



Universidade Católica Portuguesa

**O HOMEM EM CARNE VIVA**  
**O CONTRIBUTO DE MICHEL HENRY**  
**PARA A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa  
para obtenção do grau de Doutor em Teologia,  
especialidade em Teologia Sistemática

por

Fernando Silvestre Rosas Magalhães

Faculdade de Teologia

Setembro 2020





Universidade Católica Portuguesa

**O HOMEM EM CARNE VIVA**  
**O CONTRIBUTO DE MICHEL HENRY**  
**PARA A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO**

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa  
para obtenção do grau de Doutor em Teologia,  
especialidade em Teologia Sistemática

por

**Fernando Silvestre Rosas Magalhães**

Sob a orientação de

Doutor Arnaldo Cardoso de Pinho

Faculdade de Teologia

Setembro 2020

*Aos meus pais  
e a todos os outros meus mestres.*

## RESUMO

Neste trabalho procurou-se continuar a ponte que Michel Henry faz entre a Teologia e a Filosofia, talvez mais que uma ponte, um Arco do Triunfo. Especialmente estudar o que Michel Henry define como Carne, no diálogo entre a Fenomenologia e o Cristianismo. É um estudo muito importante porque Deus revelou-Se na Carne de Cristo. O Mistério da Encarnação, Grande Mistério, tem de nos fazer descobrir toda a singularidade e valor da carne do Homem.

Desde o princípio da reflexão cristã que o conceito de Carne teve uma semântica vasta e, muitas vezes, díspar. Os primeiros Concílios da Igreja são disso uma prova, assim como todas as lutas contras as mais variadas heresias. Foi São Justino que usou pela primeira vez o termo Encarnação: *Σαρχοποιηθεις*<sup>1</sup>. Depois disso, foi longo, e fecundo, o caminho até ao Concílio de Calcedónia que merece um pouco mais de atenção, dada a sua importância na definição do dogma da Encarnação: a natureza divina e a natureza humana em igualdade de dimensões, clara e distintamente, sem mistura nem confusão, na mesma pessoa de Cristo.

Michel Henry faz uma oportuna inversão da Fenomenologia e define, desde a *L'Essence de la Manifestation*, sua primeira grande obra, conceitos importantes de corpo, individualidade, subjetividade, afetividade, imanência, Ipseidade. A imanência, anterior à transcendência, é manifestada na subjetividade; a subjetividade é a possibilidade de sentir, de se constituir pelo sentir-se afetado; *a imanência é a essência da transcendência*<sup>2</sup>.

A primeira imanência é a afetividade, esse sentir-se afetado, sentir-se a si mesmo sem medição, dado em si, sem experiência prévia, como manifestação, auto-manifestação. A influência de Mestre Eckart é muito presente: *quem quiser contemplar Deus, deve ser cego*<sup>3</sup>. Toda a mediação é desnecessária para se ter acesso a si mesmo, é a experiência da Vida que se manifesta e funda cada Si,

---

<sup>1</sup> JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (= *Sources Chrétiennes* 507) trad. De Charles Munier, Paris, Ed. du Cerf 2006. P. 216 (nº 32)

<sup>2</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF 2003, p. 309

<sup>3</sup> MESTRE ECKART, *Tratados e Sermões*, Prior Velho, Paulinas 2009, p. 226

é a Verdade, é a arqui-subjetividade que se revela na Carne como matéria fenomenológica pura: a carne é a substância mesma da Vida, nasce dela, é impressiva e afetiva porque provém da vida e contém a impressibilidade e a afetividade da Vida. Única em cada Homem na Ipseidade de cada *pathos*, como *Parusia do Absoluto*<sup>4</sup>, da *Vida absoluta que não é um conceito, uma abstração*, mas uma experiência fenomenológica na qual se é surpreendido como Vivente, participante desse *Primeiro Si Vivente*<sup>5</sup> que é o Verbo Encarnado. *A Encarnação do Verbo é a geração na carne de Deus e a revelação de Deus na carne*<sup>6</sup>.

**Palavras-chave:** Carne, Cristologia, Fenomenologia, Encarnação.

---

<sup>4</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, Ed. du Seuil 2000 p. 193

<sup>5</sup> IDEM, *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil 2002 p. 107

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 106

## ABSTRACT

In this work we tried to continue the bridge that Michel Henry makes between Theology and Philosophy, perhaps more than a bridge, an Arc of Triumph. Especially to study what Michel Henry defines as Flesh, in the dialogue between Phenomenology and Christianity. It is a very important study because God has revealed Himself in the Flesh of Christ. The Mystery of the Incarnation, Great Mystery, must make us discover all the uniqueness and value of the Flesh of Man.

Since the beginning of Christian reflection, the concept of the flesh has had a vast and often different semantics. The first Church Councils are proof of this, as are all struggles against the most varied heresies. It was St. Justin who first used the term Incarnation: *Σαρχοποιηθεις*<sup>1</sup>. After that, the road to the Council of Chalcedon was long and fruitful, which deserves a little more attention, given its importance in defining the dogma of the Incarnation: divine nature and human nature in equal dimensions, clearly and distinctly, without mixture or confusion, in the same person as Christ.

Michel Henry makes a timely inversion of Phenomenology and defines, from the *L'Essence de la Manifestation*, his first great work, important concepts of body, individuality, subjectivity, affectivity, immanence, epseity. Immanence, prior to transcendence, is manifested in subjectivity; subjectivity is the possibility of feeling, of being constituted by feeling affected; immanence is the essence of transcendence<sup>2</sup>.

The first immanence is affectivity, that feeling affected, feeling oneself without measurement, given in oneself, without previous experience, as manifestation, self-manifestation. Mestre Eckart's influence is very present: *whoever wants to contemplate God, must be blind*<sup>3</sup>. All mediation is unnecessary to have access

---

1. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (= *Sources Chrétiennes* 507) trad. De Charles Munier, Paris, Ed. du Cerf 2006. P. 216 (n° 32)

2. MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF 2003, p. 309

3. MESTRE ECKART, *Tratados e Sermões*, Prior Velho, Paulinas 2009, p. 226

to oneself, it is the experience of Life that manifests and founds each Self, it is the Truth, it is the arch-subjectivity that is revealed in the Flesh as pure phenomenological matter: the flesh is the substance Life itself, it is born from it, is impressive and affective because it comes from life and contains the impressionability and affectivity of Life. Unique in each Man in the ipseity of each pathos, as *Parusia of the Absolute*<sup>4</sup>, of *Absolute Life which is not a concept, an abstraction*, but a phenomenological experience in which one is surprised as a Living One, a participant in this *First Living Self*<sup>5</sup> which is the Incarnate Word. The Incarnation of the Word is the generation in the flesh of God and the revelation of God in the flesh. *The Incarnation of the Word is the generation in the flesh of God and the revelation of God in the flesh*<sup>6</sup>.

**Keywords:** Flesh, Christology, Phenomenology, Incarnation.

---

4. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, Ed. du Seuil 2000 p. 193

5. IDEM, *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil 2002p. 107

6. *Ibidem*, p. 106

## Agradecimentos

---

Um trabalho como este, que é feito no meio de outras missões, tem de contar sempre com muitas auxílios que agora se devem reconhecer.

Mas antes de iniciar esta tarefa convém recordar todos os professores que formaram o meu gosto pela Teologia e pela Filosofia, desde o Seminário Maior do Porto à jovem Faculdade de Teologia no Porto.

Desde esse tempo tenho de destacar a sabedoria e amizade do Prof<sup>o</sup> Arnaldo Pinho que me “apresentou” Michel Henry e me colocou neste caminho que aqui chegou e que não parará dada a riqueza do autor e o inesgotável das questões que aborda e sugere. Ao Prof<sup>o</sup> Arnaldo de Pinho o meu profundo agradecimento e a admiração que cresce sempre que o encontro, como teólogo, como Presbítero, como Homem livre que se entrega ao que acha que melhor serve Deus.

Também um agradecimento aos colegas Sacerdotes que me substituíram no tempo que investiguei no *Fons International Michel Henry* em Louvain-La-Neuve. Dado que o Bispo na ocasião não me dispensou nem deu tempo para estudar, só com a sua amizade consegui encontrar algum desse tempo.

Muita da disponibilidade e tempo foram sonogados à minha comunidade paroquial de São Pedro da Cova, Gondomar, e à minha família, irmãos e sobrinha(o)s que foram tolerando os cansaços e os maus-humores com paciência e no compromisso que é ser família.

Agradeço ainda a todos os amigos que me motivaram para nunca desistir, pelas suas palavras de ânimo, pelo seu interesse, pela sua insistência. De todos, seria injusto não destacar a Professora Maria Manuela Martins e as várias colaboradoras da Biblioteca da Universidade Católica que sempre se mostraram disponíveis.

Com toda a simplicidade, este trabalho deve muito a muitos dos quais aqui ficam alguns registados com justiça e gratidão.

Há muito que penso que sou feitos de muitos. Também aqui se provou isso mesmo.

# Introdução

---

O presente trabalho destina-se à obtenção do grau de Doutor em Teologia Sistemática na Universidade Católica Portuguesa e intitula-se:

O HOMEM EM CARNE VIVA.  
O CONTRIBUTO DE MICHEL HENRY PARA A TEOLOGIA DA  
ENCARNAÇÃO.

De entre as várias portas que o regresso ao estudo da Teologia abriu, uma certeza de todas elas era o diálogo com a Filosofia. Um filão a que muitos se têm dedicado e que muito tem contribuído para uma atitude nova da Filosofia e uma nova linguagem da Teologia.

Foi o estudo de uma das obras de Michel Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*<sup>7</sup>, que despoletou este trabalho que agora se apresenta. Talvez não seja o melhor primeiro acesso à sua vasta obra porque é já uma obra de síntese em que aplica muitas das conclusões de obras anteriores. A dificuldade foi ponto de partida.

Michel Henry é, certamente, um dos grandes pensadores do século XX (1922 – 2002) que se guia por dois polos para alguns irreconciliáveis: a Fenomenologia e o Cristianismo. Todo o seu trabalho será de fazer uma leitura do Cristianismo à luz da Fenomenologia e, certamente que o conseguiu, valorizando significativamente a Fenomenologia e iluminando o Cristianismo numa forma completamente nova, suponho que, incontornável para a teologia do presente. Penso que é incontornável ao teólogo de hoje.

Contudo, é evidente o *temor teológico*, isto é, o limite que põe à sua reflexão de não fazer teologia, querendo sempre manter-se na filosofia porque, tal como Husserl ou Agostinho, passando por Kierkegaard, está convencido que é possível chegar a Deus e a um discurso sobre Deus a partir da Filosofia. Não quer isto dizer que seja gnóstico ou pelagiano. Há uma possibilidade de pensar Deus e de O viver sem o aprisionar ou desacreditar. O Papa Francisco reafirmou há pouco tempo o primado da graça, da ação de Deus no coração dos homens no caminho da santidade na exortação apostólica *Gaudete et Exultate* (2018). É

---

<sup>7</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil 2000. Há uma tradução portuguesa de Florinda Leonilde Ferreira Martins: MICHEL HENRY, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Braga, Círculo de Leitores 2001.

verdade que a acusação de gnosticismo pairou sobre Michel Henry conforme o entendimento de muitos. Ora, o esforço do pensamento humano é também encontrar os seus limites, que se vão renovando no evoluir do seu próprio processo. Disso mesmo são testemunhas a história da Filosofia e da Teologia.

Teologia e Filosofia não são adversárias<sup>8</sup>, quando muito concorrem para a mesma procura da Verdade, com o mesmo método que é o movimento do pensamento a caminho da Verdade, ainda que com pontos de partida diferentes, mas com a mesma retidão de raciocínio e coerência de argumentos.

A sua trilogia final (*C'est moi la Vérité, pour une philosophie du Christianisme ; Incarnation, une philosophie de la chair ; Paroles du Christ*) são obras adultas e de conclusão sem nunca deixar as suas raízes fenomenológicas : a relação entre o ser e o aparecer, e vice-versa, marcam definitivamente o seu pensamento. Mas, sem dúvida que é na obra sobre a Encarnação que leva ao limite pois, nada há de mais fenomenológico do que a Carne e nada há de mais imanente do que a Carne, de mais íntimo do que a Carne, a Carne é o ser do aparecer e o aparecer do ser, não na visibilidade deste mundo mas neste mundo.

Ao abordar a questão da Encarnação, Michel Henry revela toda a sua coragem ao estar sempre desprendido das correntes filosóficas do seu tempo, muitas delas falando subtilmente de Deus ou completamente preconceituosas para com a Teologia, para falar, por exemplo de Emmanuel Lévinas e Jean-Luc Marion ou de Michel Foucault, respetivamente. Com os primeiros, Henry estabelece um diálogo muito fecundo e, de alguma forma, há posições que se fazem próximas e hoje são vários os estudos sobre essas relações.

Essa independência teve a ver com a sua opção por permanecer na universidade de Paul Valéry em Montpellier onde encontra a serenidade que não teria na Sorbonne<sup>9</sup> e jamais esconde o seu cristianismo. Muitas vezes aparece no pensamento de alguns a dúvida sobre as convicções de Michel Henry. Testemunhas da sua vida parecem confirmar a sua fé cristã e, mais do que isso, que o vento leva, a sua obra revela-o como cristão: a sua última obra *Paroles du*

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, p. 361

<sup>9</sup> Cf. *Vivre avec Michel Henry, entretien avec Anne Henry*, in MICHEL HENRY, *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, p. 192

*Christ*<sup>10</sup> é sobre a fé porque se trata de escutar a Palavra de Cristo no meio das nossas palavras e de como essas palavra de Cristo são o significado de todas as nossas palavras, ditas, vividas, caladas, incompreensíveis...A sua relativa falta de popularidade tem a ver, com certeza, com o facto de estar fora dum grande centro e de ser tido como cristão e, na verdade, nunca negar que o fosse. Hoje em dia, e cada vez mais, todo o seu valor se revela e se tornará imprescindível à história do pensamento. Isso mesmo é claro no Colóquio de Cerisy de 1996 que lhe é dedicado.

Desde a Modernidade não foram muitas as vezes que as aproximações entre a Filosofia e a Teologia deram frutos com relevância. Em muitos casos tornaram-se quase adversárias até ao ponto de ser decretada a morte e a inutilidade da Teologia já no princípio do século XX. Quase contemporânea desse pensamento começa a surgir o que viria a ser uma nova forma de fazer Filosofia, a Fenomenologia, cuja paternidade é consensualmente atribuída a Edmund Husserl.

Husserl queria um regresso às coisas, *elas mesmas*, pretendia que o único ponto de partida de toda a reflexão fosse a realidade, tal e qual como existe, ainda antes de se apresentar a nós, aquilo a que a chamou *hylé*, a realidade antes do sentido, antes do vivido, que esconde uma finalidade, um *telos*.<sup>11</sup> É claro que a sua existência é independente do eu mas só faz parte da reflexão depois de entrar do universo do apercebido, do sentido. O apreço pelo *Lebenswelt* é uma atitude de recusa do cientismo e do naturalismo que anula o sujeito mas, ao mesmo tempo, não pode cair no relativismo. Por isso, esse regresso ao mundo e às coisas não pode ficar pelo tangível, pela primeira impressão, pelo fenómeno em si e o que ele cria. Daí a redução fenomenológica que Husserl propõe como absolutamente necessária para o filosofar. Trata-se de regressar ao centro de cada problema pondo entre parêntesis o fenómeno ou fenómenos que lhe deram origem. Digo 'entre parêntesis' porque a realidade, o ponto de partida nunca pode ser esquecido ou, muito menos, posto de lado. Com

---

<sup>10</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil 2002

<sup>11</sup> ANGELA ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio Credere in Dio*, Padova, Messagero di Sant' António 2005, p. 66

a prática da *epochè*, Husserl quer evitar o subjetivismo e/ou a destruição do sujeito.

A alteridade é a primeira experiência de transcendência, que se faz não ainda em relação ao outro mas no interior do sujeito. A distinção entre *Leib* e *Körper* é importante para se entender o que fenomenologicamente se quer dizer com encarnação, *como processo que conta com a vinda da carne a ela mesma, como intricação originária do corpo e do espírito, que transforma um, o corpo material (Körper), não apercebido como tal, não refletido, em corpo de carne que se apercebe como carne (Leib), o outro, o espírito retirado nele mesmo e não consciente dele mesmo, desencarnado, em espírito encarnado.*<sup>12</sup>

Esta espécie de dinamismo permanente, já presente em Maine de Biran, que muito influenciou Michel Henry, como veremos, não tem nada a ver com a Encarnação no sentido teológico mas interessa-nos muito porque ela é o lugar da primeira experiência da transcendência e em Michel Henry é determinante. Quando em Teologia falamos do mistério da Encarnação, falamos da revelação de Cristo como encarnação do Verbo. Essa é uma ideia inteiramente inédita do Evangelho e do Mistério de Cristo. Mas qual a interligação entre a Encarnação de Cristo e a Carne do Homem, que podemos descobrir de Deus que enviou o Seu Filho Encarnado a partir da encarnação que somos também nós, os Homens?

Husserl, desde muito cedo começou a distinguir *Leib* e *Körper*. Numa primeira versão rápida, podemos dizer que o primeiro é o corpo vivo, o corpo das sensações e o segundo é o corpo material, que é da matéria do mundo: o primeiro é da matéria da vida e o segundo é um objeto do mundo entre outros. Portanto, o Homem era assim definido como vida animada e matéria do mundo, alma e corpo.

A unidade *Leibkörper*, de que fala Michel Henry em *Incarnation*<sup>13</sup> tem a ver com a definição de Homem como unidade do princípio transcendente com o

---

<sup>12</sup> NATALIE DEPRAZ, *Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1995, p. 36

<sup>13</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, p. 235

princípio imanente, transcendente no sentido em que o *Leib* remete para um corpo vivo e sentiente que está no mundo como capacidade e necessidade de apreender as sensações, neste sentido, transcendente a um corpo que não tem essas capacidade de sentir e que simplesmente existe entre todas as outras coisas do mundo.

Esta distinção husserliana tão importante começou com os seus estudos sobre Descartes e a diferença entre *res extensa* e *res cogitans*, para concluir que as duas, mais do que divergirem, uniam-na numa e mesma coisa que era a consciência. Não é possível uma separação total em Descartes porque coexistem no mesmo Homem e só se diferenciam teoricamente ou, quando muito, entre existência e experiência. É assim que Husserl se distancia da biologia e da psicologia e se dedica à fenomenologia<sup>14</sup>, sem esquecer que não se pode separar radicalmente Leib e körper.

Do ponto de vista objetivo, podemos falar de dois corpos: o corpo vivo e o corpo material, mas, desenvolvidos estes conceitos, não podemos separá-los porque formam um só corpo, o meu corpo, centro de todo o mundo que é apreendido e compreendido a partir dele, que recebe todas as sensações em seus órgãos que são, eles mesmos partes da matéria. Mas essa relação entre o exterior e o interior não é pacífica. Muitas vezes continuamos a pensar de modo dualista, mesmo quando queremos negar esse dualismo. Michel Henry não é dualista, mesmo quando não se entende essa realidade íntima e 'sentiente' que é a razão e o sentido de tudo o resto. Ou seja, não é no mundo nem nos canais (sentidos) onde comunicamos com o mundo que está a raiz do que somos, a nossa natureza. Teremos oportunidade de aprofundar esta nossa afirmação.

Mas as definições de Husserl desenvolvem-se mais tarde e darão depois oportunidade a Merleau-Ponty à *Fenomenologia da Percepção* e, têm a sua influência em Michel Henry. Apesar de não lhe dedicar grande atenção em *L'Essence de da Manifestation*.

---

<sup>14</sup> ARON PILOTTO BARCO, *A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados*, in *Synesis, Revista do Centro de Teologia e Humanidades*, Petrópolis, v. 4, (2012) p. 8 (<http://hdl.handle.net/10316.2/32973>)

A inversão da Fenomenologia que Michel Henry vai fazer permite alcançar aquilo que Husserl não soube: o *Leib* de que falava é muito mais do que a sede da percepção, dos sentidos. É preciso questionar sobre o que é isso de “sentir”, ou de “se sentir” ou de “ser afetado”. É aí que Michel Henry chega com o conceito de Carne à qual não pertence só a interioridade do *Leib* mas também a exterioridade do *Körper*, não no sentido da materialidade mas das suas capacidade de comunicar com o mundo e os outros, de ser manifestação da Vida. Ou seja, é a partir da Carne que se pode entender o corpo. Esta foi uma questão que deu muito que pensar, especialmente no diálogo entre Emanuel Falque e Michel Henry<sup>15</sup>.

Talvez Husserl tenha encontrado na sua maneira de pensar a originalidade do Homem no meio de todas as coisas: participante do mundo, diferente do mundo pela “animação” que dá a todo o *Körper*.

Esta *marca originária que existe na essência do eu*<sup>16</sup> é uma abertura ao outro e a Deus, a possibilidade da alteridade e do religioso. Husserl não faz teologia e não se pronuncia diretamente sobre o mistério da Encarnação em que acreditava como dado da revelação mas não como matéria filosófica. Esse prolongamento vai ser feito, precisamente, por Michel Henry, especialmente na obra *Incarnation, une philosophie de la chair* que é uma obra central nesta investigação.

O próprio Husserl adiantava que a sua filosofia havia de chegar a essa *prova exata da razão* da existência do Deus pessoal<sup>17</sup> sem o auxílio da Revelação. Um desejo pelagianista que só se compreende pela sua confiança desmedida na Filosofia.

---

<sup>15</sup> VÁRIOS, *Phénoménologie et Incarnation. Autour du Professeur Michel Henry*, in *Transversalités – Revue de l’Institut Catholique de Paris* 81 (Jan Mar 2002) p. 1- 124. Publicaram aí um precioso debate em 2001 no Instituto católico de Paris. Editado posteriormente por Philippe Capelle.

<sup>16</sup> MARIA JOSÉ PINTO CANTISTA, *O tema de Deus em Husserl*, Edição privada da lição proferida nas provas de agregação em Filosofia Contemporânea, Universidade do Porto, s/ data, p. 11

<sup>17</sup> JÚLIO FRAGATA, *O problema de Deus na Fenomenologia de Husserl*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* (Abril-Junho 1961) Tomo XVII, p.121

Michel Henry é, certamente, um dos maiores continuadores da obra de Husserl. Seu estudioso e crítico, vai partir da sua investigação para fazer o seu percurso, especialmente a partir de *L'Essence de la Manifestation*<sup>18</sup>

Hoje em dia, e cada vez mais, todo o seu valor se revela e se tornará imprescindível à história do pensamento. Isso mesmo é claro no Colóquio de Cerisy de 1996 que lhe é dedicado, o Colóquio em Louvain-La-Neuve aquando da abertura do Fonds Michel Henry ((Re)-Lire Michel HENRY *La vie et les vivants. Congrès international à l'occasion de l'ouverture du Fonds Michel Henry* 15 a 17 dezembro de 2010 - Universidade católica de Louvain – UCL Instituto Superior de Filosofia -Louvain-la-Neuve – Belgique) no qual tive a oportunidade de participar como ouvinte. E as contínuas obras que vão sendo editadas,<sup>19</sup> como o *Dossier H* que recentemente foi publicado pela edições *L'Age d'Homme*<sup>20</sup>, as inúmeras teses de Doutoramento<sup>21</sup> pelo mundo fora que estão sempre a surgir e em cujo movimento este mesmo trabalho se inclui. Prova, ainda da atualidade de Michel Henry é o Colóquio ocorrido em Lisboa, de 19 a 20 de abril de 2012 : *Passibilidade, o novo transcendental*, organizado pelo Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, onde apresentei uma comunicação com o título : *Caro cardo salutis - Uma Cristologia a partir da Carne (Teologia a partir de Michel Henry)*. E, finalmente, o Colóquio realizado no Porto em 2013, na Universidade Católica, do qual fui organizador, juntamente com a Prof<sup>a</sup>. Florinda Martins, subordinado ao tema: *O incondicional da condição humana*, cujas atas foram publicadas<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963

<sup>19</sup> SEBASTIEN LAOUREUX, *Affectivité, spectralité et historicité : à propos du débat entre Henry et Derrida*, in *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Direção de R. Gély et L. Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 2010.

LAURENT LAVAUD, *Naître hors du monde : deux phénoménologies de la naissance : Maître Eckhart et Michel Henry*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 4, 2009.

VINCENT MOSER, *L'ivresse de la vie selon Michel Henry : une pensée inouïe de l'individu*, in *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, n° 84, 1, 2010.

<sup>20</sup> JEAN-MARIE BROHM e JEAN LECLERQ, Dir., *Michel Henry*, Dossier H, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 2009

<sup>21</sup> Como bem se pode verificar lendo a Bibliografia deste trabalho e que nos escusamos de aqui citar.

<sup>22</sup> *Michel Henry. O incondicional da Condição Humana*, in *Revista Humanística e Teologia* Tomo XXXV (fasc. 2 – Dez. 2014) Porto, Universidade Católica Editora 2014 (Atas do Colóquio de Junho de 2013 no Porto)

Ao refletir sobre a Encarnação de Cristo, Michel Henry está a enfrentar uma das questões mais importantes do Cristianismo, senão mesmo a mais importante, como afirma Rahner ao chamar-lhe *Mistério Absoluto*<sup>23</sup>, ou, no dizer de Natalie Depraz, o *mais alto mistério que pode meditar um teólogo cristão*<sup>24</sup>. Ou então, na célebre afirmação de Merleau-Ponty: *l' Incarnation change tout*<sup>25</sup>. Talvez não tenha só a ver com a originalidade do Cristianismo mas com a compreensão possível do mistério de Deus que é também um maior entendimento do mistério do Homem. Há questões que nascem daqui e que muito nos interessam e às quais Michel Henry tentou responder: que Carne é essa a do Homem que se torna lugar da revelação do Verbo de Deus, que carne é essa que é único meio de salvação, o lugar onde se acolhe a revelação e se revela a nossa natureza de filhos de Deus? Como é que à luz da Fenomenologia se pode continuar a afirmar com Tertuliano: *Caro salutis est cardo (De resurrectione carne, VIII* <sup>26</sup>)?

O trabalho começará com uma breve análise do desenvolvimento do dogma da Encarnação nos primeiros tempos da Igreja até ao Concílio de Calcedónia. Como sabemos foram tempos determinantes para a Teologia e conturbados para a Igreja mas que refletem a máxima importância dos Mistérios da Fé, nomeadamente o Mistério da Encarnação para os cristãos. Ocasão de acesas discussões, graves heresias e conclusões que fizeram doutrina, especialmente no IV Concílio de Calcedónia, que consensualmente se define como editor do dogma da Encarnação.

O capítulo seguinte mergulha diretamente na Filosofia de Michel Henry. Num primeiro ponto, nas suas obras iniciais e determinantes, como a

---

<sup>23</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos de Teología IV*, Madrid, Ed. Cristiandad <sup>4</sup>2002, p. 147

<sup>24</sup> NATALIE DEPRAZ, *L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique?*, in *Tijdschrift voor Filosofie* (Set. 1993) Leuven, p. 496

<sup>25</sup> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, Paris, Nagel 1966, p. 310

<sup>26</sup> TERTULIANO, *De resurrectione carne, VIII*, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus: Series Prima, Tomo II, 1844*, p. 806

(Cf. [https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbp\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbp_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false))

*Phénoménologie Matérielle*<sup>27</sup> e a *L'Essence de la manifestation*<sup>28</sup>, sem esquecer *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*<sup>29</sup>. Mas há duas obras que merecem uma particular atenção : *Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>30</sup> e *Paroles du Christ*<sup>31</sup> porque são aquelas onde toda a Filosofia Henryniana desemboca no Cristianismo.

A reflexão que se segue a esta análise é determinante em todo o trabalho pois, trata-se de definir, no que ao nosso estudo diz respeito, dois conceitos absolutamente centrais na obra de Michel Henry: Vida e Carne. No fundo, é nestes dois conceitos que tudo se define: na Vida como um provar-se a si mesmo e na Carne como a sede patética (de *pathos*) da afetividade<sup>32</sup> do Homem.

Na verdade, o seu longo percurso filosófico desagua na Teologia com naturalidade, com firmeza de argumentos e clarividência fenomenológica, podemos dizer. Ao longo do seu pensamento percebe-se que a Teologia não é o seu ponto de partida mas um ponto de chegada onde se chega por obrigações lógicas, por obediência intelectual. Não que Michel Henry queira fazer Teologia, mas chega àquilo que Kowalska chamou uma *Cristo-Fenomenologia*<sup>33</sup>.

A nossa investigação gostaria de prosseguir o que Michel Henry começou, a saber, como pode a revelação acontecer, ou seja, como pode ser o Homem capaz de atender e entender uma Palavra Divina? Como pode essa Palavra falar numa linguagem que o Homem, cada Homem, possa conhecer? Será que uma revelação existe para não ser recebida, acolhida e entendida? Que carne é essa em que Deus se diz? Será que há uma consubstancialidade que permita uma

---

<sup>27</sup> MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990

<sup>28</sup> IDEM, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF 32003

<sup>29</sup> IDEM, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil 1996

<sup>30</sup> IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil 2000

<sup>31</sup> IDEM, *Paroles du Christ*, Paris, Éd. du Seuil 2002

<sup>32</sup> A afetividade não tem a ver com o afeto mas sim com o afetado, com o ser afetado. Assim, algumas vezes traduzimos *afection* por afetividade, conforme achamos que traduza melhor o pensamento do autor.

<sup>33</sup> Cf. GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne Ed. 2003, p. 245. Cf. ainda Cf. XAVIER TILLIETTE, *La christologie philosophique de Michel Henry*, in ALAIN DAVID e JEAN GREISCH, Dir., *Michel Henry, l'épreuve de la Vie*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 171-180 (*Colóquio de Cerisy* de 1996). Atualizado em *Gregorianum* 79 (1998) p. 369-379

revelação? Porque é que a revelação extrema se fez e se faz na carne, na de Cristo e em Cristo?

A Encarnação de Cristo, tema absolutamente central na fé cristã, deverá ser, assim, submetida a esta reflexão para, à luz da “nova” fenomenologia Henryniana brilhar em todo o seu esplendor como revelação, como a maior de todas as Palavras que Deus nos dirigiu quando o Seu *Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,1.14).

Antes de começar a concluir, faremos um breve apontamento sobre a receção do pensamento de Michel Henry, especialmente em meio francês e quais os contributos mais originais que podemos recolher da sua obra para a Teologia. Sem perder a questão de fundo da nossa investigação que é saber se a Teologia pode usar ou não o conceito de Carne de Michel Henry, e as suas principais consequências.

O capítulo antes da conclusão é já ele mesmo uma tentativa de síntese, de fazer Teologia com os pressupostos de Michel Henry e expressar alguma da sua Teologia que, inevitavelmente, acaba por fazer, ou abre as portas para que seja feita.

Cristo é verdadeiramente central na obra Henryana. Podemos afirmar que é a Ele que procura e que é Ele que, por fim, resolve a sua filosofia. É a Encarnação que nos traz a salvação, ou melhor, faz da carne o lugar da salvação, restaurando a imanência da transcendência e filiando o Homem em Deus. A salvação é precisamente *a compreensão da carne do Homem já não a partir dela mesma, porque ela não é dada a ela na sua auto-impressionabilidade patética, mas a partir da auto-doação da Vida que se traz a ela mesma em si, na Arqui-passibilidade da Vida Absoluta*. Ou seja: *a condição encarnada do Homem não é compreensível senão a partir da Encarnação do Verbo, ele mesmo*. Ser salvo é provar-se na Vida absoluta gerada na Carne de Cristo e geradora da carne do Homem. *O humano e o divino são idênticos por essência e distintos pelo modo de geração.*<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 226.

A carne, como matéria fenomenológica pura, é a prova de que *toda a finitude é tecida de infinito, inseparável dele, tem dele tudo o que ela é, foi e será.*<sup>35</sup> Para depois concluir com S. Paulo quando fala aos gregos: *É nele que temos a vida, o ser e o movimento* (Act 17,28).

É necessário referir a atualização permanente que faz o site [www.michelHenry.com](http://www.michelHenry.com) e que pode ser seguido por todos.

Como toda a investigação, também esta teve de ultrapassar dificuldades. Antes de mais, um aprofundamento da Filosofia, nomeadamente da Fenomenologia nascida com Husserl, depois uma não simples reformulação com que Michel Henry faz a inversão da Fenomenologia, e, finalmente, a fidelidade à língua em que foram escritas as obras. A acrescentar a estas dificuldades a impossibilidade de lhe dedicar todo o tempo que merecia porque a vida de pastor não pode ser vivida com demasiadas interrupções. Contudo, tem a vantagem de experimentar e testar aquilo que se aprende e se pensa e, curiosamente, são muitas as vezes onde os resultados deste estudo aparecem como iluminadores duma praxis pastoral que se quer sempre mais fundamentada e dirigida ao Homem de hoje para o conduzir ao Deus de sempre.

*O Homem em Carne Viva* é o título que demos ao trabalho porque pretende tornar claro que a Carne do Homem não é um objeto morto do mundo. Ela é viva, sempre exposta à Vida onde se manifesta, sempre apta para permitir que nela se revele o Deus que a criou e o Filho que a salvou. Por isso é *Carne Viva*, também porque entregue no padecimento dos dias até à eternidade da sua essência. Uma Carne Viva que está exposta ao mundo e nele derrama o Sangue que salva, a Vida que vem de um amor eterno, mas que não é ferida, é fonte!

Não é de modo inocente que o título sugere o sofrimento, a dor, a vida exposta que dói, a vida da Cruz que é a dor elevada à expressão de amor e de dádiva. Sim, é dessa carne viva que somos feitos. Não podemos passar pela Vida, ser dados à vida sem esse desafio e decisão de nos abirmos, de nos darmos à alegria do sentir a Vida em nós, que é como quem diz, ter a capacidade de sair e viver nesse padecimento de ir ao encontro dos outros. É aí que a vida se prova: ou seja, dá-se a ver e revela-se a ela mesma, no mesmo movimento e

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 254.

no mesmo instante. É aí que brilha a parusia do absoluto: *A Parusia do Absoluto brilha no fundo da impressão mais simples*<sup>36</sup>. Esta é a tese fundamental da *Incarnation*.

De qualquer forma, aqui fica um grande esforço e um grande prazer em produzir um trabalho simples mas honesto que nos levou mais longe, neste esforço que constitui a Teologia, que é pensar Deus, ver e experimentar como Se revela e como nos engrandece.

*É verdade que Cristo tem as duas naturezas, a do Verbo e a da Homem (...) mas as duas naturezas não são iguais: segundo o processo da Vida absoluta, é a primeira que gerou a segunda, por um efeito de superabundante amor.*<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, p.367.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 333

## Capítulo I

### A formulação do dogma da Encarnação

---

Este primeiro capítulo pretende fazer uma breve história da formulação do dogma da Encarnação, de como foram muitas as dificuldades em acertar com uma formulação que recolhesse toda a grandeza da Fé, todo o significado que tem a partir dos Evangelhos e, ao mesmo tempo, pudesse exprimir-se na cultura do tempo, nomeadamente na cultura e língua grega, que não é a cultura do Evangelho, se, em rigor, distinguirmos a cultura bíblica da dos filósofos.

Neste caminho, a confrontação de ideias, as declarações de anátemas, as rivalidades e contendas não devem ser vistas como cisões profundas da Fé e as heresias não são sempre sinais de excomunhão. Muitos dos erros provêm da sinceridade e da observância de fé de muitos e, de alguma forma, pertencem a esse processo de apuramento da verdade. Portanto, nem sempre o erro é sinal de heresia.

A palavra ‘encarnação’ que hoje usamos frequentemente teve de ser inventada pelo Cristianismo e deve-se a São Justino de Roma, num neologismo muito feliz e que faz parte do vocabulário próprio da nova Fé que despontava e da Teologia.

