomenológico. A tarefa trata-se da descrição fenomenológica das estruturas dessa passividade radical, desse *pathos* constituído na autofruição originária da vida. Esse *pathos* primordial é a matéria fenomenológica necessária para a efetuação concreta de uma fenomenologia radical. Henry, então, “propõe, sobretudo, uma fenomenologia da vida para que esta não seja esquecida, para que seja respeitada em seu fundamento mais original: a vida que faz da vida, vida, como a conhecemos, que perpassa pela afetividade e pela passividade” (PRASERES, 2015, p.69).

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO EM MICHEL HENRY

A “inversão” da Fenomenologia em Michel Henry o conduziu ao encontro daquilo que ele denominou como esfera de imanência absoluta, o que só foi possível pela superação do monismo ontológico e pelo reconhecimento da afetividade originária como condição transcendental de todo fenômeno possível. Essa afetividade originária é a Vida, que diz respeito à essência da manifestação, ao autoaparecimento primordial no qual a experiência afeta a si mesma em um puro movimento aderido a si. Trata-se, pois, de um modo fundamental de fenomenalização no qual desaparece qualquer distância ou diferença entre o ato de afetação e o conteúdo afetivo, entre o experienciar e o experienciado e que se constitui como a condição de toda e qualquer experiência possível (HENRY, 1963/1973).

A análise filosófica do fenomenólogo francês, no entanto, não termina com uma simples constatação da Vida como termo designador da essência da manifestação, mas realiza uma identificação dessa Vida com o Deus do Cristianismo. A razão dessa identificação é alvo de debate envolvendo diferentes teses, algumas que serão consideradas a seguir. Essa identificação aparece de forma mais explícita na trilogia cristã de Henry, composta pelas obras: *Eu Sou a Verdade* (Henry, 1996/2015); *Encarnação: uma filosofia da carne* (Henry, 2000/2014) e *Palavras de Cristo* (Henry, 2002/2014).

As análises presentes nessa trilogia serão apresentadas neste capítulo a fim de explicitar a chamada “Filosofia do Cristianismo”, proposta de desenvolvida pelo filósofo. Todavia, antes disso, é preciso considerar algumas questões cruciais. Em primeiro lugar, por que Michel Henry, ao ter explicitado a Vida como fenômeno originário e em sua estrutura fenomenológica, buscou na religião, mais especificamente no Cristianismo, a recondução de sua análise filosófica? Em segundo lugar, pode esse retorno à religião cristã ser denominado de “virada teológica” (ČERNÝ, 2020), isto é, terá as análises fenomenológicas do autor ganhado uma orientação mais próxima do que tem sido denominado como teologia? E, por fim, devemos considerar a trilogia cristã de Henry como parte de sua fenomenologia ou essa nova orientação não poderia mais ser descrita como filosofia fenomenológica? Será considerado, pois, essas questões preliminares para, então, apresentar a filosofia do Cristianismo de Michel Henry conforme desenvolvida em suas obras finais.

2.1. Por que Henry chegou à religião cristã?

Uma das questões mais intrigantes quando nos deparamos com o pensamento filosófico de Michel Henry é o que o teria levado à religião, mais especificamente ao Cristianismo. Essa questão suscita várias outras concernentes à natureza desse retorno à religião cristã, bem como ao caráter filosófico-fenomenológico ou não desse retorno. Henry talvez seja um dos poucos filósofos a elaborar algo sob o título de uma “filosofia do Cristianismo”, por isso cabe-nos entender, no entanto, a razão pela qual o filósofo francês orientou seu pensamento em direção a tal filosofia, o que requer uma compreensão dos momentos constitutivos de seu pensamento.

As obras de Michel Henry abrangem três grandes momentos de seu pensamento filosófico-fenomenológico. O primeiro momento está expresso pela obra *“L’essence de la manifestation”*, na qual o autor desenvolve seu trabalho fenomenológico a partir da crítica às limitações da fenomenologia clássica, em especial Husserl e Heidegger, chegando à descoberta do campo de afetividade primordial que é a Vida (HENRY, 1963/2003). Em um segundo momento, o autor tece críticas a certas ideologias, tais como o marxismo, a psicanálise e o positivismo naturalista, por excluírem ou desprezarem, cada um ao seu modo, a Vida. É o caso das obras: *“Marx, a philosophy of human reality”* (HENRY, 1976/1983), *“O socialismo na obra de Marx”* (HENRY, 1976/2015), *“Genealogia da psicanálise: o começo perdido”* (HENRY, 1985/2009) e *“A Barbárie”* (1987/2012). Por fim, um terceiro momento de seus escritos, é marcado pela sua trilogia cristã, citada acima e sobre a qual nos ocupamos aqui.

É importante perceber, portanto, como a filosofia do Cristianismo de Michel Henry se situa logo após um conjunto de escritos que criticam as ideologias nas quais a Vida é exteriorizada no mundo e, por sua vez, ignorada na subjetividade. Isso nos indica como as análises fenomenológicas do filósofo francês são caracterizadas por uma suspensão de qualquer sistema de pensamento que não recupere o campo de manifestação originário da imanência absoluta (O’SULLIVAN, 2006). É na percepção da insuficiência dessas filosofias, que Henry vai ao encontro de uma expressão experiencial na qual a Vida fale por si mesma, em que a afetividade transcendental em sua revelação primordial seja considerada com propriedade.

Essa expressão na qual a revelação da Vida é manifesta está naquela que, segundo o filósofo, encontramos nos textos fundamentais do Cristianismo, especialmente no Novo

Testamento: “O que se encontra expresso num conjunto de textos designados pelo título de Novo Testamento é o que se entende por cristianismo” (HENRY, 1996/2015, p.7). Nesse item serão consideradas, então, duas teses principais sobre a razão do direcionamento de Henry ao Cristianismo. A primeira, defendida por Carla Canullo (2019), diz respeito à defesa de que esse direcionamento se iniciou a partir das objeções do fenomenólogo francês à crítica ao Cristianismo feita pelo filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872). A segunda tese, defendida por Jan Černý (2020), que me parece mais provável, é a de que Henry, desde sua obra sobre a essência da manifestação, já possuía uma orientação cristã, dada a influência, em seu pensamento, da tradição mística cristã de Mestre Eckhart (c.1260-1328).

2.1.1 A tese da crítica a Feuerbach

Como observa (Canullo, 2019) uma das teses que fornece uma das razões para a escolha de Henry pelo Cristianismo está em sua crítica ao filósofo alemão Ludwig Feuerbach. Essa tese, defendida pela filósofa, propõe que a razão da passagem do fenomenólogo francês de seu primeiro momento, marcado pela busca da essência da manifestação, em direção ao seu último momento, caracterizado pela busca da essência da religião, deve ser encontrada em suas obras intermediárias de críticas às ideologias que excluem a vida. Ainda, de acordo com a filósofa, não se pode desvincular os trabalhos finais sobre a natureza do Cristianismo da tese inicial de Henry sobre a essência da manifestação, uma vez que se percebe, na fenomenologia henriana, a temática da religião e a possibilidade de manifestação da Vida. Esse encontro da fenomenologia da Vida com a religião ocorreu, segundo Canullo (2019), justamente na medida em que o fenomenólogo realizou uma leitura crítica do marxismo, no qual encontrou objeções ao idealismo de Feuerbach.

Henry critica o marxismo e seus movimentos por perverteram o autêntico sentido da filosofia de Karl Marx. De acordo com o fenomenólogo francês, o essencial da obra de Marx é que ela explicita e enfatiza a “*práxis*” concreta, isto é, à Vida em sua manifestação individual na afetividade de cada trabalhador. O proletário é pensado como aquele que experimenta em seu corpo os sofrimentos característicos da existência humana: “Por ‘material’ Marx entende essa realidade que somos, *a vida fenomenológica individual*” (HENRY, 1976/2015, p.52, grifos do autor). É o indivíduo em sua materialidade subjetiva que constitui, na leitura henriana de Marx, a estrutura fundamental da realidade. Os marxistas, por outro lado, compreendem que o elemento essencial do

real é a economia e a luta de classes, colocando no lugar do indivíduo, uma noção abstrata de coletividade. Na teoria marxista, como observa Henry, a consciência de classe e as relações econômicas são postas no lugar da vida individual e concreta. Assim, abstrações coletivistas como o “Estado”, o “partido”, a “História” acabam por ocupar o espaço que deveria pertencer à subjetividade individual, pois “Marx sempre polemizou contra essas abstrações” (HENRY, 1976/2015, pp.8-9).

Como exemplo da crítica marxiana a essas abstrações, o fenomenólogo francês cita a crítica de Marx contra a ideologia alemã, especialmente a crítica a Ludwig Feuerbach. De acordo com a crítica marxiana, os ideólogos alemães incorriam no erro de se afastarem da vida subjetiva concreta e assumirem categorias abstratas: “De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.” (MARX & ENGELS, 1846/2007, p.83). Desse modo, considerava-se que uma consciência abstrata cumpria o papel de determinar a existência concreta.

Na acepção de Henry (1976/1983), o erro da ideologia de Feuerbach estaria, portanto, em trabalhar com uma ideia abstrata do ser humano, tomando-o como um “gênero” ou uma representação abstraída da consciência individual e concreta. É justamente no interior dessa crítica que o Cristianismo se torna também tema de reflexão de Feuerbach. De acordo com Feuerbach, a essência da religião cristã está em assumir como objeto religioso a própria essência humana, mas separada das limitações do indivíduo concreto: “Deus é a essência do homem mais subjetiva, mais própria, separada e abstraída” (FEUERBACH, 1841/2007, p.59). Feuerbach entende, pois, que o Deus cristão é uma abstração da natureza humana, os atributos humanos como racionalidade, vontade, personalidade, capacidade criativa e inteligência são mantidos, enquanto as propriedades do indivíduo concreto, como corporeidade, imperfeições e limitações são separados do conceito de divindade.

Michel Henry, diferentemente, entende que Feuerbach comete o mesmo erro que sua teoria pretende criticar, pois ao considerar Deus uma abstração da essência humana, o filósofo alemão adota uma noção abstrata de ser humano. A essência do homem é entendida, por assim dizer, como uma objetificação do pensamento, uma representação geral e destituída do elemento individual concreto. Desse modo, para o fenomenólogo, a crítica de Feuerbach ao Cristianismo falha porque este filósofo manteve-se no mesmo sistema ao qual dirige as suas críticas, ou seja, aquele idealismo

segundo o qual todo conhecimento é baseado em representações da consciência, incluindo o próprio conhecimento de Deus. A individualidade humana em sua vida afetiva concreta é substituída por uma essência abstrata, um gênero ou espécie, não mais um homem, mas uma representação de homem: “A essência do homem é a objetificação” (HENRY, 1972, p.28).

Carla Canullo (2019) defende, então, que é a partir das objeções à Feuerbach que Henry iniciará sua jornada em direção ao tema do Cristianismo. Essa jornada inicia-se com seu propósito em encontrar a autêntica essência da religião. Se Feuerbach estava equivocado em suas críticas à religiosidade, então a essência do Cristianismo precisaria ser encontrada a partir de um outro horizonte filosófico. Esse horizonte não poderia mais ser o do conhecimento representativo do idealismo alemão, não poderia mais ser pensado a partir de abstrações sem referência à individualidade concreta.

Esse novo horizonte no qual a essência da religião necessitaria ser recolocada deve ser a partir da própria Vida. Portanto, às questões “por que falar da Vida como afetividade não é suficiente para Henry?” “Por que ele se volta para o Cristianismo?”, Canullo nos responde dizendo que é porque o Cristianismo está para além de qualquer representação abstrata como a do “gênero”, visto que, na fé cristã, o indivíduo não é engolido pela generalidade de um conceito. Enquanto os ideólogos concebem o indivíduo por um conceito externo a ele, na verdade do Cristianismo, a individualidade encontra sua razão infinita, não em algo que vem de “fora”, mas de “dentro”, em sua própria Vida. Ainda, Henry não teria chegado ao Cristianismo por acaso, mas foi guiado pela busca de uma essência não-conceitual ou não-representativa da essência da religião. Nessa empreitada, Henry descobre no Novo Testamento a tese de uma verdade da Vida que é uma autorrevelação independente de toda representação da consciência (CANULLO, 2019).

Mesmo a tese de Canullo sendo coerente com o percurso crítico de Henry, como vimos, ainda podemos dizer que é insuficiente ao não explicar de fato porque Michel Henry se direcionou ao Cristianismo. A explicação de Canullo não fornece uma razão positiva para essa orientação, na medida em que faz dela uma reorientação que surge como uma resposta a uma crítica. Fica, ainda, por se explicar a razão da coincidência entre uma essência não-representativa e a essência do Cristianismo, visto fazer parte de teses de outras concepções religiosas o reconhecimento de uma realidade para além da representação. Encontramos no Taoísmo, por exemplo, o Tao como “aquilo que não pode ser nomeado” (TOWLER, 2019, p.21), ou seja, uma realidade que está para além da

representação. Então, parece-me ser limitado apenas dizer que Henry inicia sua jornada em direção ao Cristianismo a partir de suas objeções da filosofia de Feuerbach.

2.1.2 A tese da influência de Mestre Eckhart

Enquanto Canullo busca nas obras intermediárias o início da jornada de Henry rumo ao Cristianismo, há quem defenda a tese de que o direcionamento henriano rumo à religião cristã não é um fenômeno tardio, mas uma orientação presente desde o início do seu pensamento. Jan Černý, por exemplo, defende que a obra “*L’essence de la manifestation*” (1963/2003) é também inspirada pelo pensamento místico cristão. Assim, não deveríamos nos limitar pensando que o interesse pela religião em Henry seja algo novo que surge a partir de sua trilogia cristã, embora suas obras finais tenham abertamente um projeto filosófico-religioso, mas que a tradição mística cristã teria, em verdade, inspirado o trabalho fenomenológico de Henry desde o início (ČERNÝ, 2020). É possível até mesmo perceber a linguagem cristã dos trabalhos iniciais do fenomenólogo como, por exemplo, em alusões a expressões bíblicas, como a de que é na Vida que vivemos, que nos movemos e sentimos (HENRY, 1965/2012), expressão que Atos 17,28 usa para se referir a Deus (BÍBLIA, 1985).

Como analisa Černý (2020), a inspiração para a concepção de subjetividade na fenomenologia henriana viria, assim, do pensamento místico cristão, mais propriamente de Mestre Eckhart. Johannes Eckhart on Hochheim (c.1220-1328) foi um teólogo dominicano e místico alemão, que defendia a tese de que Deus devia ser entendido como um princípio causal absoluto, que era, não um ser, mas um intelecto puro. O divino poderia até mesmo ser identificado com o “Nada”, não no sentido de não ser real, mas de não poder ser compreendido a partir da categoria ontológica de ser. Com isso, ele quer dizer que Deus pertence à uma dimensão mais elevada do que a dos seres. Ainda, para Eckhart, Deus só pode ser pensado como infinitamente ilimitado se for entendido como totalmente sem ser (ECKHART, 1999). Essa concepção remete-nos a afirmação de Henry que:

O conceito de ser deve ser afastado sem demora da análise da vida, se ao menos queremos compreender esta como chegar a si mesmo e, ademais, a maneira como ela o faz. Como já observamos, nós não empregamos a respeito da vida a palavra “ser” – dizendo, por exemplo, e tendo esta proposição falaciosa: “a vida é” – senão na medida em que falamos dela na linguagem dos homens, que é a do mundo –

que é precisamente a do Ser. A vida não “é”. Ela advém e não cessa de advir (Henry, 1996/2015, p.84).

O professor Peter D. Ashworth, por exemplo, denomina a fenomenologia de Henry como uma “crítica eckhartiana”, na medida em que em “*L’essence de la manifestation*”, o fenomenólogo francês recorre fortemente a esse pensamento de Mestre Eckhart na construção de uma fenomenologia radical da interioridade. Michel Henry provavelmente, então, deve ter sido influenciado pela mística cristã de Eckhart e, como identifica Ashworth (2013), há pelo menos três princípios fundamentais presentes: (i) *princípio da interioridade*: a afirmação de que a centelha divina da alma é o que realmente somos; (ii) *o princípio do desapego*: significa que devemos nos desconectar do emaranhado emocional e cognitivo do mundo; (iii) *o princípio da divinização*: significa que nossa alma é o local da morada de Deus (ASHWORTH, 2013).

Em “*L’essence de la manifestation*”, Michel Henry (1963/1973) faz diversas referências a mestre Eckhart, sendo que no parágrafo 39 da obra temos inclusive uma menção ao místico cristão. Nesse parágrafo, o fenomenólogo observa que, para Eckhart, é o absoluto que constitui a essência da alma e essa essência não difere da operação de Deus. Há, assim, uma identificação entre a essência da vida (alma) e a essência divina (operação de Deus). A identidade divina da alma significa que ela é incriada. O fenomenólogo francês faz, então, uma referência às epístolas atribuídas a S. João, revelando a presença joanina mesmo em sua obra mais inicial, quando considera que a essência da alma e de Deus é o Amor (I João 4,8, BÍBLIA, 1985). Em seguida, ele destaca que o Deus de Eckhart é uma essência que vive por e em si mesma sem conter nada além dela mesma, isto é, trata-se de uma interioridade radical absoluta que exclui tudo que é externo a ela.

Igualmente, o que Eckhart chama de centelha divina que habita a alma é o que Henry começa a reconhecer como a Vida, isto é, a interioridade de imanência radical destituída de qualquer apego ao mundo, encontrada pela redução fenomenológica. A fenomenologia henriana desvela a Vida como campo originário de toda manifestação, para além do campo de visibilidade do mundo, uma essência patética experimentando-se a si mesma. Essa substância fenomenológica afetiva é anterior à consciência intencional, precede todo ato noético e toda intencionalidade, é anterior a qualquer ideia, descrição ou representação (HENRY, 1965/2012, p.93). Fica clara a origem eckhartiana dessa tese quando consideramos a síntese do pensamento de Mestre Eckhart fornecida por Ashworth:

Em resumo, Eckhart nos diz que, além das atividades mentais, existe um nível mais fundamental de consciência. Este nível de consciência é independente do mundo e, portanto, o desapego do mundo e do ego é necessário se quisermos nos identificar com esse pináculo da alma. Estamos comprometidos com essa centelha. Ela é, na realidade, quem nós somos. Ela não possui características descritivas, mas é vazia - em certo sentido, ela é o nada. É impassível e livre de emoções. É o 'local' da divinização (Ashworth, 2013, p.19, *tradução nossa*).

O pensamento eckhartiano, portanto, realiza intuitivamente uma crítica ao mundo e essa é a mesma crítica que percebemos metodologicamente em Henry contra o monismo ontológico e sua redução de todo aparecimento possível ao horizonte mundano.

Outra pista da origem cristã dessa crítica está explicitada pelo fenomenólogo francês em "*L'essence de la manifestation*", quando afirma que a compreensão da Vida invisível está dada na intuição original encontrada no Cristianismo, uma vez que:

A compreensão do invisível, em sua oposição intransponível - não dialética - ao que é visível e ao seu elemento, é realizada pela primeira vez no Cristianismo, onde essa compreensão encontra sua realização histórica concreta. Com o aparecimento do Cristianismo se descobre, de fato, como é constituída pelo invisível e pela eficácia da fenomenalidade que lhe pertence propriamente, uma nova e infinita dimensão da existência, de modo que tudo o que se apresenta no mundo e nele se manifesta sob o título de 'fenômeno', doravante, mostra-se sem qualquer relação com a existência ou com aquilo que essencialmente compreende. Esta é, na verdade, o sentido da crítica dirigida pelo Cristianismo ao 'mundo' e suas determinações, sentido que fomenta, em sua heterogeneidade radical em relação ao mundo primeiro entendido como puro meio ontológico, a eficácia e a realidade da irrepresentável essência do Ser e da vida (HENRY, 1963/1973, p.448, *tradução nossa*).

Ainda, Henry (1963/1973, p.449) prossegue mostrando que o Sermão da Montanha proferido por Cristo em Mateus 5,3-10 revela, em sua linguagem paradoxal, a dimensão heterogênea da estrutura da fenomenalidade, na medida em que, em superação ao monismo ontológico, faz-se necessária a admissão da dualidade do aparecer. É assim que podemos entender as beatitudes, os que choram receberão a felicidade e os sofredores serão recompensados com gozo. Isso quer dizer que aquilo que se manifesta na interioridade da afetividade carrega a duplicidade fenomenológica, de modo que, o que se mostra como sofrimento aparece, por ele mesmo, como seu oposto, isto é, como beatitude.

Por fim, ao discutir a natureza do conhecimento que o ego tem de si, o fenomenólogo francês encontra nela uma unidade com o conhecimento que Deus tem do ego, deixando-nos claro que extrai essa tese de Eckhart: “Encontra-se em Eckhart uma teoria explícita da identidade entre o conhecimento de si e o conhecimento divino” (HENRY, 1965/2012, p.221).

Então, parece-nos um equívoco, pois, pensar que Michel Henry encontrou no Cristianismo uma linguagem de revelação da Vida somente em seus trabalhos posteriores, principalmente por suas críticas ao marxismo. Como nos demonstram Ashworth (2013) e Černý (2020), Henry, em sua obra fenomenológica inaugural sobre a essência da manifestação, utiliza as palavras de Cristo como a expressão da duplicidade do aparecer, bem como destaca que pertence ao Cristianismo a intuição original a respeito da tese em favor da interioridade invisível e de crítica à redução do aparecimento ao horizonte do mundo. Defendemos, então, que não há uma descontinuidade na filosofia henriana, como se no começo tenha desenvolvido uma fenomenologia livre de influência religiosa e só posteriormente encontrou na essência do Cristianismo uma coincidência com seus primeiros achados. Ao contrário, como temos visto, o Michel Henry de “*L’essence de la manifestation*” já tem as bases fenomenológicas de um direcionamento para a vivência cristã: “Embora a fenomenologia de Henry tenha se tornado abertamente religiosa apenas em sua última fase, a tradição mística cristã, de fato, inspirou o projeto fenomenológico de Henry desde o início.” (ČERNÝ, 2020, p.558, *tradução nossa*).

2.2 Qual o sentido da virada teológica em Henry?

Muito embora Michel Henry direcione sua filosofia ao Cristianismo, é preciso dizer que suas ideias seriam consideradas heréticas pela autoproclamada ortodoxia cristã. O fenomenólogo francês não está interessado na religião cristã no sentido de seus dogmas, cultos ou alegações históricas: “é claro que a trilogia cristã de Henry é heterodoxa e não tenta ser ortodoxa” (ČERNÝ, 2020, p.601, *tradução nossa*). Dessa forma, sua filosofia cristã pode ser considerada como apresentando um Cristianismo não-dogmático, não-eclesiástico, não-exegético e não-histórico (CANULLO, 2017). Ainda, suas teses se afastam da teologia tradicional, não tratando sobre um Cristo que veio propriamente em um corpo físico, não dando muita ênfase ao Espírito Santo e fazendo declarações que soam gnósticas, docéticas e neoplatônicas:

Mesmo que Henry não apresente sua obra sobre religião como uma refutação da teologia tradicional, seu entendimento de noções tais como religião e Deus é radicalmente novo, uma vez que ele está preocupado em tornar essas noções partes integrantes de sua fenomenologia material. [...] Suas leituras sobre religião não nos apresentam um catecismo, uma releitura acadêmica das escrituras, ou uma longa diatribe sobre a doutrina da Igreja, mas ao invés disso, busca reinventar Cristo e Deus como personagens proveitosos para as narrativas diárias da existência humana (O’SULLIVAN, 2006, p.179, tradução nossa).

Esse direcionamento rumo a um Cristianismo que destoa daquele encontrado na teologia dogmática ou na filosofia cristã, levanta a questão da natureza do que tem sido chamado de “virada teológica”. A perspectiva dessa virada se baseia na noção de que, a partir de sua trilogia cristã, a filosofia de Henry ganha uma nova orientação assumindo aspectos de uma teologia. Há, a respeito disso, três possíveis respostas, conforme analisa Černý (2020). A primeira resposta é a de que não existe uma virada teológica no pensamento de Henry; a segunda é a de que há uma virada teológica, mas ela situa Henry para além dos limites da fenomenologia; já a terceira propõe que a virada teológica existe e revela a vinculação entre teologia e fenomenologia em Henry.