Os Concílios foram pontos de chegada e de partida que pautaram todo o desenvolvimento dogmático e merecem a nossa atenção. Especialmente o Concílio de Calcedónia, onde termina a nossa reflexão, porque nele se definiu o dogma da Encarnação. Não sem dificuldades e assumindo claramente uma síntese que faz parte, exatamente, dessa nova linguagem de que falamos: “duas naturezas numa só pessoa”.

Terminaremos com um apontamento sobre as relações entre a Teologia e a Filosofia. Assunto tão fecundo, que já muito fez crescer uma e outra disciplina e que mereceria muito maior desenvolvimento se o assunto deste trabalho não fosse tão complexo.

## 1. O dogma da Encarnação e a sua história

Os primeiros tempos do Cristianismo foram, como é de todos conhecido, os mais fecundos do ponto de vista teológico. À medida que se ia fechando a lista dos textos canónicos, surgiam os confrontos com o pensamento grego e continuava a controvérsia com o pensamento judeu. Foram precisamente estes os grandes interlocutores do cristianismo nascente: o judaísmo e o pensamento grego.

Este diálogo vai durar alguns séculos e está já patente na igreja nascente dos Atos dos Apóstolos. Aí, como nos outros escritos do Novo Testamento começam as grandes discussões teológicas que, depois se hão de definir nos Concílios, em Niceia, em Constantinopla, em Éfeso e em Calcedónia.

É claro que não é nossa intenção explorar os contributos de cada um deles: desde a fixação do Símbolo da Fé, a definição de Maria como a Θεοτόκος, a igualdade das três pessoas da Santíssima Trindade, a dupla natureza de Cristo, em Calcedónia (451). Sem dúvida que colocamos este Concílio, de Calcedónia, como meta deste estudo porque aí se define o dogma Cristológico que diz respeito ao nosso trabalho:

*Confessamos um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, o mesmo perfeito em divindade, perfeito em humanidade, o mesmo, Deus verdadeiramente e Homem verdadeiramente, feito de uma alma razoável e de um corpo, consubstancial ao Pai na sua divindade e consubstancial a nós na sua humanidade, semelhante a nós em tudo exceto no pecado, gerado do Pai antes dos séculos na sua divindade mas nos últimos dias, por nós e para nossa salvação, gerado de Maria, a Virgem, a Θεοτόκος, em sua humanidade, em duas naturezas, sem confusão ou troca, sem divisão nem separação, a diferença das naturezas não é nunca suprimida pela união, mas ao contrário, as propriedades de cada natureza ficam*

*salvas e reencontram-se numa só pessoa ou hypostase não por (um Filho) partido e dividido em duas pessoas mas um só Filho Único...*<sup>38</sup>

Este texto do Concílio de Calcedónia exara praticamente todas as questões que se colocavam: a perfeita divindade e humanidade de Cristo, a Sua consubstancialidade ao Pai, a Sua geração divina e “contemporaneidade” ao Pai, a assunção da condição humana inteira sem deixar a sua condição divina, iguais e sem confusão.

É claro que todas estas questões não aparecem exclusivamente na idade patrística. Podemos dizer com rigor que elas estão já presentes na idade evangélica. O início de cada Evangelho é já uma reflexão sobre a relação da revelação divina com os homens, uma compreensão de Cristo como filho de Deus e como Filho de Maria, como Deus e Homem.

O Evangelho de Mateus arranca com essa longa genealogia (Mt 1,1-16), bem ao sabor judaico, para unir a história e, assim, justificar a messianidade de Jesus: a ligação de Jesus a Abraão tem essa marca da aliança judaica, da primeira aliança correspondida: um povo e uma terra em troca de fidelidade e pertença (Gn 17,1-16). É curioso que o Evangelista não recue até Adão... Na verdade Jesus nasce mais da aliança do que do pó da terra. Mas nasce da história do povo de Israel, profundamente enraizado nas suas vitórias e derrotas: Ele é da casa de David, principal razão da presença de José no seu nascimento (Mt 1,21.24). Trata-se, portanto, para São Mateus, de vincular Jesus à história, fazer d’Ele Homem verdadeiro, judeu desde todo o “sangue”, mas também *Deus conosco* (Is 7,14)

O Evangelho de Marcos não tem qualquer referência à concepção e à infância de Jesus. Em apenas 13 versículos põe Jesus a pregar a Boa Nova do Reino de Deus e a chamar os primeiros discípulos. A apresentação de Jesus é feita na cena do Batismo de João Batista pela voz do Alto que Lhe chama: “Tu és o meu Filho muito amado, no qual pus todo o meu agrado” (Mc 1,11). A

---

<sup>38</sup> HEINRICH DEZINGER – PETER HUNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Ed. Herder, 2000, p. 162-163. Cf. F. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 139-141.

confirmação da Sua natureza e da Sua Missão, são a mesma coisa, é feita a partir de Deus. Tal como os profetas e mais do que os profetas, é a instituição de Deus que conta e lhe confere a natureza divina. À boa maneira de Pedro, não lhe interessam mais explicações para Jesus ser acolhido neste mundo como Filho de Deus, como o próprio Deus, porque esse título nunca se usa para os profetas. Portanto, ressoa o Antigo Testamento em João Batista mas é o novo de Deus que agora chega, é testado (na passagem de Jesus pelo deserto Mc1,12-13, no qual faz o “trajeto” do seu povo) e começa a instituir o Reino. Portanto, a Missão revela a natureza, é Deus que vem completar o tempo (Mc 1, 15).

O Evangelho de São Lucas é o que dedica maior atenção à concepção, nascimento e infância de Jesus. Talvez seja aquele que seleciona, recolhe e escreve as muitas narrativas que havia sobre a infância de Jesus. A abundância de estórias da infância de Jesus nos Evangelhos apócrifos permite-nos dizer isso, apesar de grande parte deles serem posteriores à era apostólica. Por isso, convém analisar, ainda que rapidamente, o texto de São Lucas.

Começa com duas anunciações: a Zacarias e a Maria. A primeira rompe a infecundidade de Isabel, como já tinha acontecido a algumas mulheres do A. T., e Deus responde assim à oração de Zacarias e Isabel, apesar da falta de fé de Zacarias que se traduz na sua mudez. É curioso que a dúvida se faça apofática. A não adesão à anunciação é evidenciada pela incapacidade do verbo humano: Zacarias não entende o que Deus lhe dá e lhe pede e, por não entender, fica incapaz de comunicar.

A anunciação a Maria é feita pelo mesmo enviado, Gabriel, a uma virgem. Não se trata de infecundidade, mas de uma nova fertilidade. E o diálogo é vivo, cheio de explicações e acaba com a prova da gravidez de Isabel. Finalmente, Maria aceita o plano de Deus definindo-se como serva.

Até ao fim do capítulo segundo, todos os textos da infância de Jesus não pertencem ao rigor a que S. Lucas se propôs no primeiro parágrafo. As anunciações, o diálogo entre as mães em Ain-Karim, o estranho nome dado ao Batista, o nascimento na cidade de David, o encontro cheio de profecia com os velhos Simeão e Ana, a pregação eloquente de Jesus aos Doutores da Lei...

Todos estes textos pretendem uma outra verdade que não tem a ver com a verificação direta do Evangelista. São antes recolhas plenas de significado, cheias da verdade da revelação, segundo o estilo “midrax hagádico”<sup>39</sup> a que os sagrados autores recorrem para “contar” a verdade revelada, para falar mais de Deus do que dos homens. Na verdade, esses textos de Lucas são profundamente cristológicos, mas do que marianos. Aí nos é dito da dupla natureza de Cristo, humana e divina, aí se fala da sua consubstancialidade a Deus e à Sua mãe, aí se anuncia a paixão da sua carne e a sua ressurreição, se proclama a chegada de uma nova Lei, a plenitude dos tempos e a parusia do Messias em Israel e em toda a criação.

Tantos mistérios da nossa Fé e tantos dados da revelação cristã em tão pouco texto só poderia ser conseguido com o recurso a esse estilo bíblico que recorre à riqueza das histórias e das imagens.

### 1.1 As controvérsias e as heresias dos primeiros tempos

O núcleo cristológico da fé começa logo a desenhar-se na carta aos Romanos usando os títulos mais aceites para Cristo: Senhor e Filho de Deus. *Se confessares com a tua boca: ‘Jesus é o Senhor’, e acreditares no teu coração que Deus o ressuscitou de entre os mortos, serás salvo* (Rom 10,9) ou, na primeira das cartas: *acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou* (1Tes 4,14 – provavelmente esta carta é o primeiro escrito do Novo Testamento). O Kerigma contém sempre a referência à Crucifixão e à Ressurreição de Cristo, às vezes com referências diretas à encarnação: *nascido da descendência de David segundo a carne, constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição de entre os mortos, Jesus Cristo Senhor nosso* (Rom 1,3-4) ou, talvez a mais conhecida, e única, referência paulina a Maria, mãe de Jesus: *Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei* (Gl 4,4)

---

<sup>39</sup> JOSEPH RATZINGER, *Jesus de Nazaré, a Infância de Jesus*, trad. de António Ferreira da Costa, Cascais, Principia 2012, p. 20

Há, portanto, uma permanente referência à história de Jesus, seja do seu nascimento e, mais ainda, da sua morte na cruz e da experiência ressuscitada da sua presença. Nesse sentido, também podemos falar da ressurreição como um dado histórico se for entendido como algo verificado na história pessoal dos apóstolos e de muito que parece terem convivido com Jesus (1Cor 15,6). Logo no primeiro discurso de Pedro: *Deus estabeleceu como Senhor e Messias a esse Jesus por vós crucificado* (Atos 2, 36).

A pregação dos Apóstolos continua sempre neste registo histórico, isto é, a fé tinha como credibilidade o testemunho dos que conheceram e viram Jesus, quer como nazareno, como Filho de Deus, como Messias e Salvador. É assim que anunciam. Só a título de exemplo podemos lembrar o encontro de Filipe com o eunuco: *Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus*. (Atos 8, 37)

Com a passagem das gerações desaparece este carácter vivo do kerigma para se dar aquilo que Cantalamessa chama *ontologização do kerigma*<sup>40</sup>. Processo necessário para a atualização e compreensão do kerigma, sem nunca esquecer a sua raiz histórica. Cristo não é estranho à nossa história, pelo contrário, São Paulo lembra sempre essa condição e, tal como os sinóticos, lê a divindade a partir da história pessoal de Cristo: *Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a Deus; no entanto, esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como Homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Por isso mesmo é que Deus o elevou acima de tudo e lhe concedeu o nome que está acima de todo o nome* (Fl 2,6-9)

Assim, é a partir da carne que se revela o Espírito, é no abaixamento de Jesus que começa a sua elevação.

O Evangelho de João tem outra compreensão, não contrária, mas diversa, de que a Ressurreição é o regresso para o Pai, donde saiu como Seu Verbo para

---

<sup>40</sup> RANIERO, CANTALAMESSA, *Del kerigma ao dogma. Studi sulla crislogia dei Patri*, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 2006, p. 15

o mundo. Na verdade, não se trata de contradição mas de pensar Cristo a partir do Alto, a partir da sua natureza e não da sua história. Pensamos que estes dois modos não se excluem, mas precisamos de os ter em conta ao falar da evolução do pensamento cristológico.

Quando, com Cantalamessa, subscrevemos a ontologização do kerigma, estamos a aceitar que, até pelo contacto com a cultura grega, como veremos, a historicidade de Jesus pode ter sido desvalorizada. Para que isso não se verifique, para que a natureza divina de Jesus não se sobreponha à natureza humana (histórica), ou vice-versa, logo se começou a falar da dupla natureza de Cristo.

A dupla constituição de Cristo, Deus e Homem, divina e humana, foi alvo de uma grande e prolongada discussão entre os cristãos. A fórmula que conhecemos do Concílio de Calcedónia é clara mas fruto dessa longa discussão que deu origem à Cristologia como reflexão teológica especulativa<sup>41</sup>. É esse percurso que veremos agora de modo resumido.

Talvez possamos considerar os Ebionitas como os primeiros, depois da época apostólica, a propor a não divindade de Cristo. Eles são adocionistas, isto é, Jesus não possui uma natureza divina mas é simplesmente Homem a quem Deus adotou e cumulou com a Sua graça de modo excepcional.<sup>42</sup> Talvez esta heresia tenha sido contagiada pelo judaísmo e a sua teologia do Messias, ao mesmo tempo que a ideia de “Filho de Deus” dos gregos tenha impedido a compreensão da natureza divina de Jesus. O *Pastor de Hermas*, dada a sua importância no cristianismo nascente, pode ter influenciado este grupo pelo seu ‘cristianismo’ sem Cristo.

São vários os adocionismos que a teologia conhece ao longo da história e, hoje mesmo, talvez não seja um pensamento completamente ausente da teologia, pelo menos da teologia popular.

---

<sup>41</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Trad. De Jean-Marie e Monique Saint-Wakker, Éditions du Cerf, Paris 1973, p. 151

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 115

Outra forma de falarmos de adocionismo é o docetismo, ou seja, que Jesus não seria Filho de Deus mas uma imagem do filho de Deus, portanto, não haveria uma relação de natureza mas uma simples aparência, especialmente o sofrimento de Cristo. É da tentativa de explicar o porquê dos sofrimentos de Cristo e a Sua Cruz que nasce o docetismo<sup>43</sup>, não como uma corrente mas como um ponto de partida que vai perdurar ao longo dos tempos e que também não está completamente ausente do atual pensamento de alguns cristãos. Às dificuldades de explicar os sofrimentos de Cristo responde-se com uma desvalorização da sua natureza humana ou uma sobrevalorização da Sua natureza divina. Isso é uma forma de docetismo.

O dualismo que começa a ter cada vez mais lugar é o terreno certo para a gnose. O gnosticismo é uma sobrevalorização do Homem, uma idolatria que põe o Homem ao lado de Deus, senão como seu criador, numa interpretação exagerada da criação “à imagem de Deus”.

Grande combatente dos primeiros docetismos é Inácio de Antioquia que cria a fórmula antitética de dois membros que vai ser célebre em todo o desenvolvimento da Cristologia, que será adotada nos Concílio e ainda hoje usada na Teologia:

Carne	espírito
Com um começo (criado)	sem começo (gerado)
Homem	Deus
Mortal	Vida verdadeira
Nascido de Maria	Nascido de Deus
Passível	impassível

Jesus Cristo nosso Senhor<sup>44</sup>

Talvez menos conhecido, mas não menos importante, foi Militão de Sardes (morreu cerca de 190), que se levantou contra todas as heresias do seu

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 116

<sup>44</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epístola aos Efésios*, 7, in <https://frutodagraca.files.wordpress.com/2010/03/inacio-aos-efesios.pdf>, trad.de Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin (*Ibidem*, 129)

tempo, especialmente contra Marcião, gnóstico de grande influência, maniqueu e docetista, para quem Cristo não seria mais que um fantasma. Militão, numa sua obra perdida, *De incarnatione*, citada por Anastásio, o Sinaíta, glosa exatamente Cristo como αφάνταστον<sup>45</sup>, insistindo no nascimento da Virgem. Também se atribuímos a esse autor a autenticidade de outra citação de Militão de Sardes, foi ele que introduziu a palavra *ousia*, essência, substância, que tanto dará que falar<sup>46</sup>. No seu documento mais autêntico, *Peri Pascha*, aparece uma expressão que pode resumir todo o seu pensamento: *Para aquele que nasceu como Filho, e conduzido ao abate como um cordeiro, e sacrificado como uma ovelha, e sepultado como um Homem ressuscitou dos mortos como um Deus, visto que ele é por natureza tanto Deus como Homem.*<sup>47</sup>

Santo Irineu, admirado, estudado e citado por Michel Henry, teve de combater ferozes adversários: Valentim e Marcião. O primeiro com um pensamento totalmente platônico, de divisão irreconciliável entre o mundo das ideias e a natureza, o objetivo da salvação era libertar a “chama” divina que está no Homem para que retornasse a Deus. Marcião vai na mesma linha maniqueia e docetista afirmando que é a encarnação não é real, que é uma forma que Cristo abandona quando quer voltar a ser Deus.

Irineu, ao contrário dos seus adversários, usa os textos do Antigo Testamento com abundância, fazendo uma releitura Cristológica, especialmente dos capítulos iniciais do livro do Génesis. A sua ligação à Escritura é tão grande que foi chamado de primeiro teólogo biblista<sup>48</sup>, defendendo, assim, a unidade da *oikonomia* da salvação como uma ação única de Deus na procura da comunhão com o Homem em que Cristo é o ponto central, a sua encarnação (com a paixão, a ressurreição, a segunda vinda, a ressurreição da carne e a revelação total) é o ápice da salvação, é Ele que faz a recapitulação, a nova criação. Ora, essa unidade de Cristo, enquanto Logos e Carne, é decisiva nos combates ao

---

<sup>45</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, Paris, p. 137-138

<sup>46</sup> *Ibidem* 139

<sup>47</sup> MILITÃO DE SARDES, *Peri Pascha homily, or sermon, commemorating the Passover of Christ*, nº 8 in [http://wallaceking.net/ON\\_MY\\_MIND/Passion\\_Of\\_Christ.html](http://wallaceking.net/ON_MY_MIND/Passion_Of_Christ.html). Cf. ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 139-140

<sup>48</sup> G.T.ARMSTRONG, *Die Genesis*, p. 72. Citado por ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 143

divisionismo gnóstico, nomeadamente com Nestório. A unidade de Cristo, Logos e carne é essencial para entender a Cristologia e a soteriologia de Ireneu porque é a unidade de Cristo que salva o Homem total, carne e espírito que se destina, desde a criação, à salvação. Voltaremos a expor a influência que Santo Irineu teve em Michel Henry no capítulo III.

O melhor destas ideias de Ireneu é partilhado por Justino, o grande apologista e mártir. Cristo é a última revelação de um dinamismo que começou desde o princípio, que está na razão de ser da sua existência terrena na Virgem:

*Escutai agora como foi literalmente profetizado por Isaías que Cristo seria concebido por uma virgem. Ele diz o seguinte: "Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho e lhe porão o nome 'Deus conosco'. O que os homens poderiam considerar incrível e impossível de acontecer, Deus o indicou antecipadamente por meio do Espírito profético, para que quando acontecesse, não lhe fosse negada a fé, e sim, justamente por ter sido predito, fosse acreditado. (Apologia 1,33)<sup>49</sup>*

E o *Logos* conserva esta função e este dinamismo até ao fim dos tempos: é Ele que continua a revelação e é Ele que virá na *segunda Parusia* (Apologia 1, 52), conforme expressão que Justino inventou para se referir à plenitude apocalíptica da criação. Esta ação do *Logos* distancia-o da concepção grega e judaica, para Lhe dar um conteúdo histórico-salvífico muito característico de São Justino e fazer uma teologia da história cristocêntrica. Muito conhecida é a expressão "Λόγος σπαραγματικός" que pode ser entendida em modo estoico e, portanto, platónico, mas também pode ser a expressão da participação do *Logos* na criação e a possibilidade da revelação enquanto capacidade do criado dar a conhecer o Criador.

Em meados do segundo século morreu mártir em Roma para honrar com o Seu sangue a sua fé e o seu pensamento. O martírio, em São Justino como em muitos cristãos desse tempo, era a forma de guardar o Cristianismo e garantir a sua verdade. Ainda hoje, não só o martírio de sangue, mas o testemunho da

---

<sup>49</sup> JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (= *Sources Chrétiennes* 507) trad. De Charles Munier, Paris, Ed. du Cerf 2006. P.217-219. (nº 33)

verdade intelectual deve ser reavivado para que a verdade, nem que seja a verdade provisória de cada um, valha mais que os interesses e circunstâncias. São Justino de Roma deixou-nos um legado importante e foi o inventor da palavra Encarnação. Veremos mais adiante.

O confronto com o helenismo foi o grande motivo da evolução do pensamento cristológico no sec. III, de Hipólito a Tertuliano. Alguns gnósticos pensavam o *Logos* como uma emanção de Deus, como algo dependente e negando a possibilidade da Encarnação. Assim se usou pela primeira vez o termo “*homoousios*” que vai ter uma importante história na teologia. Trata-se de uma questão sensível da relação de Deus com o *Logos* e do *Logos* como mundo, na Sua encarnação, logo de Deus com o mundo. Justino parece fazer uma interpretação assim subordinada do *Logos*, como primeira criação de Deus, mas sempre afirmando a unidade de Deus e de Deus-Logos.

Hipólito, talvez discípulo de Irineu, não anda longe desta visão: *Logos* e Espírito são o dinamismo criador de Deus que é único, transcendente e independente da criação, que é um só nos seus dinamismos. Portanto, *Logos* e Espírito são Deus verdadeiro e não dimanações de Deus. Afirmação decisiva para contrariar os monogenismos que logo irão surgir, que negam a divindade do *Logos* Encarnado. Hipólito afirma que na *oikonomia* divina, Cristo tem duas fases de existência: a primeira como *Logos asarkos*, pré-existente, à maneira de São João, e *Λόγος ἐνσαρκος*, feito história no seio da Virgem Maria, na carne, verdadeiro Filho de Deus, porque o *Logos*, eterno e gerado no Pai, só na carne se torna verdadeiro Filho de Deus. Infelizmente, Hipólito não avança na ideia desta união do *Logos* com a Carne.

A teologia da Trindade, que tem o seu grande desenvolvimento no sec. III parte, pois, da definição da relação entre o *Logos* e Deus. Com Hipólito está também Tertuliano na defesa de unicidade da Trindade e de entender a sua “*oikonomia*”.

Este termo é essencial no pensamento de Tertuliano e distingue-se da forma como é entendido e usado pelos Valentinianos (de Valentim de Alexandria). Estes gnósticos falavam da “*oikonomia*” como uma espécie de *eons* que partem por decisão voluntária do *plerôma*, num mecanismo de emanção

em ordem ao que é inferior. Uma visão completamente platônica em que a salvação se justifica por ultrapassagem dessa distância entre o inferior e o superior.

Tertuliano foi o grande teólogo da Trindade, da unidade de Deus Trino, verdadeira *monarquia* do Pai que se mantém fonte e dinamismo da sua abundância. O uso do conceito de *substancia* exclui a divisão de Deus em Filho e Espírito mas *há uma unidade na tríade a partir da sua natureza inerente própria (...) em razão de um princípio de integração construtiva que é apanágio essencial da divindade*<sup>50</sup>. Melhor se compreenderá a consubstancialidade de Cristo ao Pai se evocarmos a imagem do raio de sol que usa Tertuliano: um raio de sol nada diminui do sol e continua a gozar da sua natureza, não se divide, antes de estende, como o Filho deve resplandecer da criação e na redenção do mundo.

Os *monarquistas*, como Praxeas, punham em causa a divindade do Filho porque negavam a Trindade: na afirmação absoluta da unicidade de Deus, não entendiam a Trindade da única substância, as três pessoas na mesma natureza.

Na mesma linha os *patripassionistas* (talvez o maior representante seja Sabélio) que negavam a divindade de Cristo, a Encarnação, pela impossibilidade de Deus morrer; ou então, afirmavam que se Cristo era Deus, então a morte de Cristo foi a morte de Deus. Muito curioso como estas considerações sobre a divindade de Cristo nos levam, desde a Encarnação à Cruz, a questões tão atuais. Não só dos filósofos da “morte de Deus” mas o escândalo com que algumas elites olham para a Cruz.

A unidade das pessoas da Trindade não afeta a sua distinção. A tal ponto que Tertuliano fala de Cristo como *O Incarnado*<sup>51</sup>, manifestando que tomando a carne dos homens em nada diminuiu a sua divindade. É famoso o texto no *De Carne Christi: o que há de mais indigno de Deus e do qual deveria corar? De*

---

<sup>50</sup> T. VERHOEVEN, *Monarchia dans Tertulien, Adversus Praxean*, p. 48, citado por ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 168

<sup>51</sup> TERTULIANO, *Ad Praxeas* XXVII, 4-6. Citado em ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne* p. 171

*nascer ou de morrer? Da trazer a carne ou a cruz? De se fazer circuncidar ou se fazer pregar? De comer ou sepultar? De ser fechado no berço ou de posto no tumulo? (...)*<sup>52</sup>

*Uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, sustentada pelos ossos, entrelaçada de nervos, sulcada pelas veias? Ora, esta carne que sabe nascer e morrer, humana sem nenhuma dúvida*<sup>53</sup> (...) *Cristo não seria chamado Homem sem uma carne, nem Filho do Homem abstendo-se de toda pertença (parente) humana: nem seria Deus sem o Espírito de Deus, nem Filho de Deus sem Deus como Pai. Assim, a proveniências das suas duas substâncias mostrou que Ele é ao mesmo tempo Homem e Deus: por um lado nasceu, por outro não nasceu; por um lado é carnal, por outro é espiritual; por um lado é frágil, por outro é todo-poderoso; por um lado é mortal, e por outro vivo*<sup>54</sup>

Assim começa a desenhar-se a fórmula de Calcedónia, das duas naturezas de Cristo unidas na mesma *persona*. *Persona* (pessoa) é outra palavra importante neste contexto patrístico, que Tertuliano vai tomar da teologia trinitária para aplicar do mesmo modo: assim como falamos de três pessoas na mesma essência divina, assim podemos falar da natureza humana e da natureza divina na mesma *persona* de Cristo.

O uso da expressão “*persona*” tem uma longa história que talvez nasça entre os etruscos. Tertuliano usa-a no sentido estoico de individualidade, de unidade separada do tudo. Esta questão da individualidade é também uma preocupação da fenomenologia que merecerá alguma da nossa atenção e que deve ficar desde já retida no nosso pensamento: *persona* – individuo, singularidade. Contudo, não esquecer que Tertuliano forja este conceito em resposta aos Monarquianos, portanto, defendendo que a “*persona*” de Cristo é também Deus e contra Marcião que negava a natureza humana, a carne de Cristo. *Nós vemos claramente o estado bivalente, que não é confundido, mas reunido em Uma Pessoa - Jesus, Deus e Homem. (Ad. Práxeas, 27,8)*<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> IDEM, *De carne Christi*, V, 1

<sup>53</sup> *Ibidem*, V, 5

<sup>54</sup> *Ibidem*, V, 7

<sup>55</sup> Citado em ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 182

Clemente de Alexandria, na linha de S. Justino, pensa o *Logos* Incarnado como a culminar das Teofanias do Antigo Testamento. Pela Encarnação o Filho entra no domínio do visível (*Stromata* V, 30,2) sem afastar a sua natureza divina. Clemente não esclarece como se faz esta união entre o visível e o Pai e, dadas as influências gnósticas, alguns suspeitam que dê um suficiente relevo salvífico à Encarnação.<sup>56</sup>

Orígenes também dota o *Logos* encarnado dessa missão reveladora de Deus: Cristo é múltiplo nos seus atributos divinos por quanto Deus os possui de modo absoluto, único e simples, portanto. É a doutrina original de Orígenes dos “επινοιαί”. Essa multiplicidade vem do concreto da sua encarnação, da objetividade da sua existência que é para os homens caminho para Deus: a Encarnação é particularmente soteriológica, está ordenada à salvação, são a objetivação das propriedades transcendentais do Pai para que se torne possível a nossa participação na natureza divina. O episódio da Ascensão (Mc 16,19) é de especial importância para explicar esta conjugação: a natureza humana de Cristo não precisou de ser destruída para que se revelasse a sua natureza divina; pelo contrário, a natureza divina acrescentou à natureza humana sem a desfigurar nem destruir, antes a introduziu em Deus, no céu, na sua transcendência. Algo de semelhante se pode dizer da Transfiguração no monte Tabor (Mc 9, 2ss) onde a corporeidade de Jesus não impediu a revelação da Sua divindade, antes precisou dela. Assim acontece com a alma do Homem: assim como o *Logos* é o esposo da alma, assim o Homem pode ascender para Deus mas sempre a partir da sua humanidade: *a via para o Logos-Deus passa sempre pelo «Logos Incarnatus»*.<sup>57</sup> Há, portanto um papel charneira da humanidade, da corporeidade de Cristo, sem a qual Jesus não conhece a nossa história, não partilha toda a nossa natureza e, por isso, não nos salva. O mesmo para a realidade da Igreja que continua essa tensão entre a corporeidade e a transcendência, entre a história e a eternidade, tensão que não podemos abolir

---

<sup>56</sup> A. WINTERSING, *Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornicänischen griechischen Theologie*, Tübingen 1972, p. 72. Citado em GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 192.

<sup>57</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 195

sem prejuízo da compreensão do que Deus nos revela que somos e do que somos verdadeiramente, aí sim, sem tensão.

A “alma de Cristo” tem um lugar próprio na reflexão sobre a unidade da divindade e da humanidade em Jesus porque, afirma Orígenes, é a alma de Cristo que realiza unidade entre o *Logos* e a *sarx*, é pré-existente à criação do corpo e está eternamente unida ao Logos divino. Ora, em Cristo essa união é perfeita, de modo que a alma de Cristo é essa união ontológica, como o ferro em brasa na chama,<sup>58</sup> isto é, numa unidade indestrutível.

Não podemos deixar de notar o platonismo de Orígenes, ele que tanto se esforçou por integrar a filosofia na teologia. Alguns assim o condenaram por não levar em consideração suficiente a humanidade de Jesus e, pelo conceito de alma, tão elevado, desvalorizar a sua natureza humana e, por exemplo, menosprezar a sua morte na cruz. Ora, cada vez menos assistimos a essa leitura, especialmente depois da descoberta de *Dialektus*, obra de Orígenes perdida há muitos séculos e que o vem reabilitar na melhor tradição cristã.

É também nesta questão da alma de Cristo que vai surgir o Arianismo. A sua afirmação da humanidade de Cristo e da Sua inferioridade em relação ao Pai vai levar Ário a afirmar a necessidade de Jesus ter uma alma humana onde pudessem residir os sentimentos e sofrimentos humanos que não eram compatíveis com a imutabilidade divina.

*O Arianismo é um monofisismo funcional, pois a união do Verbo com a carne é a mesma da alma com o corpo, ou seja, Cristo tem uma única natureza,*<sup>59</sup> igual à do Homem. Ário nega a consubstancialidade de Jesus ao Pai para poder defender a sua absoluta humanidade. É claro que, ainda que com dificuldades, o pensamento dos Padres da Igreja há de superar esta heresia. A dificuldade de Ário é conciliar a natureza divina com a humana, e afirma que Cristo não tem as duas naturezas mas uma *natureza composta*. A expressão pertence a *Eudoxius*<sup>60</sup>, Bispo de Antioquia e depois de Constantinopla e que

---

<sup>58</sup> *De Principiis*, in ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 198

<sup>59</sup> J. L. LIÉBAERT, *L'Incarnation. I Des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris, Ed. du Cerf 1966, p. 118

<sup>60</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 220.

defendeu essa fórmula ariana que já tinha sido condenada no Concílio de Niceia em 325. *O Logos tomou a carne mas não o Homem, porque não assumiu uma alma.*<sup>61</sup> Ou seja, a humanidade de Cristo não é total nem verdadeira porque a encarnação assumiu só parte para que a divindade se pudesse manifestar. É claro que por detrás desta distinção está um esquema platónico de onde é difícil sair na idade patrística.

Atanásio defende uma unidade perfeita entre o *Logos* e a carne. Não há uma justaposição nem uma união mediada por um qualquer terceiro elemento, como às vezes parece a “alma de Cristo”. Todo o pensamento assenta em Jo 1,14: *Και ο Λόγος σάρξ εγένετο: o Verbo fez-se carne, não entrou num Homem, não assumiu um Homem, não há diferença entre o Logos e o Homem que é Jesus, entre o Logos e a Carne que é o Homem que é Jesus. O que une Logos e Carne é uma unidade vivente*<sup>62</sup>, uma unidade substancial, que distinguindo não pode separar, ou seja, Jesus não existe sem ser o *Logos* de Deus e, na singularidade da “assunção”<sup>63</sup> da carne, o *Logos* não existe no mundo sem a carne de Cristo. *O Verbo pode apoderar-se da segunda natureza (humana) sem perder a primeira (divina) (...) porque a carne e o corpo pertencem ao Verbo, porque está na carne que ele habita, que o reveste*<sup>64</sup>.

Uma das dificuldades de Atanásio é colocar o *Logos* no processo redentor da Cruz de Cristo. Se há uma unidade absoluta entre o Verbo e a Carne, poderemos dizer que a Transcendência e a Imutabilidade do Verbo mantêm-se na dor de Cristo e na Sua morte. Jesus conhece a morte verdadeiramente mas o Verbo subsiste em ordem à Ressurreição, desce aos infernos para redimir os que não conheceram o Verbo, e dá a Ressurreição Àquele que se entregou à morte para a salvação dos homens.

A ideia de que em Cristo o corpo é um mero instrumento do *Logos* parece-me bastante redutora. O conceito de *όργανον*<sup>65</sup> talvez seja melhor porque dá a primazia ao Verbo como verdadeiro agente ao mesmo tempo que requalifica o

---

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 254

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> J. L. LIÉBAERT, *L'Incarnation. I Des origines au Concile de Chalcedoine*, p. 134

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 241

corpo sem o instrumentalizar: o corpo é o órgão do Verbo, onde e por onde atua o Verbo.

O Apolinarismo é contemporâneo de Atanásio e parte duma dificuldade semelhante: Cristo, verdadeiro Homem, é também uma alma, além de um corpo, ou o Logos toma o lugar da alma? Apolinário chama ao Verbo Incarnado o “Homem celeste”, defendendo que a carne de Cristo vem do ventre de Maria e não do céu. Portanto, quando diz “Homem celeste” está a falar do Homem inteiro que é Cristo, a união do Verbo e da carne. Mas se a alma (humana) de Cristo é substituída pelo Verbo, então a natureza humana de Cristo não é completa. O Homem é formado de um todo, corpo e alma, que tanto pode ser chamado “carne” como “alma”; são duas partes, numa *compositio* única, mas em Cristo o Verbo mantém a sua proeminência, é a fonte da vida, que sempre a orienta para Deus.

A Μια Φύσις de Apolinário dá origem a uma espécie de *trifisismo*: corpo, alma e Verbo: *o corpo criado não vive separado de Deus increado, de tal forma que podemos distinguir uma physis criada, e o Logos increado não habita no mundo, separado do corpo, de tal forma que podemos distinguir a physis do Incriado*<sup>66</sup>

O termo Φύσις terá um uso importante na Cristologia e podemos traduzir por natureza, por fundamento primeiro, por elemento primordial, algo único e distinto. Um pouco semelhante a outra expressão muito importante: *ousia*, que se pode traduzir por substância primeira. Ainda podemos acrescentar a introdução do termo e do conceito de *Hypostasis*, que pode ser traduzido por natureza mas no contexto da Cristologia rapidamente se tomou como ‘*persona - pessoa*’. Portanto, podemos encontrar o uso destas três expressões com praticamente o mesmo sentido. O *compositum* “Cristo” é uma só *physis* e *hypostasis* e uma só *ousia* porque o *Logos*, enquanto princípio determinante, é a única fonte de toda a vida<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> APOLINÁRIO, *Epistola ad Dionys*, A8: ed. L. 259, citado por GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 264

<sup>67</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 268

Há, portanto, um princípio vitalista, uma energia vital que está no princípio da existência de Cristo, que une corpo, alma e divindade, e esse princípio é o *Logos*. Uma concepção monotelista, finalmente, nas antípodas do Arianismo e foram, ambas as heresias, condenadas no primeiro Concílio de Éfeso.