A primeira posição, aquela que não há uma virada teológica a partir da trilogia cristã, é defendida por Paul Audi e Ruund Welten. Audi é um apreciador da filosofia de Henry, considerando-o um dos poucos filósofos capazes de ir contra modas ideológicas dominantes do pensamento contemporâneo: “Michel Henry é um daqueles raros filósofos que, na segunda metade do século passado, se distanciaram da moda contemporânea” (AUDI, 2006, p.22). De acordo com Audi (2006), Henry não extrai do Novo Testamento uma teologia, mas sim uma filosofia, porque o fenomenólogo francês encontrou nos textos sagrados do Cristianismo uma linguagem para elaborar respostas a problemas de natureza filosófica, de modo que não há uma leitura teológica desses textos nem o interesse de construção de um pensamento teológico.

Por sua vez, Ruund Welten considera que Michel Henry escreveu seus textos a respeito do Cristianismo sobre inspiração de Karl Marx, a quem Henry teria se referido como “*l’un des premiers penseurs chrétiens de l’Occident*” (HENRY, 1976/1993, p.445), isto é, como um dos primeiros pensadores cristãos do Ocidente. Como também observa Canullo (2019, p. 264) que: “Henry está ciente de que as opiniões de Marx sobre o Cristianismo são céticas e ambíguas. No entanto, Marx é um pensador “cristão” porque seu pensamento é sobre a vida e os viventes” (*tradução nossa*). Isso significaria, portanto, que Henry não usa o termo “cristão” em sentido teológico, mas filosófico, referindo-se a qualquer filosofia que leve em consideração a vida. Por

isso, para Welten (2005, p.415, *tradução nossa*): “Michel Henry se interessa pelo Cristianismo - mas não entra no debate teológico”.

A segunda posição sobre a uma virada teológica em Henry é a de que ela o leva para além do campo dos limites da fenomenologia. Essa é a tese de Sébastien Laourex e László Tengelyi. É importante considerar que, mesmo antes de sua trilogia cristã, os trabalhos de Henry já haviam recebido críticas de Michel Haar e Dominique Janicaud por supostamente não serem fenomenológicos. É interessante notar como esses dois autores já percebiam uma orientação teológica na filosofia henriana mesmo antes do direcionamento explícito de Henry ao Cristianismo, o que reforça a tese de que desde o princípio o fenomenólogo francês já escrevia sobre influência da religião.

Michel Haar (1999, p.113) defende que uma ontologia teológica é incompatível com a fenomenologia, tendo como base a conferência “A Constituição Onto-teológica da Metafísica” proferida por Martin Heidegger em fevereiro de 1957, que entende que a enunciação de qualquer pensamento metafísico a respeito de Deus é especulativa e herdeira de uma tradição ontológica que precisa ser destruída (HEIDEGGER, 1957/1971). Haar também faz referência ao parágrafo sexto de “Ser e Tempo” no qual Heidegger (1927/2012, p.81) propõe como parte do método fenomenológico a tarefa de uma destruição da história da ontologia, de modo que a fenomenologia deveria se livrar de conceitos metafísicos. Isso significaria, então, que o pensamento de Henry seria, na perspectiva de Haar (2014, p.47), uma especulação metafísica onto-teológica, não trazendo um esforço fenomenológico.

De modo similar, ainda considerando a obra de Michel Henry mesmo antes de seu retorno explícito ao Cristianismo, Dominique Janicaud entende que concepções metafísicas, tais como “Deus” e “alma”, estão em contradição com os limites do método fenomenológico. Isso porque ele está preocupado com que a fenomenologia perca seu rigor, o que ocorreria quando “a metafísica é valorizada no lugar de ser desconstruída” (JANICAUD, 2009, p.70, *tradução nossa*). Por isso, Janicaud considera que as reflexões henrianas a respeito da essência da manifestação, nesse caso, têm apenas uma aparência de fenomenologia, sendo, em verdade, apenas uma especulação metafísica: “a fenomenologia é revertida em seu oposto, tornando-se a mais idealista das metafísicas, uma metafísica da vida e da afetação, próxima daquela do jovem Hegel em Frankfurt” (JANICAUD, 2009, p.112).

Desse modo, tanto Michel Haar quanto Dominique Janicaud consideram a filosofia de Henry, mesmo em *L'essence de la manifestation*, como estando para além dos limites da fenomenologia. Essas críticas, no entanto, nos parecem limitadas. Primeiramente, a fenomenologia é um movimento plural e a filosofia de Michel Henry apenas exemplifica a diversidade de concepções e reflexões no interior da escola fenomenológica (ČERNÝ, 2020, p.599). Ainda, é um equívoco entender que a noção henriana de Deus ou Vida seja aquela da tradição onto-teológica da metafísica, porque o próprio Henry deixa claro que sua “fenomenologia da vida” não é uma metafísica tradicional, de modo que seria um equívoco interpretá-lo assim: “Esta imensa catástrofe ideológica, saída de pressupostos aleatórios, não poderia concernir à fenomenologia. Esta se opõe desde o princípio à metafísica na medida em que se atém deliberadamente ao fenômeno tal como se mostra em si mesmo” (HENRY, 2000/2014, p. 310).

Sébastien Laourex e László Tengelyi, por outro lado, entendem que Henry foi um fenomenólogo, mas após a virada teológica, ao menos no que diz respeito às suas reflexões religiosas, elas não podem ser consideradas como fenomenologia. Laourex (2001, p.241), por exemplo, entende que em *L'essence de la manifestation*, Henry constrói uma fenomenologia do ego e da subjetividade, sem fazer distinções explícitas entre o que seria o “eu divino” e o “eu humano” e que, a distinção teológica entre dois egos, um que seria o ego do vivente humano e outro que seria o ego primordial divino identificado com Cristo, é uma tese que não pode ser demonstrada pelo método fenomenológico. Tengelyi, por sua vez, entende que só a parte inicial de “*Encarnação: por uma filosofia da carne*”, que discute a inversão da fenomenologia, pode ser considerada fenomenológica, enquanto as discussões teológicas da trilogia cristã não estariam de acordo com a metodologia da fenomenologia (GONDEK & TENGELYI, 2011, p.114).

Por fim, a terceira posição é aquela de uma virada teológica em Michel Henry que não está em contradição com a fenomenologia. Essa terceira posição é adotada por Joseph Rivera, por exemplo, para quem seria possível falar até mesmo de uma “teologia fenomenológica”. Para Rivera, os debates teológicos e fenomenológicos em Henry estão vinculados, de modo que é possível perceber em seu pensamento um encontro entre o método fenomenológico e a influência da teologia neotestamentária e patrística, o que inclui as teologias do Evangelho de João, Santo Agostinho, Tertuliano, Irineu, Pseudo-Dionísio e Gregório de Nissa (RIVERA, 2015, p.13). De igual modo, Canullo (2017, p.175, *tradução nossa*) pontua que Henry escreve sua trilogia cristã:

“através das lentes do Novo Testamento e dos Pais da Igreja, incluindo Santo Irineu, Tertuliano, e Santo Agostinho”.

Essa terceira posição é aquela assumida pelo próprio Henry, que ele mesmo declara adotar em “*Encarnação: por uma filosofia da carne*”. Nessa obra, ele afirma que seu ensaio contém um conteúdo no qual é possível distinguir o que “decorre da filosofia – no caso, a fenomenologia – e o que decorre da teologia” e insiste que “Filosofia e teologia não são concorrentes: dão-se como duas disciplinas diferentes” (HENRY, 2000/2014, p.369). O caráter complementar entre filosofia fenomenológica e teologia em seu pensamento fica claro, por exemplo, quando ele se propõe a realizar em “*Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo*”, aquilo que ele denomina como uma “fenomenologia de Cristo” (HENRY, 1996/2015, p.101).

Tendo explicitando algumas das questões a respeito da razão pela qual Henry se direcionou ao Cristianismo, bem como o sentido de sua virada teológica, estamos em condições de seguir com sua filosofia do Cristianismo, conforme desenvolvida em sua trilogia cristã. Para tanto, antes convém desenvolver sua filosofia do corpo, inspirada na ontologia biraniana, e suas implicações para o entendimento da natureza do corpo de Cristo. Em seguida, será apresentada sua cristologia fenomenológica que é fortemente influenciada pela teologia joanina. Por fim, será considerada a relação entre salvação e Ética cristã na fenomenologia henriana, o que nos permitirá entender sua concepção de religião.

2.3 Filosofia do corpo e natureza da carne de Cristo

Antes de considerar as reflexões henrianas mais especificamente cristãs, é preciso compreender a questão do corpo. É de posse de uma ontologia da corporeidade que poderemos avançar para um melhor entendimento de suas elaborações a respeito da encarnação de Cristo, um elemento fundamental da sua filosofia do Cristianismo. Iniciaremos, pois, tratando a respeito da filosofia henriana do corpo e suas implicações nas discussões a respeito do fenômeno da encarnação. Isso requer, em primeiro lugar, pensar a noção de corporeidade que Henry recupera da ontologia de Maine de Biran. A partir disso, será considerada suas discussões a respeito da distinção entre o corpo objetivo transcendente e o corpo subjetivo absoluto. Compreendida essa distinção, teremos uma compreensão suficiente de sua tese a respeito da carne de Cristo, bem como

das implicações dessa tese para a defesa da realidade dos sofrimentos experienciados em Sua Paixão.

2.3.1 Ontologia biraniana e o problema do corpo.

Marie-François-Pierre Gonthier de Biran (1766-1824) foi um importante filósofo francês que influenciou diretamente o pensamento de Henry a respeito da corporeidade. A ontologia biraniana é uma crítica à psicologia de Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), na medida em que esta reduzia todo conteúdo da consciência a uma mera transformação passiva das sensações. Condillac defendia que a mente seria uma substância não-extensa e imaterial e, por causa disso, nenhuma sensação advinda do mundo exterior ou do corpo poderia passar para a mente. Sendo assim, as sensações produzidas no corpo não teriam efeito na mente, servindo apenas de ocasião, mas não de causa eficiente, para as sensações na mente. Nesse sentido, seu pensamento se aproxima do ocasionalismo, para o qual a “alma sendo distinta e diferente do corpo, este último pode ser apenas a causa ocasional do que parece produzir-se no primeiro. Disto devemos concluir que nossos sentidos são apenas a causa ocasional de nosso conhecimento” (CONDILLAC, 2012, p.13, *tradução nossa*).

A natureza do corpo é, pois, pensada como estranha à natureza da alma ou da mente, e isso levanta a questão do meio pelo qual podemos conhecer o nosso próprio corpo. Condillac (1993, p.31) defende que é por meio da atividade de nosso movimento, isto é, pela ação motora, que podemos chegar ao conhecimento do nosso corpo externo. No entanto, para ele, é possível dizer que todo nosso conhecimento procede das sensações, isso porque seria preciso distinguir entre os sentidos e as sensações. Os sentidos referem-se aos órgãos sensoriais e estes podem apenas ser causas ocasionais do que se procede na mente, já as sensações dizem respeito às operações da alma, a qual cabe a capacidade de sentir. Assim, os órgãos do corpo não sentem, é apenas a alma que sente, tendo os sentidos por ocasião.

Daí se segue que, para Condillac, todas as nossas ideias têm sua origem nas sensações da alma. Para exemplificar essa tese, ele usa como ilustração a analogia de uma estátua. Trata-se de uma estátua a princípio inanimada que aos poucos vai ganhando a possibilidade de experimentar sensações, a começar pelo sentir dos odores. A partir de seus registros olfativos, a estátua seria capaz de classificá-los entre bons ou ruins e desenvolver uma memória a respeito deles. A memória de diferentes sensações olfativas permitiria operações mentais capazes de comparar odores e julgá-

los. Isso significaria que todo funcionamento mental, incluindo a memória e a capacidade de fazer juízos, seriam originadas das sensações. Isto é, toda operação da mente seria nada mais do que a transformação das sensações que são, por sua vez, passivas (CONDILLAC, 1993). Henry (1965/2012, p.207) pontua que a estátua de Condillac só pode ser capaz de sentir se possuir primeiro uma interioridade e denomina a perspectiva condillaciana de “doutrina da sensação transformada”.

A estátua de Condillac e sua perspectiva ocasionalista levantam questões sobre a natureza do corpo, os estados da alma e a origem do conhecimento. Como observa Henry (1965/2012, p.77), “a crítica da teoria de Condillac do conhecimento de nosso próprio corpo constitui, para Maine de Biran, nova ocasião para formular suas teses fundamentais”. A partir dessa crítica, Maine de Biran busca descrever como se dá a experiência que o ego possui de si mesmo. Essa experiência que o ego faz de si é o fato primitivo do sentimento de interioridade e que se relaciona com o esforço motor voluntário. Esse esforço é aquele no qual nosso movimento se dirige a um objeto encontrado em um limite que oferece resistência ao próprio movimento. É, pois, no movimento que esbarra no contínuo resistente que o ser humano toma consciência e conhecimento de si mesmo. Essa consciência que o ego realiza de si na consciência de seu esforço é a apercepção interna, que é imediata: “Também digo que o esforço desejado e imediatamente percebido constitui expressamente a individualidade, o ego, ou o fato primitivo do sentido íntimo” (BIRAN, 2001, p.118, *tradução nossa*).

Daí se segue que, na ontologia biraniana, o sentimento de si e, por conseguinte, a alma não podem ser separados do órgão em seu movimento. O esforço encontra sua realidade no ego e não pode ser separado dele, de modo que há uma identidade entre ação e pensamento. O corpo e espírito se veem então identificados, não são mais estranhos um ao outro, concepção que distancia Biran da escola de Condillac (OLIVEIRA, 2018, p.84). Em Biran, então, nenhum pensamento, nenhuma ideia, nenhuma representação mental, nenhum movimento acontecem sem o corpo. Não se pode pensar as faculdades mentais apenas em relação às alterações passivas das sensações, nem se pode ver os órgãos como mera causa ocasional do que se procede na alma, antes o corpo é o fundamento primitivo que constitui a própria consciência (UMBELINO, 2007, p.137).

Michel Henry (1965/2012, pp.22-23) retoma, então, alguns dos conceitos de Maine de Biran. Em primeiro momento, o fenomenólogo pontua a distinção entre duas formas de conhecimento. De um lado, há o conhecimento exterior, que é aquele que se dá a nós de maneira

indireta e mediata e o conhecimento reflexivo, aquele que, ao contrário do que o nome pode sugerir, consiste na apercepção imediata do movimento subjetivo de nosso próprio corpo. Há, ainda, que se pensar essa apercepção interna imediata como uma intuição que se apresenta a nós como uma experiência interna transcendental, isto é, uma intuição que constitui a condição de possibilidade de toda experiência possível. O corpo, portanto, da apercepção imediata sem o qual nenhum pensamento, ideia, representação são possíveis, é um corpo transcendental, já que sem ele nenhuma experiência poderia se dar.

A leitura henriana da ontologia de Maine de Biran extrai dela a distinção entre três corpos. Assim, há o *corpo subjetivo*, que é o nosso corpo absoluto, aquele que se dá a nós na apercepção imediata que temos de nosso próprio movimento; há o *corpo orgânico*, que diz respeito ao conjunto de termos em relação aos quais nosso movimento exerce sua influência, isto é, o conjunto de todos os nossos órgãos; e, por fim, há o *corpo objetivo*, que diz respeito àquele que foi objeto especial de interesse da investigação científica, dando-se a nós apenas a partir de uma observação exterior (HENRY 1965/2012). Diante disso, pode-se perguntar por que distinguir três corpos ao invés de simplesmente falar em três aspectos de um só corpo ou apenas de um corpo que se mostra em três modalidades distintas de aparição.

Em relação a isso, devemos lembrar que o fenomenólogo francês considera como pressuposto fundamental da fenomenologia o princípio “a tanto aparecer, tanto ser” (HENRY, 200/2014, p.45). Isso significa que, do ponto de vista fenomenológico, ao nos depararmos com três manifestações distintas, não devemos supor que por trás delas exista uma essência única que precede o aparecimento. Não há um corpo único que é em si mesmo antes de toda manifestação e que, então, saindo do seu ocultamento, se faz presente em três aparições. Se o aparecimento se confunde com o ser, então a manifestação tríplice da corporeidade requer que se distinga três corpos. Em relação à resposta de que se poderia falar em apenas um corpo se apresentando em três modalidades, Henry (1965/2012, p.148) diz:

A fenomenologia, no entanto, não pode apresentar uma solução tão ilusória, pois ela reduz o ser ao sei aparecer, porque para ela, não há nada além dos fenômenos, nada por trás das diferentes manifestações que nos são dadas, e se reduzem a dois tipos essenciais, cuja estrutura ontológica estudamos. A fenomenologia não é uma teoria das aparências, teoria que deixaria para trás o ser real das coisas.

Embora distinga três corpos (originário, orgânico e objetivo), por vezes Henry se limita a falar de dois corpos, o corpo-subjetivo e o corpo-objeto, dando menos ênfase em relação ao estatuto orgânico da corporeidade. Isso porque o corpo orgânico nada mais é do que o conjunto de órgãos nos quais o movimento advindo dos poderes da corporeidade originária se esbarra, produzindo um desdobramento motor no mundo a partir da resistência oferecida pelo ser transcendente (HENRY, 2000/2014). O corpo orgânico, portanto, se relaciona com a noção biraniana do contínuo resistente, sendo, pois, um termo que fornece resistência ao esforço que sob ele exerce influência, não sendo outra coisa senão a totalidade integrada de todos os nossos órgãos (HENRY, 1965/2012). Ele situa-se, assim, na fronteira entre o corpo originário e o corpo percebido exteriormente, sendo também invisível (HENRY 2000/2014), mas, ainda assim, possuindo um estatuto ontológico distinto ao do corpo absoluto (HENRY, 1965/2012).

2.3.2 O corpo objetivo transcendente.

O corpo objetivo é aquele que percebemos exteriormente. Ele se assemelha, em um primeiro aspecto, aos demais objetos físicos, como a mesa, a pedra, a árvore etc. No entanto, mesmo sendo pertencente ao mundo e à exterioridade, nosso corpo objetivo se distingue dos demais corpos transcendentais, isso ocorre porque ele é secretamente habitado pela vida subjetiva. Por exemplo, quando uma cadeira se encontra ao lado de um armário, a relação entre esses dois corpos é de pura exterioridade, por outro lado, quando nosso corpo objetivo se encontra situado ao lado de uma cadeira, ele guarda em si os poderes de se deslocar, de se mover em direção à cadeira para fazer uso dela, para se sentar. Isso se dá graças ao fato de que mesmo nosso corpo-objeto toma emprestado esses poderes do corpo originário (HENRY, 1965/2012, p.236).

A tradição do pensamento ocidental e a ciência, no entanto, reduzem toda realidade ao corpo objetivo. O empenho científico, por exemplo, reconhece o corpo transcendente como o único existente. Isso significa que, dentro dessa concepção, o mundo é esvaziado de todo caráter sensível, de toda vida. Se não há um corpo afetivo originário para conceder ao mundo sua camada hilética¹, então esse mundo perde tudo aquilo que lhe daria qualquer caráter sensível. Por exemplo, só há som se há um ouvido para ouvi-lo, só há cores, se há uma visão que as enxerga, só há odores, se

¹ Denomina-se hilética a camada impressional / sensorial da experiência “(os elementos sensoriais, os dados perceptivos, as emoções, os sentimentos etc)” (GHIGI, 2003)

existe um nariz para cheirá-los. Nenhum som ecoa no mundo objetivo, não há cheiro, não há nada para ser visto, sentido ou tocado. Resta apenas um silêncio estarecedor e um vazio apavorante (HENRY, 2000/2014, p.151).

Um exemplo de uma ideologia objetivista que leva a essa consequência é encontrada pelo fenomenólogo francês no pensamento de Galileu Galilei (1564-1642). Trata-se da crítica que já havia sido feita por Edmund Husserl (1964/2012), em *Crises das ciências europeias*, no que diz respeito à exclusão da subjetividade e do mundo da vida pelo objetivismo científico. De igual modo, para Henry (2000/2014), o pensamento galileano em sua constituição é desprovido de toda vitalidade. A ciência, de acordo com os padrões impostos por Galileu, opera uma crítica extrema à dimensão sensível do mundo a partir da suposição de que as propriedades que afetam nossa sensibilidade (olfato, audição, paladar, tato, visão etc.), não representam verdadeiramente a natureza da realidade.

Sendo assim, apenas uma ciência pura que eliminasse as determinações sensíveis do mundo, seria capaz de alcançar sua essência. Essa ciência seria a geometria, a qual caberia se ocupar na descrição de figuras e formas abstratas, esvaziadas de todo conteúdo empírico e impressional (HENRY, 2000/2014). Destarte, o mundo da vida que sentimos e percebemos é substituído por idealidades puras: “A ciência, tal como a entendemos hoje, é a ciência matemática da natureza que faz abstração da sensibilidade. Porém, a ciência só pode abstrair da sensibilidade porque abstrai, inicialmente da vida: é esta que ela rejeita” (HENRY, 1987/2012, p.71).

O que nos interessa nessa crítica à redução de toda corporeidade ao corpo transcendente é sua consequência para o Cristianismo, mais especificamente para as discussões sobre a natureza do corpo de Cristo. Reduzir a corporeidade à sua dimensão física não é exclusividade da ideologia científica, mas atravessa também o pensamento filosófico e teológico tradicional. Isso porque toda a tradição do pensamento é perpassada pelo monismo ontológico que, como já consideramos anteriormente, determina os limites e direções do pensamento ocidental. Isso significa que, para a tradição, não poderia haver corpo a não ser como ser transcendente que se dá em uma esfera de exterioridade radical. Essa noção de corpo está presente, não só na ciência, mas também em concepções morais e religiosas. A falta de uma ontologia da vida leva a uma confusão a respeito da tradição cultural do pensamento religioso, levando à construção de edifícios dogmáticos sem vida: “é dessa forma que morrem as religiões: ao mesmo tempo que a ciência” (HENRY,

1965/2012, p.224). Todavia, antes de considerarmos essa problemática, é importante, no entanto, tratar da natureza do corpo subjetivo.

2.3.3 O corpo subjetivo.

Encontramos em alguns fenomenólogos a intuição a respeito de um corpo que não é o corpo-objeto, mas um corpo que não pode ser esvaziado de seu caráter sensível. Husserl (1931/2013) já havia analisado, por exemplo, a distinção entre o corpo físico, empírico (*körper*) e o corpo próprio, vivido (*Leib*). *Körper* seria o corpo que se apresenta como uma coisa física qualquer, enquanto *Leib* seria o corpo a partir de uma experiência própria, considerando em relação às suas experiências sinestésicas, isto é, sensíveis. Nosso corpo, portanto, não aparece a nós apenas como algo físico, mas também enquanto detentor de certas sensações subjetivas. *Leib* é o corpo como o lugar em que o ego vive.

Outro exemplo de uma intuição fenomenológica de um corpo não-objetivo se encontra em Maurice Merleau-Ponty. Para o filósofo francês, é preciso evitar tanto uma noção intelectualista, que vê o corpo como mera representação, quanto uma visão objetivista que enxerga o corpo como um objeto que estabelece relações mecânicas e exteriores. As características do corpo próprio seriam, assim, de um estatuto ontológico incompatível com a determinação dele como um objeto. Isso significa que não se pode reduzir o corpo a um objeto do mundo, mas é preciso considerá-lo como o horizonte latente no qual se desdobra nossa experiência. A existência desse corpo é idêntica à da subjetividade, tratando-se de um corpo invisível, um corpo que “não é nem tangível, nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p.136).

Em Michel Henry, o corpo próprio (*Leib*) se reveste de importância central, porque ele tem sua existência identificada com a subjetividade transcendental em sua imanência pura. Isso significa que a subjetividade não é uma dimensão de estruturas *a priori* destituídas de conteúdo como em Kant (1791/2001), não é um nada, como ocorre em Sartre (1997), mas é a dimensão própria do corpo em seu movimento e afetação. Por isso, esse corpo não pode ser pensado como um objeto físico extenso e contingente, pois ele pertence a uma esfera absoluta, o meio de imanência transcendental no qual a vida se afeta a si mesma. É a partir dessa identificação da existência do corpo com a dimensão da interioridade originária que se deve compreender todo

fenômeno de encarnação: “O fenômeno da encarnação não significa senão que a realidade de uma possibilidade ontológica que não é abstrata, mas se revela, ao contrário, idêntica ao ser mesmo do ego.” (HENRY 1965/2012, p.230).

Estamos, pois, diante de um corpo que é a carne, que se expressa a si mesmo em uma esfera que nada tem de transcendente ou exterior, mas onde a vida se manifesta a si mesma. Uma carne que nasce da própria vida, um corpo que não possui uma natureza estranha à da subjetividade, mas que extrai sua matéria fenomenológica da própria substância da afetividade transcendental. O corpo enquanto carne é justamente o meio pelo qual a vida se faz vivente, de modo que não há vida fora do corpo. Toda vida se dá, na medida em que afeta a si mesma, em uma carne impressional: “Não há Vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida” (HENRY, 2000/2014, p.178).

É a partir dessa compreensão de que a Vida só se realiza como carne, isto é, como afetividade, que Henry crítica o dogma da impassibilidade divina. De acordo com esse dogma, Deus “é um espírito puríssimo, invisível, sem corpo, membros ou paixões” (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1646, p.5). Impassibilidade significa, pois, que dado que Deus é um Espírito sem corpo e dado que ele jamais pode ser passivamente afetado por algo, ele seria um ser destituído de afetos, paixões e emoções: “O significado básico de ‘impassibilidade’ é que Deus não é passível ou sujeito a emoção. Deus não tem emoção ou sofre; nada no universo criado pode fazer Deus sentir dor ou lhe causar sofrimento.” (GEISLER, 2015, p.643). Mas, se a Vida se experimenta na carne, então Deus não pode ser considerado impassível, ele é, ao contrário, uma afetividade que vem a si em um “Arqui-Phátos” e uma “Arqui-Carne”. Isso significa que Deus ama, sofre e se alegra, não sendo “estranho aos assuntos humanos” (HENRY, 2000/2014, p.179).

2.3.4 A natureza do corpo de Cristo.

Henry (1996/2015, p.87) considera que na medida em que a Vida se experimenta na carne, ela assume uma identidade pessoal enquanto Self ou Ego. Visto que a Vida é um movimento eterno para além da existência espaço-temporal é preciso assumir que há um *Self* eterno que coexiste com essa vida. Esse Ego primordial é identificado com a pessoa de Cristo, que também pode ser chamado de Primeiro Vivente, Verbo, Ipseidade original ou Arqui-Filho. Mais adiante consideraremos como mais detalhes como Cristo é entendido à luz da cristologia fenomenológica de Henry (seção 2.4). Aqui, entretanto, a fim de pensar a relação entre a filosofia henriana do corpo

e o Cristianismo, compreenderemos a natureza do corpo de Cristo de acordo com a análise do fenomenólogo francês concernente à encarnação do Verbo.

A teologia tradicional identifica a carne de Cristo com o corpo físico, isto é, com o corpo transcendente. Entende-se que o Verbo, sendo de natureza divina, assumiu uma outra natureza, que é a humana. Tal união entre duas naturezas completamente diferentes é chamada de “união hipostática”. Enquanto a natureza divina do Verbo é espiritual, incorpórea, infinita, absoluta e imortal, sua natureza humana é corpórea, finita, contingente e mortal. O modo pelo qual duas naturezas heterogêneas se unem em uma mesma pessoa é considerado um mistério de fé e, a negação desse dogma, é condenado pela autoproclamada ortodoxia tradicional como uma heresia. Assim, embora situada para além das capacidades do entendimento, o dogma da união hipostática busca assegurar como duas naturezas com atributos completamente opostos coexistem em uma única pessoa, sem se misturarem, nem se separarem (SOUZA, 2018).

Em *Palavras de Cristo*, Henry (2002/2014) abre um parêntese para comentar sobre a doutrina teológica da dupla natureza de Cristo, reconhecendo que se pode falar do Verbo como divino-humano, isto é, como sendo o próprio Deus, ainda que humano. Mas isso deve ser feito com reservas, salientando que, em sentido originário, não se pode falar em “natureza humana”, pois o homem não pertence ao mundo, sua essência é a da Vida absoluta. Ainda, Henry pontua que a duplicidade de naturezas do Cristo divino-humano não pode ser pensada no sentido habitual em que isso é concebido pela teologia tradicional. Nesse sentido, a verdade é que a natureza humana é a natureza divina, pois o ser humano é um vivente originado na Vida divina e não um filho do mundo, sua genealogia é divina, não natural. A natureza de Cristo, quer como homem ou Deus, é, pois, uma natureza divina.

À luz da fenomenologia henriana, o mistério da união hipostática se torna um pseudoproblema. Isso porque a encarnação do Verbo não significa que Deus assumiu uma natureza estranha àquela que é a sua própria. Pelo contrário, fazer-se carne é da própria natureza de Deus. Então, parece um erro pensar que a Vida, para se tornar semelhante os homens, teve a necessidade de adicionar-se a si uma outra natureza, até mesmo porque os seres humanos possuem uma natureza que não é a deste mundo. Os seres humanos são filhos da Vida, seus corpos foram engendrados por essa mesma Vida que é Deus. Portanto, ao se fazer carne, o Verbo não se uniu a uma substância transcendente de estatuto ontológico completamente diferente de sua essência original. A encarnação não acrescenta, pois, ao Cristo divino uma outra natureza, o que seria completamente

incompreensível, trata-se, ao contrário, da realização fenomenológica da própria essência divina em sua condição afetiva (HENRY, 2000/2014, p.183).

Essa tese, no entanto, parece ser a mesma defendida pelos gnósticos nos primeiros séculos da história da Igreja, próxima ao docetismo, por exemplo, uma posição considerada herética pela autoproclamada ortodoxia tradicional. Os docetas negavam que Jesus fosse plenamente humano, pois não poderia ter assumido um corpo físico, já que, segundo o gnosticismo, a matéria é má: “Segundo a filosofia dos docetas, as coisas materiais eram, por natureza, más. O mal residia na matéria, e visto que Jesus não tinha pecado, logo não tinha também corpo material” (SILVA, 2012b, p.53). No entanto, o docetismo nega o corpo físico de Cristo, não apenas por conceber a matéria como associada ao pecado, mas também por acreditar que os sofrimentos de Jesus foram apenas aparentes. Isso significa que, para o docetismo, Jesus não possuía um corpo capaz de padecer, o fato de seu corpo ser uma mera aparência significa, por consequência, que suas dores não foram reais, justamente porque é contrário a um ser divino sofrer, a paixão de Cristo seria apenas fantasmagórica (PRÓSPERI, 2019).

O gnosticismo, pelo menos de maneira mais desenvolvida, ganhou forma a partir do início do século II da era comum. Esse movimento cristão tem seitas caracterizadas por uma filosofia dualista na qual há uma oposição entre dois princípios originários, o bem e o mal. Há, ainda, uma longa hierarquia que vai do bem supremo no topo passando pelos éons, os arcontes e outros seres intermediários. O mundo, por outro lado, não teria sido formado pelo Supremo Bem, mas por um deus mal, o Demiurgo, que passou a ser identificado com Javé, o Deus da Bíblia Hebraica (Antigo Testamento). O mundo, portanto, era considerado como mal e a matéria era vista como produto de um deus inferior. A alma humana, por outro lado, teria outra origem, sendo uma luz originada em uma realidade superior. Sua libertação do corpo material seria possível mediante a intervenção de um emissário do mundo da luz. O gnosticismo cristão, então, identificou esse emissário como sendo Cristo: “Já que a matéria é má em si mesma, esse espírito superior não podia ter um corpo humano ordinário” (BERKHOF, 1937/1992, p.46).

Autores como Jad Hatem, Joseph Rivera e Kevin Hart defendem que o pensamento de Michel Henry possui uma orientação gnóstica, o que seria explicitado por seu dualismo entre o mundo físico e a realidade não-material da vida invisível (HATEM, 2004), sua desvalorização do mundo (RIVERA, 2015) e sua compreensão de alma (vida) como originada em um princípio eterno e incriado (HART, 2013). Michel Henry, ainda, refere-se ao conhecimento que temos diretamente

da, na e pela Vida, como uma “gnose”, mais especificamente como uma Arqui-gnose: “o cristianismo, é preciso reconhecê-lo, é uma Arqui-gnose” (HENRY, 2000/2014, p.380). Há, no entanto, um debate a respeito da presença e extensão da influência gnóstica na filosofia de Michel Henry (ČERNÝ, 2020), incluindo aqueles que negam essa influência (MAGALHÃES, 2020).

De todo modo, é preciso considerar que o gnosticismo docético envolve duas teses. A primeira sendo a de que a carne de Cristo não é um corpo físico, e a segunda de que seus sofrimentos não eram reais. Michel Henry aceita a primeira tese e nega a segunda. É justamente porque o corpo de Cristo é uma carne invisível e imaterial, que seus sofrimentos foram vivos e reais. Um amontoado de átomos e células não pode sofrer, a afetividade não é uma propriedade da matéria e, no universo das coisas físicas, nenhuma vida é possível. Logo, é justamente porque o Verbo se fez carne em um corpo imaterial que a paixão de Cristo não foi uma mera ilusão fantasmagórica. A realidade da carne invisível é justamente a substância patética da vida, isto é, a materialidade fenomenológica que se experimenta a si mesma no sofrimento (HENRY, 2000/2014).

2.3.5 A realidade da carne sofredora de Cristo

Em apoio à sua posição de que o sofrimento de Cristo em sua carne é real, Henry (2000/2014) faz referência a dois importantes pais da Igreja: Irineu de Lyon (130 – 202 d.C.) e Tertuliano (160-220 d.C.). Irineu defende a necessidade do sofrimento de Cristo para a nossa redenção, de modo que a encarnação do Verbo deve ser entendida como parte essencial da economia da salvação: “nunca um Cristo impassível desceu em Jesus, mas que Jesus, sendo o Cristo, sofreu por nós, adormeceu, ressuscitou, desceu e subiu, ele, o Filho de Deus feito filho do homem, como indica o seu próprio nome” (IRINEU DE LYON, 180d.C./2014, p.180). Ele opõe-se, assim, àqueles que defendiam ter sido o sofrimento de Cristo apenas aparente ou uma mera ilusão: “O mesmo vale para os que dizem que ele sofreu só aparentemente. Com efeito, se não sofreu realmente, não se lhe deve nenhuma gratidão, porque não houve nenhuma paixão” (IRINEU DE LYON, 180d.C./2014, p.181).

Ainda, Irineu acredita que, se os padecimentos de Cristo não foram reais, então sua mensagem também seria incoerente. Isso ocorre porque o Evangelho de Jesus nos convida ao sofrimento. Nos Evangelhos, Cristo declara que os bem-aventurados são os que choram (Mateus

5,4), conclama a seus seguidores a tomarem a cada dia a sua cruz (Lucas 9,23), declara que seus discípulos serão perseguidos (Mateus 24,9) e ensina-nos a dar a segunda face para ser esbofeteada (Lucas 6,29, BÍBLIA, 1985). Se os sofrimentos aos quais Cristo chama seus seguidores são reais é porque sua paixão é igualmente real. Isso também significa que o Verbo realmente se fez carne, que ele não tinha um corpo meramente ilusório: “Estultos são os que dizem que ele se manifestou somente de maneira aparente, pois não foi na aparência, e sim na realidade e verdade que se realizaram todas estas coisas” (IRINEU DE LYON, 180d.C./2014, p.288).

Michel Henry identifica nisso uma definição de carne, não mais baseada em uma matéria segundo o caráter físico do mundo, mas na realidade afetiva do sofrimento. O Verbo se fez carne e isso significa que seus sofrimentos não eram aparentes, mas vivos e verdadeiros. Trata-se, portanto, da apresentação de um corpo que não é o corpo inerte da matéria do mundo, mas a efetivação patética da vida absoluta. É uma Arqui-carne sofredora marcada pelo poder primitivo de experimentar em si mesma as tonalidades tanto da alegria quanto do sofrimento. De modo que a realidade da Paixão de Cristo está intrinsecamente conectada com a matéria fenomenológica da carne, onde se cumpre a afetividade da vida: “A atribuição incondicional da carne à Vida, de que ela tem sua efetivação patética, encontra em Irineu um aprofundamento extraordinário” (HENRY, 2000/2014, p.194).

Tertuliano, por sua vez, é conhecido por enfatizar a humanidade de Cristo em sua realidade afetiva. Para ele, a crença de que o corpo de Cristo era apenas aparente é uma opinião herética, de modo que se deve afirmar que o Verbo viveu e morreu em uma carne humana. Ele observa que se alguém acha absurdo que Deus possa ter se feito carne, habitado entre nós, sofrido as nossas dores, morrido em uma cruz, deve ser respondido com a afirmação de que tudo isso é verdadeiro justamente por ser absurdo, então: “O Filho de Deus foi crucificado: eu não tenho vergonha justamente porque é vergonhoso para os homens. E o Filho de Deus morreu; é algo a ser crido por todos os meios, porque é absurdo.” (TERTULIANO, 206d.C./ p.919, *tradução nossa*). Berkhof (1937/1992, p.61) elogia Tertuliano por enfatizar a humanidade de Cristo: “Ele ultrapassa todos os outros Pais, excetuando Mileto, ao fazer justiça para com a perfeita humanidade de Cristo”.

De acordo com Michel Henry (2000/2014, p.191): “não é por acaso, enfim, que a conexão entre realidade, carne e sofrimento remeta imediatamente, em Tertuliano e nos outros Padres, à Paixão de Cristo”. A ênfase henriana no caráter invisível do corpo de Cristo está, pois, muito longe de significar a afirmação de que seus sofrimentos foram destituídos de realidade. Na verdade, é

justamente a negação da realidade da Paixão de Cristo que implica na rejeição da tese de que a encarnação do Verbo significou a efetivação de sua própria natureza original. “O Verbo se fez carne” (João 1,14, BÍBLIA, 1985) não significa, pois, que Cristo teve adicionada à sua substância uma outra natureza estranha à sua. A carne humana não é contrária à essência fenomenológica da vida divina, é, diferentemente, o local em que essa vida se cumpre. É, portanto, justamente porque a carne é a realização da vida, que não se pode duvidar da realidade dos sofrimentos do Filho de Deus.

2.4 A Cristologia Fenomenológica de Henry

Michel Henry se propõe a apresentar uma cristologia fenomenológica ou, ainda, uma “fenomenologia de Cristo”, que vem a ser uma descrição que diz respeito ao modo como Cristo aparece ou se mostra a nós no movimento pelo qual a vida engendra em si o ego primordial (HENRY, 1996/2015). Essa discussão envolve a reflexão sobre a cristologia joanina, a geração eterna do Filho e a natureza das palavras de Cristo. Já consideramos que, na fenomenologia henriana, Cristo é o ego primordial que se fez carne, mas ainda se faz necessário refletir sobre a identidade fenomenológica desse ego. Isso ocorre porque há diferentes formas de pensar a pessoa de Cristo, seja pela via da fé, da história, da confessionalidade, da teologia, da exegese, entre outras. Surge para nós, então, a questão de qual Cristo está se falando quando consideramos a fenomenologia cristológica de Henry.

2.4.1 O Cristo da fenomenologia henriana.

É importante, antes de tudo, dizer que não se pode confundir o Cristo da fenomenologia henriana com o Jesus de Nazaré das pesquisas histórico-críticas. Diferentes acadêmicos têm buscado determinar a partir de métodos objetivos da historiografia quem foi o carpinteiro judeu nascido na Palestina do primeiro século, utilizando-se de ferramentas críticas. É o caso das pesquisas feitas por autores como John Dominic Crossan, Morton Smith, David Friedrich Strauss, Bart Ehrman, John P. Meier, entre outros. Tais pesquisas, ora retratam Jesus como um camponês, outras como um profeta apocalíptico (EHRMAN, 1999), como um mago (SMITH, 2014), como um revolucionário não-violento (CROSSAN, 2009) ou como um judeu marginal (MEIER, 1992). Geralmente todas elas concordam em afirmar que tal Jesus nunca reivindicou ser Deus e que ele

era apenas um homem comum. Não importa para a fenomenologia henriana se as conclusões alcançadas por tais pesquisas são verdadeiras ou não, porque elas procedem em conformidade com a verdade do mundo, não a da Vida.

O Cristo da fenomenologia henriana é o Cristo *kerigmático* (Cristo da pregação), à semelhança daquele exaltado por alguns teólogos, como Rudolf Bultmann (2001) e Paul Tillich (1963/2019) como o “Cristo da fé”. O que importa no âmbito da experiência religiosa, para esses autores e para Henry, é o Cristo da fé, não propriamente o Jesus Histórico (do mundo). O que é de interesse a uma fenomenologia da Vida é a fé no Cristo divino vivo que é experimentado na experiência imediata e direta que a Vida faz de si mesma:

Porque a verdade do cristianismo não é que um certo Jesus tenha caminhado de povoado em povoado, levando atrás de si multidões, suscitando entre eles a admiração tanto por seu ensinamento como por seus prodígios, reunindo em torno de si discípulos cada vez mais numerosos – até sua prisão por sacerdotes e sua crucifixão no Gólgota. A verdade do cristianismo tampouco é que o mesmo Jesus tenha pretendido ser o Messias, o Filho de Deus e, como tal, Deus mesmo (HENRY, 1996/2015, p.13).

Desse modo, o fenomenólogo francês se aproxima da distinção feita pelos alemães entre o Jesus Histórico (*historisch*), aquele reconstruído pela pesquisa acadêmica objetiva, e o Jesus Historial (*geschichtlich*), aquele que tem um valor significativo para a vida atual (MEIER, 1993).

O Cristo da fenomenologia de Henry também não é o Cristo confessional. Não se trata daquele definido nos concílios ecumênicos como unido em sua pessoa hipostaticamente duas naturezas completamente diferentes, como já consideramos ao discutir a questão da encarnação. Tampouco se trata do Cristo das mais diversas teologias de expiação, que o apresentam como alguém que morre para expiar os pecados da humanidade e abrir caminho ao céu, seja por pagar os pecados em nosso lugar, nos libertar do domínio do demônio ou vindicar o governo de Deus (HODGE, 1873/2001). Trata-se, portanto, de um Cristo que não é aquele do dogma formal, justamente porque tal aporte doutrinário diria respeito a uma formulação do pensamento, a uma representação objetiva e transcendente, que não pode pertencer à esfera da imanência absoluta (HENRY, 1965/2012).

Na cristologia henriana, o Cristo em questão é aquele que se encontra a partir de uma leitura experiencial do Novo Testamento. Os Evangelhos e as epístolas neotestamentárias compõem o corpo sobre o qual toda fé cristã se ergue, visto que é sobre tais textos que todo o Cristianismo, em suas mais variadas vertentes, se baseia. Mas não se trata de analisar nesses textos o que é histórico

a respeito de Jesus, nem de extrair deles, por meio de métodos exegéticos, uma interpretação objetiva: “a verdade do cristianismo, não tem precisamente nenhuma relação com a verdade que ressalta da análise dos textos ou de seus estudo histórico” (HENRY, 1996/2015, p.10).

Uma leitura, mesmo a partir das melhores ferramentas da hermenêutica bíblica, não pode encontrar senão um Jesus que se mostra a nós na exterioridade do mundo. A leitura vivencial do Novo Testamento, por outro lado, é aquela na qual o leitor ouve a voz de Cristo, não porque extrai um significado objetivo de um texto exterior, mas porque experimenta Cristo falando de maneira viva, direta e imediata em seu coração. Isso quer dizer que não é exatamente o texto objetivo do corpo neotestamentário que nos fornece acesso a Cristo é, ao contrário, a experiência viva e imediata com o Cristo da fé que nos permite identificar no texto as palavras do Verbo divino. Só podemos ouvir a voz de Cristo nos Evangelhos porque primeiro ela ecoa em nossa interioridade (HENRY, 1996/2015).

Daí que é preciso distinguir desde já duas verdades. De um lado, está a verdade com a qual lidam as pesquisas históricas, exegéticas e confessionais. Trata-se de uma verdade que concerne ao mundo. De outro lado, está aquela verdade que diz respeito à experiência da fé relativa à esfera da Vida. É preciso lembrar que verdade nada mais é do que desvelamento, é o aparecimento ou revelação de algo. A verdade do mundo é aquela na qual o conteúdo revelado e o ato que coloca esse conteúdo a descoberto diferem. A verdade da Vida é aquela na qual revelação e revelado se identificam. Daí que o Cristo da verdade da Vida é sua própria revelação. O Jesus histórico e o Cristo confessional são colocados à descoberta por uma pesquisa objetiva, de modo que aquilo que o faz aparecer difere do conteúdo encontrado. O Cristo da experiência é, ao contrário, a própria experiência que lhe dá a si mesmo, ele é uma autorrevelação e é dessa verdade que se ocupa a cristologia henriana (HENRY, 1996/2015).

2.4.2 Cristologia joanina: “Eu sou a Vida”.

A fenomenologia de Cristo efetuada por Henry é inspirada no Novo Testamento e nos pais da Igreja, todavia, o Evangelho de João desempenha um papel especial e fundamental na construção da cristologia henriana. Assim como os demais evangelhos canônicos, João é de autoria anônima, sendo a atribuição ao discípulo de Jesus uma tradição da Igreja originada em Santo Irineu (MEIER, 1992). Ele, no entanto, difere dos chamados evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas). Isso ocorre por diferentes razões. Primeiro, porque Mateus e Lucas foram escritos tomando

Marcos e o Evangelho Q² como base, o que não ocorre com João. Segundo, porque sua escrita é mais tardia, enquanto os sinóticos são datados de 70 d.C. a 85 d.C., o quarto evangelho provavelmente foi escrito, em sua primeira redação, por volta do ano 100 d.C. , passando por uma segunda redação por volta do ano 130d.C., além de possíveis outros estágios redacionais (MALZONI, 2018), o que significa que o quarto evangelho apresenta uma teologia mais desenvolvida, refletindo elaborações feitas pelos cristãos a respeito da pessoa de Jesus (VASCONCELLOS, 2018, p.7).

O Evangelho de João pode ter sido fruto da teologia de uma das comunidades de cristãos do final do primeiro século e início do segundo, sendo que desde cedo sua linguagem exerceu influência sobre formulações gnósticas. A interpretação do quarto evangelho feita pelo gnosticismo dificultou com que ele fosse aceito como canônico pela Igreja. Os gnósticos entendiam que o Evangelho falava de Jesus como um éon divino: “O Logos era divino” (João 1,1, ver BÍBLIA, 1985) e descrevia sua morte na cruz como um ser capaz de transcender o sofrimento, como exemplificado por Cristo, mesmo pendurado no madeiro, conversar naturalmente com um dos discípulos (João 19, 26-27, BÍBLIA, 1985). Desse modo, no início do segundo século, o Evangelho de João soava como uma obra aliada com as teses gnósticas (HAENCHEN, 1984).

Todavia, a partir de Orígenes, a leitura gnóstica passou a ser considerada uma desconfiguração do texto. Isso levanta novamente a questão a respeito de se a interpretação gnóstica do Evangelho de João pode ter exercido alguma influência sobre o gnosticismo que alguns veem em Henry. De todo modo, os pais da Igreja perceberam que poderiam usar passagens do quarto evangelho justamente para rebater os gnósticos, o que levou a uma alteração da maneira como o texto passou a ser enxergado:

Essa apropriação inicial do Evangelho de João pelo gnosticismo desembocou na suspeita duradoura de que o Evangelho ensinava o gnosticismo. Somente quando foi reconhecido que o Evangelho poderia realmente ser usado contra o gnosticismo, ele encontrou sua aprovação por parte da “grande” igreja, apesar de suas diferenças em relação aos sinóticos (HAENCHEN, 1984, p.19, tradução nossa).

Algumas questões merecem destaque a respeito da cristologia do Evangelho de João. Primeiramente, Cristo é apresentando como Verbo (*Λόγος* - *Logos*) pré-existente à sua vida

² De acordo com as pesquisas documentais, o Evangelho Q seria um texto perdido de “ditos de Jesus” e que tanto o autor do Evangelho de Mateus como o de Lucas usaram como base para compor seus textos (CHEVITARESE, 2008).

terrestre, sendo denominado como meio pelo qual tudo foi criado (João 1,1-3), esse Verbo é denominado como sendo Deus (João 1,1), como vida (João 1,4) e como verdade (João 14,6). É dito que Cristo encarnou (João 1,14), que ele recebeu do Pai o ter vida em si mesmo (João 5:26) e que ele é o Filho unigênito de Deus, de onde se tira a noção de que o Verbo foi gerado pelo Pai (João 1,18) e que, antes que houvesse o mundo, Deus e seu Verbo viviam em amor (João 17,24). Trata-se de um Evangelho que evidencia um Cristo que nada tem a ver com o mundo (João 17,16). Além disso, o quarto evangelho parece utilizar a expressão “Eu sou” de forma estruturada, associando-a a sete metáforas: “Eu Sou” o Pão da Vida (João 6,35), a Luz do Mundo (João 8,12), a Porta (João 10,7), o Bom Pastor (João 10,11), a Ressurreição e a Vida (João 11,25), o Caminho, a Verdade e a Vida (João 14,6) e a Videira Verdadeira (João 15,1,5), o que sugere que essa expressão tem um papel significativo para o evangelista (BÍBLIA, 1985; NEVES, 2011).