Na linha de Atanásio, Dídimo de Alexandria foi afirmar a plena humanidade de Cristo, logo a Sua alma igual à de todos os homens, com a *προπέτεια*<sup>68</sup>, que seria um estado de sentir imediatamente antes do πάθος onde a alma fica exposta ao pecado. Uma distinção que procura estabelecer a similitude com a humanidade e preservar Cristo do pecado. É claro que esta distinção é bastante difícil de suportar e só poderá ser aceite na sua boa dupla intenção. Talvez não esteja longe do maniqueísmo onde o pathos, o sentir é sempre fonte de pecado porque é uma ponte para o mundo exterior. Devemos voltar à formulação de Atanásio: Jesus tem duas *prosopa*: uma humana e uma divina, tendo a palavra *prosopon* o sentido antigo de “modo de manifestação”<sup>69</sup>

Ora, aí está uma palavra que vai ser central na fenomenologia: manifestação. O que é certo é que definindo Jesus por um duplo modo de manifestação, quer dizer que a Sua natureza única acontece nesse duplo modo de aparecer.

Os Capadócijs reafirmam essa mistura entre o humano e o divino de tal modo compenetrados mas que não perdem a sua natureza própria. São Basílio Magno fala mesmo de uma carne que é sujeito de *pathos*, que sofre as dores da paixão mas que não tem mais do que esse carácter instrumental da carne, ou seja, querendo salvaguardar a alma humana de Cristo divide-a entre sofrimentos da carne e sofrimentos do espírito<sup>70</sup>. Pode salvar-se do monofisismo mas esta divisão da alma é difícil de sustentar.

Gregório de Nazianzo insiste na mistura do humano e do divino de modo tão perfeito e sem se perder a identidade das naturezas. Gregório de Nisa fala da divinização da humanidade de Cristo pelo *Logos* que toma “a forma de

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 318

<sup>69</sup> ATANÁSIO, *Texto X*, 7 citado por ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 320

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 324

escravo” (Fl 2,7), nascida da Virgem para elevar essa humanidade à glória e a transformar em pura natureza divina. Mas em Cristo não é possível distinguir cada uma das partes fora da união das duas pois essa divinização começou já no seio da Virgem na concepção virginal.

Na Igreja ocidental destaca-se Hilário de Poitiers com a sua teoria dos três períodos de Cristo: a pré-existência, a Kénose e a exaltação. Tomando as polémicas palavras de Paulo ao Coríntios (15,24-28) que parecem fortalecer a posição dos arianos do papel subalterno do Filho. Hilário afirma que a humanidade de Cristo existe eternamente<sup>71</sup>, e participa da glória de Deus desde sempre: também quando assume a condição de servo, que é já a glorificação do Filho do Homem, de outro modo na Ressurreição e a glorificação do corpo e, finalmente, na plenitude de Deus. São, portanto, tal como a lógica de São Paulo, três atos que se desenvolvem: Cristo é Deus, Cristo é Deus e Homem (especialmente na forma de servo), finalmente, Cristo é Deus, antes de tudo, sem negar que é totalmente Homem, mas Deus, acima de tudo.<sup>72</sup>

É na reflexão trinitária que Santo Agostinho melhor distingue os conceitos de “natureza” e de “pessoa”, a primeira como algo que pode ser possuído em comum e a “pessoa” como *aliquid singulare atque individuum*<sup>73</sup>. Ora, Cristo é consubstancial à natureza divina, a indissolubilidade dessa união, da humanidade e da divindade, torna-o único, nunca negando a sua humanidade integral. É certo que Agostinho acolhe uma grande influência platónica ao pensar a alma humana como da mesma matéria espiritual, de Deus. A consubstancialidade da alma de Cristo com Deus tem a ver com isso, são da mesma natureza, e por isso, podem-se unir. Será que o mesmo se pode dizer da alma de todos os homens? Agostinho prefere que a união entre a divindade e a humanidade em Cristo é única. Mas, *não podemos esquecer a estrutura do Homem é o ponto de partida da solução do problema cristológico*<sup>74</sup>. Se isto pode ser dito de Agostinho, pode ser dito de toda a Cristologia e, até de toda a

---

<sup>71</sup> Cf. *De Trinitate* XI,39-40. Citado em GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 360

<sup>72</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p.360

<sup>73</sup> *De Trinitate* VII, 11. Citado em GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p.372

<sup>74</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 375.

Teologia, segundo o axioma de Karl Ranher: *a cristologia é uma antropologia desenvolvida*. E Michel Henry não poderia estar mais de acordo.

Em vésperas do importante Concílio de Éfeso, devo realçar uma pequena originalidade de Cirilo de Alexandria no debate sobre a alma de Cristo e rejeitando que o *Logos* seja essa alma. Na verdade, os arianos questionam a unidade de Cristo por causa da imutabilidade do *Logos* que não poderia ser a sede dos sofrimentos de Cristo. Ora, Cirilo, na linha do seu mestre Atanásio, reconhece o sofrimento de Cristo, central para compreender a redenção, mas um sofrimento na carne (πάθηξ την σάρκος) mas uma carne que também é dotada de dons, de santidade e de glória.<sup>75</sup> Portanto, podemos afirmar que a carne é mais do que o princípio material, ela contém em si um princípio espiritual: o Verbo ao incarnar apropriou-se da carne. Trata-se, certamente, de conceptualizar a unidade de Cristo ao afirmar que a Sua carne é também *Logos* de Deus e que sem ela não seria possível o *Logos* como nos foi revelado.

São João Crisóstomo tem um pensamento muito próximo de Cirilo, e, do mesmo modo, a luta cerrada contra a anulação da alma de Cristo pelos Arianos. Ele afirma que há uma união tão íntima entre o *Logos* e a alma espiritual de Cristo que todo o conhecimento e vontades humanas são dominadas pelo *Logos* e dão lugar à revelação sem violar a natureza humana, dado o princípio da preeminência da *energia* divina. Portanto, os atos humanos de Cristo são tomados pelo *Logos* e servem dois fins: provar a *economia* divina, ou seja, o modo como Deus age no meio dos homens, ou por condescendência para com os circunstantes.<sup>76</sup>

A escola de Antioquia vai também tomar posição. Juntamente com a escola de Alexandria, vão ser os grandes polos da reflexão teológica, que se vão digladiar, infelizmente, mas, também vão produzir reflexões e protagonistas importantes para a Teologia nascente.

É o caso de Teodoro de Mopsuéstia. O seu ponto de partida é o Céu, isto é, a Igreja, cujos sinais vêm do Antigo Testamento, é já participação na divindade

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 381

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, p. 387-388

e os seus filhos são já participantes na Glória de Cristo que iniciou já a segunda *katastasis* com a Sua obra redentora. Ora, esta participação dos fiéis na glória de Deus não é a mesma que a união de Cristo com o Pai, nem a mesma do *Logos* com o Homem, mas só é possível porque Deus, na economia da Sua revelação, incarnou em Jesus, porque Deus tornou possível uma união perfeita e insolúvel entre o *Logos* e o Homem. E o Homem inteiro, corpo e alma, rejeitando-se todo o apolinarismo com a ocupação da alma pelo *Logos*: *é um Homem perfeito que ele toma... e não toma somente um corpo mas todo o Homem composto de um corpo e uma alma imortal e razoável.* <sup>77</sup>

Poder-se-ia pensar que a Encarnação seria, então, a assunção de um Homem pelo Verbo. Para Teodoro, esse “revestir-se”, essa “união” não é meramente a presença da graça como nos profetas, por exemplo. Há uma união total, tal como fala a Escritura que sublinha mais a união das naturezas do que a sua distinção. Como a constituição do Homem que não é corpo mais alma, mas sim a união das duas, que a nenhuma delas se pode chamar Homem, mas só à união inseparável do corpo e da alma, sendo eles também de natureza diferente, juntas assumem uma outra “natureza”, talvez possamos dizer, uma “prosôpon”.

Esta palavra ganha grande importância em Teodoro e prepara já o seu protagonismo para o Concílio de Calcedónia. No sentido antioqueno, o primeiro sentido é do que se vê, a forma sob a qual uma natureza se manifesta e, nesse sentido Cristo é uma só “prosôpon”, expressão da íntima união entre a humanidade de Cristo e o *Logos*, única “prosôpon” que é produzida pelo dom que o *Logos* faz de seu próprio “prosôpon” ao Homem assumido<sup>78</sup> e o faz partilhar também da Sua *Senhoria*<sup>79</sup>, no sentido da Sua divindade. Talvez possamos dizer que já não é somente o Verbo que se faz Carne mas também, pela mesma ação divina, a carne que se faz *Logos*, que aquele Homem, Jesus se faz Deus e, a carne do Homem revela, finalmente, toda a sua natureza.

---

<sup>77</sup> TEODORO DE MOPSUÉSTIA, *V Homilia Catequética*, 19. Citada em GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 397

<sup>78</sup> ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 404.

<sup>79</sup> TEODORO DE MOPSUÉSTIA, *De Incarnation VII*. Citado por GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 404.

Para ilustrar a profundidade desta união, Teodoro de Mopsuéstia invoca a união conjugal, onde, segundo o Evangelho, que os dois se fazem um (Mt 19,6) e a união corpo-alma no Homem, duas naturezas diferentes que fazem um só e único Homem<sup>80</sup> mas rejeitando completamente a visão platónica de que o Homem é a alma e o corpo um acidente. Pelo contrário, afirma que a corporeidade é constitutiva da natureza humana, sublinha a substancialidade da alma e recusa subordinar o corpo à alma, ou vice-versa. A alma está unida ao corpo e o corpo à alma e nenhum deles é um atributo mas ambos são o Homem.

Apesar desta opinião que parece tão ortodoxa, S. Cirilo vai acusa Teodoro de Mopsuéstia de tem criado as bases para o Nestorianismo<sup>81</sup>.

O Concílio de Éfeso em 431 vai ficar célebre pela definição de Maria como a Θεοτοκος. Mas a questão não foi pacífica e também teve consequências para a definição da Encarnação. Dois vultos se distinguem nesta discussão: Nestório e Cirilo de Alexandria, cada um no seu lado da barricada, quer no que diz respeito à Mãe de Jesus, quer no que diz respeito à Encarnação: Nestório sublinhava a distinção das duas naturezas de Cristo e Cirilo enfatizava a sua união, uma cristologia unitiva.

Nestório, ainda patriarca de Constantinopla, defende uma unidade *Logos-Homem* forte, até usando o exemplo de Teodoro de Mopsuéstia da unidade do corpo e alma no Homem. Mas, ao tentar explicar essa unidade, vai vincar a separação das duas naturezas caindo num docetismo: *Cristo é invisível no que é Cristo, mas é duplo no que ele é à vez Deus e Homem; ele é um no seu estado de Filho, mas é duplo no que leva e é levado. No prosôpon do Filho, é um indivíduo mas, como no caso dos dois olhos, ele está separado segundo as naturezas da humanidade e da divindade.*<sup>82</sup>

Portanto, parece haver uma subalternização da humanidade pela divindade, como se fosse uma espécie de *organum divinitatis*, uma espécie de invisível, a divindade, que se torna visível, na humanidade.

---

<sup>80</sup> Cf. IDEM, *Adversus Apollinarem* IV. Citado por GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 407

<sup>81</sup> J. L. LIÉBAERT, *L'Incarnation. I Des origines au Concile de Chalcédoine*, p. 165-166

<sup>82</sup> *Nestoriana*, 280. Citado em GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 444

Mas há um parágrafo na *Theopaschites* que é bastante curioso pelo estatuto que dá à carne: *a carne tem a sua própria glória, que na sua relação com a divindade, é mais uma kenose que uma revelação: mas a divindade escondida dá à carne uma glória mais alta que revela e proclama a união com esta natureza escondida*<sup>83</sup>. Podemos perguntar por que será que a kenose é menos que uma revelação? Pode ser a possibilidade única da revelação... que manifesta na humanidade uma capacidade de revelar a glória de Deus, ou seja, que essa glória reside na humanidade, na carne e só se manifesta, precisamente, na glória da divindade.

Do outro lado da controvérsia Nestoriana está S. Cirilo de Alexandria. A sua teologia foi algumas vezes acusada de apolinarismo, no que diz respeito à *mia physis*, mas Cirilo sempre escapa à heresia porque essa única natureza de Cristo é sempre uma união de naturezas, uma união substancial de Deus e do Homem em Cristo: o *Logos* “é” carne sem ser mudado em carne<sup>84</sup>, ou seja *Deus, o Logos não veio num Homem mas tornou-se verdadeiramente Homem continuando como Deus*.<sup>85</sup> Há, verdadeiramente uma consubstancialidade que não pode mais ser desfeita: a união das duas naturezas não criou uma terceira mas fez-se uma só. Sim, há uma só natureza: a da Encarnação do Verbo. Podemos falar de duas natureza, como Calcedónia vai fazer, mas não as podemos dividir, separar.

Talvez o conceito de pessoa nasça precisamente desta necessidade de definir essa união substancial. No princípio, *physis* e *hypostasis* definiam ideias diferente, a primeira enquanto natureza, essência, a segunda como substancial real. Mas, os dois conceitos foram-se aproximando, precisamente pela necessidade de unir a dupla natureza de Cristo: divina (*physis*) e a humana (*hypostasis*) e distanciando-se da etimologia inicial de prosôpon, Cirilo começa a adotar a o conceito de “pessoa” como o modo de falar da união das naturezas,

---

<sup>83</sup> NESTÓRIO, *Theopaschistes*, III, 36. Citado em GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 446

<sup>84</sup> Cf. ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p.466

<sup>85</sup> CIRILO DE ALEXANDRIA, *Or. Ad Dominas* 31. Citado em ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p. 466

sem as confundir e sem as separar. Está tudo preparado para o Concílio de Calcedónia.

Mas temos uma palavra para o Concílio de Éfeso, 20 anos antes do de Calcedónia, e que pretende retomar o importante Concílio de Niceia. Por detrás da consagração dogmática da Θεοτοκος, está na verdade a questão cristológica. A questão mais importante de Éfeso foi a condenação de Nestório, na qual a consagração de Maria como Mãe de Deus foi o derradeiro golpe na cristologia herética de Nestório.

## 1.2. O IV Concílio Ecuménico de Calcedónia (451)

O Papa Leão Magno foi quem convocou o Concílio e orientou-o desde logo para decidir acerca da questão da Encarnação. Não é verdade que a finalidade do Concílio seja a condenação de Nestório. Aquando do Concílio era já uma figura sem grande presença. Na carta a Pulquéria<sup>86</sup>, irmã do imperador Teodósio II, que herdou o trono por morte de seu irmão, Leão Magno afirma já os principais princípios do Concílio sobre a Encarnação. Assim como a Epistola a Flaviano onde o Papa fala abertamente das duas naturezas, humana e divina, em Cristo, as duas perfeitas e verdadeiras: *“em Cristo Jesus não devemos acreditar na humanidade sem a verdadeira divindade, nem na divindade sem a verdadeira humanidade.”*<sup>87</sup>

O princípio da unidade de Cristo está sempre presente e será reafirmado com exaustão no Concílio, mas, quando Leão Magno distingue as ações do Verbo das ações da Carne, parece estar a dar razão a Nestório. Percebe-se que era necessário garantir a verdade dos sofrimentos de Cristo mas o Papa logo corrige afirmando a unidade da pessoa de Jesus, como demonstra a última citação.

---

<sup>86</sup> P.-TH CAMELOT, O.P., *Éphèse et Chalcedoine*, Paris, Éditions de l'Orante, 1962, p. 97

<sup>87</sup> *Ibidem*, p.100.

Contra os maniqueus e os gnósticos, como Eutiques, afirma a *veritas carnis*, a *verdade da carne*. Uma expressão curiosa que afirma enfaticamente que a verdade vem pela carne, que a salvação vem pela carne, pela ação do Verbo Incarnado mas não sem a carne.

Leão Magno não esteve presente no Concílio reunido na Basílica de Santa Eufémia a 8 de Outubro de 451 mas a sua teologia estava bem presente, quer pela sua influência, quer em virtude dos representantes que enviou. Na quarta sessão, todos os bispos presentes declaram subscrever as palavras de Leão Magno, *cuja fé é idêntica à fé de Niceia, de Éfeso e de Cirilo*.<sup>88</sup>

Somente na quinta sessão se submeteu a definição dogmática à discussão. Apesar da unanimidade acerca da unidade da pessoa de Cristo, uma última discussão se levantava: se se deveria dizer que Cristo era *em* duas natureza ou *de* duas naturezas. A questão talvez seja mais que superficial... Venceu a expressão *em* duas naturezas. Todavia, alguns manuscritos foram feitos com o *de* duas naturezas.<sup>89</sup> Importantes continuam as expressões da unidade na pessoa de Cristo, numa única *hipóstase*: *sem confusão nem mudança, sem divisão nem separação (...) mas, ao contrário, as propriedades de cada uma das naturezas ficam salvaguardadas e encontram-se numa só pessoa ou hipostase*<sup>90</sup>. Não vamos aqui repetir mas, esta unidade nas duas naturezas é afirmada quatro vezes em modos diferentes e retiradas de documentos diferentes: a *Carta de João de Antioquia a Cirilo*, o *Tomo de Leão a Flávio*, a *Carta de Cirilo a Nestório* e a *Carta de Flaviano a Leão*, como bem compara Camelot.<sup>91</sup>

Foi na quinta sessão do Concílio que mais se discutiu a formulação do dogma. A primeira decisão foi de confirmar a doutrina dos Padres, nomeadamente, entenda-se o Concílio de Éfeso. Na definição da Θεοτοκος já

---

<sup>88</sup> *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II, 93-109. Cf. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, p. 131.

<sup>89</sup> Cf nota de CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, p. 227

<sup>90</sup> CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, p. 227

<sup>91</sup> *Ibidem*, 139-140.

muito se tinha adiantado acerca das duas naturezas em Cristo e a afirmação solene dessa teologia<sup>92</sup>

A originalidade do Concílio de Calcedónia é a clarificação das duas naturezas numa só pessoa, duas naturezas que não se confundem nem se misturam, adotando as palavras do Papa Leão Magno: “*em duas naturezas, sem confusão ou troca, sem divisão nem separação, a diferença das naturezas não é nunca suprimida pela união, mas ao contrário, as propriedades de cada natureza ficam salvas e reencontram-se numa só pessoa ou hypostase*”<sup>93</sup>. Terminava-se assim a discussão entre os vários monofisismos que o Concílio de Éfeso não conseguiu resolver, entre os quais se distingue em Calcedónia o de Eutiques. As duas naturezas são distintas mas não separas e a sua união não se faz por anulação de nenhuma, nem pela criação de uma terceira natureza, mas há uma união hipostática das duas naturezas, isto é, que são um só, Filho e Deus e Filho de Maria.

Foi um trabalho duro do Concílio de Calcedónia na formulação do dogma da Encarnação. Mas uma fórmula assim pode ser um ponto de chegada mas é também, um ponto de partida. Com esta como com qualquer verdade da fé. “*Calcedónia, fim ou princípio*”<sup>94</sup> foi o título de um texto de Karl Rahner muito famoso que depois encontramos publicado, e corrigido, nos seus *Escritos de Teologia*<sup>95</sup>.

Não podemos esquecer que os dogmas não são dados por Deus como os mandamentos no Sinai... Ou então, serão, mas não no sentido em que foram escritos por Deus. São de revelação divina na mediação dos fiéis, na procura que a Igreja faz de compreender a Fé. *Os concílios não são a única expressão*

---

<sup>92</sup> HEINRICH DEZINGER – PETER HUNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Ed. Herder, 2000, p. 148.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 141

<sup>94</sup> É precisamente com esse título *Chalcédoine, fin ou commencement?* que GRILLMEIER faz o Epílogo da obra que temos vindo a citar. Cf. ALOYS GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, p.567-570.

<sup>95</sup> RAHNER, KARL, *Problemas actuales de Cristología*, in *Escritos de Teología I*, trad. de J. Molina, L. Ortega, A.P. Sánchez Pascual e E. Lator, Madrid, Ed. Cristiandad 2000, p. 157-205.

do desenvolvimento dogmático na Igreja, são simplesmente a forma mais solene.<sup>96</sup>

A formulação dos dogmas na igreja também têm as marcas do tempo e da cultura e, por isso, também podem e devem estar sujeitas a uma exegese e a uma hermenêutica para que se possa retirar toda a frescura das suas definições. Senão são letra morta do passado e não cumprem a sua função de dogma que deve ser *começo e não fim, meio e não término, uma verdade que nos liberta para chegar à verdade sempre mais alta*<sup>97</sup>. A fórmula dogmática é uma regra, uma régua, onde se devem aferir todas as afirmações para que não se caia em heresia, quer formal, quer popular. Assim o corrige Pio XII na sua encíclica *Sempiternus Rex Christus* de 8 de Setembro de 1951 (celebrando os 1500 anos do Concílio de Calcedónia)<sup>98</sup> e se refere, com razão, Rahner, que há uma teologia popular bastante difundida no seu tempo, e hoje também, de um monofisismo reinante, seja de teor mais humanista (Cristo, como um Homem excepcional que atingiu a dignidade divina) como de teor mais esotérico e neognóstico para quem a humanidade de Cristo é uma espécie de condescendência divina.

Como bem justifica Rahner no texto citado, todas as afirmação da revelação não de chegar à infalibilidade do Dogma. Assim como podemos partir do dogma de Calcedónia, também a ele teremos de regressar, à sua *sóbria e modesta claridade*.<sup>99</sup>

A natureza divina e a natureza humana em igualdade de dimensões, clara e distintamente, sem mistura nem confusão, na mesma pessoa de Cristo, faz-nos certamente pensar. É um ponto de partida da Cristologia. Mas o que é a natureza divina? O que é a natureza humana? Apesar da distância entre as duas, não temos a certeza qual é a mais facilmente definível. Da natureza divina conhecemos o seu carácter sobrenatural, para além do qual nada podemos

---

<sup>96</sup> BERNARD SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église: pour une actualisation de la Christologie de Chalcedoine* (= Col. *Jesus et Jesus-Christ* 17) Paris, Desclée de Brouwer 2000, p. 57

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 157. Facilmente podem concorrer para uma mitologização da Fé, o que seria e é um perigo contra o qual temos de lutar. Cf. p. 164

<sup>98</sup> PIO XII, *Sempiternus Rex Christus*, in AAS 43 (1951), pp. 625-644.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 159

pensar, universal e de bondade infinita, pura e inabarcável... Da natureza humana podemos começar pela sua materialidade, por fazer parte do criado, de ser pó da terra, no seu aparecimento e no seu fim, mas também podemos falar da sua singularidade, da sua altíssima dignidade, da sua dimensão espiritual, da bondade do seu coração, da sua disponibilidade para questionar e procurar, da sua capacidade de acolher Deus na sua humanidade... Sim, em Cristo estas duas naturezas são perfeitas e completas. O Homem também tem uma natureza divina, apesar de criado, distingue-se de tudo o resto, mas essa natureza só se realiza plenamente, em Cristo. Ele tem de desejar, esperar e acolher na sua historicidade, na sua humanidade, a *epifania de Cristo*<sup>100</sup>. É a salvação. O Homem acolhe-a na sua natureza humana porque ela contém também a natureza divina, não como Cristo, mas capaz de Cristo (*capax Christus*).

O Cristo cuja epifania traz a salvação é o Cristo Encarnado, é o Cristo tal como o definiu Calcedónia, cuja natureza encarnada também o faz *capax hominis*. É válida, agora e sempre, a espiritualidade encarnatória,<sup>101</sup> ou seja, não é mais possível pensar o Homem, nem a espiritualidade, nem a Teologia sem a Encarnação de Jesus. O caminho da Carne (ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ - *Ele abriu para nós um caminho novo e vivo através do véu, isto é, da sua própria carne*) de que fala o escrito aos Hebreus (10,20) é precisamente a revelação que interessa acolher e desenvolver.

Para usar uma expressão antiga e célebre de Tertuliano: *caro salutis est cardo*<sup>102</sup>, na Encarnação se engendra a salvação, que na carne está a salvação, se olharmos a partir da revelação em Cristo, se partimos da história pessoal de cada um onde se resolva a salvação, ou mesmo se afirmarmos que não é possível a salvação sem a carne, a de Cristo, como da nossa.

---

<sup>100</sup> RAHNER, KARL, *Problemas actuales de Cristología*, in *Escritos de Teología I*, p. 192.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 194

<sup>102</sup> TERTULIANO, *De resurrectione carne*, VIII, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus*: Series Prima, Tomo II, 1844, p. 806 (Cf. [https://books.google.pt/books?id=cwERAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=cwERAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false))

Para uma mentalidade ainda moldada no dualismo antropológico de raiz platônica pode ser difícil de entender. A própria formulação do dogma de Calcedônia, toda a história que a ele conduziu e está patente no “enigma” de que se serve, tem essa influência. Temos de o reconhecer para o poder superar.

Terminamos este nosso percurso histórico em Calcedônia porque esse é considerado o Concílio que definiu o dogma da Encarnação.

Poder-se-á considerar um salto demasiado grande o que fazemos para Michel Henry mas é opção deste nosso estudo. A evolução do dogma da Encarnação já está feita noutros estudos<sup>103</sup> e o nosso objetivo é entender de que carne podemos falar quando falamos de Encarnação. De que Carne falava a Igreja antiga e Calcedônia e se Michel Henry nos pode ajudar a falar com mais verdade de Carne.

## 2. A Filosofia e a Teologia

A relação entre a Filosofia e a Teologia nem sempre foi fácil. Podemos afirmar que nasceram juntas e, depois, muitas vezes se separaram, se degladiaram, se uniram, se fundiram até.

Talvez o maior paradigma dessa relação seja a expressão “Deus dos Filósofos” que penso ser atribuída a Pascal. Trata-se de afirmar que há um Deus próprio para os Filósofos, onde se chega pela razão e um Deus que dispensa a razão. Ora, Deus terá de ser o mesmo para Teólogos e Filósofos, e para todos, evidentemente, e o caminho não será muito diferente para cada um. Os segundos na obediência à razão e abertos à revelação que ela pode trazer; os primeiros questionando permanentemente a revelação e o que a razão lhe pode trazer.

---

<sup>103</sup> Cf. BERNARD SESBOÜÉ, Dir., *Histoire des Dogmes*, 4 vol. Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1999.

Não podemos negar, como já vimos em CantaleMESSA, que há uma ontologização do kerigma cristão que fica a dever-se à semântica filosófica. *Na linguagem da cristologia nascente são as categorias não já escriturísticas, representando uma ‘helenização’ e uma ‘ontologização’ da fé primitiva que levou a uma coisificação dos dados primitivos, muito mais fluídos e funcionais.*<sup>104</sup>

O amor à verdade é o que move estes dois modos tão próximos de a descobrir. De longe (Leão XI) vem o cognome da Filosofia como “ancilla theologiae” que colocava como finalidade de todo o conhecimento, a participação em Deus. Talvez por isso a Filosofia se tenha vingado ao procurar uma emancipação absoluta e, resultado aparentemente final desse caminho, declara-se a morte de Deus. Assim, sem Senhor a quem servir podia cantar glórias ao seu estatuto soberano, libertado, finalmente, do jugo de todos os dogmas.

Essa parece ser uma dificuldade para os filósofos: coabitar com os dogmas como forças que limitam a liberdade do pensamento. Ora, já vimos com Rahner que o dogma pode ser também um estímulo para a reflexão. É verdade que são as traves mestras de um edifício que se chama fé cristã, mas nem por isso são inquestionáveis. Conhecer-lhe a história é descobrir as riquezas que Filosofia e Teologia partilharam. Como por exemplo, o conceito de pessoa, de *persona*, a que a Teologia acrescentou consideravelmente. Retirar dos dogmas todas as suas riquezas é também não perceber como a sua verdade é fundamental para chegar a outras verdades.

Emmanuel Falque, numa recolha de textos sobre pensadores seus contemporâneos, usa, para falar deste confronto entre Filosofia e Teologia, uma expressão inspirada em Heraclito: *um combate amoroso*<sup>105</sup>. Que é, na verdade o combate do homem pelo seu sentido, como uma luta pessoal para cada um descobrir a sua própria verdade.

---

<sup>104</sup> BERNARD SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l' Eglise: pour une actualisation de la Christologie de Chalcedoine*, p. 41

<sup>105</sup> EMANNUEL FALQUE, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann 2014, p. 7. Neste mesmo volume é publicado o famoso texto *Y a-t-il une chair sans corps?* (p. 197- 238). Questão importantíssima na recepção de Michel Henry.

É o mesmo combate que Jacob trava com o Anjo em Penuel (Gn 32,25-31). Aí é derrotado e fica com a marca perpétua desse encontro. Mas também aí é abençoado. Assim se transforma um combate num encontro de amor, não erótico mas metafísico, porque não procura a união mas a significação<sup>106</sup>. Essa marca e essa bênção é a necessidade permanente de procurar e nunca se satisfazer com as respostas encontradas. Nenhum filósofo, nenhum teólogo está satisfeito, habitam sempre o mundo e o saber como uma espécie de funcionários da Humanidade, dirá Aristóteles<sup>107</sup>, e os teólogos não como funcionários de Deus, mas como funcionário da mesma humanidade, reconhecendo que essa ânsia é de origem divina. Mas os filósofos também terão de dar uma resposta a essa questão lancinante.

Portanto, Filosofia e Teologia estão umbilicalmente ligadas. Fazem parte da Humanidade desde que existe ou foi criada... Começa aqui a distinção? Num delicioso texto de García-Baró, *Una carta sobre las últimas realidades*, é feita uma afirmação arrojada mas que pertence a este nosso contexto: depois de agradecer a contribuição de alguns filósofos, *mas, mais do que nenhum outro, como a um santo extraordinário, a Sócrates. Creio que se se fala dele quando no Novo Testamento se fala da plenitude dos tempos, preparados para que a Verdade se faça Carne no Tempo histórico, ou seja, se faça Homem, um de nós*<sup>108</sup>.

Michel Henry conviveu com esta dificuldade e deixa claro que o seu caminho é estritamente filosófico,<sup>109</sup> fenomenológico. Mas será que a Filosofia é capaz de encontrar a Verdade? Será que o seu caminho não termina inexoravelmente na aporia? *Prisioneira da aporia*<sup>110</sup>?

Nos escritos preparatórios de *C'est moi la vérité* há umas notas esquemáticas muito interessantes que, afinal, distingue a verdade em duas: a da

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 11

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*. Citado em E. FALQUE, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, p. 11

<sup>108</sup> GARCÍA-BARÓ, MIGUEL, *La Filosofía como sábado*, Boadilla del Monte (Madrid) PPC 2016, p.53

<sup>109</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Paris, Ed. du Seuil 2000, p. 361

<sup>110</sup> *Ibidem*.

Filosofia (que é igual à do mundo) e a Verdade do Cristianismo que não é deste mundo: “*ma vérité n’est pas de ce monde*”<sup>111</sup> (parafrazeando Jo 18,36: *o meu Reino não é deste mundo*) e acrescentando que *Ma vérité = Vie*. Vai ainda mais longe quando pensa que Verdade é diferente de Filosofia.

Certamente que este modo de fixar esquematicamente o pensamento é retificado na *Incarnation* confirmando o ponto de partida semelhante da procura da Verdade, o método também é o mesmo, o *movimento do pensamento*<sup>112</sup> mas só a *Vida fenomenológica transcendental absoluta e única, na qual o próprio é precisamente revelar-se a si na sua auto-afeção patética sem nada dever a quem ou ao que quer que seja de outro, pode definir a realidade humana enquanto fenomenológica na sua essência*<sup>113</sup>.

Mas se o método é o mesmo, o do movimento do pensamento, interessa questionar a partir daí. Antes do sentir, antes da fenomenologia, antes da filosofia, como antes da teologia não há uma verdade, uma revelação que se põem em marcha para que algo como o pensamento seja possível? Há uma inteligibilidade que é já aparição do Verbo, seja ele o Logos dos filósofos, seja o Logos de Deus, se quisermos separar o que nos chega junto. E chega-nos na auto-revelação da Vida, onde toda a realidade nasce e se torna possível.<sup>114</sup>

Em *Paroles du Christ* afirma mesmo que há dois níveis de linguagem no Evangelho que nunca se cruzam e muitas vezes não se entendem: o de Jesus e o do mundo, a compreensão dos Apóstolos. A revelação é possível porque a linguagem dos homens conhece a Vida e é dela que fala Jesus. Mas, para isso, é necessário que os seus ouvintes deixem a compreensão do mundo e comecem a compreender a partir da Vida. Esta dificuldade foi geradora de muitas incompreensões que se podem resumir nessa pergunta que faz Herodes: “o que é a Verdade?”<sup>115</sup> Ora, a Verdade é próprio Cristo e tudo o que à Sua luz for

---

<sup>111</sup> Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique “Fonds Alpha”, Fonds Michel Henry*, Ms 31-9-023613

<sup>112</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 362.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 363.

<sup>114</sup> IDEM, *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 43

<sup>115</sup> Cf : IDEM, *Paroles du Christ*, p.13 : *Il est possible à l’homme d’entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans une autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement son Verbe ?*

possível de compreender. Por isso, a verdade é incapaz de ser conhecida à luz deste mundo. Só a revelação é capaz de dar o conhecimento: *Só a revelação de Cristo deste estrato subterrâneo e duplamente despercebido por nós da nossa vida, vem agitar a nossa condição de Homem a ponto que cesse precisamente de ser humano propriamente a falar... no segredo (no coração)*<sup>116</sup>.

Estas contribuições de Michel Henry e a retidão do seu pensamento bem merecem o louvor que García-Baró lhe faz<sup>117</sup>, especialmente, penso eu, pela inversão ontológica da fenomenologia.

Portanto, Filosofia e Teologia nascem dessa mesma revelação, a primeira procura essa revelação a partir da sua negação, reclamando a sua autonomia absoluta; a Teologia procura a exegese profunda dessa revelação para a compreensão e tipificação da Verdade que lhe é dada. Talvez da diferença deva sugerir um saudável convívio, sem subserviências nem prepotências. Pois *não há contradições entre o teólogo e o filósofo (...) é no homem interior que a religião e a filosofia vêm e se unem e voltam, como a uma mesma fonte, um fundo de verdades comuns*<sup>118</sup>.

Se a Filosofia serviu o primeiro cristianismo para se poder expressar e estabelecer, se a Teologia tomou algum do vocabulário e articulações filosóficas, não está correto afirmar uma helenização do dogma. É precisamente *a definição de Calcedónia que limpa o mistério cristão desse tipo de interpretação: trata-se de outra coisa (...)* A diferença entre a transcendência absoluta de Deus e os limites da criatura humana não é abolida pela proximidade.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>117</sup> GARCÍA-BARÓ, MIGUEL, *La Filosofía como sábado*, p. 167-176. E ainda em *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme 2006, p. 152 ss

<sup>118</sup> MAINE DE BIRAN, *Défense de la philosophie*. Citado em ANNE DEVARIEUX, *L'intériorité reciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Millon 2018, p. 305

<sup>119</sup> SESBOÛÉ, BERNARD, *Jésus-Christ dans la tradition de l' Eglise*, p. 148.

## Capítulo II

### Michel Henry e a Fenomenologia

---

Neste capítulo entramos diretamente na Fenomenologia de Michel Henry. Preliminar obrigatório porque o autor propõe uma Fenomenologia nova que foi preparada desde a sua majestosa tese de Doutorado que foi *L'essence de la manifestation*. Essa nova fenomenologia é aí criada em diálogo com Husserl, com Heidegger, com Descartes. Em *Incarnation* vai-lhe ser destinada toda a primeira parte com o título de “*A inversão da Fenomenologia*”. Para usar uma linguagem fenomenológica, podemos dizer que é uma espécie de redução da Fenomenologia pois, mais do que o fenómeno, centra toda a atenção na fenomenicidade do fenómeno: já não é o que aparece, como e quando aparece, tudo questões importantes não tanto do tempo e da percepção, mas sim o dado mesmo de aparecer.