A ênfase à expressão “Eu sou” é importante para Henry, pois ele a compreende como uma referência ao “ego”, tanto humano quanto divino. Por isso, quando lemos Jesus dizer “Eu sou a verdade” (João 14,6, BÍBLIA, 1985), isso significa que o ego é a verdade, ou que a subjetividade é verdade e isso se aplica não apenas a Cristo, mas a cada ego individual. Do mesmo modo, “Eu sou a Vida”, no mesmo versículo, significa que o ego é vida, que cada “eu” é um vivente. Portanto, ao se deparar com a ênfase joanina na expressão “Eu sou”, o fenomenólogo francês encontra aquilo que ele entende ser fundamental em sua filosofia, a saber, uma fenomenologia do ego (O’SULLIVAN, 2006; HENRY 1965/2012). Além disso, as noções joaninas de “vida”, “Verbo” (“Palavra”), “geração”, “luz” e “encarnação” desempenham um papel fundamental na cristologia de Henry (SMITH, 2015).

É importante considerar, entretanto, que a leitura henriana do Evangelho de João não é exegética, porque não busca nele qualquer verdade histórica ou formulação confessional. O que Henry encontra no Evangelho de João é a elaboração rigorosa de uma fenomenologia da Vida pela apresentação de Cristo como o Primeiro Vivente engendrado no seio da afetividade transcendental, como aquele que é a autorrevelação fenomenológica dessa vida. O que é essencial no contexto joanino para a cristologia henriana é a apresentação de um Verbo ou Palavra que revela a si mesmo, que fala de si mesmo, que é vida que se autorrevela aos homens, sendo simultaneamente Deus e a revelação de Deus, descrito como aquele que estava originariamente com Deus antes da criação, em uma relação afetiva eterna de amor que precede e nada tem a ver com o mundo (BEHR, 2018 p.105).

2.4.3 A geração eterna do Primeiro Vivente.

A ideia de que Cristo é gerado eternamente pelo pai aparece de algum modo esboçada já no Evangelho de João, que situa o Verbo antes da criação (João 1,1-3) ao mesmo tempo que o chama de “Deus unigênito” ou “Filho unigênito” (João 1,18, Bíblia, 1985). A noção de geração do Verbo se construiu associada à chamada “doutrina do Λόγος”, cujo desenvolvimento precede a escrita do evangelho joanino, sendo expressa no seu prólogo e elaborada pelos pais da igreja. O comentarista bíblico Norman Champlin (1993) cita diferentes exemplos de doutrinas, gregas e judaicas, que podem ter inspirado o prólogo do quarto evangelho, entre as quais estão a noção de Heráclito do Λόγος como princípio orientador da realidade; a doutrina estoica que via o Λόγος como a alma do mundo, força criadora e razão universal; a visão de Filo de Alexandria (talvez a de maior influência) do Λόγος como essência imaterial da mente divina que atua como agente de revelação e mediação entre Deus e a criação e a tradição veterotestamentária que compreendia a Palavra de Javé como a Sabedoria que foi gerada antes da criação do mundo.

Em relação à noção veterotestamentária da Sabedoria, Provérbios 8 parece ter exercido especial influência para o prólogo joanino: “Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam os mananciais das águas” (Provérbios 8:23-25, Bíblia 1985). Desse modo, o quarto evangelho parece identificar a Sabedoria gerada por Deus antes da fundação do mundo com Cristo, o Verbo divino. A partir disso, os pais da Igreja também desenvolverão uma doutrina da geração do Filho, como exemplo, podemos citar a chamada “cristologia do *Logos*” desenvolvida pelos Pais apologistas, tais como o Justino de Roma (c.100 – c.165), Atenágoras de Atenas e Teófilo de Antioquia (c.116 – c.181) (SILVA, 2014, p.18). Justino, por exemplo, escreveu sobre o Verbo: “essa Potência é gerada pelo Pai, pelo seu poder e vontade” (JUSTINO DE ROMA, 1995, p.335).

A noção de geração eterna do Filho desenvolvida pela cristologia do *Logos* ganha um novo sentido quando interpretada à luz da fenomenologia henriana da Vida. Michel Henry compreende que, dado que a Vida é afetividade, logo ela é um movimento que experimenta a si mesma. Experimentar-se a si mesmo significa, pois, que há um “si-mesmo” que se experimenta. Uma autoexperiência (*self-experience*) requer, evidentemente, um *self* ou ego. Isso quer dizer que o movimento da vida pela qual ela afeta a si mesma engendra em si um eu que é sujeito dessa afetação. Esse ego precisa ser coeterno com a Vida, pois não pode haver vida fora dessa

autoafetação. É preciso, pois, que haja um ego primordial, gerado eternamente pela Vida, o Primeiro Vivente no qual a Vida vem a si em sua efetivação afetiva. Essa geração é ainda denominada como “Arqui-nascimento” e, na medida em que na Vida não há nenhuma distância fenomenológica a separá-la do vivente, pode-se ainda denominar tal processo como “autogeração” (HENRY, 1996/2015, p.79).

É pelo fato de que a Vida engendra em si um ego pessoal e consciente de si mesmo, que ela se distingue de noções nas quais essa Vida é apresentada como destituída dessa consciência de si, como é o caso da noção de Vontade de Schopenhauer, de Natureza de Spinoza, de Inconsciente da Psicanálise ou mesmo os processos materiais cegos da biologia (HENRY, 1996/2015). Para o fenomenólogo francês, esses são exemplos de perspectivas que insultam a Vida, pois a degradam, fazendo dela um princípio metafísico despojado da capacidade de sentir a si mesmo: “Uma vida cega, inconsciente, que quer sem saber que quer, é uma vida absurda” (HENRY, 1996/2015, p.74). A Vida é, ao contrário, uma vontade consciente de si, uma subjetividade autêntica, não um mero fluxo vazio, mas um ego capaz de dizer a respeito de si mesmo “eu sou”: “Que a subjetividade seja a vida, essa é a seriedade da existência” (HENRY 1965/2012, p.241).

Na medida em que o Primeiro Vivente, gerado eternamente no seio da vida, é um ego individual, ele pode ser também denominado como “Ipeidade” (HENRY 1996/2015, p.85). Ipeidade, como também definida por Paul Ricoeur (1988, p.66), quer dizer “indivíduo”, “identidade pessoal”, “si-mesmo singular” ou um “mim próprio”. Na medida em que o Verbo é o primeiro Si-mesmo, ele é a Ipeidade originária, e sua encarnação não é outra coisa senão a geração dessa Ipeidade. Nesse sentido, a encarnação do Verbo e sua geração eterna são o mesmo. A encarnação é “a autodoação da Vida absoluta na efetuação patética de sua Ipeidade no Arqui-Si do Primeiro Vivente” (HENRY 2000/2014, p.94).

O fato de que geração e encarnação são o mesmo ocorre porque carne e ego mantêm entre si uma identidade, o ego é a carne, pois a vida do corpo é igual ao si-mesmo: “‘Eu sou meu corpo’ significa bem exatamente: o ser originário do meu corpo é um modo da vida absoluta do ego” (HENRY, 1965/2012, p.239). É importante, pois, dizer que a encarnação do Logos e a geração do Primeiro Vivente são o mesmo fenômeno, porque a carne não é outra coisa senão o próprio ego, de modo que se pode usar a expressão “geração da carne na Vida absoluta” (HENRY, 2000/2014, p.176).

O fenômeno segundo o qual o ego primordial nasce da vida graças à geração que o engendra, pode ainda ser denominado como “Aqui-nascimento transcendental”. Isso ocorre porque esse primeiro nascimento de uma Ipseidade originária no interior da imanência radical é a condição de possibilidade da geração de todos os demais egos viventes. O ser humano não é, em sentido originário, filho de um pai e uma mãe, ele não é nascido do mundo como se fosse um ser natural, é, ao contrário, engendrado na e pela vida absoluta a partir do arquétipo originário do ego primordial. Deus comunica a cada indivíduo que nasce sua própria Vida, de modo que cada filho de Deus recebe dele a mesma essência originária. Há uma só vida na qual cada ego vivente vive e recebe sua essência. Somos, assim, de um lado filhos no Filho, porque somos gerados pela mediação do Primeiro Vivente, e somos filhos da mesma vida, porque não há senão uma única essência na qual todos vivem (HENRY, 1996/2015, p. 187).

2.4.4 Palavras de Cristo.

Outra discussão fundamental na cristologia fenomenológica henriana é a identificação das palavras de Cristo como pertencentes a uma linguagem diferente daquela do mundo. Cristo é o Verbo, logo ele é a própria Palavra que nos fala. Enquanto na linguagem do mundo, aquela estudada pela linguística, as palavras se referem a um significado para além de si mesmas, a linguagem da vida é o Verbo ou a Palavra que fala sempre de si mesma. Isso significa que se tratando das palavras de Cristo, não há que se buscar uma concordância entre um signo e seu significado, nem entre o significado e o objeto ao qual ele se refere. Cristo é a própria Palavra falada que fala de si mesma. É por essa identidade que a linguagem da Vida é sempre verdade. Uma palavra que fala de outra coisa que não de si mesma, corre sempre o risco de não corresponder ao objeto sobre o qual discorre, mas uma palavra sempre aderida a si, não pode jamais deixar de estar em uma identidade perfeita consigo mesma, logo essa palavra é incapaz de mentir. Por isso, a palavra da vida é a palavra da verdade (HENRY, 2002/2014).

Nesse sentido, Henry (2002/2014) distingue as palavras de Cristo encontradas no Evangelho em três grupos: (i) *as palavras de Cristo que se dirigem aos humanos, para falar deles*: diz respeito aos ensinamentos de sabedoria encontrados nos Evangelhos e que instrui os seres humanos a respeito de uma vida ética; (ii) *as palavras de Cristo enquanto Verbo, enquanto palavra divina que fala de si mesma*: trata-se dos ensinamentos de Cristo no qual ele revela a si mesmo como mais do

que um humano comum, identificando-se com Deus mesmo; (iii) *as palavras de Cristo enquanto ouvidas pelos humanos*: trata-se das palavras da vida enquanto falam, não aos órgãos dos sentidos, mas diretamente ao coração, sendo recebida de maneiras variadas a depender da persistência ou não da fé que as acolhe.

O fundamental, pois, em relação às palavras de Cristo é que elas falam diretamente ao coração humano e desvela a natureza mesma da Vida absoluta. Ainda que essas palavras se encontrem registradas nos Evangelhos, o que está em questão não é propriamente o texto escrito. Não se trata também de determinar o que o Jesus Histórico realmente falou e o que foi colocado em sua boca pelos discípulos. O que importa, na verdade, é que ao ler as palavras de Cristo conforme expressas nos Evangelhos, o leitor encontre o Cristo da pregação, o Cristo anunciado. Trata-se de um registro, não de palavras formalmente enunciadas, mas das reverberações vivenciais de um encontro divino revelado na figura de Cristo. A palavra que soa, então, não é aquela que o leitor encontra na forma de um texto inscrito em um papel, mas na voz do divino que se comunica diretamente ao coração do humano (HENRY, 1996/2015).

2.5 Salvação e Ética cristã.

Um último ponto que requer atenção em relação à filosofia do Cristianismo de Henry, diz respeito à relação entre Ética e salvação em seu pensamento. Podemos dizer que na fenomenologia henriana, o ego humano passa por três momentos, o primeiro dizendo respeito à sua geração inicial no seio da Vida, o segundo ao seu esquecimento de sua ligação com a Vida que o gerou e o terceiro como a “relição” com essa vida. Essa relição é a religião e a salvação. Na realidade, o fenomenólogo francês usa o termo “religião” em dois sentidos. Em um primeiro sentido, ele chama de religião a ligação de todo ego com a Vida mesma dado o fato de que nenhum vivente vem à vida a não ser que seja primeiramente gerado em seu seio. Em um segundo sentido, mais estrito, ele se refere à “relição” operada quando o ego, após afastado dessa Vida, reconcilia-se com ela (ČERNÝ, 2020,).

Como já considerado, todos nós somos gerados pela Vida em um primeiro momento. No entanto, nosso ego adentra na ilusão de ser ele a fonte de sua própria Vida. Todos os poderes que possuímos, toda capacidade que temos de pensar, sentir e nos movimentar, são doados a nós pela Vida. Assim, o pecado consiste nessa ilusão em que passamos a acreditar que nosso “eu” é

autônomo, que se podemos dizer “eu posso” é em função de nosso próprio ego. Nossa carne e nosso ego se tornam o local do pecado, pois esquecemo-nos que é só na Arqui-carne do ego primordial que recebemos todo o poder do qual dispomos. Ao invés de reportarmos nosso poder à Vida, o reportamos ao nosso ego individual. Esquecemo-nos da própria fonte potencial que nos deu o poder de existir. Esse esquecimento é o pecado (HENRY, 2000/2014).

Para pensar a questão do pecado, Henry (2000/2014) nos remete à filosofia da angústia de Søren Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard (1844/2017) argumenta, em sua obra “*O Conceito da Angústia*”, que há uma conexão entre o pecado e o desespero angustiante do humano, o que se relaciona com a perda da inocência. Embora haja na inocência uma angústia da ignorância, o desejo do ego de superar a ignorância por meio de um elevar-se a si à condição de Deus, traz a angústia pela liberdade e pela possibilidade da morte, isto é, do afastamento da vida. Depois que se decide fazer uso de sua liberdade para se esquecer da fonte originária de sua vida, o ser humano é dominado mais ainda pela angústia, agora uma angústia da consciência do pecado. A angústia ou desespero nasce justamente da ilusão de autossuficiência do ego:

O desesperado quer ser exatamente esse eu, isolando-se de qualquer relação com um poder que lhe deu resistência, arrancando-o à ideia da existência de tal poder. Com o auxílio dessa forma infinita o eu quer, desesperadamente, dispor de si, ou, criador de si próprio, fazer do seu eu o eu que quer ser, escolher o que admitirá ou não o seu eu concreto (KIERKEGAARD, 1849/2003, p.65).

A partir disso, Henry (2000/2014) elabora o conceito de angústia objetiva, que vem a ser a acumulação quantitativa de desespero humano ao longo de gerações devido à manutenção e agravamento da condição de pecado. O pecado aqui não se trata de um comportamento que transgride uma lei de regras morais, mas de um posicionamento existencial, é encontrar-se numa situação de afastamento e esquecimento da Vida. Essa posição angustiante se redobra e se agrava pela própria ação do ego em fugir dela, buscando desesperadamente realizar um salto na tentativa de atingir no outro, por meio do desejo, a projeção de uma vida que não reconhece em si. Essa tentativa frustrante despertada pelo desejo de atingir em um outro corpo o livramento da angústia, é denominada pelo fenomenólogo francês como “erotismo”. Esse erotismo vem se expressar em formas que profanam a vida, que objetificam o corpo, como é o caso da simulação erótica, ilustrada pela pornografia virtual, que segundo o autor, faz homens e mulheres acreditarem que são apenas máquinas sem vida.

Não se deve ler, no entanto, isso como uma crítica moralista, trata-se, ao contrário, de uma preocupação com tudo aquilo que faz os seres humanos esquecerem que são viventes, que não são apenas corpos objetivos ou um mero acúmulo de átomos. Essa preocupação se dirige à barbárie de uma sociedade que prescreve e promove uma realidade virtual, vazia e sem vida, na qual a existência humana é reduzida a um mero arranjo de reações fisiológicas (HENRY, 1987/2012). O que Henry lamenta profundamente é que a sociedade contemporânea expulsou a Vida, colocou em seu lugar o objeto morto da ciência e disso só pode resultar uma angústia acumulada, um vazio de sentido. Isso não se aplica meramente à simulação erótica virtual, mas a todo o domínio do mundo contemporâneo:

Na cabine de simulação, mas também em todos os lugares onde tal situação metafísica se produz: em todos os lugares onde o homem e a mulher não são senão um objeto, uma coisa morta, uma rede de neurônios, um feixe de processos naturais – onde quem quer que seja, posto diante de um homem ou de uma mulher, se encontra diante do que, despojado do Si transcendental que constitui sua essência, já não é nada, já não é mais que morte (HENRY, 1996/2015, p.381).

É aqui que se ergue, pois, uma Ética cristã, que não se trata de um conjunto de regras e preceitos morais vazios, mas de um sim à Vida. Henry (2002/2014) faz lembrar que Cristo dirigiu suas maiores críticas contra o legalismo religioso, Sua visão era justamente oposta a um moralismo baseado em proibições e ordenanças, jamais foi Sua intenção propor um código repleto de diretrizes morais. Isso porque um conjunto de preceitos só pode ser uma objetividade exterior que vem a restringir, proibir a vida, é como se a vida precisasse se submeter a um padrão acima dela, algo que lhe é totalmente estranho. A oposição ao moralismo é, pois, uma afirmação metafísica, a saber, que nada exterior pode possuir um estatuto ontológico superior ao da Sabedoria da Vida, nenhuma norma pode prescrever como a Vida deve ser vivida, pois a Vida é sua própria norma.

A Ética cristã nada mais é, pois, o deixar que a Vida manifeste a si mesma o sentido de seu movimento e, na medida em que essa Vida é a pura afetividade que experimenta a si mesma, ela é entregue a si em uma reciprocidade original na qual o ego primordial e a Vida que o gera se amam eternamente. A Vida não é outra coisa senão o amor e, portanto, o grande Mandamento da Ética é o amor. O único mandamento da Ética é amar, pois amar é a essência da Vida; amar não é outra coisa senão viver. Viver nada mais é do que o ego deixar que a Vida viva nele, não é mais o ego que tem proeminência, não é mais o eu quem vive, mas a vida que doravante se cumpre no eu: “A Ética cristã, portanto, tem por objetivo permitir ao homem ultrapassar o esquecimento de sua

condição de Filho a fim de reencontrar, através desta, a Vida absoluta em que nasceu” (HENRY, 1996/2015, p.245).

Superar o esquecimento e religar-se à Vida é justamente o que significa “religião”. Aqui o fenomenólogo francês resgata um dos possíveis sentidos etimológicos do termo: “A palavra pode derivar de um verbo, *religare*, significando juntar duas coisas próximas uma da outra, o que nos revela algo muito importante sobre as religiões (BOWKER, 2000, p. 6). Em sentido henriano, religião é, pois, a religação com a Vida, mas não só com ela, mas também com toda a comunidade de viventes. Há uma só vida, todo vivente participa da mesma vida, religar-se à vida é unir-se à mesma essência original na qual tudo e todos vivem. Nessa religação, é importante dizer, a individualidade não desaparece, mas cada ego conserva sua singularidade, e é somente no vínculo com a vida que a intersubjetividade e, por conseguinte, a vida em comunidade são possíveis, de onde se segue: “que toda comunidade é, por essência, religiosa, pressupondo a relação entre *Sis* transcendentais, para todos os efeitos e de todos os modos a relação de cada *Si* transcendental com a vida absoluta, o *laço religioso (religio)*” (HENRY, 2000/2014, p.356).

CAPÍTULO III

A FILOSOFIA DO CRISTIANISMO DE MICHEL HENRY COMO UMA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Consideramos a fenomenologia filosófica de Michel Henry a partir de sua crítica aos pressupostos metafísicos do monismo ontológico e a descoberta da Vida como a autoafetividade primordial enquanto campo de evidência originária (HENRY, 1996/2015). Depois, tratamos da fenomenologia do Cristianismo, no qual Cristo aparece como o Primeiro Vivente gerado eternamente no seio da vida, constituindo-se como o Ego primordial ou Ipseidade originária que fundamenta a existência de todo ego singular possível (HENRY, 1996/2015). Agora, passemos a considerar se a filosofia do Cristianismo de Michel Henry pode ser considerada como uma fenomenologia da religião.

No entanto, pensamos que é preciso, em primeiro lugar, investigar melhor o que tem se chamado de “fenomenologia da religião”, ou seja, considerar sua nomenclatura, definição e alguns de seus precursores. Por precursores, consideramos autores que antecederam o surgimento da fenomenologia da religião e, mesmo da fenomenologia como escola filosófica, e cujas ideias trouxeram intuições e compressões sobre o fenômeno religioso que foram, depois, adotadas por fenomenólogos. Sobre tal temática podemos citar exemplos clássicos como Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Benjamin Constant de Rebecque (1767 – 1830), Albrecht Ritschl (1822-1889), Rudolf Otto (1869-1937) e Carl Gustav Jung (1875-1961), cujas contribuições serão brevemente consideradas neste capítulo (Cox, 2006). Em segundo lugar, faz-se necessário dizer que o termo “fenomenologia da religião” é complexo, tendo sido empregado por duas tradições diferentes que se encontraram. De um lado está a tradição holandesa representada por Pierre Daniel Chantepie (1848-1920), W. Brede Kristensen (1867-1953) e outros, que trabalharam com a ideia de “fenomenologia da religião” como um termo para se referir a uma forma não-evolutiva de fazer “História da Religião Comparada”, como veremos. Do outro lado se encontra a fenomenologia da religião desenvolvida no interior da própria escola fenomenológica iniciada por E. Husserl e que inspirou fenomenólogos a refletirem sobre o fenômeno religioso e a vivência religiosa a partir dessa abordagem filosófica. Essas duas tradições se encontram no filósofo holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), por exemplo, que é tanto um historiador de religiões comparadas quanto alguém que encontrou inspiração na fenomenologia husserliana (JAMES, 2017).

Por fim, consideraremos também uma perspectiva fenomenológica sobre a religião e a vivência religiosa a fim de discutir como se pode conceber uma fenomenologia da religião propriamente dita. Para tanto, foram utilizadas como referência, especialmente as discussões trazidas pela filósofa italiana Angela Ales Bello (1998). A partir dessa delimitação do sentido e tarefa da fenomenologia da religião, discutiremos como a filosofia do Cristianismo, proposta por Michel Henry, pode ser considerada uma “fenomenologia radical da religião”, destacando os elementos dessa radicalização. Desse modo, será possível entender o que é a fenomenologia da religião e como ela se relaciona com o pensamento henriano.

3.1. Precursores da Fenomenologia da Religião.

O objetivo desta seção é considerar o pensamento de alguns teóricos anteriores à fenomenologia da religião, mas que tiveram uma influência formativa sobre ela. Um pensador fundamental nesse sentido é o filósofo e teólogo cristão polonês Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que foi um importante professor de teologia na Universidade de Berlim. De acordo com Schleiermacher, a religião é essencialmente sentimento, no sentido do impacto do universo sobre nós, relacionando-se com a consciência de ser dependente de Deus. Ao afirmar isso, o autor se contrapõe à visão kantiana segundo a qual, embora Deus não se prove pela razão, ele pode ser importante para a vida ética. Rompendo com essa compreensão, o teólogo polonês pensa a religião no campo da intuição primeira, isso é, da experiência imediata do divino. O sentimento aparece, então, como a autoconsciência imediata, que se apresenta inexoravelmente ligada à intuição do Universo. Na intuição imediata e no sentimento, o ser humano encontra, pois, uma unidade com o Eterno (SCHLEIERMACHER, 1893/2006).

Na noção de sentimento e intuição imediatos já podemos perceber, portanto, uma ênfase na experiência religiosa. A experiência imediata do Eterno ou do Universo antecede a formulação teórica do pensamento e a construção dogmática de um sistema de crenças. O contato do fiel com o divino se dá, antes de tudo, na autoconsciência direta, sem necessidade de mediação. Nesse encontro, a percepção e o objeto são indissociáveis, pois a separação que caracteriza sujeito/objeto só faz sentido quando já não mais falamos do sentimento, mas do âmbito teórico. O instante originário de contato com o Eterno é imediato, enquanto o pensamento sobre Deus é mediado e reflexivo (OLIVEIRA, 2015).

Não se pode deixar de notar aqui a semelhança da tese de Schleiermacher sobre o sentimento com a formulação henriana de que a vida se acessa na autoafetividade imediata anterior ao pensamento teórico reflexivo (HENRY, 2000/2014). Em Schleiermacher, a religião aparece, então, como um fenômeno originário que se dá na dimensão imediata da experiência: “trata-se da reivindicação da *originalidade* da experiência religiosa” (OLIVEIRA, 2015, p.47, grifo do autor). O foco na experiência religiosa originária será elemento fundamental para os fenomenólogos da religião e podemos perceber, no entanto, mais uma vez a semelhança entre essas formulações e o entendimento henriano a respeito da Vida. Isso fica mais claro quando o próprio Schleiermacher faz referência ao sentimento imediato com o Eterno ou o Infinito como um contato direto com a vida. Ele escreve que:

A contemplação do piedoso é a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas, no e através do Infinito, e de todas as coisas temporais no e através do Eterno. A religião é a busca disso e seu encontro em tudo o que vive e se move, em todo crescimento e mudança, em todo fazer e sofrer. É ter vida e conhecer a vida no sentimento imediato, somente enquanto existência no Infinito e no Eterno. (SCHLEIERMACHER, 1893/2006, pp. 36-37, *tradução nossa*)

Dessa forma, o fundamento da religião para o teólogo polonês não deve ser encontrado no conhecimento teórico, seja ele metafísico ou moral, mas no sentimento imediato do Infinito, do Eterno ou do Universo. Com isso, o teólogo se afasta tanto da formulação da especulação metafísica sobre Deus quanto da formulação kantiana de ver na ideia de Deus alguma pressuposição importante para a vida ética. Diferente da noção kantiana de uma intuição sensível de caráter cognitivo, em Schleiermacher, a intuição possui um aspecto experiencial, no qual o eu percebe sua finitude e, portanto, sua dependência do infinito de modo a unir-se com o Todo (FORSTER, 2017). O fundamento da religião não é, nem a metafísica, nem a moralidade, pois:

A religião não busca como a metafísica determinar e explicar a natureza do Universo, nem busca, como a moral, avançar e aperfeiçoar o Universo pelo poder da liberdade e da vontade divina do homem. Ela não é nem pensamento nem ação, mas intuição e sentimento. (SCHLEIERMACHER, 1893/2006, pp. 36-37, *tradução nossa*)

O caráter pré-teórico da experiência religiosa originária em Schleiermacher, bem como a desvinculação do sentimento religioso de toda compreensão metafísica, foi de especial influência para a fenomenologia da religião. Desse modo, pode-se falar de “um pano de fundo

fenomenológico nas considerações sobre a religião de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher” (OLIVEIRA; ABREU & SILVA, 2010, p.19). De acordo com Williams (1982, p.171): “Schleiermacher antecipou o método fenomenológico husserliano”.

A razão dessa antecipação está em que o teólogo polonês destaca a autoconsciência em sua imediatidade como o campo originário no qual o mundo se desvela em sua dimensão pré-teórica (WILLIAMS, 1984/2011). Essa é uma semelhança com o mundo da vida husserliano exposto na “*Crises das ciências europeias*” (HUSSERL, 1954/2012), mas também, é importante mais uma vez enfatizar, com a compreensão henriana da vida como autoexperiência pré-teórica (HENRY, 1963/1973).

Outro nome importante cujas reflexões sobre a religião constituíram uma influência formativa para a subsequente fenomenologia da religião, foi o escritor francês Benjamin Constant de Rebecque (1767 – 1830) que, embora seja mais conhecido por suas contribuições no campo da política, também refletiu a respeito do fenômeno religioso. Ele entendia que a religião é um sentimento e que o sentimento religioso não é um acidente ou uma circunstância, mas uma lei fundamental da natureza humana. Com isso, ele se opunha à visão de uma religião institucionalizada (BARROSO, 2014). Segundo Rebecque, os sacerdotes pervertem a verdadeira religião, que não consiste numa relação de dominação, opressão e poder, mas sim num sentimento natural compartilhado por todos os homens. Desse modo, o sentimento religioso, na medida em que destaca a individualidade, relaciona-se com a defesa das liberdades individuais. Desse modo, ele considerava o sentimento religioso uma lei fundamental da natureza humana:

Se, portanto, há no coração do homem um sentimento não encontrado no resto dos seres vivos que sempre ocorre, qualquer que seja a condição em que se encontre, não é plausível que esse sentimento seja uma lei fundamental de sua natureza? Em nosso julgamento, esse é o sentimento religioso. (CONSTANT 1824/2017, p.24, *tradução nossa*)

Constant de Rebecque (1824/2017) pontuava que o sentimento religioso é universal, sendo encontrado em todas as culturas e vivido como uma experiência indescritível. Ele observou que esse sentimento triunfa sobre todos os interesses, incluindo interesses econômicos e políticos. Por exemplo, nações podem interromper uma guerra para realizarem festividades religiosas e mesmo os escravos podem ser dispensados de seu trabalho em dias considerados de descanso sagrado. No entanto, embora o sentimento religioso possa sobrepor nossos interesses, ele não deixa de estar relacionado às nossas necessidades e desejos. Por exemplo, culturas fazem sacrifícios aos seus

deuses para que eles atendam suas necessidades de alimento. O escritor francês está consciente de que há pessoas que argumentam terem conhecido tribos isoladas nas quais a religião esteja ausente, ele, no entanto, entende que esses testemunhos são provavelmente imprecisos e que, ao que tudo indica, não se pode negar a universalidade do sentimento religioso.

Essa universalidade significa, para o escritor, que não é possível reduzir as explicações sobre a natureza da religião a questões simples, como mero produto de uma materialidade política ou resultado de necessidades puramente psicológicas. Nesse sentido, a religião não pode ser entendida como uma ideologia imposta por uma elite para oprimir as pessoas, nem se pode pensar que a religiosidade nasce de uma necessidade de fugir do sentimento psicológico de medo e desamparo. Isso ocorre porque a religião deve ser compreendida como uma experiência fundamentalmente humana que nos distingue dos demais animais. Para o autor em questão, dizer que somos diferentes dos demais animais pelo grau de inteligência ou consciência, por exemplo, significaria que nossa especificidade é apenas quantitativa. Por outro lado, reconhecer a religiosidade como elemento fundamental de nossa natureza é reconhecer uma qualidade distintiva dos humanos. Como resultado, o estudioso das religiões deve estar preocupado, não com as manifestações externas da religião, mas com a essência do fenômeno religioso como expressão da natureza humana (CONSTANT, 1824/2017).

Temos aqui, portanto, duas intuições fundamentais que se aproximam de uma fenomenologia da religião. A primeira diz respeito a uma valorização da experiência religiosa, o que importa não é a religiosidade em seus aspectos dogmáticos ou ritualísticos, mas o sentimento religioso como tal, ou seja, enquanto expressão fundamental da natureza humana. Em segundo lugar, há uma preocupação com o elemento essencial da religiosidade, não com suas concreções fáticas, mas com sua universalidade. Pode-se dizer, ainda, que o trabalho do escritor francês contribuiu para uma superação de abordagens que buscavam entender a religião de forma reducionista e que viam a religiosidade apenas em seu aspecto exterior. Daí que se pode dizer sobre Constant de Rebecque: “o pensador francês seria um dos importantes precursores da fenomenologia da religião” (BARROSO, 2010, p.36).

Outro autor que pode ser considerado precursor indireto da fenomenologia da religião é o teólogo alemão Albrecht Ritschl (1822-1889). Um elemento importante de seu pensamento é a oposição à determinação da religiosidade como um sistema filosófico. Sua visão é de que a metafísica perverte a religião, devendo, pois, ser banida dela. Isso significa que a chave para o

entendimento da religiosidade não está no conhecimento teórico ou na especulação filosófica, antes deve-se atentar para a prática viva da religião. Ele insiste que é um erro, por exemplo, pensar em Deus como um objeto a ser provado por argumentos racionais, sendo contra qualquer teologia natural. Ele entende que a esfera da religiosidade está para além do domínio da razão, da filosofia ou da ciência. Assim, sua teologia se volta da especulação metafísica para a experiência, na qual a religião encontra sua verdadeira substância (STUCKENBERG, 1898).

Para Ritschl (1902), a origem da religião está em uma contradição que o ser humano percebe em sua própria natureza, porque, de um lado, o ser humano vê a si mesmo como parte da natureza, por outro lado, o ser humano busca dominar a natureza, reconhecendo a si como ser espiritual. A religião cumpre, então, o papel de servir às funções espirituais do ser humano, entre as quais se encontram o conhecimento, a vontade e o sentimento. Em relação a essas funções, o teólogo alemão pontua que o sentimento religioso é aquilo por meio da qual a experiência religiosa é removida da existência ordinária para um novo nível de existência. O modo como essa transformação de nível existencial ocorre e é compreendida varia de uma religião para a outra a depender dos elementos que cada forma de religiosidade considera mais importante. No entanto, o que é compartilhado por todas as religiões é a busca de uma solução para a experiência humana universal de sua condição paradoxal como ser espiritual que é parte da natureza:

Em toda religião, o que se busca, com a ajuda do poder espiritual sobre-humano reverenciado pelo homem, é uma solução para a contradição em que o homem se encontra, tanto como parte do mundo da natureza quanto como personalidade espiritual que pretende dominar natureza. Pois na primeira ele é uma parte da natureza, dependente dela, sujeito e confinado a outras coisas; mas como espírito ele é movido pelo impulso de manter sua independência contra eles. Nesta conjuntura, a religião surge como fé em poderes espirituais sobre-humanos, por cuja ajuda o poder que o homem possui de si mesmo é de algum modo suplementado e elevado à unidade de seu próprio tipo que é compatível com a pressão do mundo natural (RITSCHL, 1902, p. 199, *tradução nossa*)

Há, pois, na teologia de Ritschl, uma busca de determinar o elemento universal do fenômeno religioso e a determinação desse elemento se dá por uma compreensão desse elemento como uma necessidade existencial da natureza humana. O homem busca a religiosidade porque encontra nela a realização daquilo que o distingue da natureza, isto é, sua dimensão espiritual: “é na personalidade espiritual dos deuses que o homem encontra o ponto de apoio que procura em toda religião” (RITSCHL, 1902, p. 199).

O problema é que isso também significa uma alienação do homem em relação à sua natureza, de modo que seria necessário uma religião não só em que se destaca a dimensão espiritual do homem, mas também que revele sua unidade com a natureza. Essa religião seria, para o teólogo alemão, o Cristianismo, que teria como característica especial enfatizar a unidade do homem com a natureza na qual se experimenta um senso de totalidade (COX, 2006). É na unidade com Deus que a natureza encontra sua consumação e esse sentimento de união com a totalidade seria encontrado apenas no Cristianismo: “essa condição é cumprida somente no Cristianismo” (RITSCHL, 1902, p. 200).

As ideias de Ritschl e Schleiermacher exerceram influência sobre o pensamento do filósofo alemão Rudolf Otto (1869 – 1937), de modo que se pode dizer que ele se insere na mesma tradição. A partir da compreensão ritschliana de que a religião não é uma filosofia metafísica, Otto (1979/2007) propôs que os estudos da experiência religiosa deveriam consistir em um campo autônomo e específico. A razão da especificidade dos estudos do fenômeno religioso está em que o conhecimento objetivo das ciências, no qual se exige um certo distanciamento e desinteresse em relação ao seu objeto, não se adequa às características da experiência religiosa. Como considerado, na visão ritschiliana, a religião se refere ao paradoxo existencial do homem com um ser espiritual que ao mesmo tempo é parte da natureza. Desse modo, o sujeito interessado, envolvido a partir de sua vivência existencial, é fundamental no que diz respeito ao religioso (SOUZA, 2013). A influência do pensamento ritschliano em Otto faz com que se possa dizer que a teologia de Ritschl constitui “o ‘subsolo’ da perspectiva ottoniana em seus primórdios” (SOUZA, 2013, p.60).

Schleiermacher também exerceu uma profunda influência no pensamento de Rudolf Otto, de modo que seus nomes são geralmente citados juntos pelos pesquisadores como pertencendo a um mesmo grupo no que diz respeito aos estudos sobre religião. Ambos partem do princípio de que a experiência religiosa repousa fundamentalmente sobre o sentimento entendido como a intuição imediata da autoconsciência: “Influenciado por Schleiermacher, Otto também fundamenta a religião em uma experiência originária com o que ele chama de ‘o numinoso’, o qual só pode ser apreendido por meio de estados de sentimento” (MARÍÑA, 2008, p.1).

As reflexões de Otto sobre a religião vão, no entanto, para além da influência da teologia ritschliana e schleiermacheriana, discutindo temas que lhe são próprios. Um desses temas que merece destaque é a investigação que Rudolf Otto faz a respeito do que ele denomina como “sagrado”. O sagrado, para o filósofo alemão, não pode ser reduzido a enunciados racionais, Otto

defendeu a tese da absoluta irracionalidade da religiosidade, não na acepção de ser contrário à razão, mas no sentido de “suprarracionalidade”, isto é, de que o sagrado está fora e acima de qualquer forma de raciocínio: “a religião não se esgota em seus enunciados racionais” (OTTO, 1979/2007, p. 37).

A noção de sagrado ajuda a resolver o problema daquilo que vem a ser o elemento específico da religião. Quando observamos as diferentes formas de religiosidade surge a questão do que é comum a todas as expressões religiosas. Não podemos, por exemplo, considerar esse elemento como sendo a noção de Deus, pois há religiões nas quais essa noção está ausente, como o jainismo, budismo e confucionismo (MARTIN, 2010). O sagrado, por outro lado, seria aquilo que está presente em todas as formas de religião: “o elemento de que estamos falando e que tentamos evocar no leitor está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião” (OTTO, 1979/2007, p. 38). Nesse sentido, o que é fundamental na religião não é a ideia de Deus, ao invés disso, a emergência da religiosidade coincide com a categoria do sagrado (GOOCH, 2000).

O sagrado precisa ser entendido como pertencendo à dimensão da experiência, ao invés da dimensão da razão: “como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique” (OTTO, 1979/2007, p.45). Esse sentimento se refere à experiência do mistério tremendo. O sagrado se manifesta, se revela ou se mostra de tal modo que é sentido como algo arrepiante e fascinante. Desse modo, o fato religioso tem uma base vivencial, uma experiência que arrebatava o homem e que se apresenta como inefável, impossível de ser explicada por meio de conceitos racionais. A essência do sagrado é, para o filósofo alemão, o numinoso, uma palavra que por si só escapa às tentativas de definição na medida em que se refere justamente ao sentimento de inefabilidade ante o caráter irracional do sagrado (CROTTI, 2019).

A categoria do sagrado foi, posteriormente, trabalhada pelo antropólogo e historiador das religiões romeno, Mircea Eliade (1907 – 1986), que desenvolveu a noção de “hierofania”, referindo-se à manifestação do sagrado. Vê-se, assim, uma compreensão fenomenológica do sagrado no sentido daquilo que se revela. Em *O sagrado e o Profano*, Eliade (1957/1992) pontua que a perspectiva do homem religioso das sociedades arcaicas é que o Mundo existe porque foi criado pelos deuses, e que a própria existência do Mundo tem algum significado. O mundo aparece como vida. Nesse sentido, a vida do indivíduo é assimilada à vida cósmica. O ser humano se

concebe como um pequeno cosmo. Assim, a existência do *homo religiosus*, sobretudo do primitivo, é, para o filósofo romeno, “aberta” para o mundo.

Desse modo, na perspectiva de Eliade (1957/1992), para o homem, especialmente das primeiras sociedades, a vida como um todo é suscetível de ser santificada. A vida, assim, é experienciada em uma duplicidade; de um lado ela se dá como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida que transcende o humano, que vem a ser a vida do Universo ou dos deuses. Destarte, toda experiência humana é suscetível de ser transfigurada, vivida num outro plano, na dimensão daquilo que transcende o humano. No entanto, como observa o autor, o homem científico moderno busca se afastar de toda vivência transcendental e religiosa. O homem moderno não-religioso, nesse sentido, assume uma nova situação existencial, de um lado ele reconhece a si mesmo como o único sujeito e agente da História e, de outro, rejeita todo chamado à transcendência.

No entanto, por mais que busque se esvaziar de qualquer religiosidade, o comportamento do homem profano ainda guarda resquícios de significação religiosa. O filósofo romeno observa que o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Assim, para o autor, a maioria dos “sem religião” ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente desse fato. Isso significa que a religiosidade constitui a natureza humana de tal forma que a religião nos é inescapável. Ademais, a religião acompanha o homem em sua existência por milênios e, mesmo o homem contemporâneo mais irreligioso, não pode apagar as marcas de todo o passado religioso da humanidade (ELIADE, 1957/1992).

Considerada a visão de Rudolf Otto sobre o sagrado e o posterior desenvolvimento dessa categoria por Eliade, podemos tratar, por fim, de mais um pensador cujas concepções tiveram uma influência fundamental na formação da fenomenologia da religião. Trata-se do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875 – 1961), que se dedicou a pensar a religiosidade como experiência com o numinoso e a investigar as estruturas universais invariáveis a partir das quais as religiões desenvolveram seus símbolos. Jung (1964/2001) chamava de “símbolo”, uma palavra ou imagem que implica alguma coisa para além do seu significado manifesto ou imediato, isso significa que há algo nas simbologias, incluindo as religiosas, para além daquilo que se percebe conscientemente. Desse modo, há em todo símbolo a presença de um aspecto inconsciente. Jung desenvolveu uma

espécie de fenomenologia mais particular, seguindo a de Otto, enquanto Eliade usou mais expressamente o método fenomenológico.

Para Jung (1964/2001), há uma dimensão do inconsciente que pode ser pensada como um reservatório comum e coletivo, constituído por imagens primordiais compartilhadas pela humanidade. Assim como fisicamente a estrutura do nosso corpo é igual, todos temos, em geral, um coração, dois pulmões etc., nossa psique também possui estruturas universais compartilhadas: os arquétipos. Os arquétipos podem ser definidos como tendências de constituição de certas representações que podem variar bastante em detalhes sem perder, no entanto, seu padrão básico. Por exemplo, se compararmos Iemanjá nos mitos africanos, Virgem Maria na simbologia católica, Frigga entre os nórdicos ou Ísis na religião egípcia, veremos que, embora diferentes, todas são representações básicas do mesmo padrão: a imagem arquetípica de uma Grande Mãe. Há, pois, padrões estruturais de base, mas cujo conteúdo é preenchido de modos diferentes a depender dos materiais a partir dos quais trabalha cada cultura.

Assim como em Rudolf Otto, a experiência com o numinoso também desempenha um importante papel em Jung (1939/1980, p.9): “poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso”. A religião, portanto, não se trata de uma mera profissão de fé, não se reduz a uma confissão dogmática particular, trata-se, ao contrário, de uma atitude espiritual do homem, uma determinada forma de experiência que possui um caráter transformador. A experiência com o numinoso pode resultar em uma mudança de atitude, em uma nova consciência, como ocorre nos fenômenos de conversão religiosa (JUNG 1939/1980).

Jung (1964/2001) também caracteriza a experiência religiosa como relacionada ao domínio do irracional. Irracionalidade aqui, no entanto, não deve ser entendida com aquilo que é contrário à razão, mas sim como aquilo que transcende a razão, o suprarracional. A racionalidade é apenas um dos dois tipos de funções da psique humana, estando ligada ao pensamento e ao sentimento. Todavia, o humano é dotado ainda de duas funções irracionais: a sensação e a intuição, de modo que a razão não dá conta da totalidade. A expressão de elementos de nosso inconsciente, especialmente do coletivo, tais como os arquétipos universais, se dão por meio do mito, do rito e dos símbolos religiosos. Nesse sentido, a simbologia religiosa expressa verdades que dizem respeito à dimensão mais profunda de nosso próprio ser.

Aproximações tem sido feitas entre a Psicologia Analítica de Jung e a Fenomenologia de Husserl, como no que diz respeito à crítica de ambos ao materialismo e ao positivismo, por exemplo (OLIVEIRA & GOTO, 2020). Quando se pensa nos arquétipos junguianos como formas coletivas do espírito, podemos ver uma intuição a respeito das formas apriorísticas universais da subjetividade: “podemos aproximar tematicamente a concepção de generatividade de Husserl à concepção psicológica de um inconsciente coletivo” (GOTO, 2007, p.191). É importante, no entanto, pontuar que apesar dessa aproximação, há uma diferença entre os arquétipos e as estruturas transcendentais da subjetividade. Aqueles são coletivos, mas constituídos pelas experiências sócio-históricas primordiais da humanidade, enquanto as estruturas subjetivas apriorísticas são anteriores e independentes da experiência (GOTO, 2007).

De acordo com Cox (2006), Jung pode ser visto como alguém que contribuiu significativamente para a compreensão fenomenológica dos símbolos religiosos. Corbett (2000) descreve a interpretação junguiana da religião como uma abordagem fenomenológica da experiência religiosa. Isso poderia ser visto no fato de que a religião é compreendida por Jung como um contato com o numinoso e como tendo um aspecto psicoterapêutico. No contexto clínico, haveria uma abertura que permitiria uma exploração do numinoso de tal modo que a experiência religiosa pudesse falar a partir de si mesma. Essa experiência poderia ser considerada como autoautenticadora na medida em que é vivida pelo sujeito como de poder e valor absolutos:

A abordagem fenomenológica tenta permanecer o mais próximo da experiência original possível, esperando que a articulação mais completa da experiência, ao permitir que ela se torne o mais transparente possível, possibilitará que seu significado emergja. Espera-se que a descrição completa leve à compreensão completa. A articulação completa é certamente o princípio da abordagem de Jung (CORBETT, 2000, p.109, *tradução nossa*)

Existem diversos outros teóricos que tiveram alguma influência formativa para o posterior desenvolvimento da fenomenologia da religião, seria impossível apresentar todos e fazê-lo fugiria ao escopo desta pesquisa. O que nos importa aqui é tentar identificar quais as teses desses pensadores que serão incorporadas de modo a caracterizar a fenomenologia da religião. Nesse caso, podemos destacar os seguintes pontos:

(1) o entendimento de que a religião consiste fundamentalmente, não em seus aspectos teórico-dogmáticos, mas em uma experiência imediata que pode ser descrita como uma intuição, um sentimento ou uma vivência de caráter numinoso (SCHLEIERMACHER, 1893/2006; CONSTANT, 1824/2017; OTTO, 1979/2007; JUNG, 1939/1980);

(2) a busca por algo que pode ser entendido como o elemento distintivo das religiões, sendo o sagrado aquilo que pode ser identificado como cumprindo esse papel (OTTO, 1979/2007; ELIADE, 1992);

(3) a construção de uma abordagem que nos permita identificar estruturas universais ou coletivas compartilhadas pelas mais diversas formas de religiões (JUNG, 1964/2001).

3.2. A Tradição Holandesa de Fenomenologia da Religião

O termo “fenomenologia da religião” surge com a escola holandesa de ciência da religião sendo empregue pela primeira vez em 1887 por Chantepie de la Saussaye em seu livro sobre História das Religiões (*Lehrbuch der Religionsgeschichte - Manual of the Science of Religion – SAUSSAYE, 1887/1891*). Esse primeiro uso não fazia referência à fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl. Todavia, será um herdeiro dessa tradição holandesa, o filósofo holandês Gerardus van der Leeuw, quem dará ao termo também um sentido husserliano. Podemos dizer, assim, que a fenomenologia da religião surge de um encontro ou uma síntese entre a escola holandesa de fenomenologia da religião e a escola filosófica de fenomenologia inaugurada por Husserl (JAMES, 2017). Nesse sentido, caberá considerar aqui as contribuições dos três grandes representantes da tradição holandesa: Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1848-1920), William Brede Kristensen (1867-1953) e Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950).

O contexto no qual nasce a escola holandesa de fenomenologia da religião é complexo. Os estudos em ciências da religião ainda eram dominados por uma abordagem evolucionista de estudo das religiões comparadas. Essas teorias partiam do princípio de que todas as religiões se desenvolveram a partir de uma forma primitiva de religiosidade. Uma das razões por trás dessa forma de fazer História das religiões foi uma transposição de uma compreensão equivocada da teoria darwinista de evolução biológica para o campo dos estudos historiográficos. O erro consistia em pensar que, assim como todas as espécies evoluíram de um ancestral comum, o mesmo teria ocorrido com a formação da religião. No entanto, essa teoria de evolução das religiões vinha acompanhada de um juízo de valor segundo o qual as religiões primitivas eram inferiores à religião moderna do “homem europeu civilizado”. Desse modo, estudar religião significava fazer História comparada das religiões de modo a determinar sua linha de evolução e seu valor (JAMES, 2017).

Como exemplos da abordagem evolutiva no estudo das religiões, temos teorias como a de Herbert Spencer (1820-1903) de que todos os deuses se originaram da ideia de espíritos e os espíritos, por sua vez, se originaram da ideia de almas que sobrevivem à morte do corpo (SPENCER, 1898), o que se aproxima da tese que ficou conhecida como evemerismo: a ideia de que a religião tem sua origem na veneração de homens depois de mortos (LITTEWOOD, 1998). Outro exemplo dessa abordagem foi Edward Tylor (1832 –1917), que achava que o animismo seria uma forma rudimentar de religião, a partir da qual as religiões mais complexas se desenvolveram (TYLOR, 1871). Tornou-se comum, também, pensar que as religiões passam por três grandes estágios indo do politeísmo, no qual diversos deuses são cultuados; passando para a monolatria, no qual um desses deuses se torna o mais importante, sendo visto como o único digno de culto; até chegar, por fim, ao estágio mais evoluído, o monoteísmo, no qual essa divindade mais importante é concebida como a única existente (STELLA, 1969).