O primeiro grande trabalho de Michel Henry que foi apreciado como grande contributo científico, foi *L'essence de la manifestation* (1963) onde se critica a fenomenologia da exterioridade e marca a distância em relação a Husserl. Logo de seguida publicou *Philosophie e Phénoménologie du corps* (1965) que estaria já pronto antes da anterior. Outra grande obra que se destaca da sua produção filosófica é *Marx. Une philosophie de la réalité* (1º vol.) e *Marx, une philosophie de l'économie* (2º vol.), ambos de 1976.

Além da investigação filosófica, teve alguma criação literária, da qual se destaca *L'amour les yeux fermés* (1976) com o qual ganhou o prémio *Renaudot* no mesmo ano. E, ainda, a tentativa interessante de colocar em romance a linguagem do corpo inerte, morto, na obra *Le cadavre Indiscret*<sup>120</sup>

Uma preocupação científica que sempre o perseguiu foi o diálogo da Filosofia com a Teologia. Encontramos sinais disso em, praticamente, todas as obras. Mas, o final da sua produção é eloquente quanto aos seus objetivos com o tríptico *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) e *Paroles du Crist* (2002 – ed. Póstuma), que foi corrigido já na doença. Podemos dizer que mais do que uma cristologia filosófica, Michel Henry fez uma filosofia cristológica. Reconhecemos o risco desta afirmação mas parece-nos que a sua

---

<sup>120</sup> HENRY, MICHEL, *Le cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1996

fenomenologia muito contribui para uma inovadora e deslumbrante modo de entender os mistérios da salvação cristã, especialmente o primeiro de todos que é a Encarnação, a relação da carne com o mundo e a definição de corpo.

Em *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*<sup>121</sup>, aprofunda o pensamento de Maine de Biran<sup>122</sup> para adotar e desenvolver a ideia de “corpo subjetivo”. É, na verdade, o corpo original, onde está a identidade de cada um, o corpo interior que já não depende do mundo, que está para cá do corpo orgânico ou do corpo ‘cósico’, é onde se realizam as sensações que vêm do confronto com as coisas do mundo. O movimento é essa realização desse sentir e a transformação das capacidades tácteis em substância real na subjetividade, no corpo subjetivo, todo o movimento é, portanto subjetivo, é uma experiência interna transcendental<sup>123</sup> que não mantém um diálogo igual com o mundo mas onde é dado de modo original ao sujeito e constitui o real. É o corpo verdadeiro que existe independente de tudo e que é criado ali mesmo pela subjetividade em que aparece a si mesmo: antes de existir para o que quer que seja, ele existe em si mesmo, só depois é capaz de se expor ao mundo e ao seu sentido. Ele existe na subjetividade.

Ora, estamos já a considerar a subjetividade (o corpo subjetivo) como reveladora da estrutura ontológica originária do corpo, mesmo quando se revela a nós mesmo como fonte de experiência, o corpo adquire uma sabedoria própria que nasce da subjetividade, um saber já não só da repetição mas uma sabedoria do sentir, que podemos identificar como o ego, a individualidade de cada ego.

A individualidade é algo de importante a considerar. Se é certo que a individualização empírica, constituída da natureza material, é o princípio do

---

<sup>121</sup> IDEM, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965

<sup>122</sup> Maine de Biran é um filósofo francês (1766-1824) que nos seus estudos da relação entre os vários corpos e o pensamento foi o precursor nas considerações sobre o corpo subjectivo e o corpo objetivo e, a seu modo, esteve na fundação do conhecimento como uma experiência fenomenológica. Na sua obra *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1814) afirma: *o Absoluto não está escondido nem é conhecido: é dado no relativo*. [Cf. AZOUVI, F. *Maine de Biran*, in *Les Oeuvres Philosophiques. Dictionnaire (=Encyclopédie Philosophique universelle III*, dir. André Jacob) dir de Jean-François Mattéi, tomo I, p. 1950.] que é significativa para percebermos a sua importância no pensamento de M. Henry.

<sup>123</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 129.

nosso nascimento, não podemos esquecer que a subjetividade é o princípio ontológico do nosso nascimento<sup>124</sup> e, portanto, por consequência, essa teoria ontológica do corpo impede-nos de uma redução empírica, pelo contrário, a redução há de ser feita no sentido mais individualizado que é a subjetividade: de modo empírico não há diferenças que nos distingam. O que nos distingue pode ser tudo reduzido às características humanas que todos partilhamos, mas de modo subjetivo, cada um existe na sua individualidade única e irrepetível.

Talvez estes princípios tornem muito claro o que queremos dizer com *Ipseidade*, que é o indivíduo com todas as características que não lhe vêm das coordenadas físicas espaço-temporais, mas sim das características únicas que o constituem na sua subjetividade. *Ipseidade* será, pois, o que cada um é realmente no seu corpo, não já no mundo, mas na pessoa que se manifesta em cada ego. Estamos a falar no sentido mais original da palavra, como as características do que é único, que se define em si mesmo e não depende de nenhum referente, nem do mundo, nem de outros. Portanto, é um conceito muito distante do *Dasein*, muito na coordenada multidimensional, interior, ontológica.

Para Maine de Biran o corpo pode ser 'cósico', o corpo molecular, rígido, resistente, o corpo orgânico, que funciona, que tem as suas regras e mecanismos biológicos, como a digestão, a respiração, etc. e o corpo subjetivo, o corpo interior, que sente, o lugar dos afetos, de ser afetado, que é único e individualiza verdadeiramente cada um.

Devemos colocar a questão da relação entre o corpo subjetivo e o corpo 'cósico'. Para Michel Henry, como para Maine de Biran, a natureza humana não existe fora da subjetividade. Portanto, o corpo humano é o corpo subjetivo que fundamenta ontologicamente a pertença do corpo a *uma região de imanência absoluta*<sup>125</sup>. Veremos ainda melhor que a imanência é o húmus do ser. Mas desde já se adverte que esta imanência não é a mera antípoda da transcendência, nem tem a ver com o mundo: a imanência está mais próxima da *Ipseidade*, daquilo que é.

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 167.

## 1. A Fenomenologia Henryniana

A obra de Michel Henry também se pode identificar com a renovação da fenomenologia que nascera com Husserl. É grande a influência deste nome maior da Filosofia e reflete-se no pensamento Henryniano de modo claro, como em toda a filosofia do séc. XX e XXI, especialmente pela abertura e solidificação do método fenomenológico e a sua aplicação aos grandes assuntos da filosofia. Ele está para o nosso tempo como Platão e Aristóteles para a Antiguidade ou Descartes para o séc. XVII, ou S. Tomás de Aquino para a Idade Média.<sup>126</sup>

Michel Henry partilha do mesmo descrédito das ciências ditas positivas, dos saberes objetivos que dão a realidade como um dado adquirido sem nunca a questionar, como é o caso das ciências naturais e mesmo das ciências sociais. Henry vai, contudo, mais longe do que Husserl.

Na sua primeira obra verdadeiramente significativa, que não é a *L'Essence de la Manifestation* mas sim *Philosophie et phénoménologie du corps*<sup>127</sup>, começa a analisar o pensamento de Maine de Biran e traça já esse predomínio da subjetividade, não entendida de modo psicologizante, como medida individual vazia ou ditadura do sentir; *não é constituída por o ser transcendente ele mesmo, mas é um conteúdo originário, a saber, o da experiência interna transcendental enquanto tal (...) uma densidade da vida, uma densidade ontológica primeira e irreduzível, que subsiste.*<sup>128</sup>

É esta subjetividade que forma a carne, porque é ela que se manifesta ao mundo quando lhe revela a imanência. É a tese da *L'Essence de la Manifestation*: a imanência é anterior à transcendência<sup>129</sup>. Afinal, a transcendência é já o resultado de um oposto à imanência. A primeira revelação é a da imanência e, a partir daí, e talvez de modo necessário, a transcendência. Penso que este aspeto foi bem estudado no Colóquio de 2013 no Porto.<sup>130</sup> Antes

---

<sup>126</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 5.

<sup>127</sup> ALAIN DAVID e JEAN GREISCH, Direção, *Entretien avec Roland Vaschalde*, in *Michel Henry, L'Épreuve de la Vie*. Actes du Colloque de Cerisy 1996, Éditions du Cerf 2001, p. 492.

<sup>128</sup> MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 5.

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*, p. 264.

<sup>130</sup> Cf. FERNANDO ROSAS MAGALHÃES, *Da imanência à Carne. O percurso da reflexão em Michel Henry*, in *Humanística e Teologia XXXV* (fasc. 2-Dez. 2014) p. 57-64

da transcendência está a imanência ou, se se quiser, a imanência é a primeira transcendência, é a primeira revelação, o primeiro sentir. É o carácter transcendente da vida que reconhece e significa o imanente, neste caso, o corpo. De tal forma que o Homem não pode dizer que tem um corpo mas que “é um corpo”: *o ser originário do meu corpo é uma experiência interna transcendental*

*e, por conseguinte, a vida deste corpo é um modo da vida absoluta do ego (...) um corpo transcendente manifesta-se também por mim e se dá a mim como submisso, por uma relação de dependência, ao corpo absoluto que (...) funda assim este corpo objetivo que a relação de possessão liga ao ego.<sup>131</sup>*

Podemos ver claramente a influência de Maine de Biran. Também ele fala do eu que se descobre quando se descentra do corpo<sup>132</sup>, e, nesse movimento inicia um caminho de transcendência sobre si mesmo, um caminho para a imanência, revela a *Si-edade*, e que só terminará no *eu divino, lux vera, deus in nobis*, em Deus. *O amor é a sua prova e a alegria o seu rasto (...) o filósofo nada mais faz do que excursões ontológicas ao absoluto<sup>133</sup>* que partem sempre da manifestação do ser, única forma de se fazer presente através dessa primária transcendência em que se manifesta. *O modo de aparecer no mundo explica as características fenomenológicas do corpo que se mostram nele, mas não a sua existência<sup>134</sup>*. A frase é lapidar para perceber Maine de Biran.

Não é demais reforçar a ideia de que partir ao encontro da imanência não é impactar com a realidade, o contínuo resistente, dir-se-á mais tarde. A imanência não é o mundo, o dado no mundo. A imanência é a primeira transcendência, no sentido da fundação do ego.

Este ponto de partida nos estudos de M. Henry é essencial e vai ser desenvolvido na sua extensa obra *L'Essence de la manifestation*, fruto de quinze

---

<sup>131</sup> MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 271.

<sup>132</sup> Cf. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au Divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité 1993 p. 309.

<sup>133</sup> *Ibidem*, citando Maine de Biran.

<sup>134</sup> ANNE DEVARIEUX, *L'intériorité reciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, p. 302

anos de reflexão monacal que serviu de prova de agregação à “sua” Universidade Paul-Valéry de Montpellier.

A tese principal deste trabalho é que *a imanência é a essência da transcendência*<sup>135</sup> que se revela como dado fenomenológico na categoria de recetividade, isto é, a percepção da imanência é a revelação da transcendência a que a razão tem acesso pelo seu carácter fenomenológico. A objetividade nunca revela essa manifestação porque anula a transcendência e se queda pela realidade sem entender a sua fenomenicidade.

É tenaz a luta contra a identificação da verdade com a objetividade, da verdade com o mundo, com o que é objetivo. Isso é a matéria que não tem nada a ver com a Vida. A sua existência tem outra natureza, a natureza das coisas.

Antes de passarmos a outra definição Henryniana fundamental que é a afetividade, talvez seja conveniente falar da influência de Mestre Eckhart que Michel Henry cita e analisa em *L'Essence de la Manifestation*. A necessidade defendida pelo Mestre de ultrapassar o plano da criatura, da criação para alcançar a essência, esse *Fundo que é Abismo*<sup>136</sup> que depois de alcançado se revela um novo nascimento, porque a alma descobre a operação que lhe dá origem que é a mesma de Deus.<sup>137</sup> Ou seja, a sucessão de plano não é feita por rejeição mas como procura da essência que é a unidade ontológica entre Deus e a alma.

Este é um tema muito querido a Mestre Eckhart: o nascimento de Deus na alma<sup>138</sup>, a alma que procura essa união e Deus que procura a alma do Homem para se poder comunicar: *soubesse a alma quando Deus vem e morreria de alegria, e, seoubesse quando se afasta, morreria de tristeza. Nunca sabe*

---

<sup>135</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF 32003, p. 309.

<sup>136</sup> MESTRE ECKHART, *Traité et Sermons*, trad. F.A. e J.M., Paris, Aubier, p. 203, citado em MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, p.394.

<sup>137</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, p. 386.

<sup>138</sup> MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, Trad. de Jorge Telles de Menezes, Paulinas, Prior Velho, 2009, p.7 (Prefácio de Paulo Borges), p. 9.

*quando vem e quando vai, mas capta-o perfeitamente, quando ele está consigo.*<sup>139</sup>

Mestre Eckhart é um místico ousado que viu os seus escritos analisados pela Inquisição e alguns deles tidos como heréticos, pelo menos na região de Colónia. Mas pensa o Homem como um composto de corpo e alma. Seria exigir demais que se desprendesse desse esquema. Mas, a alma não é só o princípio espiritual. Sim, ele fala de uma “centelha” na alma o que pode fazer dele um platónico... Mas a alma tem as potências<sup>140</sup> que a fazem estar no mundo e ser marcada por ele, pelo que entra pelos sentidos, de modo que parece que a unidade entre alma e corpo é constitutiva e não acidental, é fundamental e não desprezível. Parece não existirem realmente um sem o outro: *a alma, quando está separada do corpo não possui nem intelecto nem vontade: ela é um, ela não conseguiria criar a força para se poder virar para Deus.* (Sermão 14)<sup>141</sup> E diz mais adiante no mesmo texto: *a alma é purificada no corpo, onde ela reúne o*

*que anda disperso e levado para fora. Quando aquilo que os cinco sentidos levam para fora entra de novo na alma, então ela tem um poder em que tudo se torna um (...) a pureza da alma jaz nisso de ela ser purificada por uma vida que é dividida e entrar numa vida que é unificada*<sup>142</sup>.

Há, portanto uma unidade entre alma e corpo que é verdadeiramente inusitada na época medieval e que caracteriza a antropologia do Mestre, aquilo que ele chama a “unidade do ser”<sup>143</sup> que não é dualismo, que não deprecia o corpo para valorizar a alma. O estatuto desta unidade vem de Deus que se instala na alma sem estranhamento<sup>144</sup>, pois há uma espécie de co-naturalidade entre o Homem e Deus, não há distância, nem a alma O recebe como estranho,

---

<sup>139</sup> MICHAEL DEMKOVICH, *Introdução a Mestre Eckhart*, trad. de Frei Mateus Cardoso Peres, Ed. Paulinas, Prior Velho 2009, p. 115. De um dos Escritos Alemães que não consegui encontrar traduzidos

<sup>140</sup> Cf. MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, trad. de Jorge Telles de Menezes, Prior Velho, Paulinas 2009, p. 299. É claro o pensamento dominante de Aristóteles e, depois, de São Tomás de Aquino.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cf. MICHAEL DEMKOVICH, *Introdução a Mestre Eckhart*, p. 104.

<sup>144</sup> <sup>144</sup> MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, p. 238.

antes é Deus que faz o Homem nessa “Anunciação”: *a alma toma toda a sua vida e ser, e a partir daí haure a sua vida e ser*<sup>145</sup>.

Esta unidade é recebida diretamente de Deus sem mediações, por isso o Homem é um *Téognoste (Gottwissender Mensch)*<sup>146</sup>, não só que tem acesso a Deus mas que se conhece nessa unidade com Deus para a qual a experiência e descoberta da essência o encaminha, em dois conhecimentos diferentes: da exterioridade, o *conhecimento da noite*, e o da interioridade, da essência, o *conhecimento da manhã*<sup>147</sup>. Indo mais adiante, esse duplo conhecimento funda um Homem exterior e um Homem interior, mas o Homem nobre é o Homem interior porque é esse que conhece a Unidade e nessa Unidade, *conhece igualmente Deus e a criatura*.<sup>148</sup> Este modo de pensar faz lembrar São Paulo na sua antropologia do Homem interior (2 Cor 4,16) que marcou toda a escola paulina e a igreja nascente.

O conhecimento de que se fala que faz descobrir Deus como um ‘não estranho’ não vem do mesmo modo como se conhecem as coisas e o mundo. Antecipa-se a Descartes quando diferencia o olho que vê daquilo que vê: *a potência pela qual o Homem vê é uma potência diferente daquela pela qual ele sabe e conhece que vê*.<sup>149</sup> Ora, este é exatamente o mesmo princípio que Michel Henry usa para a inversão da Fenomenologia: que mais que o fenómeno, interessa a sua fenomenalidade<sup>150</sup>: não é o olho que vê, é o Homem que vê, é a alma que conhece.

É exatamente neste sentido que Mestre Eckart faz uma afirmação muito radical e que ultrapassa a duplicidade do aparecer para se instalar no reino do invisível, que é a única forma de ver: *quem quiser contemplar Deus, deve ser cego*<sup>151</sup>. Se pensarmos como Eckart que a essência do Homem, da alma, é Deus, então percebemos como Michel Henry diz com ele que a luz deste mundo não é capaz de revelar o que somos, pelo contrário, talvez devamos ser cegos

---

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> MESTRE ECKART, citado em MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, p. 411.

<sup>147</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, p. 412..

<sup>148</sup> MESTRE ECKART, *Traité et Sermons*, p. 110, citado em HENRY, MICHEL, *L'Essence de la manifestation*, Paris, p. 413.

<sup>149</sup> IDEM, *Tratados e Sermões*, p. 176

<sup>150</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 135

<sup>151</sup> MESTRE ECKART, *Tratados e Sermões*, p. 226

para podermos olhar e ver o que somos, nascidos dessa invisibilidade, manifestações que fazem brilhar essa luz que vem de dentro, da vida.

Há, portanto que abandonar (ultrapassar) a exterioridade para se poder nascer em Deus. *Deus não se pode revelar à alma senão de modo singular de manifestação que é o nascimento da alma sem antes fazer as despedias à fenomenalidade do mundo. Para que Deus apareça, o mundo deve desaparecer*<sup>152</sup>. Na fidelidade ao Sermão 101, diz Lavaud, tornando claro que o conhecimento da vida é sua própria doação e não aparição na exterioridade do mundo: *Deus não pode revelar-se se a alma está fascinada e cheia pelo aparecer das coisas exteriores*<sup>153</sup>.

Ler Mestre Eckart é, muitas vezes, lembrar o que Michel Henry diz. É claro que a distância de sete séculos se faz notar e a clareza de Michel Henry é talvez mais fácil de entender que a mística de Eckart. Mas as intuições do místico renano são inspiradoras para Michel Henry e, felizmente, com a reabilitação atual de Eckart podem ser cada vez mais conhecidas.

A cegueira de que falávamos é iluminada pelo conhecimento, mas não um conhecimento do mundo, antes da *vida que oferece o mais nobre conhecimento. A vida conhece, melhor do que o prazer ou a luz, tudo o que possamos alcançar nesta vida abaixo de Deus, e com mais pureza, de certo modo, do que a luz da eternidade consegue conceder*<sup>154</sup>.

Certamente que não é igual esta vida de que fala o Mestre e toda a Fenomenologia da Vida que faz Michel Henry. Mas, a proximidade é grande, na medida em que é a Vida é a primeira afetação que constitui a subjetividade e, nesse sentido ela é o primeiro conhecimento, não tanto na ordem temporal mas na ordem fundamental. São posições muito próximas e extraordinariamente ricas separadas por tanto tempo e tanta filosofia que, entretanto, se produziu. O

---

<sup>152</sup> LAURENT LAVAUD, *Naître hors du monde : deux phénoménologies de la naissance : Maître Eckhart et Michel Henry*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 4, 2009, p. 763

<sup>153</sup> *Ibidem*

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 243

Sermão 8 de onde é tirada a última citação chama-se mesmo: *É a vida que oferece o mais nobre conhecimento.*<sup>155</sup>

Há, portanto, no 'nascimento da alma' uma experiência do Absoluto que quebra esta ignorância eckartiana, esta cegueira, o que Michel Henry há de chamar Arqui-inteligibilidade que exige a *uma extinção dos poderes do mundo e da objetivação para uma disponibilidade essencial que permanece invisível*<sup>156</sup> na sua doação.

É a verdadeira Luz que ilumina com Verdade e é essa que nos traz o conhecimento certo. Citando o Cântico dos Cânticos (1,5-6) na apresentação da noiva, como sabemos, é Israel, portanto é a criatura, o criado, fala do seu tom de pele moreno e de como isso é uma imperfeição: é o sol, é a luz deste mundo e isso significa que mesmo o mais elevado e melhor, do que é criado e feito, encobre e descolora a imagem de Deus em nós. Mais uma vez se confirma que não é a luz deste mundo que nos serve para ver, muito menos para ver o que está no princípio, a Vida que nos faz existir, ou Deus, na expressão de Eckart. Antes pelo contrário, a luz deste mundo faz-nos perder a verdade, descolora o que somos.

É irresistível terminar este pequeno excursus sobre Mestre Eckart sem uma distinção que ele faz entre acolhimento e fecundidade. Ao falar da alma e de Deus nela. Ao falar do encontro de Jesus com Maria e Marta em Betânia, e ao referir que o Evangelista diz que "uma mulher" se sentou aos pés de Jesus, começa a falar das consequências de Deus estar na vida dos que O acolhem. Acolhê-Lo, ou acolher a Vida, no sentido Henryano, deslumbrar-se passivamente com a sua existência em nós, que nos faz existir, nessa afetação primeira, distingue a virgem da Mulher. Adiante dirá que Maria, a Mãe de Jesus, foi as duas ao mesmo tempo: virgem e mulher.

*"Mulher" é o nome melhor que se pode prover para a alma, e é muito mais nobre do que "virgem". Que o ser humano receba Deus em si, isso é bom, e nessa receptividade ele é virgem. Mas que Deus se torne fecundo nele, isso é melhor: porque o dom tornar-se fecundo é só por si gratidão pelo*

---

<sup>155</sup> *Ibidem*. P. 241

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 771

*dom, e aí o espírito é mulher na gratidão renascente, onde ele faz renascer Jesus no coração paternal de Deus*<sup>157</sup>.

A afetividade, nas palavras de Mestre Eckart, podíamos dizer: a capacidade da alma reconhecer Deus presente dentro de si, é outro conceito chave na Filosofia Henryana que é tratado e aclarado na IV secção de *L' Essence de la manifestation*. A sua importância deve-se à possibilidade que abre à alteridade e ao conhecimento.

Essa afetividade é a experiência radical da interioridade que, na necessária cegueira do ser, isto é, sem qualquer iluminação a não ser ela mesma, a interioridade, descobre a Vida como fonte da sua subjetividade<sup>158</sup>. E essa Vida tem a sacralidade de dar sentido ao Si e a tudo o que vem a partir dessa subjetividade. O nascimento na Vida adquire assim, para Michel Henry, como para mestre Eckart, um valor sagrado. Toda a vida é sagrada não em função do seu valor ou do reconhecimento do ouro, mas em função da sua proveniência, da sua fonte.

A afetividade não tem nada a ver com a relação com a exterioridade nem é fundada pela alteridade. M. Henry é muito preciso: *é o que se sente sem que seja por intermédio dum sentido*<sup>159</sup>. É portanto um concreto, uma auto-afeção (afetação)<sup>160</sup>, um sentir-se a si mesmo, antes de mais, que se constitui e se define em si próprio sem referir-se a mais nada, fenomenologicamente puro, que se auto-revela. Nada tem, portanto, a ver com sensibilidade e com sentimentos, antes os precede como o *poder de sentir*,<sup>161</sup> a prova de si mesmo e a descoberta do Si na essência da sua Ipseidade,<sup>162</sup> numa passividade ontológica estrutural, uma identidade entre afetante e afetado, que funda o Si na sua imanência e o abre a toda a recepção. O sofrimento é a experiência radical da afetividade, é a

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 187

<sup>158</sup> FARHAD KHOSROKHAVAR, *Michel Henry ou l'intériorité radicale*, in ALAIN DAVID - JEAN GREISCH, (Dir.), *Michel Henry, l'épreuve de la Vie*, Paris, Ed. du Cerf 2001, p. 61

<sup>159</sup> MICHEL HENRY, *L' Essence de la manifestation*, Paris, p. 577

<sup>160</sup> No nosso trabalho vamos optar pela tradução *afeção*, porque *afetação*, na língua portuguesa, tem um sentido um pouco diferente, como algo de estranho que vem de longe de nós e fere a nossa natureza, nos afeta prejudicialmente.

<sup>161</sup> MICHEL HENRY, *L' Essence de la manifestation*, Paris, p. 577

<sup>162</sup> Cf. *Ibidem*, p. 581

paixão do ser entregue à sua afetividade efetiva e sem defesa na fragilidade da imanência do Si.

A afetividade é, como sentimento de Si e experiência transcendental da Vida que se revela no ego, o princípio de toda a alteridade. Diferentemente de Heidegger e de Lévinas, é no *pathos* onde se manifesta e revela a Vida e que funda a relação com o outro, as suas radicais autonomia e igualdade, como profundamente explica Florinda Martins na sua extraordinária tese de Doutorado.<sup>163</sup>

É na primeira obra do triângulo final de Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* que a ponte entre a Filosofia e o Cristianismo se faz desassombradamente. Parece que toda a filosofia Henryana sempre caminhou para essas três obras finais que são o seu coroamento.

A procura da Verdade do Cristianismo não depende da história ou da arqueologia ou da autenticidade dos textos. Depende da afirmação de Cristo como portador da Vida eterna, como Messias, ser verdadeira.<sup>164</sup> Quanto a isso a história, como qualquer ciência, não pode confirmar nem opor-se; a verdade e a luz do mundo nada podem acrescentar ou retirar a essa afirmação pois resumem-se à sua exterioridade e a aparência é o princípio da anulação (tornar nada) daquilo que exhibe.<sup>165</sup>

*A verdade do cristianismo deve entender-se no sentido da fenomenologia pura,*<sup>166</sup> isto é, não no seu fenómeno mas na sua fenomenalidade, no ato de se mostrar, de aparecer<sup>167</sup> e só na Vida se mostra essa pureza, essa auto-revelação pura que efetiva a fenomenalidade,<sup>168</sup> logo a Vida é essa Verdade do Cristianismo, não enquanto entregue ao vivente (princípio duma cultura de morte) mas enquanto geradora do vivente, como fonte da Vida,<sup>169</sup> como Deus. A

---

<sup>163</sup> FLORINDA MARTINS, *Recuperar o humanismo. Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, Cascais, Principia 2002. Doutora em Filosofia Moderna/Contemporânea pela Universidade Católica e, provavelmente, a maior especialista portuguesa em Michel Henry e sua tradutora.

<sup>164</sup> MICHEL HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil 1996, p. 13

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>167</sup> Cf. *Ibidem*, p. 34

<sup>168</sup> Cf. *Ibidem*, p. 39

<sup>169</sup> Cf. *Ibidem*, p. 68

afirmação do cristianismo de que *Deus é Vida* revela uma coincidência clara entre a abordagem fenomenológica da Vida e o conceito cristão de Deus.<sup>170</sup>

Ora, a Vida é auto-revelação e não pode deixar de se manifestar. Aliás, foi a partir da sua manifestação que até ela chegamos. Essa auto-revelação é, antes de mais, a geração do Primeiro Vivente, do Filho no qual a Ipseidade do Pai se gera,<sup>171</sup> o Logos eterno, o Arqui-Filho que é auto-revelação da Vida Absoluta, consubstancial ao Pai.<sup>172</sup> Isto só se pode dizer de Cristo porque é o Primeiro Vivente, tem uma relação auto-reveladora única porque primeira, não na ordem temporal mas na Ipseidade reveladora. Mas, n'Ele somos todos gerados para a Vida e não teremos acesso a Cristo fora desta vida porque o mundo não pode conhecer Cristo porque não pode conhecer a Vida<sup>173</sup>.

Se o acesso à Vida só é possível fora deste mundo e de toda a exterioridade, será a Encarnação um acontecimento inútil?

O Prólogo de S. João fala dum Logos eterno como Deus onde está a Vida de Deus que se revela na carne como substância fenomenológica<sup>174</sup> que constitui todo o Homem; não a carne orgânica, a carne molecular deste mundo, mas participação na Arqui-carne, como veremos adiante. Ora, é esta primazia de Cristo que inverte o sentido: em vez de compreendermos Cristo a partir do Homem, teremos de compreender o Homem a partir de Cristo,<sup>175</sup> o *Arco de triunfo da Arqui-Ipseidade*,<sup>176</sup> por quem todo o Homem se torna Individuo, isto é Ipseidade na Vida, eu transcendental que já não existe no mundo, ou *não passa de uma ilusão de óptica*.<sup>177</sup> Porque aquilo que aparece aos nossos olhos deve fazer-nos ver essa carne primeira, a Arqui-carne, que está em toda a carne como possibilidade de haver qualquer Carne.

A obra prossegue com a análise da possibilidade de substituir o eu transcendental pelo ego do mundo, o desprezo da Vida, o esquecimento da sua

---

<sup>170</sup> Cf. *Ibidem*, p. 69.

<sup>171</sup> Cf. *Ibidem*, p. 76.

<sup>172</sup> Cf. *Ibidem*, p. 84.

<sup>173</sup> Cf. *Ibidem*, p. 113, 119.

<sup>174</sup> Cf. *Ibidem*, p. 146.

<sup>175</sup> Cf. *Ibidem*, p. 128.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 157.

condição de Filho<sup>178</sup>, em linguagem clássica, o pecado. Depois com a salvação, o segundo nascimento<sup>179</sup> e um capítulo sobre a ética cristã.<sup>180</sup>

## 2. A obra *Incarnation, une philosophie de la chair*<sup>181</sup>

O estudo desta obra é essencial a este trabalho e é o segundo livro da trilogia final de Michel Henry. Bem falta fazer esta obra no Congresso que Cerisy lhe dedicou em Setembro de 1996 porque nela se avança significativamente no pensamento Henryano.

Depois de ultrapassada a dialética do φαίνόμενο e do φαίνεσθαι, grande trabalho da fenomenologia desde o seu nascimento, especialmente desde Husserl, importante para distinguir o ser do aparecer<sup>182</sup> é necessário libertar o ser do aparecer na procura duma ontologia fenomenológica<sup>183</sup>, ultrapassando a crise de Heidegger da *indigência ontológica do aparecer do mundo*<sup>184</sup>.

O Homem é esse mistério que está onde aparece mas está ainda mais, manifesta ainda mais o ser, onde não está, ou está para lá do que está, na sua auto-inteligibilidade. E só somos inteligíveis a partir do invisível, portanto, do que não aparece. A nossa verdadeira natureza não se pode compreender a partir do mundo, a estrutura fenomenológica que o torna inteligível, a haver, não pertence à categoria do aparecer<sup>185</sup>. *Um corpo de Homem não pode ser outra coisa que uma carne invisível, inteligível no invisível da vida e só a partir dela*<sup>186</sup>.

Há que, então, procurar um acesso inteligível a esse invisível, que Henry chama Arqu-inteligibilidade, uma inteligibilidade que está para além do

---

<sup>178</sup> Cf. *Ibidem*, p. 168 s.

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*, p. 192 s.

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*, p. 216 s.

<sup>181</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, 2000.

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

<sup>183</sup> Cf. *Ibidem*, p. 42.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 124.

pensamento, que está antes de todas as coisas, que é em Si antes de qualquer “fora de si”, que está aquém de todo o horizonte, antes do Homem, antes da criação. A Arqui-inteligibilidade é a Vida<sup>187</sup>, é o Invisível que está presente em todo o visível e para além do visível, sem se confundir nem esgotar em nenhum dos dois. Podemos dizer que há outra fonte de inteligibilidade que não é visível nem invisível, mas sensível e, neste sentido, sim, é um invisível que não precisa de ser visível. Fica sem qualquer efeito a dicotomia grega da natureza na aceitação de um princípio único que é a Vida.

Não é a finitude da criação nem a degradável natureza que permite viver, nem o pensamento: é a Vida que permite viver<sup>188</sup> na auto-revelação da Arqui-inteligibilidade<sup>189</sup>.

Assim, é esta fenomenologia a única que, segundo Henry, deve merecer o nosso interesse. Mais do que o *cogito* de Descartes, anterior ao pensamento, na fórmula de todos conhecida de que a existência deriva do pensamento: o *penso, logo existo*, é a Ipseidade do Eu que permite a intuição da evidência da essência<sup>190</sup> patente em cada Si singular numa afetação fenomenológica única, fruto da auto-revelação da Arqui-inteligibilidade não captada na facticidade mas numa possibilidade mais anterior, transcendental, naquilo que Henry chama a *carne patética da vida*, como veremos, aí, onde o ser é, tem acesso ao seu *pathos*, está a matéria fenomenológica pura que permite à subjetividade manifestar-se na sua sensibilidade. A fenomenologia da Vida consiste em pensar fenomenologicamente essa auto-revelação da Vida.

A inversão da fenomenologia é, então, a ultrapassagem a caminho do invisível, de que a auto-revelação imanente da Vida se faz no *pathos* invisível<sup>191</sup>. Ou seja, a vida é anterior ao pensamento e é ela que permite ao pensamento aceder-se a si; *não há pensamento senão dado a si mesmo na auto-doação da vida absoluta*<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> Cf. *Ibidem*, p. 124.

<sup>188</sup> Cf. *Ibidem*, p. 125.

<sup>189</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>190</sup> Cf. *Ibidem*, p. 128.

<sup>191</sup> Cf. *Ibidem*, p. 129.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 130.

Este ponto é de relevante importância para precisar os termos e tornar claro que, a partir daqui, só a Vida interessa, só essa Arqui-inteligibilidade como possibilidade do Homem, tem importância estudar.

A Vida auto-revela-se e aparece/desaparece no mundo, manifestado no sensível na ambivalência deste conceito que não diz tudo sobre o Homem nem poderá jamais dizer o Homem todo. O Homem, como manifestação da vida não se reduz ao sentir, ao sentir vindo de fora ou de qualquer *fora* que habite dentro de nós. Antes de Descartes pensar que existia já sabia que existia mesmo sem o pensar. Há uma diferença entre o corpo sentido e o corpo transcendental que sente<sup>193</sup> como bem explorou a última fase de Merleau-Ponty<sup>194</sup>.

Os estudos de Merleau-Ponty foram bastante importantes porque, na linha de Husserl, definiu melhor a importância do corpo na fenomenologia com a equiparação do corpo sentido ao corpo sentiente. Para Michel Henry o seu principal erro foi precisamente esse narcisismo<sup>195</sup> que fez do que era originalmente diferente uma mesma coisa.

M. Henry chama carne a esse corpo transcendental que não é mais do que a *corporeidade originária imanente que encontra a sua essência na vida*<sup>196</sup>.

A definição deste conceito de M. Henry é fundamental para entendermos toda a obra e a fenomenologia da Encarnação. É a vida que revela a carne ao engendrá-la. A carne é, portanto, uma substância fenomenológica pura, é a substância mesma da vida, nasce dela. A carne é impressiva e afetiva porque provém da vida e contém a impressibilidade e a afetividade da vida<sup>197</sup>, são pois, consubstanciais. A impressibilidade e a afetividade dependem da vida. Neste sentido, podemos falar duma Arqui-Carne da Vida<sup>198</sup>. Usando as palavras de S. João, a Vida é Deus; nas palavras do A.T., *YHWH* é o Deus dos vivos.

A Arqui-carne tem a característica de se experimentar a si mesma no Arqui-Pathos, na Arqui-passividade que pertence à Vida absoluta como sua

---

<sup>193</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157

<sup>194</sup> Cf. *Ibidem*, p. 163

<sup>195</sup> Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 182

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 167

<sup>197</sup> Cf. *Ibidem*, p. 174

<sup>198</sup> Cf. *Ibidem*, p. 175

própria natureza. Na auto-revelação da Vida em que a transcendência se faz imanência da vida em cada vivente<sup>199</sup>, não é possível existir vivente sem esta Arqui-passividade<sup>200</sup>, sem essa carne. Não há vivente sem carne<sup>201</sup>. O pensamento grego corpo-alma que domina ainda a nossa filosofia não tem qualquer lugar neste modo de entender o Homem como carne. O aparecer no mundo é a doação exclusiva da Vida ao vivente sem divisão de partes, sem fora, sem corpo, no sentido grego que lhe atribuímos. A geração do vivente é feita na doação da Vida absoluta, a nossa carne na Arqui-carne.

A relação entre o Si (eu) transcendental e a carne é íntima e indestrutível porque a carne é a sua mais interna condição fenomenológica de possibilidade, porque o Si transcendental não existe sem a Ipseidade de si mesmo, sem, no fundo a Arqui-Ipseidade da Vida<sup>202</sup>. Não se dá um Si sem que se dê uma carne, assim como não há uma carne que não leve em si um Si, não há uma carne impassível.

Convém reafirmar que a carne não é algo que se acrescenta ao eu, ou o eu à carne como em Platão, como um atributo contingente e obstáculo ao eu. Sendo a carne a possibilidade mais interna do Si, o mais próprio e único do Si, então cada Si é unitário. Nascer é vir à vida na qualidade dum Si transcendental, é experimentar-se da forma como todo o Si se experimenta a si mesmo, porque é no carácter *pathético* da carne que existe o Si transcendental, na Arqui-Carne da Vida onde toda a carne vem a si mesmo<sup>203</sup>.

Na linha de Fichte<sup>204</sup>, o Prólogo de S. João é compreendido por M. Henry como síntese da revelação evangélica. *Et Verbum Caro factum est* (Jo 1, 14), revela a relação entre a Arqui-carne e a carne que se cumpre no interior da Vida, longe do mundo, independente do aparecer que precisa da inversão da fenomenologia para se aceder<sup>205</sup>. Concorda, portanto com Fichte na procura de

---

<sup>199</sup> Cf. *Ibidem*, p. 176.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem*, p. 175.

<sup>201</sup> Cf. *Ibidem*, p. 176

<sup>202</sup> Cf. *Ibidem*, p. 178.

<sup>203</sup> Cf. *Ibidem*, p. 179.

<sup>204</sup> Cf. OLEGÁRIO GONZÁLEZ CARDEDAL, *Cristología* (= *Sapientia Fidei* 24) Madrid, B.A.C. 2001, p. 333.

<sup>205</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 191

um começo que possa justificar todo o conseqüente, o absoluto a que só se tem acesso pela imanência. O idealismo de Fichte é bem diferente de Kant.

Não se pode chegar ao Verbo sem a carne, como queria a Gnose. Longe da vida ser incapaz de tomar carne, ela é sua condição de possibilidade. A carne é a efetuação fenomenológica da vida. No processo da criação, a doação da carne no primeiro vivente prefigura a sua salvação<sup>206</sup> porque ela é portadora da Arqui-inteligibilidade, sem a qual não se faz carne, carne viva.

É o cogito da carne, o cogito cristão, na expressão de S. Ireneu: *que a carne seja capaz de receber a vida, prova-se por esta mesma vida na qual [a carne] vive já o presente*<sup>207</sup>.

O monismo fenomenológico de Heidegger que diz que a vida só é acessível no *Dasein* é absurdo<sup>208</sup> e está presente em muitas filosofias do corpo e da carne, presas ao velho dualismo. A vida está presente em toda a carne como aquilo que a revela a si mesma.

A filosofia de Maine de Biran é determinante no pensamento de Michel Henry desde o seu primeiro trabalho filosófico<sup>209</sup> e vem seu apoio na definição de corpo deste fenomenólogo *avant-la-lettre* do séc. XVIII. Para ele o corpo divide-se em corpo cósmico, corpo orgânico e corpo subjetivo. O corpo cósmico é o corpo molecular, podemos agora dizer, faz parte das coisas do mundo; o corpo orgânico é o corpo que nos dá a aparência de Homem, dos pensamentos, da inteligência, da vontade e de tudo que nos caracteriza como Homens; o corpo subjetivo é prévio à sensação, anterior ao mundo, invisível, é verdadeiramente a nossa corporeidade originária<sup>210</sup>. É a vida que opera a pulsão da ação ao pegar no orgânico e lhe emprestar o seu poder que na ação se confronta com a resistência do outro.

---

<sup>206</sup> Cf. *Ibidem*, p. 191.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 195. Suponho que estará a citar o final do ponto 3 do V Livro: IRINÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, Ed. du Cerf 2011, p. 578.

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, p. 194.

<sup>209</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, p. 210.

O mundo é assim um *Lebenswelt*, um mundo-da-vida<sup>211</sup>. Um termo muito querido da Fenomenologia e que foi precisado por Husserl como o mundo das intuições puras, de evidências fundamentais para além das quais não se pode buscar a verdade. A Vida é esse limite que não se pode transcender, que tem de estar sempre presente em toda a ciência. É um pressuposto epistemológico que, é claro, se aplica igualmente à Filosofia.

Nesse mundo-da-vida é na minha carne que se dá a vida ao corpo orgânico. Portanto, a corporeidade vivente e o corpo subjetivo<sup>212</sup> são dois *apriori* que não são explicados por nada, que têm de ser compreendidos a partir deles mesmos<sup>213</sup>, no horizonte do Arqui-facto. Porque nunca ninguém viu um Homem, nem tão pouco o seu corpo real porque ele é constituído pela carne como substância invisível<sup>214</sup>. Nesse sentido, porque só a carne pode ser tocada e tocante (no mesmo onde e como) na sua auto-impressibilidade, o meu corpo 'cósico', bem como o corpo 'cósico' do outro, não é nem tocado, nem tocante. Será que ele existe? Sim, como *aparicção externa do contínuo resistente alcançado internamente pela minha carne como limite do seu poder*<sup>215</sup>. A passibilidade e a ação têm a mesma matéria fenomenológica pura de que a nossa pele é uma ilustração.

Na fenomenologia da pele que Michel Henry faz em *Incarnation* é muito claro que a pele é uma espécie de fronteira<sup>216</sup> que pode sofrer uma heteroafeção revelando um interior sem ser um órgão da subjetividade. Ou seja, o ser tocado ou tocante evidencia uma separação, algo que vem de fora e encontra a resistência de um dentro, sem que isso seja necessariamente sentido na subjetividade.

A inversão da fenomenologia que Henry propõe já tinha afirmado que o ser só existe na parusia do Absoluto, ou seja, que toda a impressão, por mais humilde que seja, traz consigo uma revelação do Absoluto<sup>217</sup>. Esta afirmação é

---

<sup>211</sup> Cf. *Ibidem*, p. 215

<sup>212</sup> Cf. *Ibidem*, p.217

<sup>213</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos IV*, Madrid, p. 135

<sup>214</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 221

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 230

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 227

<sup>217</sup> Cf. *Ibidem*, p. 238

fundamental no pensamento de Michel Henry porque revela que o Absoluto se revela no mais simples que é o sentir, mas ao mesmo tempo o mais natural, o mais humano, o mais simples e fundamental que há no Homem: a sua carne. Ora, Revelação, Absoluto, Verdade é tudo o que procuramos, na Filosofia e na Teologia.

Dada esta sublimidade da carne, como pode ser ela ao mesmo tempo lugar de salvação e de perdição?<sup>218</sup>. Que será a *In-carna-cio* de Cristo?

A Fenomenologia da Encarnação é o capítulo que dá nome à obra e já ficou claro porque é que a filosofia da carne é a fenomenologia da Encarnação. Não há vida sem carne, não há eu sem carne na sua auto-impressibilidade que mais não é que o cumprimento da auto-revelação da Arqui-passividade da vida infinita. É o *pathos* que faz a carne ser carne<sup>219</sup> e toda a carne implica um ego e vice-versa, que se apresenta como existência absoluta.

*In principio erat Verbum* (Jo 1,1) *et Verbum caro factum est* (Jo 1, 14) são as frases-chave da revelação evangélica. Antes de tudo (Αρχή - *Arquê*) nada mais se sabe sobre a existência de Deus. Na primeira frase trata-se da Arqui-Carne, da Vida, na segunda, da carne. Mas, se toda a carne vem à vida, então a segunda é uma consequência da primeira porque não há carne sem vida<sup>220</sup>. Esta implicação é o centro das atenções da fenomenologia da Encarnação e a questão da Encarnação é, sem dúvida, das mais profundas do Cristianismo<sup>221</sup> pois está em causa a natureza da relação de Deus com o Homem<sup>222</sup> e do Homem com Deus que teve a sua expressão máxima e única em Cristo.

Este todo-poderoso que é Deus é todo-poderoso porque é Vida. É todo-poderoso porque é o único poder que não tem um não-poder<sup>223</sup>, têm-no em si mesmo, é um Arqui-poder, é a Vida que Ele dá quando entretece o finito de infinito, de modo que o gesto mais precário do Homem, repousa no Arqui-

---

<sup>218</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>219</sup> Cf. *Ibidem*, p. 243

<sup>220</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245

<sup>221</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos IV*, Madrid, p. 131

<sup>222</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 245

<sup>223</sup> A implicação proporcional de poder e não-poder é concluída por Michel Henry com a frase de S. Paulo: *eum enim infirmor, tunc potens sum* (2Cor 12,10: *quando sou fraco, então é que sou forte*).

poder<sup>224</sup>. O Homem encontra-se como dado a si mesmo e esta doação não depende dele, o Homem não pode ser procurado por ele mesmo;<sup>225</sup> só pode ser encontrado.

As características humanas de ser, de movimento, de liberdade, de autonomia, de singularidade, de Ipseidade, numa palavra, a Carne, são-nos dadas pela imanência em si da Vida em cada vivente e não pela exterioridade.<sup>226</sup> Quando se diz imanência não estamos a dizer nas coisas do mundo. A semântica da palavra pode trair-nos e trair todo o pensamento de Michel Henry: a imanência é aquilo que é, que eu encontro, que está sem transcendência. É o “aí mesmo” na Ipseidade de cada Si. Essa é a imanência, o que encontramos dado a nós e em nós. Portanto, esta imanência não é material, não é a imanência do mundo. Essa é outra a que se tem acesso pelos sentidos (ou mau acesso, por vezes). Portanto, não são as coisas criadas, a natureza, o movimento ou o pensamento onde essa imanência se dá. Ela tem uma origem independente do Homem porque surge quando a Ele na Carne.

Fica, assim, posto de lado todo o panteísmo, porque só no *pathos* as duas tonalidades fenomenológicas do sofrer e do gozar que resumem a existência, fazem a vida vir a si.

Na linha de Kierkegaard, o desejo nasce da angústia, quando o sensível se torna sensual, como bem é analisado por Kierkegaard o desejo sexual. Ora, diante no desespero impõem-se decidir e a angústia é essa possibilidade transcendental de transformar o desespero em esperança, ou em morte, conforme o desejo promove a liberdade ou a alienação.

Como todo o desejo, também o desejo sexual é sempre insaciável, sempre incompleto. Este aspeto de desejo é importante porque ele determina a auto-realização de cada Homem, a sensibilidade revela a afetividade<sup>227</sup>, e está ligado ao mais íntimo da experiência humana. É na experiência da vida que se encontra a liberdade, a bondade da vida, na felicidade do gozo, qualquer que ele seja, e dá à vida um por quê. Assim, a auto-revelação da vida é também a sua

---

<sup>224</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 254

<sup>225</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos IV*, Madrid, p. 135

<sup>226</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 263

<sup>227</sup> Cf. *Ibidem*, p. 329

auto-justificação. E como no Cristianismo não há vida sem carne, a carne torna-se via de salvação<sup>228</sup>, diria mesmo, única via de salvação. Talvez essa seja das maiores grandezas do Cristianismo, que a salvação se faz aqui mesmo, sem detrimento da sua plenitude escatológica, ela faz-se aqui, na felicidade ou não, na bem-aventurança ou na maldição, sem necessidade de um “Salvador” a não ser para nos Salvar.

Do ponto de vista da Escritura, tudo está já dito no início do Génesis, que o Prólogo de S. João vem explicitar. A criação bíblica é a primeira explicação da natureza transcendental do Homem porque a sua relação com o mundo é de dupla passividade: em relação ao mundo como ek-stático e do cujo conteúdo não participa, ou seja, o Homem do Génesis não se pode entender sem Deus. É à sua *imagem e semelhança*, nada no mundo o explica nem pode explicar. E isto permanece hoje porque Adão é o Homem real, o único Homem que existe e arquétipo de todo o Homem<sup>229</sup>. É nele que a Vida veio ao mundo e a Vida é Deus, é invisível, como o Homem é invisível, e nisto é semelhante a Deus. Nesse sentido, veja-se o paralelismo com o Prólogo de João, o Homem não é criado, é gerado no Verbo (*in principio...*) como repetição da geração do Verbo em Deus na auto-revelação<sup>230</sup>, na *auto-alienação de Deus*<sup>231</sup>. O Filho de Deus não veio ao mundo, veio a uma carne, veio *aos seus*, à Sua carne.

Cada Homem é a auto-doação da Vida absoluta e é este o segredo escondido que importa procurar, como na parábola do tesouro escondido (Mt 13, 44-45) ao mesmo tempo que está já encontrado na auto-passibilidade de toda a vida. A nossa condição de Filhos de Deus está na necessidade de cada um nascer, vir a uma carne na vinda da vida absoluta do Verbo<sup>232</sup>. A salvação é a recuperação, a redenção, desta condição de Filhos.

Na linha de Ireneu e Agostinho, a razão por que se produz a Encarnação é que a vida gerada na filiação divina é a mesma que originalmente vive o Verbo que Encarnado só pode tomar uma carne que não é indeterminada mas, como

---

<sup>228</sup> Cf. *Ibidem*, p. 320

<sup>229</sup> Cf. *Ibidem*, p. 324, 327

<sup>230</sup> Cf. *Ibidem*, p. 328

<sup>231</sup> KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos IV*, Madrid, p. 143

<sup>232</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 329

toda a carne, marcada por uma Ipseidade radical<sup>233</sup> no permanente processo de auto-revelação da Vida no Verbo. Só uma Vida capaz de dar vida para fazer uma carne, que é capaz de dar-se primeiro a vida, pode fazer nascer uma carne que é capaz de receber vida porque provém da Vida. Toda a carne vem do Verbo<sup>234</sup>, ou seja, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ (Jo 1,3: *tudo por Ele foi feito e sem Ele nada foi feito do que foi feito*). Há uma afinidade essencial entre a criação do Homem e a Encarnação do Verbo, uma co-naturalidade entre a essência divina e a nossa<sup>235</sup>. O pecado, na linha de Schleiermacher, não pertence à natureza do Homem<sup>236</sup>.

Mais, a Encarnação dá-se na vontade de Deus ser não-Deus<sup>237</sup>, quando o Seu Amor esconde a Sua Majestade e se mostra na habitualidade do Homem e revela a nossa carne como a carne do Verbo e, assim, a Encarnação do Verbo só acontece numa carne como a nossa.<sup>238</sup>

A definição tão difícil das duas naturezas de Cristo, a divina e humana, não iguala as duas naturezas: a primeira antecede a segunda porque no processo da Vida absoluta, foi a do Verbo que gerou a da carne por transbordante Amor no único lugar onde podia dar-se a salvação: a realidade<sup>239</sup>. Mas, o lugar da salvação é também o lugar do pecado quando o Homem confia na sua finitude e se idolatriza. A Encarnação do Verbo é, justamente, para resgatar toda a carne desta condição e a restituir à sua natureza original, a saber, a manifestação da Vida, a sua originalidade transcendental. Para isso o Verbo encarna até à morte para destruir essa natureza finita e fazer surgir o Verbo mesmo<sup>240</sup>, e com ele, regenerar-nos.

A natureza humana e divina de Cristo aparecem ao longo da idade Patrística muitas vezes como duas natureza justapostas. Ora, na revelação evangélica não é isso que aparece. Na verdade, há um Homem único que é

---

<sup>233</sup> Cf. *Ibidem*, p. 330

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, p. 331

<sup>235</sup> Cf. *Ibidem*, p. 332

<sup>236</sup> Cf. OLEGÁRIO GONZÁLEZ CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, 2001, p. 336

<sup>237</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, in *Escritos IV*, Madrid, p. 143

<sup>238</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, Paris, p. 333

<sup>239</sup> Cf. *Ibidem*, p. 333. Baseando-se em S. Ireneu.

<sup>240</sup> Cf. *Ibidem*, p. 334

Cristo, que é Homem e é Deus, que na relação auto-implicativa da fenomenologia da carne coexistem sem diferença.

Essa relação íntima entre o Verbo e a carne é similar à que existe em cada Homem e ainda mais semelhante entre os que vivem em Cristo, na compreensão da sua filiação divina. É esta unidade entre todos os homens em Cristo que constitui o Corpo Místico de Cristo<sup>241</sup> que não anula a singularidade de cada um mas a exalta na experiência significativa do outro enquanto a diversidade revela a Vida absoluta da qual deriva por auto-doação<sup>242</sup>.

Já Heidegger tinha definido o *Dasein* como um *Mitsein*, na importância que tem a exterioridade. Mas, segundo M. Henry, levou longe demais a fenomenologia da exterioridade. Toda a carne vive da Ipseidade do primeiro Si e o eu e o outro só nessa possibilidade encontram uma identidade comum e essa transcendência não é mais do que o Primeiro Si que não é mais que a Vida absoluta. *A relação dos viventes entre si, não é outra coisa em cada um senão a Vida*<sup>243</sup>. Desta conclusão deriva que toda a comunidade de homens é religiosa, é invisível e é alheia às categorias fenomenológicas do espaço e do tempo.

### 3. Conclusão: dar a palavra à Palavra

A última obra de Michel Henry aparece com a limpidez própria das sínteses, da meta que se perseguiu com entrega e perseverança. *Paroles du Christ* é o confronto da Filosofia Henryana com a Palavra do Evangelho que se revela ainda com mais força, com um significado vital mais forte, é a Palavra da Vida. Dos poucos comentários a esta obra recente, o mais interessante é o de Jean Greisch que muito bem caracteriza *Paroles de Christ* como uma *lectio divina filosófica*<sup>244</sup>. E cada vez se dá mais importância a esta obra póstuma que

---

<sup>241</sup> Cf. *Ibidem*, p. 338.

<sup>242</sup> Cf. *Ibidem*, p. 356.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>244</sup> JEAN GREISCH, *Paroles de Christ, un testament philosophique*, in PHILIPPE CAPELLE, Ed., *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry, Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Ed. du Cerf 2004, p. 194

parecia mais de cariz espiritual que filosófico. A provar isso está o recente trabalho de Stefano Santascilia que parte de *Paroles du Christ* para lançar todo o seu estudo<sup>245</sup>.

A questão que é colocada pelo autor é de saber que Palavra é a de Cristo e como pode o Homem conhecer uma palavra que é do Verbo<sup>246</sup>. M. Henry pretende prestar atenção especialmente aos *Logia*<sup>247</sup> de Cristo, *ipsissima verba christi*, mas, na verdade, não leva este princípio muito em consideração, lendo todo o Evangelho por igual. Não sem razão, pois não há no Evangelho palavras mais importantes ou menos importantes. A identificação dos *Logia* de Cristo a que muitos exegetas têm dado o seu árduo trabalho tem mais a ver com a busca do Evangelho antes dos Evangelhos, uma espécie de proto-Evangelho que terá existido mais próximo da fonte oral de Cristo.

A auto-revelação da vida que se dá na ipseidade de cada Homem tem um lugar que é o coração, não o músculo cardíaco, mas o interior do Homem onde ele se prova a si mesmo, donde reside o que ele é, donde sai o bem e o mal (Mt 15,19), onde experimenta a vida e é para si mesmo um vivente.

Este conceito tão judaico de definir o centro do Homem é o mesmo que M. Henry procura quando fala da carne, duma carne subjetiva e patética, como vimos na *Incarnation*. Acrescente-se ainda uma outra definição retirada de Mt 6,1-18, onde o Homem se resume, se vê e é visto no *segredo*, no seu segredo. Coração, segredo e carne são a mesma realidade invisível que é o Homem que define a nossa *verdadeira corporeidade*<sup>248</sup>. A nossa aparência exterior não é mais do que isso mesmo, uma aparência, nada tem a ver com a nossa natureza humana. Dessa natureza deriva o humanismo, grande herança do cristianismo à cultura, em que tudo está em função do Homem, tudo lhe é subordinado, até as leis de Moisés (Mc 2,27). O humanismo que Cristo veio inaugurar tem a ver com a Vida que se revela em cada segredo, em cada carne, nessa carne que, habitada pelo Verbo, não anula a natureza humana mas assume-a sem a anular

---

<sup>245</sup> Cf. STEFANO SANTASILIA, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada)

<sup>246</sup> MICHEL HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Éd. Du Seuil 2002, p. 13.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.10.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p.23.

e sem se anular<sup>249</sup>. Não é esse o dogma da Encarnação, que Deus não deixou de ser Deus em Cristo e Cristo não deixou de ser Homem?

Na linguagem do Logos que é diferente da nossa, da do mundo, Deus fala ao Homem do Homem. Usando outra Razão paradoxal à nossa, dá-se a entender revelando uma consubstancialidade<sup>250</sup> com a natureza humana. A relação de reciprocidade é sujeita à hipocrisia e à ilusão que só o absurdo das Bem-aventuranças vem fazer entender. O Homem encontra a sua verdade, e já agora a sua finalidade, no dinamismo da Vida e não da reciprocidade. Jesus destrói os determinismos que fazem do outro a fronteira e alarga-a até à cidadania do Reino que é, nada menos, o Reino da Vida. Ora, isto é, na verdade, o desmoronar duma mentalidade que vem do A. T. e está presente hoje em todo o pensamento e serve mesmo de fundamento ao Direito e às demais ciências sociais. O Homem não se define pelas relações que estabelece ou não mas pelo que é. E é, precisamente, no seu segredo.

O segredo onde Deus vê não é somente a consciência moral inviolável. É o lugar de encontro, de reconhecimento do Homem da sua própria natureza e do encontro com Deus. Deus não só vê como juiz mas encontra-se lá com o Homem, revela-se e revela o Homem a si mesmo numa *relação nova e fundamental*<sup>251</sup> que já não é de reciprocidade, o Homem jamais recompensará Deus daquilo que Ele lhe dá, a sua própria natureza, o ser vivente. Nem Deus precisa de esperar isso do Homem. Ou então, se quisermos, reconhecer Deus como tal é já toda a consolação de Deus.

Nesse encontro dá-se uma nova geração, a geração como Filho de Deus, centro do cristianismo. Já não se trata duma criação no sentido teológico duma exterioridade a Deus, mas duma geração, duma participação na Vida, duma *transsubstanciação*<sup>252</sup>, *a geração imanente da nossa vida finita na vida infinita de Deus*<sup>253</sup> pelo que, quando dizemos que somos filhos de Deus não estamos a usar uma metáfora, nem a definir a nossa relação com Deus, mas a dizer a nossa

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.43.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p.45.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 46.

verdadeira e profunda natureza. *Um só é o vosso Pai* (Mt 23,9). O uso de *transubstanciação* não é inocente, dando a essa participação na Vida um carácter eucarístico.

Ao encontrarmos a nossa natureza humana na filiação divina estamos a determinar, não a nossa relação com Deus, mas a instituir a nova ordem onde os outros são irmãos e irmãs numa consanguinidade que não é genética mas de geração, gerados por Deus em Deus que é abundância, alegria, visão clara, riso, mansidão, justiça, misericórdia, pureza, paz e verdade conforme é prometido no Reino prometido no princípio do discurso da montanha (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26).

A partir desta afirmação que o Homem não existe a não ser como Filho de Deus, como morada da Vida, falar de duas naturezas no que se refere a Cristo torna-se inapropriado. A dupla natureza de Cristo não se pode tanto dividir em natureza humana e natureza divina<sup>254</sup>.

Ora, naquilo que Jesus revela sobre si mesmo com o que diz e faz, fala duma união ao Pai (Mt 11,27), como dador de Vida (Mc 5,41), Fonte de Vida eterna (Jo 4,14), Salvador (Jo 4,26). É verdadeiramente Deus, não gerado como o Homem mas gerado como Filho Primogénito, como, primeiro Vivente, primeiro Si onde a Vida se auto-revela e se realiza, como diz o Prólogo de João: *no princípio era o Verbo* (Jo 1,1), *o Verbo escondido na vida de cada um*<sup>255</sup> que dá a vida e os faz filhos numa revelação progressiva que vai levantando questões (Jo 3,8-31) e dúvidas (Mt 21,23-27) até à acusação: este Homem diz ser Filho de Deus (Lc 23,2), questão central no julgamento de Cristo no diálogo com Caifás (Mc 14,58-62).

Nesta revelação o Verbo fala uma linguagem da vida enquanto os seus interlocutores falam uma linguagem do mundo. Por isso, nos Evangelhos, especialmente, claro, em S. João, há dois planos de linguagem que se vão aproximando à medida que Cristo vai conduzindo o diálogo para o seu mistério que é o mistério da Vida, ou se vão separando na rejeição da Palavra da Vida.

Certamente que a Cruz é o lugar extremo em que as linguagens divergem radicalmente: aquilo que é rejeição e condenação transforma-se em doação e

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p.49 s.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p.67.

salvação; aquilo que é a árvore do Crucificado torna-se a árvore da Vida, essa que é de novo plantada para que os Homens possam comer do seu fruto e beber da sua seiva, Corpo e Sangue de Jesus, para salvação do mundo.

Essa Palavra da Vida que a reflexão filosófica tem esquecido porque pretende tratar todas as palavras como iguais, como palavras do mundo, acomodada na sua cegueira racional para passar ao lado da Vida, esquecendo essa revelação da realidade<sup>256</sup> e tratando a palavra do Verbo como palavra do Homem. Ora, essa é a palavra que só o Homem pode escutar, só a ele lhe é destinada, só nela encontra a vida, se prova na Vida, fora da qual não existe. Por isso, a afirmação essencial do cristianismo de que Deus é Vida e sem o Verbo *nada existe* (Jo 1,4), Ele é o Unigénito e o Primogénito, o Primeiro Vivente, a vida na sua auto-revelação, sem o qual ela não existe:

*O Verbo não surge no termo dum movimento da Vida Absoluta, como se fosse produzida por ele. Pelo contrário, o movimento pelo qual a Vida Absoluta vem eternamente em si se cumpre na e pela geração nela do Seu Verbo, é Ele que provando-se a si mesmo e revelando-se a si mesmo, se faz Vida. Deus revela-se no Seu Verbo. O Verbo não vem depois da Vida porque é n'Ele que ela chega a si, se revela a si e desfruta de si. Assim, o Verbo é consubstancial e contemporâneo à Vida.<sup>257</sup>*

Este movimento de geração é um processo radicalmente imanente porque é a Vida a provar-se a Si mesma. Ele não existe sem o Verbo e o Verbo não existe fora dela. Extremamente importante esta definição de identidade entre a Vida e o Verbo, entre o Pai e o Filho, numa interioridade recíproca do Amor recíproco que gera o Espírito. É esse o lugar próprio de Cristo, que revela a Origem onde é gerado.

A dificuldade do Homem reconhecer essa revelação, de compreender a Palavra de Cristo, só pode ser ultrapassada quando ele se prova na mesma Vida que é Deus. Por isso, fora de toda a exterioridade, ultrapassa a criação para ser gerado nessa Vida, como um segundo nascimento (proposto desde o princípio a Nicodemos, Jo 3,3-4), agora como filho da Vida. Este renascimento acontece

---

<sup>256</sup> *Ibidem*, p.102.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p.106-107.

precisamente no coração, no segredo do Homem, quando a sua palavra se encontra e se deixa tomar pela Palavra, pelo Verbo, que fala não no ruído do mundo mas no *silêncio do claustro*<sup>258</sup>. Como diz Mestre Eckhart: *Deus gera-se como eu mesmo; Deus gera-me como Ele mesmo*<sup>259</sup>.

Assim, Palavra e Verbo são a mesma fonte da Vida (Jo 8,51), como o Filho é a Verdade que se dá a conhecer no coração do Homem na auto manifestação da Vida, que aquece o coração, como a caminho de Emaús (Lc 24,32), que *tem o poder de operar a regeneração do Homem, o restabelecimento no esplendor da sua condição original de Filho*<sup>260</sup>, participante da Carne do Verbo dada na Eucaristia, igual à nossa para a fazer igual à Sua.

Há uma diferença abissal entre *a sede de vida própria de todos os viventes e a Fonte original de toda a Vida, uma diferença ontológica*<sup>261</sup> que o Verbo Divino vem confirmar e ao mesmo tempo unir de forma indelével: *a alma humana é o advérbio do Verbo Divino*, como diria Mestre Eckhart<sup>262</sup>.

Este segundo capítulo é uma síntese do pensamento de Michel Henry, especialmente no tríptico final da sua obra, na necessidade imperiosa de definir alguns conceitos básicos da sua fenomenologia, de conhecermos as suas principais influências e lançarmos as bases para conhecermos o que querem dizer Vida, passibilidade, subjetividade, Carne e todas as formulações que Michel Henry começa por Arqui, como Arqui-inteligibilidade, Arqui-Carne...

Desde muito cedo é o estudo de Maine de Biran que marca a originalidade do nosso autor. Na sua preocupação de conhecer o corpo e as suas funções, de não entregar o Homem ao seu corpo mas definir um corpo que diga verdadeiramente o Homem. Afinal, essa é também a questão de Michel Henry: conhecer a carne do Homem, definir a sua essência e conhecer as relações que tem com o mundo e com os outros.

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p.134.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p.140, cit. MESTRE ECKART, *Sermão nº 6*.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p.152-153.

<sup>261</sup> JEAN GREISCH, *Paroles de Christ, un testament philosophique*, in CAPELLE, PHILIPPE, Ed., *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, p. 206.

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 207.

Mas também Mestre Eckhart foi um autor determinante. Talvez Michel Henry tenha sido o primeiro a começar a reabilitar este grande místico do final da Idade Média. Hoje é cada vez mais estudado e querido, quer pela filosofia, quer pela espiritualidade. E não sem razão. O seu pensamento é muito original e começa a romper com a escolástica, com os cânones platônicos da Idade Média, tarefa ainda inacabada. A sua proximidade com Michel Henry revela bem a sua enorme influência em Michel Henry. Apesar de escassas as notas sobre ele, a verdade é que percebemos bem como Henry tomou as suas intuições e explorou-as com grande mestria e originalidade. Na verdade, a ideia da vida como fonte da constituição do Homem está lá, como vimos. Pois de todas as condições que fazem com que a nossa alma seja consubstancial a Deus: o amor, a pobreza e a humildade, o amor é a mais determinante porque não é uma criação do Homem mas *a unidade ontológica de estrutura entre a alma e Deus não repousará sobre o amor considerado como uma determinação existencial mas encontra-se, pelo contrário, pressuposto por ele*<sup>263</sup>.

A obra *Incarnation* vem na esteira de *C'est moi la Vérité*. A Fenomenologia de Cristo levou à conclusão que não é a verdade deste mundo que confirma a Verdade de Cristo. A Vida cria o seu próprio critério que é o da revelação na consistência da Carne que confirma a Verdade da Vida. Ou seja, o Verbo cria a Verdade porque são o mesmo: o Verbo e a Verdade: *somente a Vida, que não se mostra no mundo, que é subtraída à sua verdade (do mundo) se revela a ela mesma na sua auto-revelação patética, provando-se ela mesma com uma força invencível*.<sup>264</sup>

Esta revelação existe porque tem uma expressão, um aparecer que, como vimos, não é o aparecer do mundo, mas o da Carne. Há uma espécie de *afinidade secreta*<sup>265</sup> entre a revelação e a Carne que vai ser o assunto principal desta segunda obra do tríptico final de Michel Henry. A Encarnação, assim, não tem a ver com os corpos do mundo, mas com a Carne do Homem, não só com o mistério cristão, mas como mistério de todos os homens, que, afinal, tem o seu

---

<sup>263</sup> MICHEL HENRY, *L'essence de la Manifestation*, p. 388.

<sup>264</sup> IDEM, *C'est moi la vérité*, p. 328.

<sup>265</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 24.

esplendor e a sua maior inteligibilidade em Cristo, podemos dizer, a sua Verdade em Cristo.

## Capítulo III

# A Fenomenologia da Vida

---

Um instrumento determinante na evolução da Filosofia de Michel Henry é a Fenomenologia da Vida. Aí assenta uma busca por um dado fenomenológico essencial, que ocupou o autor desde a *Phénoménologie Matérielle*<sup>266</sup>, o seu primeiro grande trabalho na área da Fenomenologia.

Em 14 de Novembro de 2000, na Academia de Belas Artes de Munique pronunciou uma célebre conferência, precisamente intitulada *Phénoménologie de la Vie*<sup>267</sup> que é uma tentativa de síntese de todo o seu pensamento. Depois de questionar o conceito de intencionalidade de Husserl e a aporia de fazer depender o objeto do sujeito, negando a realidade que vai para além deste, e de criticar o classicismo de Heidegger que resume o fenómeno à sua aparição, à sua vinda à luz, Michel Henry procura uma realidade que não dependa nem do horizonte ek-stático, nem do sujeito mas que crie e se manifeste no seu próprio horizonte, como uma espécie de coisa *ela-mesma* cuja exterioridade não seja um *fora de si*<sup>268</sup> mas não seja como os *apriori* de Kant que são eles mesmos um horizonte predefinido. Assim se distancia completamente do idealismo e dos existencialismos que estavam na base da primeira Fenomenologia.

A Vida é esse dado que se revela a si mesmo e nessa revelação se faz realidade, não é um “sendo” (*étant*) nem um estado do ser (*étant*)<sup>269</sup>, mas cumpre-se, fenomenologisa-se, como revelação e como revelação dela mesma, na invisibilidade mas não na ilusão nem num mundo pré-existente ou fantástico. O vivente não é habitado por ela mas é revelado por ela, não como se de dois se tratasse, eu e a vida que possuo, mas num mesmo fundamento que se dá simultaneamente e se implicam mutuamente, descoberta numa auto-afeção que é a própria Vida.

Voltaremos a este assunto ainda neste capítulo para explicar as relações existentes entre a Vida e o vivente e o processo da auto-afeção<sup>270</sup> ou afetividade. Esta afetividade não existe fora do Homem, da sua realidade, sendo que esta se

---

<sup>266</sup> MICHEL HENRY, *Phénoménologie Matérielle*, p. 131

<sup>267</sup> IDEM, *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, p. 33-50

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 36

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 38

<sup>270</sup> *Auto-afection*: também poderíamos traduzir por auto-afetação. Preferimos afeção por nos parecer corresponder melhor ao pensamento do autor.

manifesta precisamente pela afetividade, na imanência de cada Si que se imanentiza nessa auto-afeção. Contudo, será necessário esclarecer como Michel Henry entende a imanência pois é determinante para manter a sua fenomenologia no caminho certo, sem a desligar da realidade. Veremos, seguidamente como a herança grega não serve ao autor e vai procurar apoio e clareza a S. Ireneu. No final, voltaremos à Fenomenologia da Vida.

## 1. A imanência

A imanência, no sentido mais estrito é o que existe, aquilo que se verifica por si mesmo, é o real, é a *res extensa* cartesiana, contrapondo àquilo que é transcendente, aquilo que não tem uma verificação imediata pelos sentidos, que se passa no âmbito do pensamento e do espírito. Este é o conceito clássico de imanência segundo a versão grega de que tudo ou é corpo ou é espírito, ou é matéria ou é imaterial.