O que a escola holandesa de fenomenologia da religião percebeu era a necessidade de estudar as religiões sem pressupor que há entre elas uma conexão evolutiva. O que se tornava cada vez mais claro ao se estudar as religiões é que essa noção de evolução, além de ser uma transposição inadequada do darwinismo para o campo da História, estava baseada em um juízo de valor de que o Cristianismo monoteísta europeu era a forma mais superior e desenvolvida de religião. No entanto, não era isso que realmente se observava ao analisar as religiões. O animismo, por exemplo, se mostrava muito mais complexo do que se supunha e muito das teses de como eram as religiões primitivas eram baseadas em observações de tribos que se supunham estar congeladas no tempo (JAMES, 2017).

Também não era possível traçar uma linha remontando todas as religiões a uma forma ancestral comum, nem se podia determinar um curso de desenvolvimento universal que percorria todas as religiões. Os dados encontrados quando se comparava as religiões revelavam que elas surgiam por razões diversas e que em um mesmo tempo histórico formas diferentes de religião coexistiam (JAMES, 2017).

A compreensão, no entanto, de como surge a escola holandesa de fenomenologia da religião requer também a compreensão do contexto da teologia na Holanda em meados do século XX. Havia um debate nessa época de como se deveria pensar a relação entre o Cristianismo e a Modernidade. As ciências naturais pareciam impor cada vez mais a ideia de que o Universo era um sistema fechado de causas e efeitos e essa concepção rivalizava com a ideia cristã de que Deus estava

constantemente intervindo na natureza. O Modernismo se apresentava como uma cosmovisão, isto é, como um sistema de vida abrangente que rivalizava com a visão sobrenatural de mundo da religião (ALMEIDA, 2019).

Uma das formas de lidar com esse problema consistiu em seguir, por exemplo, as concepções do filósofo holandês Baruch Spinoza (1632-1677), segundo o qual as leis da natureza são invioláveis. Tal proposta tornava possível manter a crença em Deus ao mesmo tempo que se rejeitava o sobrenatural e o miraculoso. Spinoza também contribuiu para trazer ao pensamento holandês o que ficou conhecido como “crítica bíblica”, que questionava teses tradicionais sobre a Bíblia, como a autoria mosaica do Pentateuco ou a ideia de que os textos bíblicos não continham erros, acréscimos ou adulterações (SPINOZA, 2009). Essa perspectiva possibilitou analisar os documentos bíblicos, suas origens, autoria e interpolações assim como a pesquisa acadêmica fazia com qualquer outro texto antigo (PERRIN, 2002).

No contexto holandês do século XX, o Modernismo defendia que era preciso entender que Deus não poderia intervir na natureza a não ser dentro dos limites das leis naturais. A teologia precisaria, então, construir uma concepção teísta não-sobrenaturalista, bem como pensar uma cristologia que ressaltasse Jesus como fundamentalmente uma figura humana. Tratava-se, pois, de uma compreensão da religião que partisse de pressupostos que estivessem em conformidade com o secularismo e o naturalismo da Modernidade (JAMES, 2017).

O Modernismo, entretanto, encontrou forte oposição do Calvinismo holandês. Os calvinistas, na Holanda, entendiam que era preciso questionar os pressupostos secularistas ao mesmo tempo que se fazia necessário reconhecer certos progressos trazidos pela democracia secular. Nesse sentido, destaca-se as contribuições do teólogo holandês Abraham Kuyper que formulou a tese de que as conquistas da Modernidade, como a liberdade, o valor da autonomia, a democracia e o progresso das artes e tecnologias, poderiam ser entendidas como tributárias da teologia cristã, mais especificamente do Calvinismo:

O Calvinismo tem conquistado e garantido para nós nossos direitos civis constitucionais; e que, simultaneamente a isto, saiu da Europa Ocidental aquele poderoso movimento que promoveu o reavivamento da ciência e da arte, abriu novas avenidas para o comércio e negócios, embelezou a vida doméstica e social, exaltou a classe média a posições de honra, produziu filantropia em abundância, e mais do que tudo isto, elevou, purificou e enobreceu a vida moral pela seriedade puritana. (KUYPER, 1898/2015 p.49)

De acordo com James (2017, p.91): “a teologia de Kuyper representa, talvez mais do que qualquer outro teólogo da época, o clima teológico que forma o pano de fundo do primeiro esforço para uma abordagem fenomenológica da religião.” O kuyperianismo representa um Calvinismo revitalizado como um esforço de construir uma resposta reformada à concepção moderna de mundo, daí que tal visão ficou conhecida como “neocalvinismo”. Para Kuyper (1898/2015), o Calvinismo seria, não apenas uma vertente particular de construção do conhecimento, mas uma cosmovisão (*weltanschauung*), uma compreensão orgânica da realidade que poderia responder à cosmovisão modernista. Surge, assim, um impulso rumo a uma ciência capaz de abranger a totalidade cósmica, a partir da ideia de que a compreensão religiosa não poderia se deter apenas nos aspectos eclesiais e dogmáticos da existência, antes precisaria se expandir como um sistema de vida, uma mundivivência.

A preocupação kuyperiana com uma visão orgânica da vida foi importante para o surgimento da fenomenologia da religião na Holanda. No entanto, enquanto Kuyper (1898/2015) entendia que essa visão deveria se basear em pressupostos calvinistas ou em uma compreensão particular de revelação divina, os fenomenólogos se preocuparam em construir um entendimento orgânico da vida religiosa sem tomar como pressuposto algo que parta do comprometimento com uma confissão de fé específica. Desse modo, o esforço fenomenológico assumiu para si a tarefa de estudar as tradições religiosas a partir de seu sentido orgânico para a experiência humana, assumindo uma disposição que evita julgar se o conteúdo dessas religiões é verdadeiro ou falso (JAMES, 2017).

É nesse sentido que Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1887/1891) empreenderá o primeiro esforço de aproximação fenomenológica do estudo comparado e orgânico das tradições religiosas. A sua pesquisa consistiu em entender a complexidade do fenômeno religioso compreendendo que a religiosidade não pode ser corretamente entendida em uma perspectiva evolutiva, antes seria preciso identificar certos tipos básicos de formas religiosas que permitissem uma classificação sistemática das religiões a partir de seus objetos de crença e culto. Essa tipologia não poderia se limitar apenas a comparar religiões historicamente e geograficamente relacionadas, pois mesmo ao comparar mitos e símbolos de religiões que não tiveram contato entre si, seria possível identificar certos padrões básicos que se repetem. Sendo assim, o estudioso das religiões poderia encontrar fortes analogias entre mitos, símbolos e práticas de diferentes culturas em diferentes momentos da História.

De acordo com Chantepie, a fenomenologia da religião está relacionada com a psicologia na medida em que a origem do fenômeno religioso deve ser buscada nas vivências da consciência. Isso significa que as práticas e crenças religiosas são exteriorizações de processos psicológicos internos. Os sentimentos religiosos são a fonte dos símbolos, mitos, ritos da humanidade: “Em geral, portanto, nem o ato nem a doutrina podem reivindicar prioridade, e ambos são precedidos por impressões, sentimentos e estados religiosos” (SAUSSAYE, 1887/1891, p. 68). Vemos aqui a mesma tendência presente nos precursores da fenomenologia da religião: o entendimento de que a experiência ou sentimento religioso é aquilo de mais fundamental e originário na compreensão da religiosidade. Nessa perspectiva, as bases da vida religiosa encontram-se, pois, nos estados e sentimentos da consciência (SILVA & SENRA, 2021).

Um segundo nome importante da escola holandesa de fenomenologia da religião é o historiador William Brede Kristensen (1867 – 1953). Para ele, a fenomenologia da religião pode ser definida como uma forma de abordar de maneira sistemática a história das religiões. Ela se diferenciaria da História das Religiões Comparadas, pois seu projeto não seria comparar tipos religiosos a fim de definir seu valor ou situá-los em uma linha evolutiva, ao contrário, a fenomenologia da religião partiria do princípio de que não há religiões superiores ou inferiores, verdadeiras ou falsas, evoluídas ou primitivas. Ao fenomenólogo da religião caberia, então, a tarefa de agrupar e classificar os dados religiosos de um modo que permita obter uma visão orgânica do fenômeno religioso. Ela, ainda, se diferencia da História da religião condensada. Enquanto a História da religião condensada visa um levantamento geral dos dados religiosos particulares, a fenomenologia da religião buscaria fornecer uma visão sistemática do conteúdo e valores contidos nas religiões (KRISTENSEN, 1960).

A fenomenologia da religião envolve, nessa perspectiva, um esforço comparativo, mas diferente daquele presente na Religião Comparada. Não se compara as religiões para determinar seu valor, mas para fornecer uma visão mais profunda sobre os dados religiosos. Isso ocorre porque as religiões, vistas em conjunto, podem lançar luz sobre o significado dos fenômenos particulares. Esse estudo comparativo, no entanto, revela, de acordo com Kristensen (1960), que aquilo que é tomado como um padrão que se repete em várias religiões, é na verdade muito mais único de cada religiosidade do que uma comparação superficial sugere. O comum, no entanto, se revela, não na similaridade entre atos exteriores, mas no significado profundo e interiores por trás das manifestações religiosas concretas. O estudo comparativo deve, pois, apreender um significado

comum de modo que a tarefa fenomenológica vai além de uma mera descrição comparativa, pois possui um caráter interpretativo de apreensão de significados básicos (RODRIGUES, 2015).

Desse modo, o fenomenólogo da religião se concentraria no significado comum que liga as religiões, seu trabalho consiste, não em focar nas particularidades históricas de cada manifestação religiosa, mas na conexão ideal entre elas. O fenômeno religioso propriamente dito não consiste, pois, em práticas e rituais exteriores conforme se apresentam em suas particularidades históricas, mas na ideia básica que se apresenta como o significado comum presente em todas as suas concretizações específicas. Por exemplo, não importa ao fenomenólogo da religião o que é a prática de oração para um cristão, um muçulmano ou um judeu, mas o significado profundo da ideia de oração que constitui a essência de seu sentido. A finalidade, destarte, da investigação fenomenológica está, não nessa ou naquela oração, mas no conceito de oração em si (KRISTENSEN, 1960).

Podemos identificar, aqui, uma certa aproximação com a proposta de Edmund Husserl (1913/2006) da fenomenologia como uma ciência de ideias, e não de fatos, cujo papel seria determinar a essência comum ideal ao invés de se concentrar nos dados factuais particulares. Isto é, o fenomenólogo realiza uma recondução de seu olhar do dado particular em direção à ideia universal. De modo similar, na concepção do historiador holandês, o que importa não é o dado religioso factual particular, mas a essência significativa que constitui a conexão ideal entre esses fatos:

Portanto, devemos compará-los [os dados da religião] entre si, e essa é a pesquisa realizada em Fenomenologia; considerar os fenômenos, não apenas em seu contexto histórico, mas também em sua conexão ideal. Chamamos esse tipo de estudo de "fenomenológico", porque ele se preocupa com o tratamento sistemático dos fenômenos. A Fenomenologia é uma ciência sistemática, não apenas uma disciplina histórica que considera a religião grega, romana ou egípcia por si só. O problema é determinar o que é o sacrifício em si, não apenas o que é sacrifício grego, romano ou hebreu. É claro que a Fenomenologia, dessa forma, dá uma contribuição importante para uma compreensão melhor e mais profunda dos dados históricos separados. (KRISTENSEN, 1960, pp.3-4, *tradução nossa*)

Kristensen (1960) também dirige fortes críticas a qualquer abordagem que conceba uma ideia de evolução de uma religião primitiva em direção a uma religião mais evoluída. Ele entende que a visão evolutiva da religião pode ter duas origens: o historicismo evolucionista e o idealismo hegeliano. Para o primeiro, cada religião posterior incorpora a anterior e a amplia de modo que haveria um desenvolvimento a partir de uma herança passada de geração em geração, já para o

idealismo, haveria uma Ideia de religião que se concretiza na História e se desenvolve em direção às formas mais altas de religiosidade. Para o historiador holandês, o evolucionismo é incompatível com os fatos históricos e sua popularidade se deve ao desinteresse que a maioria possui por um estudo histórico sério. Desse modo, nada seria mais anti-histórico do que achar que existem formas primitivas e formas civilizadas de religião.

Visto que não há religiões superiores ou inferiores, o valor de uma religião não pode ser determinado por seu lugar em um suposto processo evolutivo das formas religiosas. Na verdade, o que determina o valor de uma religião é seu significado para o fiel. Sendo esse o caso, é impossível dizer que uma forma de religiosidade tem um valor menor ou maior do que outra, isso ocorre porque o valor da religião para o fiel é sempre um valor absoluto, nunca relativo. Desse modo, toda expressão religiosa é legítima pois é a expressão de atribuição de uma significação absoluta efetuada pelo crente. O fenomenólogo da religião precisa, pois, entender que não existe religião falsa, de modo nenhum ele pode permitir que o valor de uma religião seja determinado pelo grau em que algo se aproxima ou se afasta da religião particular do pesquisador: “Para o historiador, apenas uma avaliação é possível: ‘os crentes estavam completamente certos’. Somente depois de compreendermos isso podemos entender essas pessoas e sua religião” (KRISTENSEN, 1960, p.14, *tradução nossa*).

Vemos, assim, que tanto Chantepie de La Saussaye quanto Brede Kristensen compreendem a fenomenologia da religião como um estudo sistemático e orgânico dos tipos religiosos que se afaste da abordagem evolutiva presente na história natural das pesquisas em religião comparada. Embora se possa ver aproximações entre os dois com a fenomenologia husserliana, como o fato de que ambos buscam tipos ideais universais e evitam juízos prévios de valor, o que tais autores entendem por fenomenologia não é propriamente aquilo que ficou conhecido como método fenomenológico no campo da filosofia. No entanto, é um terceiro teórico da escola holandesa que dará ao termo fenomenologia da religião uma conotação husserliana, efetuando uma síntese entre as duas tradições, trata-se de Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950).

Por isso, podemos dizer que a fenomenologia da religião propriamente dita enquanto ciência comprometida com o método fenomenológico inaugurado por Husserl surge com o historiador, teólogo e filósofo holandês Gerardus van der Leeuw. Van der Leeuw estudou teologia em Berlim, sendo promovido a doutor em teologia em 1916. Após a graduação, ele foi ordenado como ministro na Igreja Reformada Holandesa. Em 1918, foi nomeado professor de história da

religião na Universidade de Groningen. Sua compreensão era a de que devemos nos concentrar, não na existência de Deus ou das entidades que as religiões acreditam, mas na resposta humana a isso que se apresenta ao fiel na experiência religiosa (JAMES, 2017).

No epílogo de *Fenomenologia de la religión* (LEEUEW, 2009), o autor defende que o fenômeno consiste naquilo que se mostra e que tal constatação comporta:

1. Que há qualquer coisa;
2. Que esta coisa se mostra;
3. Que essa coisa é um fenômeno pelo fato que se mostra;
4. Que aquilo que se mostra é relativamente oculto;
5. Que a coisa se mostra progressivamente;
6. Que aquilo que se mostra é relativamente transparente.

Assim, a manifestação de um fenômeno envolve uma revelação progressiva, uma manifestação de algo que antes se encontrava oculto e que passa a se revelar progressivamente. Isso significa que o divino ou sagrado se mostra, não de uma vez, mas por meio de uma revelação gradual em que aquilo que aparece vai se tornando cada vez mais transparente (LEEUEW, 2009). Desse modo, a experiência da fenomenalização do divino envolve algumas etapas que podem ser chamadas de etapas fenomenais da vida. Essas etapas são três:

1. *Experiência experimentada*: experiência da vida presente indissociável de sua significação.
2. *Compreensão*: articulação significativa da experiência vivida em uma estrutura, em um todo orgânico.
3. *Testemunho*: reconstrução da significação na qual ocorre a apresentação do que foi mostrado, ou seja, o testemunho é um falar do que se mostra a nós (LEEUEW, 2009).

O método fenomenológico envolve, segundo o autor, algumas etapas também. São elas:

1. *Nomeação do que se torna visível*: consiste em dar um nome àquilo que está se mostrando.
2. *Inserção do fenômeno em nossa vida própria*: consiste em experienciar genuinamente o fenômeno.
3. *Suspensão fenomenológica (epoché)*: consiste na suspensão de pressuposições prévias.
4. *Elucidação do que se vê*: consiste na busca de categorizar ou classificar aquilo que se mostra.
5. *Compreensão da estrutura do fenômeno*: consiste na inserção do fenômeno num todo orgânico da realidade existencial.

6. *Retificação dos documentos*: consiste em confrontar as conclusões alcançadas com aquilo que já foi escrito sobre o fenômeno.

7. *Testemunho das conclusões*: consiste em comunicar os resultados encontrados (LEEUEW, 2009).

Segundo Van der Leew (2009), quando se trata do fenômeno religioso, está ao acesso do método fenomenológico, não considerar a revelação em si, mas a resposta humana à revelação. E, por isso, ele pontua que: “Podemos considerar a religião como experiência vivida compreensível ou fazê-la valer como revelação não-compreensível. A experiência vivida (na sua ‘reconstrução’) é um fenômeno. A revelação não o é.” (LEEUEW, 2009, p.183) O autor também observa que o homem não simplesmente aceita a vida, mas buscar encontrar nela sentido: “a religião implica que o homem não se limita a aceitar simplesmente a vida que lhe é dada. Na vida, ele procura pelo poder.” (LEEUEW, 2009, p.183).

Desse modo, a compreensão do fenômeno religioso requer um processo metódico de reconstituição da experiência de modo a apreender seu significado. Esse processo tem um caráter introspectivo na medida que uma inserção do fenômeno na nossa vida é necessária para a compreensão da experiência religiosa. Não está ao alcance do fenomenólogo reproduzir a experiência, pois ela não pode ser repetida, ela pode apenas ser reconstruída a partir de seu sentido. A experiência religiosa é a manifestação de algo a alguém, de modo que nela se encontram unidos objetividade e subjetividade de tal modo que é necessário relacionar o conteúdo do fenômeno à experiência viva subjetiva. O fenômeno se dá, pois, na relação mútua entre o sujeito e o objeto: a essência do religioso se realiza na sua aparição fenomênica a alguém. (MOLENDIJK, 2018).

A partir das teses da escola holandesa, podemos elencar as seguintes características que constituem o significado da fenomenologia da religião para essa tradição (ALLEN, 2005):

1. A fenomenologia da religião é uma abordagem sistemática das religiões que visa romper com o modelo evolutivo;
2. A fenomenologia da religião consiste na identificação de tipos ou padrões que se repetem em diferentes religiões a fim de agrupá-las;
3. A fenomenologia da religião está preocupada, não com os fatos históricos particulares, mas com o significado básico ou conceito comum, os tipos universais, por trás das manifestações exteriores da religião;
4. A fenomenologia da religião consiste em compreender o fenômeno religioso rompendo com todo juízo de valor, entendendo que o valor da religião é sempre absoluto;

5. A fenomenologia da religião tem como foco a experiência religiosa, que consiste no sentimento religioso, na experiência experimentada ou na inserção do fenômeno na nossa vivência;
6. a investigação fenomenológica deve se concentrar na resposta humana à revelação e não na revelação em si (ALLEN, 2005).

3.3. A análise arqueológica fenomenológica da religião

Tendo considerado os precursores da fenomenologia da religião e as contribuições da escola holandesa, podemos discutir as propostas que visam pensar no que consiste propriamente uma análise fenomenológica da religião. Podemos começar por considerar, por exemplo, a proposta de Angela Ales Bello, filósofa italiana que é um importante nome nas pesquisas fenomenológicas de orientação husserliana. Para ela, a fenomenologia da religião pode se apresentar como uma arqueologia da experiência religiosa, isto é, uma investigação que seja capaz de alcançar as estruturas profundas das vivências de fundo que constituem o fenômeno religioso. Tal visão parte da concepção de que a consciência religiosa se manifesta de maneira multifacetada, isto é, em variadas e complexas formas, de modo que sua estruturação se dá em uma multiplicidade. Essa constituição plural faz com que a partir de uma referência central irradiem formas diversas de religiosidade, de modo que se pode falar da experiência religiosa como um ponto de irradiação (BELLO, 1998).

Na investigação arqueológica do fenômeno religioso seria necessário distinguir duas dimensões, lembrando aqui das discussões precedentes da relevância da noção de sagrado em Rudolf Otto e Mircea Eliade, já consideradas. A primeira diz respeito à dimensão do sagrado e a segunda à dimensão do religioso. O sagrado consiste na forma como as culturas antigas vivenciavam sua relação com o numinoso entendendo todas as ações da vida como atravessadas pela sacralidade. Por outro lado, o religioso se relacionaria mais como o modo pelo qual a religião é vivida em nosso tempo no qual há uma cisão dual entre aquilo que é do mundo material e aquilo que é do mundo espiritual. Um elemento importante para a passagem do sagrado para o religioso seria o encontro entre a tradição judaico-cristã e a filosofia grega. Por isso, uma compreensão fenomenológica da religião precisaria levar em conta os pontos em que a experiência religiosa mantém relações de continuidade com o sagrado e aqueles pontos em que ela se distancia dele (BELLO, 1998).

Para Bello (1998), quando se considera a relação da mentalidade religiosa com o pensamento grego é preciso ter em mente como essa síntese resultou em uma tentativa de se apossar do sagrado por meio do raciocínio. Daí que os teólogos cristãos realizaram um esforço por provar Deus por meio de argumentos racionais como se fosse possível uma apropriação da divindade através das categorias da razão. De acordo com a filósofa italiana, o acesso ao divino não pode se dar por esse meio, pois o divino requer de nós, não uma resposta de razão, mas uma resposta afetiva, isto é, uma resposta experiencial. Reconhecemos a revelação divina ao respondermos a ela por meio da confiança. A ideia de que se pode acessar o religioso pela via da especulação filosófica teria sido uma das razões pela qual o homem moderno passou a olhar com desconfiança para a religião.

Assim, a investigação fenomenológica não pode ser uma especulação filosófica sobre Deus, não deve se reduzir a uma discussão sobre se podemos saber se o Deus teísta existe ou não, como costuma ser o caso da filosofia analítica da religião contemporânea. Tal filosofia concentrou os seus principais esforços em produzir argumentos e objeções racionais que pudessem provar a existência ou não existência da concepção específica do divino segundo o teísmo filosófico. Desse modo, domina os debates contemporâneos em filosofia da religião de tradição analítica uma definição filosófica de Deus como ser de máxima grandeza e perfeição, dotado de certos atributos e propriedades racionalmente definidas e se debate as razões a favor ou contra essa visão, de modo que filosofia da religião é tomada principalmente na acepção de discussão de argumentos em torno da verdade ou não do teísmo filosófico (ROWE, 2011).

A fenomenologia da religião, por outro lado, toma outra orientação, sua preocupação não é com um conceito filosófico de Deus, mas com a experiência humana com o sagrado, o numinoso ou o divino, não importa como ele seja definido, pensado ou se ele existe objetivamente ou não. Sua tarefa consiste, na verdade, em indagar a respeito da estrutura originária da experiência religiosa, seu campo é o domínio da vivência e do sentido. Vivência e sentido são questões relativas à natureza humana, à maneira como o ser humano dá significado à sua experiência. É só, pois, a partir da experiência religiosa que se pode compreender a religião em suas manifestações históricas concretas:

A esta descrição histórico-filosófica do fenômeno “experiência religiosa” podemos dar o nome de “fenomenologia da religião”, uma aplicação particular da filosofia fenomenológica que utiliza a história das religiões. A fenomenologia da religião dá “sentido” à constatação histórica da presença de uma experiência humana peculiar, aquela

religiosa, a qual com frequência se tenta ou se tentou reduzir a alguma outra, mas que emerge sempre e novamente com uma sua característica específica, a experiência de uma Potência que preenche totalmente (BELLO, 2019, pp.19-20)

Podemos entender, portanto, a fenomenologia da religião como uma forma de abordar de modo sistemático as estruturas originárias da experiência religiosa, o que pode ser feito de duas formas. A primeira diz respeito a uma compreensão do religioso a fim de identificar aquilo que há de universal na experiência religiosa a partir de suas manifestações históricas em diferentes culturas. A segunda consiste em refletir sobre a relação do humano com o sagrado, o numinoso ou o divino de modo a pensar na singularidade própria dessa experiência. Em ambos os casos, trata-se de compreender a religião a partir da vivência que o ser humano experiencia (GONÇALVES & FERNANDES, 2020). Desse modo, a fenomenologia da religião pode tanto ter uma referência à cultura, no sentido de determinar as estruturas dos fenômenos religiosos em suas diferentes manifestações históricas, quanto uma referência à interioridade, no sentido de desvelar o relacionamento do sujeito humano com o divino (SILVA, 2011).