Ligado à imanência está a problemática da recetividade tão querida à fenomenologia. Na verdade a questão da recetividade oscila entre a capacidade de receber e a capacidade do real se impor, generalizando, varia entre o imanentismo e o idealismo, na dualidade ontológica de cada extremo. Ora, talvez tenhamos de avançar para outro plano, ultrapassar a dualidade e dispensar esta problemática: talvez haja outro plano onde o que é dado não pode ser rejeitado sob condição de se negar a si mesmo.

Michel Henry sobrepõe-se a esta discussão para afirmar que a imanência não é mais que a revelação da transcendência e a transcendência nada tem além da imanência para se manifestar. Neste aspeto, reafirma-se o carácter fenomenológico do seu pensamento. *A pura possibilidade para a transcendência de constituir o conteúdo ontológico da essência originária da recetividade e de encontrar ainda na imanência a condição última da sua realidade*<sup>271</sup>, faz, assim,

---

<sup>271</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la Manifestation*, p. 309.

da receptividade a estrutura interna da imanência, revelando a transcendência porque a torna possível no seu ser<sup>272</sup>. Esta coincidência entre imanência e transcendência faz-se na mesma estrutura da receptividade e conforma a transcendência à realidade na sua estrutura que nada tem de transcendente. Torne-se claro que não é a receptividade que transcendentaliza a imanência, colocando a primazia no sujeito porque é ao mesmo tempo a imanência que desperta e concretiza, que funda a receptividade. Há, portanto, uma identidade ontológica fundamental<sup>273</sup>. Essa identidade originária funda os dois polos e unifica-os no mesmo momento da revelação, de modo que não há imanência sem transcendência e não há transcendência sem imanência, não há possibilidade de real sem que se faça esta manifestação simultânea que advém da própria existência. Por isso, *a imanência é a essência da transcendência*<sup>274</sup>, mas o contrário também se pode afirmar pois *a identidade da transcendência e do conteúdo imanente da essência é o que nós vemos*<sup>275</sup>.

Portanto, ao dualismo ontológico, Michel Henry contrapõem o monismo ontológico. A dificuldade da filosofia desde Platão foi confundir o duplo modo de aparecer com a dualidade de natureza. Muito importante esta ideia: a duplicidade do aparecer não corresponde a duas naturezas. Esta confusão continua a gerar um pensamento que erra sempre por gnóstico ou materialista, nos seus dois extremos. Será possível ultrapassar esta ambivalência, esta ambi-natureza? Esta raiz dupla e contraditória? Temos de voltar a um único princípio e acabar com a supremacia de um sobre o outro, do espírito sobre a matéria ou da matéria sobre o espírito: os dois têm uma só fonte que é a Vida.

Ficamos assim a saber que não há imanência sem transcendência, o que confirma a fenomenologia da vida e desacredita a fenomenologia do mundo. A crítica de Michel Henry ao mundo começa com a desmontagem da chama revolução galilaica<sup>276</sup>, à qual acrescenta o cartesianismo<sup>277</sup>, como uma espécie de ciência da razão e, portanto, tão positiva como a de Galileu, isto é, tão

---

<sup>272</sup> Cf. *Ibidem*, p. 311.

<sup>273</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>276</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 139 s.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 148 s.

reduzida e sem nada dizer da Vida, desse princípio que não está no domínio do sensível mas é do domínio do imanente. Esta distinção é essencial para não confundirmos o imanente com o sensível, porque o sensível, a existência do mundo, só é verificado na fenomenologia da Vida imanente e transcendente, simultaneamente, em cada Ipseidade da Vida, em cada vivente. *Quando Michel Henry fala de imanência, opõe-se radicalmente ao mundo. O mundo é visível, enquanto a imanência é invisível.*<sup>278</sup> Quer isto dizer que o fenómeno não existe? Certamente que não, mas acontece na concorrência da imanência enquanto exterioridade e da transcendência enquanto percetividade<sup>279</sup> É o ato de transcendência que torna possível a exterioridade enquanto manifestação, auto-revelação na imanência, mas é a imanência que está primeiro que a transcendência e a gera.

Não é difícil perceber porque é que S. Laoureux acusa Michel Henry de transcendentalismo, de hiper-transcendentalismo: *um hiper-transcendentalismo que é ao mesmo tempo um empirismo transcendental no sentido em que a totalidade da realidade empírica é transcendentalizada.*<sup>280</sup> Esta crítica pode entender-se por um lado como a confirmação dum avanço significativo da fenomenologia porque se liberta do subjetivismo, da ditadura do sujeito, e do positivismo no sentido da imposição do real. Também pode igualmente deslocar M. Henry da fenomenologia para o entregar definitivamente à ontologia ou à teologia.

Aproveitamos esta questão para acrescentarmos ao nosso estudo uma obra, que talvez pareça aos mais descuidados, como por exemplo a Jean-Marie Brohm,<sup>281</sup> algo que está a mais, ou em paralelo. Falamos de: *Marx*<sup>282</sup>. Outros consideram este trabalho como um dos mais originais de Michel Henry e, talvez,

---

<sup>278</sup> YORIHITO YAMAGATA, *L' immanence et le mouvement subjectif*, in ALAIN DAVID – JEAN GREISCH, Dir., *Michel Henry, l' épreuve de la Vie*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 129.

<sup>279</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>280</sup> SÉBASTIEN LAOUREUX, *L' immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Ed. du Cerf 2005, p. 116

<sup>281</sup> ALAN DAVID, *Le « Marx » de Michel Henry*, in JEAN-MARIE BROHM – JEAN LECLERQC, (Dir.), *Michel Henry, Dossier H*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 2009, p.342

<sup>282</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Marx*, Editions Gallimard, Paris 1976. (Junta no mesmo volume: *Une philosophie de la réalité e Une philosophie de l' économie*, Paris, Gallimard, 1976)

o seu maior contributo para a Filosofia. Enfim, não estaremos em nenhum dos polos mas, gostaríamos muito de deixar aqui a originalidade do autor.

Michel Henry pretende encontrar o que Marx diz e não o que dizem que ele diz, portanto, distinguindo Marx do marxismo. E serve-se da sua teoria sobre o trabalho e a economia de *O Capital* para verificar como a vida na sua imanência pode ser alienada quando é transformada em valor económico, em mais-valia para um sistema que procura a todo o custo (talvez a palavra seja a mais apropriada para este contexto) colocar a Vida ao serviço do lucro.

O trabalho é muito mais do que uma atividade humana. É o modo como a subjetividade do Homem se vê concretizada na satisfação das suas necessidades, a saber, a primeira de todas, a de criar, a de intervir com o real apossando-se dele na sua subjetividade. Ora, o trabalho torna-se, assim, um lugar especialmente humano, especialmente revelador da singularidade do Homem e da necessária proficuidade da relação com o criado. Sendo assim, o trabalho do Homem é um Trabalho Vivo. Muito importante voltar à natureza e finalidade da atividade humana e relacioná-la com a Vida, com essa natureza fundamental. O trabalho é uma realização da Vida na imanência e, nesse caso, uma mais-valia para o Homem mas não tem preço, não tem um valor monetário que se lhe possa atribuir.

Ora, a economia é a ciência que cria o que Michel Henry chama uma ilusão transcendental<sup>283</sup>, que já não tem em conta o trabalho vivo, mas o que ele vale em termos pecuniários. Isso faz com que a imanência da vida que é o trabalho se torne um meio para um fim, o lucro, a mais-valia, que já não faz parte da Vida. Há uma desvirtuação, uma ilusão, uma alienação da vida<sup>284</sup>. O trabalho vivo que é esforço, suor, concretização da vida no real da transformação, que é ela mesma uma auto-transformação, fica assim arredada para um quantitativo que, não só já ignora a vida, como a destrói. Todo o trabalho vivo é subjetivo porque toda a vida é subjetiva. O sistema económico que estabelece e diferencia o valor, o estabelecimento de horários, a exploração da mão-de-obra, tudo isso

---

<sup>283</sup> Cf. ALAIN DAVID *Le « Marx » de Michel Henry*, in JEAN-MARIE BROHN – JEAN LECLERQC, (Dir.), *Michel Henry*, p.343.

<sup>284</sup> MICHEL HENRY, *Marx*, Editions Gallimard, Paris 1976, p. 544.

contraria a vida porque dá ao trabalho características que não pertencem à subjetividade do indivíduo, mas à objetividade do mundo. E, pior do que isso, o capital inverte completamente tudo: o Homem passa a definir-se pelo que produz, o Homem é aquilo que tem um valor. Ora, o Homem não tem valor... É em si mesmo o maior valor! O trabalho passa a ser um objeto e não uma atividade<sup>285</sup>, não uma realização da Vida.

Finalmente, afirmar com Welten que *esta obra de Michel Henry, considerada no seu conjunto, renova o sentido do marxismo, e encontraria nele um aliado na crítica cristã da alienação*<sup>286</sup>. Não estranhemos dada a sua luta pelo valor da subjetividade, do indivíduo sobre a produção. Mesmo sem Marx poder saber, no dizer de Michel Henry, ele é *um dos primeiros pensadores cristãos do Ocidente*<sup>287</sup>.

A influência do Cristianismo em Marx chega através de Feuerbach. Foi ele que sugeriu a Marx que o essencial era a vida e não obra de uma razão impessoal, de um puro pensamento, como proponha o idealismo. *A verdade é o Homem e não a razão 'in abstracto', é a vida e não o pensamento*<sup>288</sup>. Mas se quisermos uma maior evidência: *é a vida que é a verdadeira e viva lei. Aquele que cumpre a lei toma, necessariamente, o lugar da lei, a saber, enquanto lei nova, lei da qual o jugo é suave e a carga é leve*<sup>289</sup>, numa referência clara às palavras de Jesus (Mt 11,30).

Ora, a novidade de Michel Henry, tal como vimos em *Marx* e desde o início é consentir ao mundo do empírico a existência, que não é nunca negada, mas que se determina sem independência da transcendência, numa fenomenologia arriscada que se entende como uma meta-fenomenologia. Nesse sentido, é verdade que há um salto na metafísica<sup>290</sup> mas um salto justificado pela não

---

<sup>285</sup> RUUD WELTEN, *De Marx au Christianisme et retour : la philosophie de la réalité de Michel Henry*, in JEAN-MARIE BROHN – JEAN LECLERQC, (Dir.), *Michel Henry*, p.362.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p.369

<sup>287</sup> MICHEL, HENRY, *Marx*, p. 919

<sup>288</sup> FEUERBACH, *L'essence du Christianisme*, p 99. Citado em MICHEL HENRY, *Marx*, p 530.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> Cf. SÉBASTIEN LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, p. 211.

rendição a um existencialismo que não abarca a totalidade da compreensão da Vida e do Homem.

O salto definitivo será, certamente a Teologia. Michel Henry não aceita o título de teólogo mas a sua filosofia chega até às portas da Sagrada Ciência: prescindindo da revelação tradicional da História da Salvação, mas confirmando a revelação bíblica, como fará na sua última obra *Paroles du Christ*.

Talvez seja este o âmbito deste trabalho, perceber a ponte que Michel Henry faz entre a Filosofia e a Teologia. Talvez mais do que uma ponte, um arco do triunfo...

2. *A Glória de Deus é o Homem vivo* (S. Ireneu, *Adversus. Haereses*<sup>291</sup> IV, 20,7)

A influência do primeiro pensamento cristão em Michel Henry é muito importante, nomeadamente Tertuliano, Agostinho e Ireneu. Voltaremos a falar deste último quando tratarmos da Fenomenologia da Carne. Mas, parece-me oportuno referi-lo aqui na Fenomenologia da Vida, exatamente a partir desta sua frase célebre na luta contra os gnósticos.

Sabemos como a Gnose foi uma corrente significativa dentro do Cristianismo e como Ireneu se bateu por a declarar herética, não menosprezando a vida do Homem, não adiando a salvação para um estado de negação da vida, como se esta realidade que conhecemos e a que chamamos vida, a nossa vida concreta, fosse um impedimento à Graça e, por isso, causa de todos os males e perdições que é necessário anular para que víssemos a glória de Deus.

---

<sup>291</sup> IRINÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Trad. de Adelin Rousseau, Paris, Ed. du Cerf 2011, p.474. (existe uma tradução em português: IRENEU DE LIÃO, *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*, Ed. Paulos, São Paulo, 42012. A frase referida encontra-se na página 433 dessa edição.)

Santo Irineu teve de lutar especialmente contra os ebionitas e dos Valentinianos, como já falamos no primeiro capítulo. Ambos rejeitavam a encarnação de Jesus porque a carne não era necessária à salvação, pelo contrário, Deus salva-nos apesar dela, porque ela é fonte de pecado.

Valentim foi um Homem muito influente na sua comunidade de Alexandria, importante centro do Cristianismo nascente, e defendia a revelação particular a que algumas criaturas espirituais tinham acesso e lhes dava direito a uma salvação superior aos demais. É a Gnose que desprezava o Homem, a sua vida, a totalidade do seu ser, acentuando aquilo a que já chamamos o dualismo ontológico, se é que chegavam a considerar a matéria como uma natureza...

Os ebionitas são um grupo um pouco mais difícil de caracterizar mas defendiam um monoteísmo estrito e, para eles, Cristo não era Deus, era somente filho de Maria e de José, homem como os outros homens e de nenhuma natureza divina. Nasceram praticamente com a Igreja e o seu ramo gnóstico, que S. Irineu deve ter conhecido. Tem a sua personagem mais famosa em Elshai. Para eles a união das duas naturezas era impossível: *não aceitam que Deus se misture com eles e querendo permanecer neste Adão, vencido e afastado do paraíso*<sup>292</sup>.

Pelo contrário, S. Irineu afirma que a profecia de Adão cumpre-se em Cristo. Portanto, a sua natureza divina é anunciada e confirmada pela Escritura, desde Adão até ao Batismo, desde o ventre de Maria até à Cruz: *a encarnação é uma profecia*<sup>293</sup>, é o cumprimento de Deus pelo envio do seu próprio Filho que é igualmente Deus.

Além da profecia e do cumprimento da Escritura, Jesus Cristo é também revelador da salvação e a salvação consiste em receber a nossa carne na carne de Cristo: *Jesus deu a sua carne pela nossa carne*<sup>294</sup>. No sentido que na carne de Cristo conhecemos, aceitamos e nos salvamos, na nossa carne, precisamente.

---

<sup>292</sup> IRINÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, p. 572

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 571

É fácil perceber, depois do que já dissemos sobre o pensamento de Michel Henry, a inspiração de Santo Irineu.

O pensamento de Irineu, vai na linha de reafirmar a encarnação de Cristo numa carne igual à nossa, participando numa mesma vida que nós, sujeitos às vicissitudes da história e às fragilidades do tempo para, precisamente, nos poder salvar a partir da nossa própria vida. A Glória de Deus está onde está o Homem vivo: é ela que faz a vida do Homem mas é também na vida que o Homem se descobre como chamado à glória de Deus, uma glória prometida e já presente na sua natureza, na vida que desde já possuímos e que é a vida eterna, a mesma vida que é de Deus e nos está prometida, nos lava no sangue derramado e nos alimenta no pão partido que é o Corpo de Jesus<sup>295</sup>. Esse alimento que é Cristo só pode habitar em nós e alimentar-nos porque a nossa carne é capaz de receber o dom de Deus que é a Sua Vida. *A carne não é estranha à sabedoria e ao poder de Deus, mas o poder daquele que dá a vida manifesta-se na fraqueza, isto é, na carne*<sup>296</sup>.

Essa vida permanece para além do desaparecimento do corpo. Irineu diz que só aquele que pôde 'criar do nada todas as coisas', também pode recriar o Homem, dar-lhe de novo o ser, *se bem que tenha acabado naqueles elementos dos quais foi feito no princípio, quando nada era feito*<sup>297</sup>. Esta afirmação não é muito clara e talvez precisasse de um recurso ao original grego que não faz parte deste estudo. Contudo, a nossa leitura é que o que é recriado, na Ressurreição, é esse o âmbito em que está a falar Santo Irineu, é recriado não já nas realidades que Deus criou mas nas realidades eternas, na vida eterna; portanto, o Homem, desfeita esta morada terrestre (2Cor 5,1) adquire outra morada, desta vez definitiva porque não é feita do que foi criado, mas do que Deus recria!

Michel Henry dirá isso mesmo doutro modo pois a vida do Homem, toda a vida, provém da Vida, da Arqui-Vida, de Deus. Ao mesmo tempo que se realiza, se manifesta, se revela na Ipseidade de cada um, na imanência de cada auto-afetação onde a vida se dá e se revela. O pensamento é o mesmo e há uma

---

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, p. 573.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 577.

valorização da realidade, da carne e da vida que Henry defende na sua fenomenologia, como Ireneu contra os gnósticos. É o mesmo pensamento, ainda que contra adversários muito diferentes: no que toca a M. Henry, contra uma fenomenologia “existencialista”, que não vê o fenómeno fora do *Dasein*, fora do “aparecer no mundo”, sobrevalorizando uma imanência no sentido mais clássico do termo; S. Ireneu luta contra aqueles que querem, de todas as formas, desvalorizar a realidade da carne.

Ora, não se trata de fazer um ponto de equilíbrio. Michel Henry vê doutro modo a questão sem se preocupar com harmonizar dois modos tão antagónicos. De qualquer modo, a inspiração vem-lhe de Ireneu de Lyon.

Debate semelhante foi feito também por outros autores da idade patrística. Destaca-se Santo Atanásio (296-373) na sua luta contra o Arianismo, de certa forma, sem dúvida, um gnosticismo. A sua obra *De incarnatione*<sup>298</sup> em estilo catequético é uma defesa da completa encarnação de Cristo, em que a mortalidade é defendida como absolutamente necessária para a salvação, *tomou um corpo mortal para que pudesse destruir nele a morte*<sup>299</sup>, sem o Verbo ser destruído pela morte, *permanecendo incorruptível graças ao Verbo que o habitava*<sup>300</sup>. Ou seja, a carne de Jesus é em tudo igual à nossa, também sujeita ao sofrimento, a não ser que a Paixão seja um embuste, mas, ao mesmo tempo, não é destruída pelo sofrimento pois em Jesus, a Cruz não é sinal de debilidade mas sim sinal de vida: *o Senhor não é débil, antes é o Poder de Deus e o Verbo de Deus e a Vida em si*<sup>301</sup>. A proximidade com o pensamento de Michel Henry é evidente, inclusive na linguagem. Vai mais longe quando deixa entender que a carne é não só manifestação (imagem – docetismo) da Vida mas é o lugar da Vida: *o templo da Vida*<sup>302</sup>.

Talvez seja aqui oportuno referir a fenomenologia do nascimento em Michel Henry porque nascer não é apenas aparecer no mundo mas um tornar-

---

<sup>298</sup> Cf. ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Sur l’incarnation du Verbe*, (= *Sources Chrétiennes* 199) Trad. de Charles Kannengiesser, Paris, Ed. du Cerf 1973.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 98.

se templo dessa Vida, não é um “fora de si” do mundo mas um dentro de si no *pathos* da vida<sup>303</sup>. *Todo o nascimento é um fenómeno limite exemplar, o lugar duma espécie de experiência crucial*<sup>304</sup> onde a vida se faz presente a ela mesma e não como mero acidente mas na sua essência, como uma vida “em si”, *como auto-engendramento perpétuo que é a vida*<sup>305</sup>, *o nascimento transcendental*<sup>306</sup>. A existência da vida contraria a filosofia grega, tal como em Ireneu, tal como o cristianismo que foi o primeiro a fazê-lo<sup>307</sup>.

Neste sentido, a Vida é a glória de Deus e é na Glória de Deus que ela se torna no “em si” de cada Homem. Portanto, ver a Deus é a sua finalidade e acabamento porque também é o seu ponto de partida, a Fonte da Vida.

### 3. A Vida que se prova (*l' épreuve de la Vie*)

A vida é um conceito chave em Michel Henry de difícil e decisiva explicação que aqui tentaremos desenvolver em traços elementares.

Dois aspetos anteriores interessam aqui recordar. O primeiro tem a ver com o método fenomenológico que Henry procura seguir, nomeadamente o processo de redução, isto é, partir ao encontro dum dado fenomenológico puro, dum dado que esteja para além do fenómeno sem o anular nem esquecer, antes que seja a razão de ser de todo o fenómeno. Depois convém recordar o que anteriormente se disse sobre a impossibilidade duma transcendência sem imanência, não no sentido da exterioridade mas no sentido ontológico. É essa a questão *da L'Essence de la manifestation*. Ou então, se quisermos tornar mais clara a questão, como e onde se manifesta a essência que vale a pena pensar,

---

<sup>303</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 186.

<sup>304</sup> FRANÇOIS-DAVID SEBBAH, *Naître à la Vie, naître à soi même. À propos de la notion de naissance chez Michel Henry*, in ALAN DAVID – JEAN GREISCH, (Dir.), *Michel Henry, L' épreuve de la Vie*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 96.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>306</sup> MICHEL HENRY, *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, p. 33-50.

<sup>307</sup> Cf. IDEM, *Incarnation*, p. 180.

qual a manifestação que não depende de nenhum horizonte e, quando muito, cria o seu próprio horizonte<sup>308</sup> e, portanto revela o carácter ôntico da sua existência.

Essa manifestação é a Vida que se revela como uma estrutura de auto-afeção compreendida como imanência. *Nela reside a possibilidade fundamental para a essência, e a constitui, de se afetar sem a mediação do sentido que designa sempre a afeção por qualquer coisa de estranho, a possibilidade de se afetar ela mesma, de modo que o conteúdo da sua afeção é, como conteúdo imanente, constituído por ela e pela sua própria realidade.*<sup>309</sup>

A manifestação da Vida parece assim condicionada à auto-afeção, como se se tratasse duma mediação para chegar à Vida. Contudo, não é verdade. Esta afeção não precisa de qualquer mediação, dispensa-a mesmo, pois *o que se sente sem que seja por intermédio dum sentido é na sua essência afetividade*<sup>310</sup>. Assim, afetividade e Vida revelam-se mutuamente e concomitantemente, de tal forma que podemos dizer que não existe uma sem a outra: não há vida sem auto-afeção nem afeção sem ser manifestação de Vida: *a afetividade é a essência originária da revelação*<sup>311</sup> da Vida, *o sentir-se a si mesmo [...] na sua afetação fenomenológica, quer dizer, na sua realidade.*<sup>312</sup>

Sendo assim, esta manifestação não depende de nada, não é mediada por nada, não recebe sentido de nada. Ela, na verdade, revela-se numa auto-revelação que surge, funda-se e nos funda, cumpre-se na sua revelação e o que revela é ela mesma<sup>313</sup>. Ao mesmo tempo não abandona a imanência criando um hiato entre a manifestação e a afeção, de tal forma que o que a Vida cria é cada Ipseidade, *a vida mora nele, em cada vivente, como o que o faz viver e ela não o deixa mais.*<sup>314</sup>

---

<sup>308</sup> Cf. IDEM, *L' essence de la manifestation*, PUF, Paris, p. 573.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 577.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> IDEM, *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, 2002, p. 40-41.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 40.

É a Vida que define o Homem, o vivente, não o que lhe é exterior, não o que aparece, não enquanto aparece, mas enquanto se aparece no interior a si mesmo enquanto dado à Vida ou dado pela Vida. Isto ultrapassa em muito o *Lebenwelt* do princípio da Fenomenologia. Convém vincar bem que não nos encontramos aqui num esquema platónico em que o Homem tem um princípio vital que o anima. Na verdade, a vida não habita em mim. Não está em mim como algo que me foi justaposto ou sobreposto. Muito mais do que isso, a vida faz-me, define-me, é a minha natureza, não é algo para mim mesmo como se se tratasse de dois princípios, um material e outro de ordem espiritual, interior. É claro que se trata duma antropologia unitária tão ao gosto dos Padres da Igreja e que hoje procuramos e precisamos de recuperar para deixar de cindir o Homem em dois princípios, espiritual e material, que, dispersando a sua natureza, acabam por o perder, ora entre os corredores estreitos do materialismo, ora na ordem celestial da imaterialidade que o volatiliza. Talvez hoje, dada a plasticidade do nosso tempo, se alterne entre um e outro somente ao sabor de alguma moda ou conveniência.

A descoberta da Vida como a manifestação da essência, auto-revelada na auto-afeção, põe em evidência a transcendência sem a retirar da imanência, melhor, põe a imanência como criadora da transcendência, como queria Michel Henry. A relação da vida com o vivente é uma relação de *imanência absoluta, não é uma questão metafísica, estranha a toda a individualidade*<sup>315</sup> porque ela só se revela em cada e a cada um, numa fenomenologia que determina e funda um princípio para tudo o resto. Nesse sentido, *a Vida não é, ela acontece e não cessa de acontecer.*<sup>316</sup>

Há duas dimensões, a que voltaremos ao tratarmos da Fenomenologia da Carne, em que a Vida se expressa de modo claro como auto-afeção e que são incontornáveis, são iniludíveis para cada um: o sofrimento e a alegria (com todas as suas modalidades de desejo e insatisfação, de solidão e prazer, de procura e de angústia...) que definem todas as possibilidades dos nossos sentimentos<sup>317</sup>. Especialmente no sofrimento, a que Michel Henry dá muito maior destaque, há

---

<sup>315</sup> *Ibidem.*

<sup>316</sup> *Ibidem.*

<sup>317</sup> Cf. IDEM, *L' essence de la manifestation*, p. 838.

uma espécie de grito da Vida, de afloração original da Vida no seu absoluto como auto-afeção: é precisamente porque a essência presente no sofrimento é o *provar-se a si mesmo* e a sua afetividade, que se revela originalmente a si, que o sofrimento, ele mesmo, se revela a ele mesmo, é o que ele é.<sup>318</sup>

Uma última palavra para a distinção que Michel Henry faz, muito depois de *L' essence de la manifestation*, e que não aparece nessa obra, entre o conceito fraco de auto-afeção e o conceito forte de auto-afeção.<sup>319</sup> De modo rápido, trata-se da diferença entre a vida que sinto em mim cujo conteúdo sou eu próprio, em que a prova da vida se manifesta na minha afetividade ou da Vida como eu a sinto dada, diferente de mim, em que eu não sou a fonte dessa afetividade, antes me é dada como expressão da Vida absoluta. Da primeira fala-se em sentido fraco, da segunda, em sentido forte.

É claro que esta distinção cria alguns problemas mas não retira o carácter absoluto da auto-afeção como prova da Vida. Mas esta debilidade é perfeitamente ultrapassada se pensarmos que o ponto de chegada a auto-afeção em sentido forte, que atravessa necessariamente a auto-afeção em sentido fraco: não chegaremos à Vida senão passando pela Vida. Abre-se aqui uma brecha que Laoureux aproveitar para questionar<sup>320</sup> e que só se justifica pela recusa do panteísmo pois o Homem não pode ter em si a Vida absoluta. Essa só existe na Ipseidade de Cristo, o Filho.<sup>321</sup> Nas palavras de Cristo: *Eu sou a Vida* (Jo 11,13). Voltaremos a este assunto a seu tempo.

A revelação da Vida no espaço da interioridade mais íntima do Homem na auto-afeção lembra, sem dúvida, Agostinho: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summa meo* (*Confessiones* III,6). Na verdade há, a partir de *C'est moi la Vérité*, uma identificação entre a Vida e Deus: *na medida onde a Vida é mais que o Homem enquanto vivente, é da Vida, não do Homem que é preciso partir.*

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p.839.

<sup>319</sup> Cf. IDEM, *C'est moi la Vérité*, Ed. du Seuil, Paris 1996, p. 135.

<sup>320</sup> SÉBASTIEN LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, p. 199.

<sup>321</sup> MICHEL HENRY, *C'est moi la Vérité*, 102.

*Da Vida, quer dizer, de Deus, porquanto, segundo o cristianismo, a essência da Vida e a de Deus não são mais que uma e mesma coisa.*<sup>322</sup>

Ou então, um pouco mais tarde afirmará: *o Ser original, que é a Vida, que é a Força, é Deus, a substância que tem a razão da sua existência consigo.*<sup>323</sup>

Neste terceiro capítulo focamos a atenção na Fenomenologia da Vida. A Vida é, talvez, o nome novo de essência, de Deus, não no sentido de princípio primeiro, mas no sentido que se manifesta em todo o vivente e sem ela nada é trazido à vida.

É um conceito determinante em Michel Henry que leva assim ao extremo o movimento do *Lebenswelt*, dando à Vida um estatuto absolutamente superior, como fonte de todo o existir humano. Ele está no princípio de tudo e, seguindo Santo Irineu, também estará no fim de tudo.

Mas a imanência tem igualmente um estatuto prioritário. Nada se passa longe da imanência, é o aqui e agora da vida, que não tem, primeiramente, transcendência porque, antes de tudo, está o que é imanente. Portanto, esta imanência não se confunde com as coisas, com os corpos do mundo, mas é a imanência da própria vida que se manifesta em cada vivente, e não pode deixar de se manifestar no que é.

É claro que não tem razão de ser a acusação de Laoureaux de que Michel Henry faz um híper-transcendentalismo da Carne. É exatamente o contrário. O que o crítico não percebeu foi que a condição imanente não permite que se pense uma Carne fora da existência, fora da Vida, entenda-se em Michel Henry. É muito importante perceber isto para não acusar Michel Henry de gnosticismo<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>323</sup> IDEM, *Théodicée dans la perspective d' une phénoménologie radicale* (Conferência proferida em Roma no Colóquio *La Théodicée* em 1988) in IDEM, *Sur l' étique et la religion*, PUF, Paris 2004, p. 86.

<sup>324</sup> JAD HATEM, *Le sauveur et les viscères de l'Être. Sur le gnosticisme de Michel Henry*, Ed. L'Harmattan, Paris 2004.

Esta acusação tem uma resposta muito clara na intervenção de Michel Henry no Colóquio *Phénoménologie, Gnose, Métaphisique* organizado por Natalie Depraz e Jean-François Marquet na Sorbonne, em Paris, em Outubro de 1997. Aí, Michel Henry volta a afirmar os princípios da sua fenomenologia, nomeadamente da impossibilidade da Vida se conhecer a partir do mundo, que o Homem se possa definir a partir do exterior, antes se define pela doação que o auto-afeta, no pathos da sua Carne, a que chamamos Vida. Ora, há um *acosmismo radical*, que, pergunta Michel Henry, não será um *híper-gnosticismo do cristianismo*<sup>325</sup>?

Michel Henry não foge à dificuldade de explorar a articulação entre a Vida e o vivido, entre o interior e o exterior, entre a espírito e a matéria. Porque no gnosticismo é esta questão fundamental que se põe. E, aparentemente, o mais fácil será acusar Michel Henry de gnosticismo. No texto citado ele explica como o movimento pode ser duplo, do *corpo imediato* (que vê, que sente) ao *corpo transcendental* (que o vê, que o sente) mas que *ainda que as prestações extáticas se implantem na luz do mundo, a sua possibilidade fenomenológica última não reside nunca neste último*<sup>326</sup>. Antes no *corpo originário* que é a carne patética onde tudo se faz vivido, sentido, que é único *corpo real*.

Nesse sentido, não dizemos tenho uma carne, mas sou uma carne, e em mais nada sou a Vida que sou, um Ego.

Ora, a gnose, não no sentido do amor ao conhecimento, porque há esse outro modo mais positivo de entender a gnose, mas no sentido clássico, despreza o corpo e o mundo exatamente porque parte do corpo e do mundo como uma tentativa de superar, de ultrapassar, de anular esse mundo e os seus corpos, especialmente porque é um obstáculo ao Eu.

Michel Henry fala de um corpo Vivo, único que é real, *marcado por uma ipseidade irrevogável, habitado por um poder incontestável, livre, (...) que vem nas modalidades de uma fenomenologização que lhe é própria*<sup>327</sup>, nada está

---

<sup>325</sup> MICHEL HENRY, *La vérité de la gnose*, in NATALIE DEPRAZ - JEAN FRANÇOIS MARQUET (dir.), *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Ed. du Cerf 2000, p. 22

<sup>326</sup> *Ibidem*, 23

<sup>327</sup> *Ibidem*, 26

mais longe do gnosticismo que parte da dualidade da realidade. Para o *cristianismo não há alma e corpo, (...) mas uma realidade fenomenológica unitária, um Si vivente*<sup>328</sup> que só se entende na *relação interior a um Absoluto*<sup>329</sup>, que é a chave principal de *Paroles du Christ*. Na verdade, mesmo na distância entre as palavras de Cristo e as dos homens, é no que Cristo diz sobre aos Homens sobre os homens que se pode entender a particularidade que são no conjunto da criação. *Uma relação interior, sem preambulo exterior*<sup>330</sup>.

Talvez a maior dificuldade do cristianismo seja o estatuto do visível, de como pensar a partir do que é invisível. Talvez essa seja uma enorme responsabilidade da Filosofia e da Teologia: pensar a partir de dentro e não a partir da exterioridade. Qual é o conteúdo e a significação *deste mundo irreduzível ao seu aparecer*<sup>331</sup>? Como não ceder à *idolatria objetivista*<sup>332</sup> que contaminou toda a Filosofia e continua hoje a grassar?

A acusação de Jad Hatem não tem qualquer fundamento. Quando no final de *Incarnation*, Michel Henry fala da gnose dos simples<sup>333</sup>, fala da Arqui-gnose que é a Arqui-inteligibilidade, não é no sentido do conhecimento mas no sentido da inteligibilidade da carne, isto é muito diferente, é do conhecimento que vem da afetação de si mesmo. Comparar o *C'est moi la vérité* com o *Hino da Pérola*<sup>334</sup>, um texto clássico e famoso da Gnose é um enorme sem-sentido.

Se queremos chamar gnóstico a quem se esforça por enviar para o interior, para a auto-afetação, para a Carne todo o sentido do que existe, então talvez se possa chamar gnóstico a Michel Henry. Mas nada há de mais imanente, de mais real que a Carne, não a do mundo, mas aquela de que somos feitos. A carne do mundo não é afetada. Mas é a Carne interior que sente e se sente e a nada podemos ter acesso sem esse sentir. Portanto, o mundo não é desprezível, como pensa a gnose, mas não traz valor nem significação alguma para o que

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 27

<sup>329</sup> PAUL CLAVIER, *Un tournant gnostique de la phénoménologie française ? À propos des Paroles du Christ de Michel Henry*, in *Revue Thomiste* 105 (2005) Toulouse p. 307

<sup>330</sup> *Ibidem*, 308

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 29

<sup>332</sup> PAUL CLAVIER, *Un tournant gnostique de la phénoménologie française ? À propos des Paroles du Christ de Michel Henry*, in *Revue Thomiste* 105 (2005) p. 308

<sup>333</sup> Cf IDEM, *Incarnation*, p. 374.

<sup>334</sup> JAD HATEM, *Le sauveur et les viscères de l'Être. Sur le gnosticisme de Michel Henry*, p. 78.

somos. Paul Clavier também não tem razão no texto que temos citado<sup>335</sup>. E vai de encontro, tantos anos depois, ao panfleto de Janicaud quando afirma que quanto mais a fenomenologia de Michel Henry é um preâmbulo natural da Fé<sup>336</sup>.

Vimos também a grande influência de Santo Irineu de Lyon no pensamento de Michel Henry. A proximidade de Montpellier e de Lyon transforma-se numa grande inspiração: as lutas do Bispo de Lyon contra a gnose vão ser as mesmas de Michel Henry contra a gnose moderna, lutando pela divindade de Cristo ao mesmo tempo pela sua Carne igual à de todos os Homens. Mais, a sua condição de Arquifilho é o princípio da compreensão da nossa condição filial.