Desse modo, seria possível distinguir formas diferentes de pensar a fenomenologia da religião. Há uma fenomenologia da religião descritiva e tipológica que se ocupa em pesquisar e comparar formas diversas de religião ao longo de suas manifestações históricas, individuais ou culturais, a fim de agrupá-las e classificá-las, a semelhança do que fez a escola holandesa. Mas há, também, uma fenomenologia da religião em sentido mais estrito cuja investigação consiste em analisar a essência, estrutura e significado da experiência religiosa. No entanto, em ambas as propostas, há um papel central no reconhecimento da experiência, seja para determinar os significados e ideias básicas a serem descritas ou utilizadas para construção de uma tipologia, seja para ressaltar o aspecto vivencial subjetivo da relação do homem com o religioso (HOCK, 1999).

Nesse sentido, parece que podemos situar melhor a questão: “Há uma fenomenologia da religião em Michel Henry?” Como já considerado, o pensamento de Michel Henry a respeito da religião consiste no desvelamento do vínculo entre o ego e a Vida absoluta (Deus). A Vida engendra cada ego vivente como uma ipseidade gerada à luz do arquétipo do Primeiro Vivente, o Self primordial (Cristo). No entanto, à medida em que o ego toma a si mesmo como autossuficiente, ele esquece-se de que seu ser e de que todos seus poderes pertencem à Vida. É necessária, então, uma “religação” do ego com a Vida divina. Essa Vida é fundamentalmente afetiva e anterior a todo pensamento e intencionalidade, de modo que a restauração da ligação com ela só pode se dar no

campo da experiência imediata que o ego faz com a Vida que habita em si mesmo (HENRY, 1996/2015).

As referências henrianas ao Deus cristão e a Cristo nessa descrição não parecem essenciais, é possível pensar que outros símbolos religiosos e até não-religiosos poderiam também falar da relação do ego com a Vida e com o Self primordial, o que é sugerido por sua cristologia não-histórica (CANULLO, 2017; O’SULLIVAN, 2006) e pela própria referência de Henry (1976/1933) a Karl Marx como cristão. Até mesmo porque a conexão entre o ego e a Vida absoluta precede toda forma de pensamento, tematização, imagem ou símbolo, visto que se dá no campo da experiência originária e imediata que o sujeito faz de si mesmo (HENRY, 1996/2015). Se esse é o caso, o essencial na fenomenologia de Henry não é a linguagem cristã, mas a experiência religiosa viva com a Vida, a religação de nosso ego com a fonte de seu ser e de seus poderes. Trata-se de encarar a religião como um retorno originário e recolocar o religioso na dimensão da afetividade primordial (HENRY, 2000/2014). Posto isso, devemos nos perguntar: pode tal concepção ser denominada de “fenomenologia da religião”?

Para responder a isso, é preciso definir o que está sendo chamado de fenomenologia da religião. Caso o que esteja em questão seja a fenomenologia da religião como um esforço de descrever e classificar tipos religiosos, a resposta me parece ser negativa. Não há qualquer intenção nos trabalhos henrianos de estudar as muitas religiões em um referencial cultural e histórico. Por outro lado, caso estejamos falando de fenomenologia da religião enquanto uma análise fenomenológica da experiência religiosa ou da relação do sujeito com o sagrado ou divino, então parece que se pode atribuir a Michel Henry a execução de uma fenomenologia da religião. Isso ocorre porque a obra henriana se concentra em compreender a experiência originária enquanto uma relação do sujeito com a Vida absoluta na dimensão do contato imediato com o divino (HENRY, 2000/2014).

3.4 A Filosofia do Cristianismo como uma Fenomenologia Radical da Religião?

Em um artigo publicado em 1997 traduzido para o inglês como “*Christianity: a phenomenological approach?*” (“Cristianismo: uma abordagem fenomenológica?”), Michel Henry (1997/2018) discute a possibilidade de abordar o Cristianismo a partir de um olhar fenomenológico. Ele compreende que uma fenomenologia da vida nos conduz à essência da religião cristã. Isso

significa que Cristianismo e fenomenologia não se encontram separados no pensamento henriano, ao contrário, a essência da manifestação, cujo desvelamento é a tarefa primordial da fenomenologia, não é outra coisa senão a Vida absoluta revelada em Cristo como ego primordial (HENRY, 1963/2003). Nesse sentido, o pensamento fenomenológico não se torna uma fenomenologia da religião como uma de suas múltiplas aplicações, antes, a investigação fenomenológica é essencialmente religiosa pois lida com o vínculo religioso entre a vida e os viventes (HENRY, 2000/2014).

A fenomenologia trabalha, em sua tarefa essencial, com a manifestação da vida e a manifestação da vida é o mesmo que a revelação de Deus, que é a Vida absoluta. Portanto, o princípio decisivo pelo qual a ontologia fenomenológica assume o aparecimento primordial como a própria essência originária do aparecer faz com que fenomenologia e religião estejam ligadas de modo inexorável. Destarte, o caminho perseguido por Henry o conduz à essência do Cristianismo porque é nele que se elucidou o caráter revelatório pelo qual a Vida se apresenta a si mesma. Fazendo referência a Mestre Eckhart, que como já consideramos foi uma influência cristã essencial no pensamento henriano, o fenomenólogo francês considera como a Vida é aquilo que há de mais desejável: “É porque todos sabem, desse modo, o que a vida é, que todos podem falar dela. Mestre Eckhart, por exemplo, foi capaz de dizer no Sermão #6: 'Entre todas as coisas, não há nada tão querido ou tão desejável quanto a vida.’” (HENRY, 1997/2018, p.95).

Como já considerado, essa vida não diz respeito ao conceito biológico de vida, não se trata de processos materiais cegos que são alvos de investigação dos cientistas. Na verdade, no campo aberto pela ciência, a vida originária está, desde o princípio, excluída. Vida é afetividade, é experiência e subjetividade, enquanto a ciência esforça-se para se livrar de toda interferência do subjetivo e dos sentimentos. A biologia se ocupa daquilo que se revela no horizonte de visibilidade do mundo, mas a mundanidade é justamente o espaço destituído de toda potência ontológica, consistindo justamente num campo de desrealização onde reina a indiferença (HENRY, 1996/2015). No mundo, nenhuma vida é possível e, portanto, se o mundo é o lugar no qual se dão as estruturas estudadas pelos biólogos, pode-se dizer que a biologia desconhece a vida: “Não há nenhuma vida na biologia” (HENRY, 1997/2018, p.95).

Enquanto as ciências excluem a vida, a religião a abraça. A experiência religiosa é o campo onde a vida é acolhida, ela é essa própria experiência em seu processo de autoafetação. O contato com o divino vivido pelo fiel o coloca diante da verdade de que não somos nada por nós mesmos,

antes dependemos de uma conexão primordial com a Vida absoluta. No campo da ciência, há um esforço para que esqueçamos dessa conexão, para que pensemos a nós mesmos como partes do mundo da matéria, como resultados de processos cegos ou como seres autônomos e independentes. Essa exclusão da vida é a barbárie (HENRY 1987/2012). A religião, por outro lado, revela o nosso sentimento de dependência do Infinito ou Absoluto, algo já salientado por Schleiermacher (2006). Uma ciência da religião verdadeiramente fenomenológica não pode jamais ser uma ciência no sentido da ciência positiva, pois a vida é a essência da religião esquecida por essa ciência (HENRY, 2000/2014).

No entanto, podemos refletir mais especificamente sobre a relação entre a fenomenologia e o Cristianismo. Angela Bello (2019), por exemplo, reconhece que o Cristianismo é uma religião que possui alguns elementos especiais que ajudam a pensar sua relação com a fenomenologia, como uma valorização de conceitos filosóficos como a intencionalidade, a autoconsciência e a construção de uma antropologia bem delineada. A maior expressão disso seria o Evangelho de João, que ela considera “ser o mais elaborado com base nas categorias gregas – portanto, com preeminência do momento noético” (BELLO, 2019, p.84).

Angela Bello pontua ainda que o próprio Husserl se preocupou especialmente com a experiência cristã: “com base nos escritos husserlianos disponíveis [...] é possível encontrar um interesse do fenomenólogo pelas questões religiosas ligadas, sobretudo, à experiência judaico-cristã” (BELLO, 2019, p.22). Do mesmo modo, para Henry, o Cristianismo, especialmente expresso no Evangelho de João, é de particular importância para a investigação fenomenológica: “O Cristianismo postula que a essência da realidade é a Vida. Segundo João, Deus é Vida.” (HENRY, 1997/2018, p. 96, tradução minha).

No entanto, se a vida se manifesta no âmbito da experiência religiosa, então uma fenomenologia clássica que enfatize a consciência intencional ao invés da afetividade pré-intencional já está perdida desde o princípio. Nesse caso, pela via desse tipo de compreensão do método fenomenológico, uma abordagem fenomenológica do Cristianismo não é possível. Isso significa que quando se pensa a relação entre fenomenologia e Cristianismo, é preciso delimitar de que esforço fenomenológico estamos falando (HENRY, 1997/2018).

Está em questão, nesse caso, uma crítica a uma fenomenologia que coloca a *noesis*, ato intencional da consciência, como a condição de possibilidade da experiência, como se o transcendental devesse ser definido em relação com o caráter intencional da consciência. Para o

fenomenólogo francês, o transcendental, isto é, a condição de possibilidade da experiência, consiste, não na dimensão noética, mas na matéria hilética da experiência, isto é, em sua camada impressional. Portanto, uma aproximação fenomenológica do Cristianismo só é possível por uma fenomenologia material, ou seja, uma fenomenologia que tome como originária a matéria afetiva da experiência (HENRY, 1963/1973; O’SULLIVAN, 2006).

O método fenomenológico em seu sentido clássico não pode, portanto, elucidar o acesso à realidade do Cristianismo ou mesmo da religião como um todo, porque essa realidade é a vida e a vida só pode ser acessada nela e por ela mesma. Portanto, uma aproximação fenomenológica do Cristianismo e da experiência religiosa só pode ocorrer de modo apropriado a partir de uma fenomenologia da vida. Desse modo, para compreender a religião, a fenomenologia precisa adequar seu método ao modo de fenomenalização da vida:

Só na vida há acesso à vida e por ela, isto é, conformando-se ao modo de fenomenalização originário segundo o qual a vida se fenomeniza, isto é, segundo o qual ela experimenta a si mesma e nada mais - realizando-se a si mesma assim como autoadoção e como autorrevelação. Em outras palavras, só é possível alcançar a vida pelo modo como a vida chega a si mesma. (HENRY, 1997/2018, p.96)

Portanto, se falamos de uma fenomenologia da religião em Henry, é preciso entender uma fenomenologia que visa superar os limites do método fenomenológico clássico. Não é a experiência que deve se conformar às categorias dos fenomenólogos, é a fenomenologia que precisa se alterar para se adequar ao seu objeto. A experiência religiosa não pode ser devidamente acessada sem que se opere uma transformação radical do sentido da investigação fenomenológica, por isso, me parece que, a filosofia do Cristianismo henriana só pode se dar como uma fenomenologia radical da religião (GOTO & QUEIROZ, 2020). Radical porque se atém com compromisso total à experiência. A fenomenologia da vida é o empenho em se manter fiel exclusivamente àquilo que se mostra tal como se mostra a partir de si mesmo, é deixar de lado qualquer pressuposto ou ideia que se interponha entre nós e a experiência (HENRY, 1996/2015).

Sendo assim, o papel da fenomenologia não seria construir um conjunto de conceitos ou passos reflexivos para acessar a vida, pois a vida só se acessa por ela mesma, o que cabe ao fenomenólogo é manter-se aberto a isso que se mostra. A vida, ela mesma, se revela, ela se dá a nós na experiência imediata (HENRY, 1997/2018). Essa compreensão se aproxima do entendimento dos precursores da fenomenologia da religião de que o entendimento da religião se

dá na intuição, no sentimento ou na vivência direta com o numinoso, (SCHLEIERMACHER, 1893/2006; CONSTANT, 1824/2017; OTTO, 1979/2007; JUNG, 1939/1980). Ademais, como destacado pela escola holandesa de fenomenologia da religião, a experiência religiosa possui valor absoluto: “trata-se do valor que as religiões possuem para os próprios crentes, e esse valor nunca foi relativo, mas sempre absoluto.” (KRISTENSEN, 1960, p.2, *tradução nossa*). Em Henry (2000/2014), a experiência possui o valor originário e primazia sobre os conceitos de nosso pensamento.

O que está no princípio é, portanto, a experiência, ela vem primeiro e antecede o pensamento. Essa mesma intuição é o que aparece, segundo Henry (1997/2018), no Cristianismo, para o qual a Vida está no princípio de tudo. Nesse sentido, fenomenologia da vida e o Cristianismo estão conectados, suas intuições, nesse sentido, são as mesmas, há entre ambos uma relação de congruência. O que está em questão é a compreensão fundamental de que o pensamento teórico não pode ser o caminho para alcançar a vida ou para entender a experiência religiosa. Isso está em consonância com a proposta de fenomenologia da religião conforme aparece em Gerardus van der Leeuw (2009), de que só se pode compreender o religioso pela experiência experimentada, pela inserção do fenômeno em nossa vida, na totalidade orgânica de nossa vivência.

É nesse sentido que a ideia de carne exerce um papel importante na fenomenologia henriana. A carne é o lugar da nossa experiência, a substância patética na qual a vida afeta a si mesma. Nesse sentido, a experiência religiosa é uma experiência visceral, ela envolve nossas paixões, ela concerne às nossas afetações. Carne, como já estudado, não se trata de nosso corpo conforme visto exteriormente, mas do meio pelo qual a vida se faz vivente (HENRY, 2000/2014).

A revelação do divino, portanto, se dá na carne, na vivacidade da experiência, nos sofrimentos e alegrias reais que experimentamos em nosso corpo. Esse é mais um sentido em que a fenomenologia da vida é uma fenomenologia radical, porque é o reconhecimento de que o único meio no qual a vida se revela é na carne, não o pensamento teórico, não o mundo, mas na corporeidade de nossa afetividade: “Não há vida sem uma carne” (HENRY, 2000/2014, p.178). “Essa é a razão que nada mais se revela nela que não seja ela mesma – é por isso que a vida é autoafetação em sentido radical e não heteroafetividade pelo mundo” (HENRY, 1997/2018, p.98).

O fato de a vida experimentar a si mesma na carne significa que ela engendra o ego que é sujeito dessa experiência, um Si-mesmo ou Ipseidade. A fenomenologia da vida em sua afetação no corpo, portanto, passa por uma fenomenologia do ego. Isso significa que a carne pertence, não

ao campo dos objetos, mas da subjetividade: “um corpo que é subjetivo e que é o ego” (HENRY, 1965/2012, p.21). Isso é importante pensando uma fenomenologia da experiência religiosa, porque a relação do sujeito com Deus é o vínculo do ego com a Vida absoluta e essa relação está dada, não como um fato circunstancial, mas como uma relação essencial. Não é como se o sujeito entrasse em contato com o divino ao ter uma experiência de um tipo específico, na verdade, a ligação religiosa do ego com Deus é a condição transcendental de toda experiência possível (HENRY, 2000/2014).

A ipseidade do ego pode ser entendida como a identidade do experienciar e do experienciado no sujeito que experiencia. Visto que a vida absoluta é essa experiência de si mesma, aparece como questão inescapável que um Self seja sujeito dessa autoexperiência em caráter absoluto, pois não poderia haver vida sem que houvesse desde sempre um ego que se experimenta nela. Portanto, é preciso falar de uma Ipseidade essencial e originária sem a qual o processo de autoafetação da vida não seria possível. Daí que há uma Arqui-Ipseidade, uma Ipseidade primeira, que é denominada na filosofia henriana como Primeiro Vivente. Dado que ego é corpo, essa Ipseidade é também uma Arqui-Carne na qual a vida abraça a si mesma. Há, pois, a Vida absoluta e há o Primeiro Vivente eternamente gerado por essa Vida (HENRY, 2000/2014).

Retomar esses conceitos da fenomenologia da vida é importante para considerar o que está sendo entendido como congruência entre a investigação fenomenológica e a linguagem cristã. Isso ocorre porque o Cristianismo, em linguagem joanina, também ensina que há uma Vida absoluta, que é Deus Pai, e que essa Vida absoluta gerou eternamente o Verbo, o Filho de Deus, o qual se fez carne, padecendo por nós (HENRY, 1996/2015). Aqui está porque a relação entre fenomenologia e religião na filosofia henriana não é uma relação acidental, não se trata de aplicar uma fenomenologia pura para entender a religião, mas compreender que a fenomenologia é, por princípio, conectada com a religiosidade: “Aqui a estranha teia de relações que se estabelece entre a fenomenologia da vida e o conteúdo dogmático do Cristianismo é descoberta. Essa afinidade pode ser lida por trás do vocabulário” (HENRY, 1997/2018, p.98).

Outro aspecto pelo qual a fenomenologia da religião é radical consiste em que ela apresenta um conceito inteiramente novo de ser humano. O homem não pertence a esse mundo, ele nada tem a ver com a matéria, ele não é filho de um pai e de uma mãe numa linha de genealogia natural, ao contrário, o homem pertence à vida, ele é engendrado pela e na Vida absoluta à luz do arquétipo da autogeração do Ego primordial (HENRY, 1996/2015).

Autores considerados neste capítulo perceberam que há uma relação entre a religião e a natureza humana, Benjamin Constant (1824/2017) compreendeu a religião como uma lei fundamental da natureza humana, Ritschl (1902) vê a religiosidade como uma necessidade existencial da humanidade, Eliade (1957/1992) coloca a religião como inescapável ao humano e, por fim, Bello (2019) vê a experiência religiosa e natureza humana estão relacionadas. Assim, a fenomenologia da religião sempre enfatizou que a experiência mais originária do ser humano é a religiosa, isto é, a experiência com o sagrado. Em Henry, a relação entre a religião e a natureza humana se tornam ainda mais radical porque ele define o humano justamente por sua filiação divina. Ser humano é ser filho da Vida absoluta, é ser filho de Deus (HENRY, 2002/2014).

Por fim, o que denominamos de “fenomenologia radical da religião” de Michel Henry (2000/2014) possui uma dimensão ética. A dimensão ética da religiosidade também é destacada por outros fenomenólogos da religião, como no caso da ênfase que Angela Bello dá ao desenvolvimento da experiência religiosa em conexão com a incidência dos ensinamentos de fé sobre o comportamento moral (BELLO, 2014). Outro exemplo encontra-se na fenomenologia da religião de Mircea Eliade que, segundo algumas leituras, enfatiza os valores éticos relativos à experiência com o sagrado: “a prática moral que eleva o homo religiosus à proximidade do transcendente, é ela mesma uma hierofania.” (KLAUTAU, 2016, p.14).

Como observa Grzibowski (2020, p.293): “a fenomenologia da religião deve ser fundamentada pela ética, pois é ela que possibilita o retorno do ego ao Si primordial e o mantém junto à sua essência e a dos demais.” Possuímos uma natureza religiosa e um vínculo original com a Vida e, por sua vez, todo humano possui uma ligação intersubjetiva, pois não há senão uma única Vida absoluta na qual todos participamos. Isso significa que o egoísmo é um problema ético que de um lado consiste no esquecimento de que somos sujeitos dependentes de um poder originário que não o temos de nós mesmos e de outro trata-se de pensar-se a si mesmo como isolado dos demais, quando na verdade estamos todos conectados pelo laço primordial da vida.

Nesse sentido, a ética henriana convida-nos a relembrar nossa ligação com o divino e essa religião é o que denominamos como Religião. A ética da Religião é o Mandamento do Amor, amando e sendo amado, experimento o afeto originário pelo qual a vida está sempre em uma fruição de si, ligando-se à fonte originária de todas as suas potencialidades. A Religião nada mais é do que a reconciliação do ego com a fonte de sua existência e poder, trata-se de acolher a nossa condição

transcendental original: “Religião, *religio*, designa um vínculo, ou seja, o que liga o humano a Deus. É o elo da vida com os viventes.” (HENRY, 1997/2018, p.101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa objetivou responder à pergunta se há uma “fenomenologia da religião” em Michel Henry. Para tanto, fez-se necessário investigar o que o filósofo francês denomina como “fenomenologia”. A fenomenologia de Henry estabelece-se como uma radicalização do método fenomenológico, no sentido de realizar sua tarefa mais fundamental: elucidar a essência da manifestação. Essa elucidação passa pela crítica dos pressupostos do monismo ontológico (alienação e distância fenomenológica), tacitamente admitidos pelos fenomenólogos clássicos. Envolve, também, superar o dogmatismo da intencionalidade, a redução de todo aparecimento ao mundo e o primado do noético sobre o hilético na fenomenologia clássica, como considerado no primeiro capítulo. Tudo isso conduz à descoberta da Vida, a afetividade transcendental, que requer uma inversão da fenomenologia, uma mudança na qual se entende que a Vida deve ser acessada nela mesma e não pela mediação do pensamento (HENRY, 1963/2003; HENRY, 2000/2014).

A fenomenologia da vida está fundamentalmente ligada à experiência religiosa, ao vínculo do ego com a afetividade transcendental. Henry não poderia ter desenvolvido uma fenomenologia da religião se não fosse antes um autêntico fenomenólogo, ainda que crítico da fenomenologia clássica. Mais do que isso, dizer que há uma fenomenologia da religião em Michel Henry é comprometer-se com a tese de que seus estudos sobre a religião são fenomenológicos, e não uma teologia que ultrapassou os limites da fenomenologia. Na verdade, seguindo as teses de Jan Černý (2020) a respeito da influência de Mestre Eckhart em “*L’essence de la manifestation*” (1963/2003), pode-se dizer que, antes mesmo de uma produção mais enfaticamente teológica, Henry já trabalhava a partir de uma concepção de relação profunda entre a fenomenologia da religião.

Ademais, admitindo-se também a tese de Joseph Rivera (2014), de que há uma virada teológica em Michel Henry e que sua trilogia cristã, embora tenha uma parte teológica, não deixa de desenvolver filosoficamente uma fenomenologia, podemos dizer que há, nas discussões henrianas sobre religião, um trabalho verdadeiramente fenomenológico. Portanto, pode-se dizer que:

- (1) Michel Henry é um autêntico fenomenólogo, ainda que sua proposta vise superar limitações presentes na fenomenologia clássica;
- (2) A fenomenologia da vida desvela o caráter inseparável entre a tarefa da fenomenologia e a preocupação com a religião;

- (3) Desde *L'essence de la manifestation*, Michel Henry orienta seu projeto fenomenológico em vinculação com o religioso, partindo de uma influência eckhartiana;
- (4) A virada teológica a partir da trilogia cristã, embora tenha uma dimensão teológica, também tem uma dimensão filosófica e verdadeiramente fenomenológica.

Esses quatro pontos permitem-nos falar de uma “fenomenologia da religião” em Michel Henry. No entanto, é preciso lembrar que falar em “fenomenologia da religião” requer distinguir dois sentidos do termo. Como já considerado, parece-me que em relação à pergunta sobre a presença de uma “fenomenologia da religião” em Henry, a resposta pode ser tanto negativa quanto positiva a depender do sentido empregado. O termo “fenomenologia da religião” pode ter tanto um sentido tipológico ou descritivo (estudo comparado das religiões para determinar seu conteúdo essencial) quanto um sentido mais estrito de investigação do vivido religioso segundo as teses fenomenológicas (HOCK, 1999). É nesse segundo sentido que se pode falar de uma fenomenologia da religião em Michel Henry.

Como considerado, caso estejamos falando da escola não-evolutiva de história da religião comparada, representada pela corrente holandesa, como a presente em Chantepie de la Saussaye e Brede Kristensen, a resposta é negativa. Em lugar algum, Henry se propõe a comparar religiões a fim de determinar seu conteúdo essencial. Por outro lado, para os fins desta pesquisa, falamos em “fenomenologia da religião” em um segundo sentido, como aquele modo de investigação que se apropria do método fenomenológico para compreender o fenômeno religioso, tomando como fio condutor a experiência viva e imediata com o divino ou sagrado. Para essa perspectiva, o religioso é um elemento fundamental da condição humana e o divino ou sagrado é acessado, não pelo pensamento racional, mas por uma intuição imediata que se dá no campo da vivência (BELLO, 2019).