Finalmente, a revelação da Vida que se faz pela afeção. É o que se sente quando não precisamos dos sentidos, é o que nos afeta enquanto nos constitui, é uma auto-afeção por que somos visitados, que não depende de nós, que se revela e nos revela como Arquifilho.

---

<sup>335</sup> PAUL CLAVIER, Un tournant gnostique de la phénoménologie française? in Revue Thomiste p. 312

<sup>336</sup> *Ibidem*, 314

## Capítulo IV

# Fenomenologia da Carne

---

A fenomenologia da Carne constitui um capítulo determinante no pensamento de Michel Henry. A ela dedica toda a segunda parte da *Incarnation* para determinar o conteúdo e amplitude do conceito de Carne que é absolutamente novo no rigor com que é definido e donde deriva todo o significado da Encarnação de Cristo que analisaremos no capítulo seguinte, assim como uma nova antropologia que lhe está subjacente ou subsequente. Este é o assunto mais importante deste trabalho: o que é a Carne e, é claro, todas, ou quase todas as consequências dessa definição.

É a partir da carne do Homem que podemos entender a de Cristo mas, sem Cristo, isto é, sem o que revela a encarnação de Jesus à Carne do Homem, a nossa carne não passa dum objeto do mundo e, por isso, sem nada a acrescentar à realidade do Homem. Por isso, é fundamental compreender a fenomenologia da Carne.

A Vida não se conhece pelo pensamento mas conhece-se, tem-se a ela acesso, pela Carne. No esforço de pensar o Homem, *a filosofia, que é um modo de pensar é também impotente como a ciência. E isso porque a vida escapa em geral ao pensamento*<sup>337</sup>.

Henry tem sempre como referência esses revolucionários do pensamento humano que foram Galileu e Descartes<sup>338</sup>. As suas reduções, em sentido fenomenológico, vão em sentido contrário: o primeiro dando à realidade uma existência geométrica que se explica a si mesmo ainda que seja na sua incompreensível proporção e o segundo ao afirmar o primado do pensamento sobre a matéria abrindo as portas ao idealismo com a prioridade ao Cogito sobre a existência.

Michel Henry distancia-se completamente de Galileu criticando os seus limites acusando-o de abrir o sonho cientista de se apoderar do segredo, da linguagem do Grande Livro do Universo<sup>339</sup> através da ciência. Ora, sabemos como Michel Henry é um feroz combatente dessa ilusão que nos conduz cada vez mais perto do abismo na sua falsa sensação de poder. É este o princípio da

---

<sup>337</sup> IDEM, *C'est moi la Vérité*, p. 328

<sup>338</sup> Cf. IDEM, *Le corps vivant*, in *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, p. 83-84

<sup>339</sup> Cf. IDEM, *Incarnation*, p. 148

Barbárie, para citar uma das suas obras que mais se destina a abater o cientismo<sup>340</sup>.

Quanto a Descartes, Henry é mais grato por ele colocar a natureza do Homem não na *res extensa* mas nas *cogitationes*, *as qualidades sensíveis não têm a sua sede no corpo, é na alma que elas residem*<sup>341</sup>.

É a partir daqui que começa, propriamente, a originalidade do autor em estudo ao estabelecer as características da Carne do Homem que o conduzem ao encontro da Vida, verdadeira raiz de todo o Homem e na qual ele existe. *O Eu e a Carne não fazem mais que um só, eles provêm um e outro da Vida, não são nada mais do que modalidades fenomenológicas originais e essenciais segundo as quais a vida vem a si e se encontra o ser da vida.*<sup>342</sup>

A crítica de Husserl foi um passo essencial para destituir a ciência como única e mais rigorosa leitura da realidade e do Homem e colocar de novo o sensível no centro da questão, não no sentido do mundo exterior mas na análise eidética da intencionalidade e da sensibilidade. Este é um ponto de partida que vai ser abandonado por Michel Henry mas que interessa referir porque ultrapassa a questão da relação entre o mundo sensível e o transcendental, o corpo e o corpo transcendental, no sentido em que há uma espécie de erro de paralaxe nessa relação que leva a autonomizar o mundo sensível do mundo sentido.<sup>343</sup>

Estão assim abertas as portas para entendermos concretamente que Carne é esta do Homem, de como está para além da intencionalidade, para além da sensibilidade, para além do corpo no sentido existencial, como uma realidade transcendental que caracteriza somente o Homem e, como estrutura fenomenológica pura o revela como originário da Vida e se prova pateticamente, no *pathos* de que é sede.

---

<sup>340</sup> Cf. IDEM, *La barbarie*, Paris, Gasset, 1987

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 151

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 178

<sup>343</sup> Cf. *Ibidem*, p. 158

## 1. O que é a Carne

Está já ultrapassa a ideia duma carne-objecto, como se de uma carapaça se tratasse, quer como fonte e finalidade última do Homem, tão presente no senso mediano dos nossos dias, quer como realidade do mundo que se rege pelas ciências biológicas.

As reflexões de Merleau-Ponty sobre o *corpo sentido* e o *corpo que sente* (*sentiente*), *tocado* e *tocante*, conduziram, primeiro, ao corpo subjetivo e destacaram-no dum “fora de si” coisificado, um corpo-objeto e, depois ao corpo transcendental que repousa sobre algo *mais original, transcendental em último sentido, não intencional, não sensível, do qual a essência é a vida*.<sup>344</sup> Aqui se abre o que Michel Henry chama a *via real* em que o corpo se *compreende a partir da Vida e não a partir do mundo*<sup>345</sup> Este é um dado muito importante para a reflexão que faremos sobre a morte e o cadáver, uma espécie de fenomenologia da morte que está reservada para a conclusão.

Essa *estrada real* tem como fonte a Vida e como termo essa mesma vida: começa e acaba no princípio de tudo que é a Vida. Ora, vimos já como a Vida se auto-revela na afetividade, na afeção de si mesma, na sua invisibilidade pura, como um sentir-se na Vida, mais do que um sentir-se vivo. Essa Vida tem como matéria fenomenológica de impressionabilidade pura a carne<sup>346</sup>. Essa carne deve ao mundo o seu aparecer mas não a sua existência.

*A vida revela a carne engendrando-se, como que tomando nascimento nela, formando-se e edificando-se nela, tendo a sua substância, a sua substância fenomenológica pura, da substância mesma da vida. Uma carne impressional (impressionável) e afetiva, da qual a impressionabilidade e a afetividade não provêm jamais doutra coisa que da impressionabilidade e da afetividade da Vida ele mesma*<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> *Ibidem*, p.168-169

<sup>345</sup> *Ibidem*

<sup>346</sup> Cf. *Ibidem*, p. 173

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 174

Um parágrafo decididamente importante que temos de sublinhar porque é impossível perceber Michel Henry sem a sua importância. Corremos o risco da síntese ao dizer: Carne é Vida e a Vida só pode ser Carne.

Esta dependência da Carne da Vida como sua origem, participando das mesmas características da Vida, torna claro que a Carne do Homem não é uma carne do mundo, não é um conjunto de células. Essas não são capazes de sentir ou ser sentido, essas não têm a Vida porque são só a sua manifestação e não a sua essência. Mas não há aqui uma atualização da antropologia grega clássica. Esta aparente hiper-transcendentalização da Carne não despreza a existência mas remete-a para a Vida, só ela se manifesta na Carne e não há Carne sem Vida como não há Vida sem Carne.<sup>348</sup>

Emmanuel Falque tem uma intervenção pertinente e bastante crítica num debate no Instituto Católico de Paris em 2001<sup>349</sup> onde quase acusa Henry duma reconfiguração do dualismo grego: *a descoberta desta carne original como novo corpo, esquece o antigo, ao ponto de não ser nada, ou quase, daquele que pertence ao corpo cósmico do Homem.*<sup>350</sup>

A resposta que Michel Henry dá a Emmanuel Falque é bastante clarificadora: *Com efeito é a realidade verdadeira do nosso corpo que a análise fenomenológica define como carne. A carne não é uma propriedade ou uma serie de propriedades que se sobrepõem a um corpo originariamente e em si material. Ela define globalmente uma maneira de ser unitária que é precisamente a do humano, se por este termo não designamos o que quer que seja, mas isso mesmo que somos (supondo que o verbo «ser» convém aqui). É enquanto carne que um corpo humano pode ser apreendido em sua essência própria, na sua diferença com todos os outros corpos do universo, o qual aufere a sua realidade na matéria*<sup>351</sup>.

---

<sup>348</sup> Cf. *Ibidem*, p.186

<sup>349</sup> EMMANUEL FALQUE, *Y a-t-il une chair sans corps?* in PHILIPPE CAPELLE, (Ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 95-133

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 125

<sup>351</sup> MICHEL HENRY, *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*, in PHILIPPE CAPELLE, (Ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, p. 171

A relação da carne com o corpo deve ser esclarecida. Não é uma relação recíproca. O corpo manifesta a carne no mundo e faz com que apareçamos como Homens, é portanto um dado fenomenológico mas não suporta a redução; em última instância, o corpo não é um ser vivo, é uma coisa do mundo. Enquanto expressão da Carne Viva do Homem, isso sim, ganha toda a sua dimensão fenomenológica pura porque se torna lugar de manifestação.

Não convém que confundamos Encarnação com Corporização. Mas não se pense que a Carne habita o corpo. Isso seria o pior que se podia fazer ao pensamento de Michel Henry. A Carne nasce na Vida e a Vida nela e na impressionabilidade que a caracteriza nasce o Homem.

O sentir é como que um *puro poder*<sup>352</sup>, pois ele manifesta a Vida em nós e nós na Carne onde a Vida se dá nesse poder irrecusável que é estar vivo. E o nosso corpo é a primeira experiência desse poder. Mais claro talvez seja Michel Henry: *o nosso corpo é um poder, mas este poder é um saber imediato de si, um saber que não pressupõem que estamos antes abertos ao horizonte da verdade do ser, mas pelo contrário, é o fundamento e a origem dessa verdade*<sup>353</sup>. Portanto, o corpo não é um instrumento, um repositório de sentidos, mas a consistência de uma primeira experiência, uma *imanência absoluta da subjetividade*<sup>354</sup> na sua transcendência ao mundo. Essa transcendência, essa experiência do mundo, não seria nunca possível sem a subjetividade.

Ora, ao apoiar-se e justificar a luta contra o gnosticismo de Ireneu e Tertuliano, já Michel Henry tinha recusado uma carne celestial, uma carne cósmica, espiritual,<sup>355</sup> para a qual a morte nada significasse, e opta por uma Carne que é o Homem que tem a sua origem na Vida, porque toda a Carne tem origem na Vida, ou, veremos mais tarde, toda a Carne é Divina.

Isso não quer dizer que seja uma carne amorfa, longe do Homem. Pelo contrário, revela-se no pathos que só ela conhece, chora e ri verdadeiramente,

---

<sup>352</sup> GRACIELA FAIRSTEIN LAMUEDRA, *Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo*, in *Investigaciones Fenomenológicas*, vol 2 *Cuerpo y alteridad*, Madrid 2010, p. 233

<sup>353</sup> MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 2004, p. 129

<sup>354</sup> GRACIELA FAIRSTEIN LAMUEDRA, *Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo*, in *Investigaciones Fenomenológicas*, p. 237

<sup>355</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, 183.

doa-se e recebe os dons como concretização do seu sentir. Portanto, não é uma carne celestial e impassível. Bem pelo contrário, a passibilidade radical é-lhe consubstancial.

Como vimos, a resposta de Michel Henry é muito clara e de muito interesse para este estudo. Antes de mais, afirmando que a Carne não é um conjunto de qualidades do corpo mas sim, precisamente, a definição unitária de Homem (*O Homem ignora o dualismo*<sup>356</sup>). Ou seja, o Homem não se define por pertencer ao mundo mas por pertencer à Vida. Ora, ao contrário dos gregos e dos gnósticos, há uma diferença entre exterioridade e imanência, que é o assunto central de *L'essence de la manifestation*, como vimos no capítulo anterior. Mais ainda, a imanência da vida em cada Homem reveste-se dum carácter único e iniludível, por fazer de cada um, um Si irrepetível, porque esse Si é a carne única no *pathos* que ela experimenta em cada vivente.

Nesse mesmo texto, há uma clarificação dos vários estratos da Carne que interessa reter:

- a carne original, que se prova pateticamente na Vida;
- aquela a que se chama “carne intencional” que corresponde às definições de Husserl e Merleau-Ponty;
- o corpo visível do mundo<sup>357</sup>

Trata-se de estratos que, certamente, têm o seu grau de importância no que diz respeito à definição do Homem e da Carne do Homem, mas que existem sempre junto com pontes que os ligam e os fazem inter-dependentes. Assim, é verdade que o corpo visível não é a raiz nem o princípio da Carne, tão ao gosto de Heidegger, e que a intencionalidade como manifestação de liberdade e de poder, tão ao gosto de Husserl, não é suficiente para compreender a Carne do Homem. O primeiro estrato da *Carne transcendental* é ao mesmo tempo o mais profundo e aquele que define com rigor essa natureza da Carne que é a Vida.

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 178

<sup>357</sup> IDEM, *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*, in PHILIPPE CAPELE, (Ed.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, p. 168

## 2. Sede do sentir – *pathos* da Vida

Se a Fenomenologia de Michel Henry é assente na afetividade, na passibilidade da Carne em relação à Vida, essa afetividade manifesta-se como *memória imemorial do mundo*<sup>358</sup> no *pathos* de cada sentir.

Quando se fala de *pathos* é no sentido do padecer, portanto, é um sofrer que pode ter todas as tonalidades do sentir: a dor, a alegria, a angústia, o contentamento... No mesmo sentido que Kierkegaard fala que toda a dor se transforma em alegria, que dor e alegria são o mesmo dado fenomenológico porque vêm da mesma essência, da fenomenalidade da afetividade<sup>359</sup>. Tudo o que nos faz descobrir a vida que há em nós. Mas também na ordem corporal: a estátua que vejo ou que toco, o beijo que recebo ou a violência com que me defendo tem a ver com este padecer e, no caso concreto da atividade física do Homem, da capacidade de se mover ou de opor um contínuo resistente que é a o corpo próprio do mundo. Mas esse mundo imprime no sentir algo que está para além dele, que o faz história da vida no Homem. Por isso, nada há no mundo que não possa criar em nós um sentimento, um sentir.

Mesmo na liberdade de se mover, no “Eu posso” de cada um há essa tonalidade afetiva, esse *sentimento de esforço*<sup>360</sup> de que falava Maine de Biran e que é revelador igualmente desse *pathos*, desta vez desejado, mas que reverte para a mesma origem da essência.

Esse sofrer é, portanto, imanente, irrepetível e intransmissível. O *sofrimento prova-se ele mesmo, é a razão pela qual somente o sofrimento permite conhecer o sofrimento*<sup>361</sup>. Não há como explicar o sofrimento e pretender que ele possa ser percebido fora dele é uma ilusão. O que quer dizer que cada um de nós é único em cada momento, pois, viver é esse sentir, é consentir com

---

<sup>358</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 206

<sup>359</sup> JUAN CARLOS GARCÍA JARAMA, *Finitude, carne e intersubjetividade. La estructura del sujeto humano en la fenomenologia material de Michel Henry*, Toledo, Instituto Teológico de San Ildefonso 2007, p. 299

<sup>360</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 268

<sup>361</sup> IDEM, *Paroles du Christ*, p. 94

a Vida o que padecemos cada dia, mais que com-sentir, é viver nessa afetação que é a Vida nos nós.

Esta ideia vem já de *L' Essence de la Manifestation* quando remete o padecer, o pathos, para a essência do ser: *A possibilidade do sofrimento deve ser apreendida no ser como possibilidade de ser ele mesmo, como idêntica à essência da afetividade*<sup>362</sup>.

### 3. Garantia de Ipseidade

Por Ipseidade não se quer dizer consciência de si ou capacidade livre de se determinar, de construir a sua própria história ou interferir com o mundo. Na linha do que temos vindo a dizer, Ipseidade é esse ser-aí que, depende da carne e da Vida que a faz e manifesta, já não depende do mundo nem do tempo.

Então será possível ser fora do tempo e do espaço? É exatamente isso que distingue a Ipseidade em Michel Henry do *Dasein* de Heidegger.

É a condição de ser isso mesmo, de inigualável e irrepitível. A Vida não se repete na variedade da sua manifestação. Ela é única em cada um e revela-nos essa mesma unicidade. Não há ninguém igual a mim porque ela se mostra e me afeta como a ninguém. Poderemos pois saber que é a mesma Vida que se manifesta em todos e isso criará entre nós laços de humanidade, de pertença e de relação, de responsabilidade e de compromisso. Mas isso vem ainda reafirmar mais a unicidade de cada um e a sua existência nesse aí que é agora e sempre, aqui e em todos os lugares, porque não depende do tempo nem do espaço para ser “isso que é”, Ipseidade.

Ligado com este assunto está o conceito de *haecidade* (do latim *hic, haec, hoc*), isto é a singularidade e irrepitibilidade de cada um que parece ameaçada com a ontologização do conceito de Carne. É um termo que jamais Michel Henry

---

<sup>362</sup> IDEM, *Essence de la Manifestation*, p. 828

usa nas suas obras mas que, sob a acusação de ser negado, o autor reafirma claramente que toda a Carne existe num mesmo Homem, esse que é dado pela Vida em cada Si, num Si real, no Eu de cada Homem.<sup>363</sup>

Um das últimas linhas para a fenomenologia da pele. É um tema abordado de passagem mas que me parece importante para a definição da Carne do Homem. A pele, *essa fronteira entre o universo invisível da nossa carne, à qual pertence o nosso próprio corpo 'cósico', e este mesmo corpo se apercebe do exterior – essa linha visível e invisível sobre a qual se vêm unir as nossas sensações cinéticas assim como as que provêm dos nossos sentidos*<sup>364</sup>. Assim, a pele como lugar do sentir e dos sentidos realiza o limite entre dois mundos, entre duas carnes, entre dois corpos, entre um exterior e um interior, uma espécie de pivot<sup>365</sup> que pertence ao corpo orgânico mas que desperta a Carne invisível, que se sente habitada por uma carne que sente que a faz ser o que é<sup>366</sup>, que não é a base do sentir mas sim do sentido, que dá ao nosso corpo 'cósico' uma espécie de *dupla face*<sup>367</sup>.

A análise que Michel Henry faz dos contributos de Maine de Biran, especialmente na sua polémica com Condillac, é esclarecedora. Já sabemos como foi grande a influência de Maine de Biran na definição de corpo subjectivo e *corpo 'cósico'* estudados por Michel Henry em *Philosophie et Phénoménologie du corps*.<sup>368</sup> A célebre estátua de Condillac que é percorrida pela mão e pelas sensações, como de solidez ou temperatura, a transforma num corpo sentido, é contestada por Maine de Biran já que também essa mão pertence à estátua e, portanto, também ela é conhecida, pelo menos com o seu poder de tocar, o que, numa redução fenomenológica mais radical leva Maine de Biran a afirmar o corpo-sujeito que está antes do corpo orgânico, antes da sensação, antes do mundo, *um corpo invisível da mesma forma que a nossa corporeidade original*

---

<sup>363</sup> Cf. IDEM, *Incarnation*, p. 174-175

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 233

<sup>365</sup> Cf. SÉBASTIEN LAOUREUX, *L' immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, p. 146

<sup>366</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 232

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 233

<sup>368</sup> IDEM, *Philosophie e Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 42001

*na qual o movimento se vem esmagar nele,*<sup>369</sup> o corpo subjetivo que se aproxima mais da Carne no sentido Henryano do que do corpo intencional.

Penso que ficou claro que quando falamos de Carne em Michel Henry estamos a falar dessa manifestação da Vida em cada Homem, nesse sentir-se na auto-afetividade de cada Si, de cada Homem, que é fruto da Vida e não das sensações, do mundo, das pulsões ou da intencionalidade. É a Carne do Homem, que faz dele um ser sentido, afetivo, que se encontra e se define por esse invisível que é pura *hylé*<sup>370</sup> no sentido fenomenológico husserliano. Michel Henry encontra assim aquilo que procurava e que é essencial para entendermos a sua filosofia e antropologia e, claro, os princípios da Cristologia que procuramos, porque é esta a Carne do Verbo.

#### 4. A Carne do Homem

A Carne do Homem é gerada na Vida e não no mundo. Já vimos longamente que esta geração é fundamental ultrapassando o duplo aparecer e afirmando a impossibilidade radical de o mundo a conceber e conhecer. É, pois, na Vida que ela existe, que na sua *auto-afeção radicalmente imanente*<sup>371</sup> se faz carne.

Precisamos de distinguir carne de corpo. Essa é uma questão crucial para avançarmos. O corpo é o que mostra no mundo, no espaço e no tempo e na história. Mas essa exterioridade não é a sua natureza, é a sua revelação ao mundo. Antes dela, há a Carne que é uma revelação a cada Si que, antes de estar-no-mundo, está em Si, na sua carne impressionável e única. *A carne não é mais que a sua vinda a si na vinda originária a si mesma que não é seu feito, mas da Vida.*<sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 211-212

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 222

<sup>371</sup> *Ibidem*, p.173

<sup>372</sup> *Ibidem*, p.174

Mas a mesma essência faz com que a Vida não tenha outro modo de se manifestar, de viver que não seja a Carne que é *a matéria fenomenológica onde a vida se cumpre* na sua vinda originária. Esta é uma expressão que sintetiza bem o que é a Carne do Homem. É claro que quando se diz matéria não se está a falar de corpo, de matéria física. É outra matéria, onde a vida se torna fenómeno, acontecimento, em última análise, se plenifica como Vida e, nesse dinamismo incarnationista da Vida, também a Carne se plenifica.

É nesse sentido que podemos repetir com Tertuliano que a carne é onde está a salvação do Homem.<sup>373</sup> Teremos, pois, de mudar o nosso paradigma porque esta posição talvez inutilize o nosso pensamento de que a carne é lugar de perdição. A Carne de que fala Michel Henry não é a carne de que fala São Paulo (Cf, por exemplo, Gal 5,19). São Paulo fala no sentido da carne ligada ao mundo, perdida no mundo. Ora, a Carne de que fala Michel Henry nasce na Vida, manifesta-se no mundo na revelação de cada Si.

É uma Carne finita, no sentido que partilha a finitude de cada Homem que vem a este mundo, no mesmo sentido que o Verbo começou a existir enquanto Carne no tempo determinado, não enquanto Verbo que é eterno como Deus, mas enquanto dito na história é finito, incarnado é votado à morte.

Mas é imortal. A carne está para cada Si como possibilidade de existir e sentir para sempre na singularidade da sua existência. Existe por manifestação da Vida e eterniza-se porque a Vida, cada Vida, não pode deixar nunca de existir. E de existir na singularidade com que constituiu cada Si. Esta singularidade tem a ver com a sua finitude, no seu carácter irrepitível como algo da afetação. A Vida nunca afeta e se afeta de modo repetido. É única de casa vez que existe, que vem e constitui um Si.

## 5. A Revelação da Carne

---

<sup>373</sup> TERTULIANO, *De resurrectione carne*, VIII, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus: Series Prima*, Tomo II, 1844, p. 806

A Carne, antes de mais, revela o Homem ao Homem. Mas, aqui queremos falar da Revelação no sentido da origem da Carne do Homem.

Esta Carne do Homem que o constitui no seu interior no *pathos* próprio de toda a carne é o princípio de toda a experiência onde o Homem se descobre dado a si mesmo, se encontra não com um estranho, mas consigo mesmo, com aquilo que ele é. Essa auto-doação da Vida que a Carne se recebe para se fazer Carne e que é ao mesmo tempo o único, ou pelo menos o maior dado fenomenológico para se chegar à Vida, não é, ainda, a última estância.

Na verdade, essa Vida que assim se manifesta tem uma fonte, um princípio que não pode ser do mundo, como quer a biologia na ilusão de tratar da vida, mas que é do mesmo reino do invisível, do transcendental que, por ser primeira, Michel Henry chama Arqui-Carne<sup>374</sup> que é engendrada na Arqui-Vida.

Certamente que os termos são novos e foram inventados pelo próprio autor na dificuldade que toda a linguagem tem para exprimir as ideias. Assim, na falta de melhor, *Arqui* vem diretamente do grego ‘ἀρχή’, princípio, origem. São claras as ressonâncias bíblicas, quer do Génesis, assim começa a Sagrada Escritura, quer do Evangelho de S. João, assim começa a nova criação em Cristo. ברעשית (*Berechit*) No princípio (Gn 1,1) ou *Ev αρχή*, no princípio (Jo1,1)

A influência de S. Ireneu é clara. No seu trabalho de reabilitar a Carne em nome do cristianismo nascente diante da gnose, afirma: *a carne encontra-se capaz de receber e conter o poder de Deus*<sup>375</sup>. O cogito cristão é esse de a Carne ser o princípio de todo o conhecimento, do mundo, do Homem e de Deus. É claro que Michel Henry não lê Ireneu num certo sentido tradicional onde se eleva a carne à dignidade de ser *capax dei*. É mais do que isso: *a carne como transportadora inelutavelmente em si duma Arqui-inteligibilidade da Vida na qual ela é dada a si mesma, na qual se faz carne*<sup>376</sup>. É um aprofundamento da ideia de *Existencial Sobrenatural* de K. Rahner<sup>377</sup>, numa direção fenomenológica.

---

<sup>374</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 193

<sup>375</sup> Citado em *Ibidem*, p. 192

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 193

<sup>377</sup> Cf. KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens, Einfuehrung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Herder, 1976 p.137

Talvez o teólogo alemão tenha sido o primeiro a aproximar-se da Fenomenologia e, de certa forma, tê-la em conta na sua Teologia transcendental.

Esta conclusão é essencial no pensamento de Michel Henry, é mesmo a ideia--chave da sua obra *Incarnation*, como afirmará em 2001<sup>378</sup>. A carne não só tem essa capacidade de revelar a Arqui-Carne como só se pode compreender nessa Arqui-inteligibilidade da Arqui-afectividade da Arqui-Vida.

Ora, esta linguagem de Henry está na fronteira entre a Filosofia e a Teologia, uma fronteira que nos interessa e é a razão deste trabalho. Quando o autor introduz na sua linguagem estes substantivos absolutizados com o prefixo *Arqui*, está a usar uma semiótica teológica. A Arqui-Vida é Deus, esse que é Vida em si mesmo e presente em toda a vida, em toda a carne *que é dada a si na Parusia do Absoluto, porque a Parusia do Absoluto cumpre-se numa Arqui-carne da qual nenhuma carne está separada*<sup>379</sup>. É verdade que podemos chamar a este movimento uma viragem teológica, um ‘tournant’ na fenomenologia francesa como observou Dominique Janicaud<sup>380</sup>: além de Michel Henry, também em Jean-Luc Marion e Paul Ricoeur e Jean-Luis Chrétien. Talvez, contudo, Janicaud não tenha razão quando parece falar de uma espécie de “cedência”. Veremos isso num capítulo posterior. Talvez haja um desaguar inevitável, um assentimento lógico que algum preconceito filosófico não permite.

Dominique Janicaud edita um pequeno livro que desencadeou alguma polémica porque o autor acusa vários filósofos franceses de uma *volta teológica na fenomenologia francesa*. A palavra “tournant” não é de tradução fácil: pode ter o sentido de retornar, voltar à teologia; de uma reviravolta, no sentido de um voltar violento e sem fundamento... Seja como for são acusados de abandonar o rigor e a neutralidade metodológica próprias da filosofia e juntar num só pensamento a Teologia e a Filosofia<sup>381</sup>, nomeadamente de Husserl, para se

---

<sup>378</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*, in PHILIPPE CAPELLE, Ed., *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, p. 173

<sup>379</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 193

<sup>380</sup> Cf. DOMINIQUE JANICAUD, *Le tournant théologique de la Phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'éclat 1991

<sup>381</sup> Cf *Ibidem*, p.87

acomodarem a modelos teológicos: Emanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien e Michel Henry.

Emanuel Levinas é conhecido pelo modo como lê o judaísmo com a sua Filosofia, especialmente a ideia do outro que nos faz reféns do seu rosto em que nos vemos melhor do que em qualquer outro espelho. Ao partir da Ética para fazer a sua filosofia, o outro e o Outro ganham um lugar também teológico.

Jean-Luc Marion, na linha de Emmanuel Levinas, acha que a Ética é que é a Filosofia primeira e que se deve dar a primazia ao dom. O Homem, antes de ser ator da sua própria vida e história, encontra-se como dom a si mesmo. Portanto, a sua existência não depende de si mas recebe-a como dom e também deve dispor dele como dom, especialmente ao encontro do outro como amor. A proximidade mortal do ídolo deu lugar ao espaço do ícone que preserva a salvação e a dá, tal como Cristo que é o ícone de Deus invisível. O fenómeno saturado é esse que já não pode ser pensado, só pode ser recebido. Esta leitura teve um impacto fortemente teológico, especialmente na leitura de Hans Urs von Balthasar<sup>382</sup>.

Jean-Louis Chrétien, falecido em 2019, além de filósofo também é conhecido como poeta. A sua fenomenologia começou por dedicar-se à palavra, que se ouve, que chama ao ser, que vem do imemorial e faz acontecer. A sua abertura às Escrituras Bíblicas deve-se ao seu rigor filosófico (talvez tenha aprendido isso com Michel Henry) e isso colocou-o erradamente, como no caso de Janicaud, numa espécie de filósofo apologético do Cristianismo. Ora, o seu pensamento é muito mais rico e, na última fase da sua vida dedicou-se a propor a fragilidade como a maior das aberturas ao que é maior que nós, a fraqueza como condição de receber o que é forte. Estes pensamentos têm grande aplicabilidade à Teologia.

Michel Henry, pelo desembocar lógico e crítico no Cristianismo também é tido como quem cedeu à Teologia e à religião. Parece-me que olhar assim para estes quatro pensadores merece a nossa reprovação. São Homens que têm uma

---

<sup>382</sup> Cf. JEAN GREISCH, *Un tournant phénoménologique de la Théologie?*, in *Transversalités* 63 (1997) p. 75

coerência intelectual e um longo trabalho filosófico e que são uma referência no panorama europeu da Filosofia.

O texto de Janicaud aparece antes da trilogia final de Michel Henry e a sua abordagem clara da Filosofia do Cristianismo (é esse o subtítulo de *C'est Moi la Vérité*) e tem a ver com a reflexão já desenvolvida em *L'essence da la Manifestation*, e as suas conclusões de que a manifestação é a essência. Ora, nada mais fenomenológico e que Janicaud parece não considerar.

Que Michel Henry tenha feito da imanência o lugar dessa manifestação, que é também revelação do ser pela auto-afeção que não provem de nenhuma exterioridade, e neste aspeto ultrapassa Husserl e Heidegger, crítica que é feita por Janicaud; que Michel Henry tenha tomado a experiência mística de Mestre Eckhart, que tenha sujeitado as Escrituras, nomeadamente o Evangelho de São João, a uma rigorosa crítica; que se tenha servido dos padres da Igreja, da Teologia nascente para compreender as suas questões, nomeadamente na definição da Carne... Tudo isso não retira Michel Henry da Fenomenologia e faz dele um teólogo. Ele próprio diz que o seu caminho não é esse<sup>383</sup> e, portanto, muito depois da acusação, declara que não fez nenhuma viragem, nenhum 'tournant' teológico.

J. Greisch faz uma contra proposta com o artigo já citado: *Un tournant phénoménologique de la Théologie?*<sup>384</sup> A inversão das palavras não é só um jogo de linguagem mas a afirmação que a fenomenologia terá criado uma nova forma de fazer Teologia, citando o exemplo de Hans Urs von Balthasar e a sua Teo-Dramática. Talvez este um excelente assunto para uma outra investigação.

Não pertence ao âmbito deste trabalho mas, seria um outro grande trabalho analisar e relacionar precisamente estes autores que Janicaud distinguiu como aqueles cujo pensamento desembocou às portas da Teologia e que, certamente, dão mais frutos do que os que pensamos ou se deixam ver imediatamente. O que diz respeito a Michel Henry, no mais essencial, fica aqui feito.

---

<sup>383</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 362

<sup>384</sup> JEAN GREISCH, *Un tournant phénoménologique de la Théologie?*, in *Transversalités* 63 (1997) p. 75-97

Se a modernidade retirou toda a relação entre a realidade e o sobrenatural, com todos os desastres que daí vieram, seja como incapacidade de conhecer Deus ou de Deus se fazer presente, seja num misticismo erótico e, por vezes, ferozmente neo-gnóstico, vem o nosso autor colocar de novo a preponderância da Carne, do Corpo, da realidade do Homem para que Deus se possa revelar. Se quisermos, a Revelação de Deus já não é um ato extraordinário divino mas uma permanente doação da Vida à realidade do Homem. Citando Ireneu, *que a carne seja capaz de receber a Vida, prova-se por esta mesma Vida na qual [a carne] vive já presentemente*<sup>385</sup>

#### 6. A Carne que se prova<sup>386</sup> (*I' épreuve de la Chair*)

Este sexto ponto da Fenomenologia da Carne poderia estar no princípio e, então, pertenceria à análise fenomenológica, mas, optou-se por o colocar agora por constituir uma espécie de verificação daquilo que se expôs até agora. Trata-se de saber como se verifica a Vida na Carne do Homem, especialmente em duas realidades tão fortes como o sofrimento e a alegria, que são duas tonalidades fenomenológicas originais e fundamentais<sup>387</sup>. E, ainda, uma nota para a questão da sexualidade.

Convém ter presente o que já se disse sobre os vários estratos da Carne: carne transcendental, carne (corpo) subjectiva e carne (corpo) 'cósica' e de como toda a leitura fenomenológica do Homem sofre duma espécie de erro de paralaxe que a fenomenologia procura corrigir.

---

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 195

<sup>386</sup> Optamos por esta tradução "a prova da carne". Talvez não seja a mais formosa mas queremos manter-nos próximos do original. E, na verdade, não tem tradução fácil: não é uma experiência, algo que depende do sentir de quem experimenta; não é uma provação, palavra que em português tem uma conotação claramente negativa, de sofrimento a ultrapassar. A Carne prova-se ela mesma na Vida em que se dá: essa prova é irrecusável e inevitável.

<sup>387</sup> IDEM, *Phénoménologie de la Vie*, in *Auto-donation, entretiens et conférences*, Prétentaine, p. 45

A Carne é um *pathos*, é a capacidade de sentir e de se sentir, de padecer, para usarmos uma raiz semântica semelhante. Ora, o sofrimento, com todas as suas variantes é esse sentir-se da Carne que se revela no mais fundo do Homem. No sentido da doença e da dor física, talvez seja até um dado fenomenológico que atravessa os vários estratos do Homem. É claro que sofrer não é só essa dor física, especialmente não é essa dor que se pode anular ou corrigir. É um sofrimento, e o mesmo se diga da alegria, que se experimenta do mais íntimo de si mesmo, incomunicável, invisível, aí na carne original, na qual cada um se experimenta como único: *a possibilidade original do sofrer primitivo que marca a prova pura do viver, no qual pathos e Ipseidade se tornam conjuntamente como sua efetuação fenomenológica original*<sup>388</sup>. O mesmo se pode dizer da alegria, dessa plenitude original que se encontra dentro da Vida, brotando do sentimento de si ao descobrir-se completo, nascido da Vida. Tanto o sofrimento como a alegria não dependem do mundo nem se expressam no mundo, mesmo que nele comecem e possam nela encontrar alguma expressão sempre incompleta, que o digam os poetas e os artistas.