Nesse segundo sentido, Michel Henry desenvolve uma autêntica “fenomenologia da religião”. Ele chama nossa atenção para um modo de fenomenalidade esquecido e obscurecido na tradição do pensamento ocidental, herda as intuições básicas dos pressupostos fundamentais da fenomenologia husserliana, elabora criticamente sua própria compreensão da tarefa do método fenomenológico e põe em revelo a experiência religiosa como aquilo que há de mais originário na vivência humana. Não é só sua filosofia do Cristianismo que pode ser interpretada como representando uma verdadeira fenomenologia da religião, mas é justamente suas intuições que não dependem especificamente de uma confessionalidade cristã, que o coloca junto a todos aqueles

que, utilizando-se do método fenomenológico, produziram contribuições profícuas das quais qualquer religião pode se servir. Entendo que determinar as estruturas fundamentais da Vida divina absoluta, a vinculação religiosa de nosso ego com a afetividade primordial e o acesso ao divino pela via da experiência imediata não são propriamente teses cristãs, mas achados universais e eminentemente fenomenológicos.

Fazendo assim, Michel Henry se associa profundamente com o projeto de uma fenomenologia da religião herdeira das teses husserlianas. Podemos dizer que nesse sentido, a fenomenologia da religião surgiu quando se empregou o método fenomenológico no estudo dos fenômenos religiosos. Já encontramos em Edmund Husserl princípios para esse projeto. Embora o pai da fenomenologia não tenha chegado a elaborar e desenvolver sistematicamente uma “fenomenologia da religião” propriamente dita, ele não deixou de considerar questões relativas à experiência religiosa e à questão do divino (BELLO, 1998).

Em um de seus últimos escritos, reunidos na obra *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental*, por exemplo, Husserl pontuou que: “O problema de Deus contém manifestamente o problema da razão absoluta enquanto fonte teleológica de toda a razão no mundo, do sentido do mundo” (Husserl, 1954/2012, p.06). No entanto, em 1913, em *Ideias para uma fenomenologia Pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl observou o seguinte a respeito da transcendência do divino:

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 (Husserl, 1913/2006, p.134).

Nessa época, Husserl, em uma carta dirigida ao teólogo Rudolf Otto, o elogia pela aplicação do método fenomenológico no estudo da experiência religiosa. Ainda nessa carta, Husserl faz menção à inclinação de Martin Heidegger ao protestantismo e refere-se a Herr Oxner como um *homo religiosus* (HUSSERL, 1919/2009). Husserl também contribuiu significativamente para a filosofia da religião por meio de esclarecimentos a respeito da relação entre a consciência e as imagens representativas, o que favoreceu a reflexão sobre a produção de imagens específicas pela consciência imaginativa através da representação de ícones religiosos (COBOS, 2016). Então, embora Edmund Husserl não tenha formulado explicitamente uma fenomenologia da religião, em

diversos textos ele se mostra consciente a respeito da dimensão religiosa da experiência e destaca isso relacionado ao método fenomenológico (BELLO, 2009).

A fenomenologia da religião de base husserliana (em distinção ao que se fazia até então pela via holandesa) e enquanto disciplina propriamente dita, iniciou-se com Gerardus van der Leeuw (1890 –1950), que defendeu que a ciência da religião só pode falar da atividade do homem em relação com Deus, mas nada pode dizer da atividade de Deus, que é “o poder” (LEEUEW, 2009). Mas ela não deixa de ter relação, como consideramos, com outros importantes nomes que abordaram o fenômeno religioso, como é o caso de Mircea Eliade (1907 – 1986), que defendeu como tarefa da ciência da religião o estudo sistemático das hierofanias, aquilo que no fenômeno religioso é irreduzível e original (ELIADE, 1992). Pode-se citar ainda outros nomes importantes, e que contribuíram no surgimento da fenomenologia da religião como disciplina: Geo Widengren, C.J. Bleeker e H. Duméry (GOTO, 2015), e que tornariam esta pesquisa interminável se fôssemos falar de todos.

A fenomenologia da religião, enquanto disciplina, busca se constituir enquanto uma ciência rigorosa da religião, que se preocupa em compreender a experiência religiosa sem partir de pré-concepções, situando o fenômeno religioso no campo, não da razão formal, mas daquilo que transcende a lógica, que é a experiência imediata do vivido (MENDONÇA, 2004). A partir disso, a fenomenologia da religião tem se estabelecido como uma disciplina que aplica o método fenomenológico no estudo da experiência religiosa, podendo ser encontrada nas mais diversas ciências humanas (ciências sociais, psicologia, história, etc.), na medida em que muitas dessas disciplinas que investigam a experiência religiosa, utilizam-se da perspectiva metodológica da fenomenologia para a compreensão do sagrado (GOTO, 2015).

No entanto, diferente desses posicionamentos, recorre-se ao entendimento inicial de “fenomenologia da religião”, cujo objetivo, ainda no interior da própria Fenomenologia, está em conduzir uma análise sistemática da vivência religiosa a partir de uma apreensão do significado profundo das experiências sensíveis do humano com o sagrado. Pode-se dizer, assim, que a fenomenologia religiosa, enquanto direcionamento da própria fenomenologia, assume como tarefa a busca do sentido da vivência religiosa por meio da adoção do método fenomenológico. Por conseguinte, o fenomenólogo da religião procura descrever fenomenologicamente as estruturas e ações humanas em sua relação com o divino, independentemente do fato de eles ser concebido como um ser pessoal transcendente ou com uma força impessoal (PIAZZA, 1987).

Desse modo, parece possível dizer que há uma fenomenologia da religião em Michel Henry. O filósofo francês chegou à Vida absoluta por meio de uma *epokhé* rigorosa, colocando em suspensão mesmo aqueles preconceitos e pressupostos que foram admitidos tacitamente pela fenomenologia clássica. Ao desvendar o campo originário da afetividade transcendental, ele salientou o vínculo fundamental do humano com o sagrado, lançou luz sobre a habitação do divino em nós e analisou com profundidade as estruturas fundamentais da experiência mais originária de nosso ego, desvelando a fonte de seu ser e de todas as suas potencialidades. Assim, em relação à resposta inicial à qual toda essa investigação se propôs a responder e adotando esse sentido específico de “fenomenologia da religião”, pode-se dizer que há uma fenomenologia da religião em Michel Henry.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Mortimer J.; DOREN, Charles Van. *Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente*. Tradução de Edward H. Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010.

AGOSTINHO, A. *De Trinitate/Trindade*. Edição bilingue. Coimbra: Paulinas, 2007.

ALLEN, Douglas. Phenomenology of religion. In: HINNELLS, John (ed.). *The Routledge Companion to the study of religion*. Nova York/Londres: Routledge, 2005, pp.182-207.

ALMEIDA, Vinícius Pereira de. *O projeto ético-político do kuyperianismo: apontamentos históricos, teológicos e seu processo de recepção no Brasil contemporâneo*. Dissertação de Mestrado (Ciência da Religião). São Bernado do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

ASHWORTH, Peter D. *Facelessness: an eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority*. Dissertation submitted as partial requirement for the degree of MA in Philosophical Theology at the University of Nottingham, 2013.

AUDI, Paul. *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

BARROSO, Marco Antônio. Benjamin Constant de Rebecque, Schleiermacher e a epistemologia da experiência religiosa. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.7, n.1, pp.33-44, 2010.

BARROSO, Marco Antônio. O método de Benjamin Constant de Rebecque para o estudo do fenômeno religioso em *De la religion*. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 257-278.

BEHR, John. Unveiling the Pathos of Life: The Phenomenology of Michel Henry and the Theology of John the Evangelist. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXVI, No 2, pp. 104-126, 2018. DOI:10.5195/JFFP.2018.861

BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

BELLO, Angela Ales. *Edith Stein: a paixão pela verdade*. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

BELLO, Angela Ales. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2019.

BERGHOFER, P. Why Husserl's Universal Empiricism is a Moderate Rationalism. *Axiomathes* 28, 539–563, 2018.

BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs (1937)*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

BEYER, Christian, "Edmund Husserl", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>>.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie*, F. C. T. Moore (éd.), Œuvres, Tomes VII- 1 & 2, Paris, Vrin, 2001.

BOWKER, John. *Para entender as religiões*. São Paulo: Ática, 2000. 2. ed

BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 1995.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e Compreender. Ensaios selecionados*. Trad: Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CANULLO, Carla. Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion. *Open Theology*, 3: 174–183, 2017. <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0014>

CANULLO, Carla. Michel Henry as a philosopher of religion. In: Louchakova-Schwartz, O. (Ed.). *The Problem of Religious Experience*. Contributions to Phenomenology, pp.257-270, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-21575-0>

CASTRO, Thiago Gomes de.; GOMES, William Barbosa. Movimento fenomenológico: controvérsias e perspectivas na pesquisa psicológica. *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília. v. 27, n. 2, p. 233-240, 2011. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722011000200014>

CFW. *Confissão de Fé de Westminster* (1646). Executiva IPB [On-line] Disponível em: https://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf Acesso em 22/11/2021.

ČERNÝ, Jan. To Hear the Sound of One's Own Birth: Michel Henry on Religious Experience. *Open Theology* 6, pp. 587–605, 2020. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0103>

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo volume II: de Lucas à João*. São Paulo: Hagnos, 1993.

CHEVITARESE, André Leonardo. O tema da traição na documentação antiga cristã e o recém descoberto evangelho de Judas. *Revista Jesus Histórico*, v. 1, p. 1-12, 2008.

CMV, *C'est moi la vérité – Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

CONDILLAC, Etienne Bonnot de. *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Edited and translated by Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CONDILLAC, Étienne Bonnot. *Tratado das Sensações*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1993.

CONSTANT, Benjamin. *On religion: considered in its sources, its forms, and its developments (1824)*. Carmel: Liber Fund, 2017.

CORBETT, Lionel. Jung's approach to the phenomenology of religious experience. In: BROOKE, Roger (ed.). *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 103-120.

COX, James L. *A Guide to the Phenomenology of Religion: key figures, formative influences and subsequent debates*. New York/London: The Continuum International Publishing Group, 2006.

CROTTI, Diogo. *O numinoso em Rudolf Otto*. Londrina: Universo Teológico, 2019.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: a revolutionary biography*. San Francisco: HarperOne, 2009.

DAVES, Duane H. Phenomenological method. In: WEISS, Gail, MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.

DESCARTES, René. *Discurso do Método (1637)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas (1641)*, (Coleção Pensadores) 3ªEd. Tradução de Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia (1644)*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

ECKHART, Mestre. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 24, ed. Mojsisch, 1999.

EHRMAN, Bart. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEUERBACH, Friedrich. *A essência do cristianismo (1841)*. Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FILHO, Lauro de Matos Nunes. *Bretano e o conceito de objeto intencional: uma leitura paradigmática a partir de Twardowski*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2013.

FISHER, Saul, "*Pierre Gassendi*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/gassendi/>>. Acesso em 01/04/2021.

FITCHE, Johann Gottlieb. *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) nova method (1799)*. Translation: Daniel Breazeale. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

FORSTER, Michael. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/schleiermacher/>. Acesso em 02/02/2022.

GASSENDI, Pierre. *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. Tradução e notas de Bernard Rochôt (1644)*. Paris: VRIN, 1962

GHIGI, N. (2003). A hilética na fenomenologia: a propósito de alguns escritos de Angela Ales Bello. *Memorandum*, 4, 48-60.

GONDEK, Hans-Dieter, TENGELYI, László. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FERNANDES, Márcio Luiz. Fenomenologia da religião: teoria e aplicação. *Reflexão*, v. 45, e204953, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4953>

GOOCH, Todd A. *The Numinous and Modernity: an interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin/New York: De Gruyter, 2000.

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. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v40n2a3313>

GOTO, Tommy Akira. *A (re)constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese de Doutorado (Psicologia). Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 2007.

GOTO, Tommy. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: A nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2014.

GOTO, Tommy Akira; QUEIROZ, Bruno dos Santos. A filosofia da religião de Michel Henry como uma “Fenomenologia Radical da Religião”. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – Volume VIII, nº 1-2, 2020.

GRZIBOWSKI, Silvestre Dallek. Fenomenologia da religião: um estudo a partir da fenomenologia do nascimento. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* – Volume VIII, nº 1-2, 2020, pp.293-312.

GRZIBOWSKI, Silvestre Dallek. Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 10(1), 53-61, 2019. <https://doi.org/10.5902/2179378636638>

HAAR, Michel. 5 - Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique. In: HAAR, Michel. *La Philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Presses Universitaires de France, 1999, pp. 113-144.

HAAR, Michel. Michel Henry: entre phénoménologie et métaphysique In: *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives* [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2014, pp.47-66.

HAENCHEN, Ernst. *A Comentary on the Gospel of John chapters 1-6*. Translated by: Robert W. Funk. Filadélfia: Fortress Press, 1984.

HART, Kevin. Inward Life. In: *Michel Henry: The Affects of Thought*, edited by J. Hanson, M. R. Kelly. Bloomsbury Academic, 2013.

HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'être: Sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito (1807)*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teológica da metafísica (1957). In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 149-162.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo (1927)*. Trad. de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin (2007). *Ser e Verdade (1934)*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Ed. Univ. S. Francisco.

HENRY, Michel. *A Barbárie (1987)*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, Michel. Christianity: A Phenomenological Approach? *Journal of French and Francophone Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 91-103, 2018.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne (2000)*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade (1996)*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana (1965)*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido (1985)* (R. V. Marques, Trad.). Curitiba: Editora UFPR, 2009.

HENRY, Michel. *La esencia de la manifestación (1963)*. Traducción anotada de Miguel Üarcía-Baró y Mercedes Uarte. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

HENRY, Michel. La critique de la religion et le concept de genre dans L'essence du christianisme. *Revue internationale de philosophie*, vol. 26, no 101, pp.11-29, 1972.

HENRY, Michel, *Marx, a philosophy of human reality (1976)*. Bloomington, Indiana University Press, 1983.

HENRY, Michel. *O que é isto a que chamamos vida (1977)*. In: Marques, Rodrigo Vieira; Filho, Ronaldo Manzi (orgs.). "Paisagens da fenomenologia francesa". Curitiba: Editora UFPR, 2011.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo (2002)*. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HENRY, Michel, « IV. Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1):3 – 26, 1991.

HENRY, Michel. *The essence of manifestation (1963)*. Translated by: Girard Etzkorn. Haia: Martinus Nijhof, 1973.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HODGE, Charles. *Teologia Sistemática (1873)*. São Paulo: Hagnos, 2001.

HENRY, Michel. *O socialismo na obra de Marx (1976)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

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

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia (1907)*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica (1913)*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas (1931)*. Tradução de Frank Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e conferências de Paris (1931)*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

JAMES, George Alfred. *Interpreting religion: The phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Denton: University of North Texas Libraries, 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura (1781)*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

IRINEU DE LYON. *Patrística - Contra as Heresias - Vol. 4 (180d.C.)*. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

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

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos (1964)*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2001.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião, Psicologia da Religião Ocidental e Oriental (Vol. VIII/2 das Obras Completas)*. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUSTINO DE ROMA. *Apologias de Justino, o mártir*. Biblioteca do Mundo, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia (1844)*. tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. – Petrópolis, RJ: Vozes ; 2017

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano (1849)*. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KLAUTAU, Diego. Mircea Eliade e a lei moral: Ciência Prática da Religião e Ética. *XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico da FAJE: “Filosofia e Teologia: Relações e Tensões”*, 2016.

KRISTENSEN, William Brede. *The meaning of religion: lectures in the Phenomenology of Religion*. Berlin: Springer-Science+Business Media, B.Y. 1960.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo (1898)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

LAOUREUX, Sébastien. “De « L’essence de la manifestation » à « C’est moi la vérité ». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry.” *Revue philosophique de Louvain* 99:2, pp. 220-253, 2020.

LEEuw, Gerardus Van der. A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, 1933, Epílogo. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 15, n. 2, pp. 179-183, dez. 2009.

LIND, Andreas Gonçalves. God's Presence within Henry's Phenomenology of Life: The Phenomenological Revelation of God in Opposition to Plantinga's Affirmation of God's Existence. *Religions*, 9, 187, p.1-10, 2018.

LITTLEWOOD, R. (1998). Living Gods: In (Partial) Defence of Euhemerus. *Anthropology Today*, 14(2), pp.6-14.

MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Editora Paulinas, 2018.

MARINÁ, Jacqueline. Friedrich Schleiermacher and Rudolf Otto. In: CORRIGAN, John (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. Oxford University Press, 2008, pp.1-18.

MARTINS, Florinda. Michel Henry: beatitude *Revista Portuguesa de Filosofia T. 60, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II - Efeitos Pós-Modernos*, pp. 1031-1040, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (1846)*. Tradução: Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus Histórico. Volume 1: As raízes do problema e da pessoa*. Tradução: Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MENDONCA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300004>

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção (1945)*. (5ªed). São Paulo: Martins Fontes, 1945).

MOLENDIJK, Ariel. Au Fond. The Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Journal for the History of Modern Theology*, 25(1-2), 51-68.

MORAES, Mak Alisson Borges de; COSTA, Ileno Izídio Da. As contribuições de Michel Henry para a Psicologia: Uma revisão bibliográfica. *Rev. NUFEN*, Belém , v. 11, n. 2, p. 77-95, ago. 2019. <http://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol11.n02artigo54>

NEVES, Itamir. *Comentário Bíblico de João*. São Paulo: Rádio Trans Mundial, 2011. (Série Através da Bíblia), p. 21.

NICOLAU, Marcos Fábio. *A questão do começo em Fichte e Schelling: Uma análise da Intuição Intelectual*. In: UTZ, K.; BAVARESCO, A.; KONZEN, P. R. (Orgs.). *Sujeito e Liberdade na Filosofia Moderna Alemã*. Porto Alegre: Evangraf, 2012.

O'SULLIVAN, Michael. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: an introduction to the work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2006.

OLIVEIRA, André Renato de. O sentido íntimo: uma apresentação da filosofia de Maine de Biran. *Periagoge, UCB*, v.1, n. 1, 2018.

OLIVEIRA, Carolina Rodrigues de; GOTO, Tommy Akira. Aproximações entre E. Husserl e C. G. Jung: da crítica à fundação de uma nova psicologia. *Estudo Interdisciplinares em Psicologia*; 11(3), pp. 153-171, 2020.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de. *Filosofia e Teologia em Friedrich Schleiermacher: a teoria do sentimento como ponto de inflexão dos princípios da dialética e da dogmática*. Tese de Doutorado (Ciência da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

OLIVEIRA, Davison Schaeffer de; ABREU, Fábio Henrique de; SILVA, Vítor Gomes da. O primado da experiência e a intencionalidade da consciência: Friedrich Schleiermacher e a fenomenologia da religião. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.7, n.1, pp.18-32,2010.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional (1979)*. São Leopoldo: Editora Sinodal, Perópolis: Vozes, 2007.

PERES, Sávio Passafaro. Psicologismo e psicologia em Edmund Husserl. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, v. 2, p. 63-94-94, 2017. DOI: 10.48075/aoristo.v1i2.18209.

PERRIN, Norman. *What is Redaction Criticism*. Eugene: Wipf and Stock, 2002.

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

PRASERES, Janilce Silva. *Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

PRASERES, Janilce Silva. fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry. *Array. Griot: Revista de Filosofia*, v. 10, n. 2, p. 242-259, 2014. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v10i2.607>

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. Y el Verbo se hizo fantasma. La (anti)crisología docetista en el *Adversus Marcionem* de Tertuliano. *PLURA, Revista De Estudos De Religião*, 9 (2), pp. 128-145, 2019.

RICOUER, Paul. Indivíduo e identidade pessoal. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988.

RITSCHL, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1902.

RIVIERA, Joseph. *The Contemplative Self after Michel Henry: A Phenomenological Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.

ROSA, José M. Silva. *O 'ethos' da ética*. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

ROTHER, Edna Terezinha. Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta paul. enferm.*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. v-vi, June 2007. <https://doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>

ROWE, William L. *Introdução à filosofia da religião*. Lisboa: Editora Verbo, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia*. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997.

SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie. *Manual of the science of religion (1887)*. London: Longmans, Green and Company, 1891.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On religion: speeches to its cultured despisers* (1893). Public Domain Digital Edition, 2006.

SEYLER, Frédéric. *Michel Henry*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. URL = <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/>. Acesso em 01/04/2021.

SILVA, André Oliveira. *A Trindade Imanente: unidade de essência e diversidade de pessoas como igualmente fundamentais em Deus*. Monografia de bacharelado em Teologia. Teresina: Seminário Teológico do Nordeste, 2014.

SILVA, Marcelo. *A Ontologia Fundamental: A analítica existencial, o Dasein*. Um projeto em Ser e Tempo – Heidegger. In: IX SEPECH SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS. Londrina. IX SEPECH, 2012a.

SILVA, José Orlando da. *A encarnação como a suprema hierofania: releitura interpretativa do Cristianismo*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2012b.

SILVA, Maurílio Ribeiro da; SENRA, Flávio. Ciência da religião: uma disciplina. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 3, pp. 9-32, 2021. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v35n3p9-32>

SMITH, Jeremy H. Michel Henry's Phenomenological Christology: from transcendentalism to the Gospel of John. *English Faculty Scholarship*. 8, pp.11-42, 2015.

SMITH, Morton. *Jesus the Magician: A Renowned Historian Reveals How Jesus was Viewed by People of His Time*. Newburyport: Hampton Roads Publishing Company, 2014.

SOUZA, Alexandre Ferreira. *A questão da autonomia da religião na teologia filosófica de Rudolf Otto (1904 – 1917)*. Tese de Doutorado (Ciência da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

SOUZA, Lucas Chagas de. *O conceito de pessoa segundo Boécio*. Monografia de bacharelado. São Paulo: Faculdade de São Bento, 2018.

SPENCER, Herbert. *The Principles of Sociology*. Nova York: D. Appleton, 1898.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STELLA, Jorge Bertolaso. Religião e História. *Revista de História*, ano 20, v.36, n.78, 1969.

STUCKENBERG, J. H. W. The Theology of Albrecht Ritschl. *The American Journal of Theology*, 2, (2), pp. 268-292, 1898.

SZEFTTEL, Micaela. *Subjetividad y autoafcción: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry*. Buenos Aires: Micaela Szeftel, 2016.

TERTULIANO. *On the flesh of Christ (206 d.C.)*. In: SCHAFF, Philip. *Ante-Nicene Fathers volume 3: Latin Christianity*. Christian Classics Ethereal Library, 2009, pp.911-952.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática (1963)*. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer:8 ed. Ver. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A consciência e o mundo: o projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. *Revista abordagem gestalt*, 2009, vol.15, n.2, pp. 93-98 .

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do *noema* e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, v.58, n.3, 2013. DOI: 10.15448/1984-6746.2013.3.10798

TOWLER, Solala. *Tao-Te King: uma jornada para o caminho perfeito: lições práticas sobre o taoísmo*. Tradução Claudia Gerpe Duarte, Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019.

TROTTA, Wellington. O pensamento político de Hegel à luz de sua filosofia do direito. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba , v. 17, n. 32, p. 9-31, Feb. 2009.

UMBELINO, Luís Antônio Ferreira Correia. *Somatologia Subjectiva: apercepção de si e corpo em Maine de Biran*. Dissertação de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Universidade de Letras de Coimbra, 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Lendo o Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulus Editora, 2018.

VIEIRA, Marcelo Rosa. *O problema do ser a partir dos referenciais fenomenológicos: da Fenomenologia transcendental à ontologia fenomenológica*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2016.

WELTEN, Ruud. From Marx to Christianity, and Back: Michel Henry's Philosophy of Reality. *Bijdragen* 66 (4), pp. 415-431, 2005. DOI: 10.2143/BIJ.66.4.2004378

WILLIAMS, Robert R. Some Uses of Phenomenology in Schleiermacher's Theology. *Philosophy Today*, 26 (2), pp. 171-191, 1982.

WILLIAMS, Robert R. Immediacy and Determinancy in Schleiermacher's Phenomenology of Self-Consciousness. In SELGE, Kurt-Victor: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin* (1984). Berlin/New York: De Gruyter, 2011, pp. 211-220.

ZAHAVI, Dan. Michel Henry and the phenomenology of the invisible. *Continental philosophy review* 32/3, 1999, pp. 223-240. DOI: 10.1023/A:1006922530863

ZAHAVI, Dan. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. (eds.): *Subjectivity and transcendence*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 133- 147.