A categoria da angústia de Kierkegaard serve de inspiração a Michel Henry<sup>389</sup> porque a considera como um princípio fundamental, uma afetividade capaz de gerar um sentir, um poder, na linguagem de Kierkegaard. Sabemos a importância que o filósofo dinamarquês dava à Angústia, ao Desespero, como capaz de gerar a Filosofia: o pensar nasce do extremo da existência, o “eu posso” nasce da radicalidade do “não poder”, em que o poder é já uma questão de sobrevivência do sujeito. A angústia, nesse sentido, é o princípio da felicidade porque o poder reside nessa mesma angústia. Neste sentido, Michel Henry e Kierkegaard tocam-se na classificação do sofrimento como categoria fenomenológica. Também é verdade que ideia semelhante está já no “corpo sentido” de Maine de Biran. São caminhos no sentido da redução radical da fenomenologia que dispensam a objetividade.

Alguém para além do próprio pode sentir o sofrimento? Ou a alegria? Quando muito podemos compreendê-los ou aproximarmo-nos deles por

---

<sup>388</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 187

<sup>389</sup> Cf. *Ibidem*, p. 270, 275

comparação com situações semelhantes ou sentimentos similares que nos marcam. Mas essa afeição é absolutamente intransmissível e só poderá ter alguma expressão na arte, seja na música ou na pintura, porque a arte é o que menos deforma o pathos do Homem<sup>390</sup>. É uma auto-afeição da Vida no *pathos* da Carne, nasce e faz experimentar o *próprio Fundo*<sup>391</sup> da Vida precisamente na realidade patética da Vida que é a Carne<sup>392</sup> onde a realidade não depende do aparecer do mundo nem se deixa iludir por esse aparecer e se torna ainda mais verdadeira.

Nesse sentido, a verdade do Homem está nesse invisível, antes do concebível<sup>393</sup> onde a Vida se auto-revela nele, se prova na Carne e nesse provar-se gera o Homem.

Quanto à sexualidade e ao erotismo, outra dimensão que não poderia deixar de ser pensada, Michel Henry dedica-lhe grande atenção na última parte da sua obra *Incarnation* a que chama *Phénoménologie de l' Incarnation: le salut au sens chrétien*. Esta localização é só aparentemente estranha.

Partimos sempre dessa dualidade do aparecer de que o nosso corpo é uma experiência crucial<sup>394</sup>. O corpo subjetivo é a Carne que nasce da Vida e só se deixa tocar pela Vida, só é compreendida pela Vida. A relação erótica não pode ser separada da análise que temos vindo a fazer e dessa linha rigorosa que separa um “fora de si” do *pathos* da Vida<sup>395</sup>.

A atração pelo corpo do outro como interpelação ao meu sentir e aos meus sentidos, que na faz sentir vivo, me dá acesso à Vida, e ao mesmo tempo se manifesta no desejo de tocar, de possuir, de sentir e ser sentido... isso a que chamamos erotismo é uma dimensão humana que pela sua densidade e

---

<sup>390</sup> Cf. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. Toda a estética do invisível que é desenvolvida tendo como base a teoria e a prática pictórica de Kandinsky.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 187

<sup>392</sup> Cf. *Ibidem*, p. 188

<sup>393</sup> Cf. *Ibidem*, p. 132

<sup>394</sup> Cf. *Ibidem*, p. 216

<sup>395</sup> Cf. *Ibidem*, p. 308

profundidade não pode deixar de ser pensada como um momento chave do pensamento de Michel Henry.

A relação erótica estabelece-se na comunicação entre dois “si(s)” transcendentais que se manifesta na atração do desejo. A fenomenologia do erotismo de Michel Henry atinge uma *profundidade rara*<sup>396</sup>. Mas o desejo sexual poderá revelar ou atingir o outro nessa Carne, naquilo que eu e o outro tem de extraordinário dele mesmo e para ele mesmo?<sup>397</sup> É a questão que coloca Henry e à qual vai responder negativamente.

Num tempo pansexualizado como o nosso em que o sexo se torna essencial na definição da pessoa, o nosso autor vem condicioná-lo ao seu lugar de expressão e comunicação mas sem possibilidade de chegar a esse fundo que é a Vida em cada um.

A “noite dos amantes”, expressão que vai buscar a Kierkegaard, tem também ela uma duplicidade no aparecer. Se por um lado pode atingir e revelar a Vida na Carne de cada um dos amantes, no seu invisível, no invisível da Vida, pode ceder ao desejo sexual onde começa a angústia, no sentido kierkegaardiano, numa luta de dois “Eu” pelo cumprimento do seu desejo. *A relação erótica desdobra-se assim numa relação afetiva pura, estranha à cópula carnal, e relação de reconhecimento recíproco precedida por um processo erótico*<sup>398</sup> que resulta numa mediação do corpo subjetivo e ‘cósico’, obstáculo ao acesso à Vida.

A afirmação de José Maria Rosa que *é no fenómeno erótico e nas relações sexuais que se mostra, em todo o seu resplendor, que, antropológicamente não pode haver uma carne sem corpo*<sup>399</sup>, em certo sentido pode parecer correto porque o seu contrário é também verdadeiro: não há corpo (humano, de humano) sem Carne. Mas também é falsa porque o corpo não é

---

<sup>396</sup> EMMANUEL FALQUE, *Y a-t-il une chair sans corps?* in *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, p. 117

<sup>397</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 297

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 304

<sup>399</sup> ROSA, JOSÉ MARIA SILVA, « *Haverá uma carne sem corpo?* ». *Releituras de Incarnation... de Michel Henry*, in ANA PAULA ROSENDO - CARLOS MORUJÃO (Orgs.), *Corpo e Afetividade. Colóquio Internacional Michel Henry*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2017, p. 164

condição da carne e, mais, o corpo pode iludir-se num prazer que não é Vida, que não é manifestação da Carne, que pode ficar na exterioridade da matéria. É exatamente isso que Michel Henry diz: que o erotismo, o desejo sexual não é claro, e o desejo sexual há de ser a vontade de tocar na entrega e no amor a Carne do outro. Alguns falam mesmo que o erotismo em Michel Henry é uma espécie de auto-erotismo<sup>400</sup>, dada a distância que o desejo provoca e a dificuldade dum comunhão íntima que se deseja. Haverá outra forma de trocar amor senão na Vida?

Deve aqui recordar-se a fenomenologia da pele que vimos no primeiro ponto deste capítulo, como fronteira exterior entre o interior e o exterior, entre o real e o irreal. Assim, tocar, *não se entende de maneira unívoca porque pode manifestar dois fenómenos estruturalmente diferentes*<sup>401</sup>. Por isso, Henry recorda a passagem do Génesis onde o Homem e a mulher se descobrem nus (Gn 3,7) para falar do *pudor original*<sup>402</sup> como essa reserva pessoal de cada um saber que só ele pode chegar ao mais íntimo de si mesmo, à raiz de si, que é a Vida, e como a nudez pode atentar contra essa capacidade e iludir ao confundir o corpo com o vestuário.

Esta confusão é dramática e é o princípio do nihilismo porque é a anulação da Vida e a entrega total àquilo que aparece com a consequência de se perder o Homem e cada um de nós, é a profanação da Vida porque a Carne de identifica com o corpo, *a Vida transcendental na auto-revelação e no auto-desenvolvimento do seu pathos são obsoletos: é o tempo do nihilismo*<sup>403</sup>.

A coerência deste pensamento é absoluta e não abre nenhuma fissura a este tempo que é o nosso. A sexualidade, se diz alguma coisa do Homem, diz pouco: diz da sua atração pelo outro, do seu desejo de o encontrar mas, ao mesmo tempo, coloca no acesso à Vida, própria e do outro, entraves difíceis de ultrapassar: o prazer dum é diferente do outro e inexplicável para o outro, mesmo na preocupação dum prazer mútuo.

---

<sup>400</sup> Cf. *Ibidem*, p. 161

<sup>401</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 309

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 313

<sup>403</sup> *Ibidem*, p. 318

A este segredo do Homem só Deus tem acesso<sup>404</sup> (Mt 6,4), só Ele vê e só nele o Homem se vê. E não se vê como Homem ou mulher mas como Filho. Junto de Deus já não há Homem nem mulher: *na ressurreição, nem os homens se casam nem as mulheres são dadas em casamento; mas serão como anjos no Céu* (Mt 22,30)<sup>405</sup>. O mesmo dirá S. Paulo aos cristãos da Galácia no sentido de todos sermos chamados à Arqui-Vida e, por isso, se anularem as nossas diferenças inúteis: *Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há Homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus.* (Gal 3,28)<sup>406</sup>.

---

<sup>404</sup> Cf. IDEM, *Paroles du Christ*, Paris 2002, p. 24, 43

<sup>405</sup> Cf. IDEM, *Phénoménologie de la Vie*, in *Auto-donation, entretiens et conférences*, p. 106

<sup>406</sup> Cf. *Ibidem*

## Capítulo V

# A Encarnação de Cristo

---

O título deste capítulo, além de dar nome a um dos livros de Michel Henry que mais nos interessam, parece ser o culminar de toda a sua obra. Na verdade, toda a fenomenologia até agora exposta vai ser necessária para falar da Encarnação de Cristo.

Optamos por organizar o estudo segundo as palavras da primeira parte do versículo 14 do Prólogo de S. João: Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο – *E o Verbo fez-se carne*.

O valor do Prólogo joanino é reconhecido e a sua origem é bastante discutida: um hino pré-existente à redação do Evangelho, um apelo aos gregos, uma introdução genial ou uma conclusão do Evangelho que se antecipa?<sup>407</sup> São questões que não nos interessam diretamente mas que definem desde já a importância absolutamente extraordinária dessa primeira página do Evangelho de S. João.

O seu carácter original e a sua linguagem mais aberta, a sua pretensão fundacional, *no princípio*, despertou a atenção de muitos, inclusive de Kierkegaard e de Husserl. Ela é também o centro de atenção de Michel Henry, aliás o termo *encarnação* só é possível por causa de S. João, é ele que introduz esse conceito fundamental no pensamento cristão e dá origem a uma ideia chave que a teologia sempre teve em conta em todo o seu trabalho.

A palavra em grego é inspiradora: Σαρχοποιηθεις e nunca aparece no Novo Testamento. O Evangelho de João fala em σὰρχζ ἐγένετο (Jo 1,14) que, infelizmente, a maior parte das traduções traduz por "fez-se Homem", confundindo σὰρχζ com ἀνθρωπος e usando um aoristo indicativo intemporal para falar da decisão do Verbo em fazer-se carne como os homens. A palavra

---

<sup>407</sup> Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, 1º vol., Madrid Ediciones Cristiandad 1979, p. 198-213. XAVIER LEON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1º vol., Salamanca, Ediciones Sígueme, <sup>3</sup>1997, p. 31-52

ENCARNAÇÃO aparece pela primeira vez em São Justino<sup>408</sup> e teve uma grande prosperidade na Teologia.

Σαρκοποιηθεις é a junção da palavra carne (σαρκο) com o verbo ποιέω que se pode traduzir por fazer, por criar. É o mesmo verbo que dará a palavra poesia, aqui usado no aoristo passivo, expressando, portanto, uma ação intemporal que é levada a cabo por um sujeito indeterminado. Não será preciso muito esforço para ouvir no grego a palavra encarnação como a “arte da carne”, a “criação da carne”, “criado carne”...

As Cristologias patrísticas têm todas como ponto de partida a Encarnação, como o grande acontecimento da salvação. E, igualmente, na grande dificuldade de acondicionar este acontecimento à linguagem filosófica grega. É o primeiro grande confronto entre a teologia e a filosofia<sup>409</sup>. A natureza humana enraíza-se na natureza divina porque Deus se fez Homem e isso transforma radicalmente a humanidade.

A Idade média e a estabilidade sócio-política trouxe o desafio de conjugar a Cristologia com a Filosofia, de que são exemplo notáveis S. Boaventura ou São Tomás de Aquino. O conhecimento passou a fazer parte do acesso à Fé e nenhuma Teologia se fez a partir de então que não pudesse ser dita em termos de pensamento, ainda que mantendo a primazia da generosidade divina em se aproximar da nossa razão. A grande valorização da paixão e morte de Cristo talvez nasça daí, da importância de manter o mistério de Cristo unido à nossa realidade humana, mortal, como resposta e como paradigma da Teologia, sempre a ser pensada e nunca a ser possuída.

A Ressurreição ganha cada vez mais lugar como princípio da Cristologia, isto é, pensar Cristo a partir da Sua glória, da Sua vitória sobre a morte. Metodologia que desde um artigo de Grillmeier<sup>410</sup> se começou a chamar

---

<sup>408</sup> SÃO JUSTINO, *Apologia Prima Pro Christianis*, nº 32, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, Tomo VI, 1857, p. 193. Cf. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (= *Sources Chrétiennes* 507) trad. De Charles Munier, Paris, Ed. du Cerf 2006, p. 216

<sup>409</sup> Cf. OLEGÁRIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (= *Sapientia Fidei* 24) BAC, Madrid 2001, p.322

<sup>410</sup> ALOIS GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, in *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 359

“Cristologia desde cima”, são as teologias “do Ressuscitado”, teologias descendentes, que partem da Ressurreição para a compreensão de Cristo. Do outro lado temos as “Cristologias desde baixo”, isto é, que partem da Encarnação como principal princípio hermenêutico para a compreensão de Cristo.

Convém lembrar que esta distinção não discrimina as Cristologias na sua qualidade e profundidade. Na verdade, trata-se de princípios metodológicos diferentes mas que não têm necessariamente que se contradizerem nem digladiarem. É claro que não se trata de optarmos nem de declarar umas melhores do que outras mas de constatar que talvez possamos verificar uma nova valorização da Encarnação na Cristologia e na Teologia.

Ou seja, não é só uma palavra ou um acontecimento mas uma revelação que estende a Sua luz à antropologia, à soteriologia, à escatologia, à eclesiologia, à moral, a todos os campos onde o Homem se aventura falar de Deus, sem esquecer, evidentemente, a cristologia. *O discurso teológico só é possível porque Deus falou no Verbo feito carne*<sup>411</sup>

Como já vimos no capítulo inicial, a Encarnação foi desde o princípio parte do núcleo do Cristianismo, que foi necessário clarificar, desde os tempos apostólicos (*quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher - Gal 4,4*) até aos nossos dias, de que o nosso autor é, certamente um dos maiores entre os últimos.

S. João começa por dar um carácter solene à introdução ao Seu Evangelho com a invocação das primeiras palavras da Bíblia: *εν αρχη* lembra e é usado com todo o valor de *Berechit, in principio*. Trata-se não dum princípio no sentido temporal, como se fosse dar início ao tempo, mas dum princípio antes de mais e antes de tudo, remetendo para o que é sem tempo, por isso, um princípio sem princípio, para lá de todo o início, arquetípico, que está na origem de tudo e antes de tudo: *εν αρχη*. Esta mesma raiz é usada abundantemente por Michel Henry quando quer falar daquilo que pertence a Deus desde sempre, que lhe é próprio: a Arqui-Vida, o Arqui-Filho, a Arqui-Carne, o Arqui-Pathos, a Arqui-

---

<sup>411</sup> ANTOINE VIDALIN, *La parole de la vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Paris, Ed. Parole et Silence 2006, p. 137

afectividade... Sempre com o mesmo sentido do Génesis ou de S. João, com o mesmo sentido, portanto, já que o Prólogo não faz mais do que comentar o início do Génesis<sup>412</sup> para introduzir a Glória de Deus manifestada em Cristo Jesus.

## 1. O Verbo

O Verbo é Deus (Jo 1,1c). S. João começa com essa afirmação. Antes de mais, antes de tudo ser criado e conhecer a luz, Ele era a Luz e a Vida. Mesmo no v. 5, pode ainda não se estar a falar do Verbo encarnado, mas sim a recapitular a história da salvação que é feita de investidas de Deus e de repúdios do Homem, reforçado com a evocação de João Baptista, o último das testemunhas da Luz, antes que a Luz chegasse definitivamente.

O Verbo estava no mundo e faz parte dele desde que tudo foi criado, pois nada foi concebido sem Ele. A criação é presença desse Verbo como a Palavra criadora de Deus que vem ao encontro de cada Homem (v. 9) e, por isso, de todo o Homem.<sup>413</sup> Há um inegável paralelo com a presença da Sabedoria como companheira de Deus (Sab 9,9) na criação que deve ter inspirado o hagiógrafo<sup>414</sup>, ou a Palavra, o *Logos* de que fala Isaías (55,10-11) e que vindo ao mundo não deixa jamais de produzir os seus frutos. Contudo, a majestade que o Verbo assume no Prólogo é absolutamente inédita pelo seu carácter individualizado, incriado, protagonista da criação e fonte de toda a Luz. É certo que a palavra *logos* se encontra várias vezes no N.T. no seu sentido banal de *palavra* (Mt 7,24 – Lc 6,47, por exemplo) mas nunca com a mesma distinção do Prólogo, mesmo noutros lugares do *corpus* joanino onde assume mais importância mas, acompanhado de genitivo: *Logos de Deus* (Ap 19,13) e *Logos da Vida* (1Jo 1,1).

A tradução de *Logos* por Verbo ou por Palavra tem a ver com essa magnificência que tem no Prólogo, só comparável com a força da Palavra no

---

<sup>412</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 323

<sup>413</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1 vol. Salamanca <sup>3</sup>1997, p. 79

<sup>414</sup> Cf. *Ibidem*, p.43

princípio da criação *Bara* (אֵלֶּהִים) : *Deus disse...* (Gen 1,3). A mesma Palavra que tudo fez e fez o Homem. O Homem, mais do que toda a criação, pois só ele é feito à imagem e semelhança de Deus, é gerado nessa Palavra, expondo assim a *primeira teoria transcendental do Homem*<sup>415</sup>, fazendo de Adão o primeiro Homem no sentido arquetípico que está presente em todo o Homem. Por isso mesmo o que define o Homem não é o mundo nem a criação mas a Palavra de que é feito.

*Semelhante a Deus, o Homem não é nada do mundo, nada nele se explica em último lugar pelo mundo. Semelhante a Deus, o Homem não é fruto dum processo que decorra fora de si sob a forma de imagem. O Homem jamais foi posto fora de Deus. O Homem não é uma imagem que possamos ver. O Homem não é nada de visível. (...) É um Si transcendental vivente*<sup>416</sup>.

Portanto, o Homem mais do que criado é gerado em Deus, a sua semelhança a Deus é que o distingue e o define. O mundo é um fora de Deus, Deus ordenou e tudo se fez mas, só o Homem é criado em Deus, participando da Sua Vida, gerado à Sua semelhança, gerado à imagem do Verbo, Arqui-manifestação de Deus, Arqui-fenomenologia da Vida.

Depois do versículo 1, o Verbo só aparece no versículo 14. Não será abusivo, pois, dizer que há uma inclusão e que o Prólogo joanino termina praticamente como começou, com a grande diferença da Encarnação que abre para o Evangelho que se segue. Na verdade, os v. 15 a 18 são o testemunho de João Baptista e a necessária contextualização histórica - o Verbo fez-se carne na história dos homens - e a visibilidade de Deus no Seu Verbo. Esta mesma posição torna-se evidente com a preposição *και* usada no princípio do v. 14 que não tem qualquer relação com o versículo anterior mas, que toma todo o sentido se o ligarmos ao v. 1.

O Verbo é Deus mas a encarnação não é de Deus mas do Seu Verbo. Na verdade essa discriminação é expressa na relação filial, como Filho Unigénito do

---

<sup>415</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 324

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 327.

Pai, como que a geração do Filho pertencesse à natureza do Pai, Sua auto-manifestação porque a Vida não pode deixar de se manifestar, de se auto-afetar, a Vida absoluta que é Deus gera o Filho. Contudo, *a geração de Cristo não*

*resulta da auto-geração da Vida como seu efeito ou seu produto, ela não intervém no fim dum processo desta auto-geração, Mas, pelo contrário, é na geração de Cristo que a Vida vem a ela na prova de si mesma e no Si de se provar a si mesma no qual ela se prova ela mesma. Deus engendra-se como o Cristo.*<sup>417</sup>

É certo que é um processo de auto-revelação de Deus que, como Vida não pode deixar de se fenomenologizar, e o Verbo é essa manifestação na qual Deus se prova e, por outro lado, o Verbo não pode deixar de se provar em Deus, numa espécie de *interioridade fenomenológica recíproca*<sup>418</sup>. Por isso, a unidade de Jesus ao Pai é inigualável: *Eu e o Pai somos um* (Jo 10,30), *Quem me vê, vê o Pai* (Jo 12,41; 14, 9) *se me conhecêsseis, conheceríeis também o meu Pai* (Jo 8,19).

A discussão acerca da pré-existência do Verbo está, pois, ultrapassada. O Verbo existe desde a eternidade de Deus, existe também como Verbo encarnado, como veremos mais adiante, que não se realiza na encarnação (no seio de Maria), mas tem aí a sua parusia<sup>419</sup>, a sua manifestação aos homens, levando a história à sua plenitude e o tempo à sua finalidade (Gal 4,4). A encarnação de Cristo não é a sua pertença ao mundo. Mostrando-se ao mundo, o Verbo veio *para os seus*, para os que lhe pertencem desde sempre, porque n'Ele tudo foi feito (Jo 1,3). Veio também para aqueles que não o receberam como possibilidade sempre aberta de se tornarem filhos de Deus.

*Logos* não quer dizer tanto a possibilidade de Deus de comunicar, se auto-revelar aos homens mas quer definir a essência de Deus<sup>420</sup>. Por isso, Cristo é o Filho Primogénito, nascido não tanto como primeiro, mas *no princípio*, como começa o Prólogo. Ou, se quisermos, Cristo é o Filho Unigénito porque a sua

---

<sup>417</sup> IDEM, *Arqui-Christologie*, in *Sur l'éthique et la religion (= Phénoménologie de la vie IV)* Puf, Paris 2004, p. 121

<sup>418</sup> *Ibidem*

<sup>419</sup> IDEM, *Incarnation*, p.89

<sup>420</sup> Cf. IDEM, *Phénoménologie de la chair. Réponses*, in *Phénoménologie et Christianisme*, p. 161

unicidade vem dessa natureza divina radical, inigualável, na fenomenolidade interior e intrínseca do Pai. Daí que a encarnação não tenha somente um carácter soteriológico mas faça parte do próprio ser de Deus.<sup>421</sup> O mesmo queremos dizer quando professamos a consubstancialidade do Filho e do Pai.

## 2. O Verbo fez-se

A Encarnação não é um recurso, nem que seja o último recurso, de Deus para salvar o Homem. É certo que ela traz a salvação, que redime o Homem do pecado e lhe dá a Vida de Deus, mas talvez não devamos restringir a Encarnação a esse carácter soteriológico, fazê-la depender da culpa humana será restringir a iniciativa divina. Como sabemos, na Patrologia, o grande argumento para justificar porque o Verbo se fez carne, era a necessidade de redenção: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*, como diz o velho hino da Liturgia. Ora, segundo Jo 1,14, a Encarnação é para que os homens conheçam a glória de Deus, que é o mesmo que a salvação mas é, ao mesmo tempo, o passo decisivo da revelação: Deus revela o seu rosto na semelhança com o Homem. Não já só o Homem que é feito à Sua imagem, da natureza de Deus, mas Deus que se faz à imagem do Homem, manifestando verdadeiramente e inaudivelmente a Vida de Deus na qual o Homem tem a sua Vida.

Jesus nunca fala da sua vida e do seu ministério como uma criação do Pai. Ele veio (Jo 1, 11), Ele está no seio do Pai (Jo 1,18), Ele foi entregue ao mundo (Jo 3,16), Ele é o enviado (Jo 5,37), Ele é a luz (Jo 3,19), Ele é a Vida (Jo 5,26, o Filho participa da mesma vida do Pai), Ele saiu do Pai (Jo 8,42), não como extensão ou criatura, mas como desdobramento do Pai, usando a linguagem de Michel Henry, como dado fenomenológico de Deus, que manifesta a Sua existência, a Vida, e nessa manifestação radica a sua existência, pois nada existe sem essa característica fenomenológica, ou seja, *a interioridade*

---

<sup>421</sup> Cf. PÉRE SERGE BOULGAKOV, *Du Verbe incarné. L'agneau de Dieu*, Trad. de Constantin Andronikov, Paris, Ed. L'Age d'Homme 1982, p. 95-96.

*fenomenológica recíproca do Pai e do Filho (...) é fenomenológica por essência, não é outra que o modo pelo qual a fenomenolidade se fenomenologiza originariamente.*<sup>422</sup>

Voltemos à primeira frase do versículo 14 que deve centrar toda a nossa atenção porque a sua originalidade define a novidade da revelação cristã, dum Deus que se desdobra em direção ao Homem, cuja natureza se volta para o Homem, de quem a auto-revelação faz parte da sua essência e, pois, deseja estar connosco antes de desejarmos estar com Ele.

O Verbo que tudo fez, e *sem o qual nada foi feito*, agora toma para ele mesmo uma ação, vai fazer-se a si mesmo algo. Mais do que a tradução da Vulgata deixa entender com o *factum est*, o verbo usado é γίγνομαι, tornar-se, ter lugar, nascer, vir à luz<sup>423</sup>, usado no aoristo indicativo passivo ἐγένετο. Esta diferença é subtil mas é essencial porque separa a Encarnação do Verbo da criação, diz claramente que a Encarnação não é um feito do Deus-Criador, mas do Verbo, do Deus Vivo na sua auto-revelação, a Arqui-Vida que existe no e pelo Arqui-Filho, que se prova a Si mesmo no Verbo, o que quer que seja tem a sua origem em Deus e nunca no mundo.

Outro dado importante do Prólogo é a presença do testemunho de João Baptista. O hagiógrafo serve-se dele de duas formas: a primeira no v. 6-8, incluindo-o naqueles que dão testemunho da luz, ligando-o pois ao A.T., e depois, já no final, no v. 15, quando o seu testemunho é diretamente relacionado com o Verbo. Há portanto, duas presenças do Baptista e dois testemunhos: o da Luz de Deus e o do Filho Unigénito do Pai, que assim no Precursor se unem em Jesus e se contextualizam na história dos homens. A presença do filho de Zacarias no Prólogo é, principalmente, para situar a Encarnação numa história concreta<sup>424</sup>, a história dos homens.

---

<sup>422</sup> MICHEL HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 116

<sup>423</sup> YVES-MARIE BLANCHARD, *Michel Henry, lecteur de saint Jean*, in *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, p. 83

<sup>424</sup> Cf. XAVIER LEON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1º vol., Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 41-42

Contudo, também aqui se reafirma a pré-existência do Verbo, ou a Sua existência eterna como Deus: *existia antes de mim* (v. 15), existia antes do anúncio e antes do testemunho de João. Afirmações deste tipo serão uma novidade sempre insuportável para os judeus e incompreensível para os discípulos: *antes de Abraão existir, Eu sou!* (Jo 8,58)

Mas a Encarnação no seio de Maria é a Sua manifestação histórica, o seu dar a conhecer no eterno da Carne a carnalidade de Deus. É a objetivação do Verbo em Jesus de Nazaré, numa história e num homem concreto que não impede a Sua eternidade, antes a manifesta, como a Carne de todo o Homem, a exige verdadeiramente se quer ser manifestação de Deus. Não sendo assim que sentido teria Cristo para nós, hoje? Um ilustre da história? Ou um Deus vivo e encarnado na nossa Carne?

A Eucaristia é, pois, a reafirmação na história dos Homens, de cada tempo, que a presença de Jesus continua a ser Carne e Sangue, continua a ser dada e derramada, como a Vida no ser de cada Homem, como a salvação que dá a quem aceita ser manifestado nessa manifestação de Deus.

O lugar de Maria, Θεοτόκος, é esse de, na sua virgindade, ser lugar de manifestação pura do Verbo de Deus. A sua missão é semelhante ao húmus da terra, húmus original, saído das mãos do Criador, virginal, pois Deus soprou sobre ela e a escolheu para se fazer nascer entre nós. Nascer no sentido de Michel Henry, de vir à luz da Carne que o reconhece como Filho de Deus e Salvador, como revelador do coração do Pai e só reconhecido pelos corações que se abrem ao seu<sup>425</sup>. A revelação de Deus que nos traz a salvação é o encontro com a Carne de Cristo, não é o encontro com Jesus de Nazaré. Todos percebemos que só por isso podemos continuar a encontrarmo-nos com Ele.

A linguagem bíblica é bem diferente das ideias pagãs com que, muitas vezes, pensamos a maternidade de Maria. E Jesus como uma espécie de Deus gerado em seio de humanos, um demiurgo. O Cristianismo é bem mais original na profunda verdade da sua subtileza.

---

<sup>425</sup> Será interessante verificar a definição de Homem a partir do coração que Michel Henry faz em *Paroles du Christ*.

A leitura que fazemos do Prólogo é sincrónica e desde o primeiro versículo sabemos que é de Jesus Cristo que o Evangelista está a falar. Mas, uma estrita análise do texto<sup>426</sup> revela que o sujeito mais importante é o Verbo que se fez Jesus, que se fez carne.

### 3. Carne

Convém termos presente tudo aquilo que se disse na Fenomenologia da Carne pois aí se encontra a grande novidade do pensamento de Michel Henry. A Carne é essa realidade afetiva, em que o Homem se auto-afeta não como realidade do mundo mas realidade interior que está no mundo mas não lhe pertence.

Ligada com a fenomenologia da vida está a confrontação dos conceitos de criação e de geração que são completamente diferentes: o primeiro tem a ver com algo fora, criado como uma exterioridade pura; e na geração permanece uma natureza, a do Gerador no gerado. Assim é com o Homem: não nasce para a Vida mas na Vida, participa da Vida e é isso que faz dele um Vivente. É assim com todo o Homem. Lembramos, de novo, a Fenomenologia do nascimento que Michel Henry faz.

Com Cristo passa-se algo de semelhante mas num sentido primordial, arquétipal. Cristo é *Aquele que se gera originariamente na vida, para ela se gerar a ela mesma*<sup>427</sup>, é o Arqui-Filho, é o Verbo joanino, como vimos, consubstancial ao Pai, exatamente porque gerado não só na Vida mas com a Vida, revelado e revelador da Vida, simultaneamente, com toda a inadequação do advérbio no que diz respeito Àquele e Àquela que são eternos. *Esta auto-revelação cumpre-se na forma duma Ipseidade essencial assim no Primeiro Vivente*<sup>428</sup> - o Primogénito. Não duma forma accidental, nem como uma revelação mais de Deus

---

<sup>426</sup> Cf. *Ibidem*, p.41

<sup>427</sup> MICHEL HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 100

<sup>428</sup> *Ibidem*

aos homens, mas a *geração do Filho co-pertence à auto-geração da Vida como aquilo em que esta auto-geração se cumpre: como Ipseidade essencial na qual somente se abraça ela mesma, a Vida se torna Vida*<sup>429</sup>. Essa Ipseidade é o Verbo que era no princípio e que na auto-revelação de Deus se faz presente em Cristo.

*Na verdade do mundo, Cristo não é mais que um Homem entre outros que nada permite de distinguir deles,*<sup>430</sup> ora a verdade de Cristo não pertence a este mundo porque ele é a Vida (Jo 11,25) e à Vida só se tem acesso na auto-afecção de si mesmo, portanto já não pelas coisas do mundo, assim como Cristo se revela não pelas coisas de si mesmo mas pela comunicação da Vida, pela afectação do ser que nela descobre e se revela na Vida. De facto, o acesso a Cristo faz-se pela comunicação da Vida e não pelas coisas deste mundo. *A revelação de Deus, é o Cristo encarnado, feito carne (σαρξ), numa carne semelhante a todo o Homem, e por isso, condição de salvação de todo o Homem*<sup>431</sup>.

Feito carne, segundo a fenomenologia da carne, quer dizer que no seu pathos aí a Vida se prova a si mesmo. Ora, também em Cristo, como essa Ipseidade essencial, a vida se auto-revela e se auto-prova, num mesmo movimento que é a Encarnação.<sup>432</sup> *Esse é o dinamismo, o processo pelo qual a vida se engendra eternamente ela mesma e se prova ela mesma. (...) A Vida conhece-se no Verbo*<sup>433</sup>.

Mas este conhecimento contém uma aporia fenomenológica<sup>434</sup>, porque é impossível mostrar-se na realidade do mundo. Ou seja, o acesso à Vida tem um outro caminho que só a inversão da fenomenologia pode dar, a que só a fenomenologia da Vida pode conduzir. Ora, recordamos que os conceitos de sensibilidade e de afetividade são essencialmente diferentes e é imperativo não os confundir para pensar a carne do Homem que é a carne de Cristo. *A fenomenologia da Carne faz aparecer constantemente a relação de fundação*<sup>435</sup>

---

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>430</sup> *Ibidem*, 112

<sup>431</sup> *Ibidem*, 104

<sup>432</sup> Cf. *Ibidem*, p. 113

<sup>433</sup> *Ibidem*, p.118

<sup>434</sup> Cf. *Ibidem*, p. 119

<sup>435</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 328

da sensibilidade pela afetividade. Com esta diferença, é também o conceito de passibilidade que muda pois o *pathos* do Homem não é em relação ao que sente mas em relação ao que se sente, aí na sua relação com a Vida onde se funda e nasce a afetividade, a afetação de si mesmo<sup>436</sup>, gerado na Vida.

Esta ideia de fundação pode expressar de outro modo, como faz Natalie Depraz num trabalho muito interessante e invulgar: *a carne de Cristo é a fonte de toda a carne. É uma carne constituinte, não somente constituída, ‘fonte viva’ da constituição de todos os corpos humanos finitos*<sup>437</sup>. Portanto, a Encarnação não é um exclusivo de Cristo no sentido que ser Carne é constitutivo da Vida e do Homem. Mas, é claro, a Encarnação do Verbo de Deus é a solene revelação e chave de compreensão dessa relação fundadora.

Natalie Depraz faz um trabalho bastante original de reflexão filosófica a partir do contributo dos padres do Deserto e dos Padres da Igreja, com sabor oriental, influência ortodoxa, em diálogo com a Fenomenologia, especialmente Michel Henry. Especialmente Interessante e complexa essa relação com a mística ortodoxa. A este propósito, evoca aqui o episódio da Transfiguração (Mc 9,2-10) como modo de olharmos a Carne de Cristo. Os três apóstolos que acompanharam Jesus ao cimo do monte Tabor vão fazer uma experiência de ver a Carne de Cristo como ninguém, vê-la na sua transparência gloriosa<sup>438</sup>, portanto, como se a Carne de que fala Michel Henry fosse o Corpo Glorioso que no cimo do Tabor se mostra e, depois, Ressuscitado, se dá a reconhecer aos seus discípulos. É semelhante ao que diremos com Hans Urs von Balthazar da “teologia tabórica”.

Há entre a geração do Homem na Vida e a geração do Verbo eterno que é a Vida uma *homogeneidade*<sup>439</sup> que justifica que o Verbo só pode encarnar enquanto Homem, tomando uma carne de Homem, *veio para os seus* (Jo 1,11), *veio nos seus. É verdade que Cristo tem as duas naturezas, a do Verbo e a do*

---

<sup>436</sup> Cf. *Ibidem*

<sup>437</sup> NATALIE DEPRAZ, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Ed. de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Ed. Peeters, Louvain 2008, p. 113-114

<sup>438</sup> Cf. *Ibidem*, p. 141-142

<sup>439</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 328

*Homem (...) mas as duas naturezas não são iguais: segundo o processo da Vida absoluta, é a primeira que gerou a segunda, por um efeito de super-abundante amor, como diz Ireneu<sup>440</sup>*

Esta semelhança entre todo o Homem e Cristo desvela-se no nosso nascimento transcendental, na definição do Homem não como criatura do mundo mas como criatura da Vida, não como resultado da natureza mas como Filho de Deus, ou seja, esse outro nascimento que acontece para edificar um Homem, a mesma Vida que na sua auto-revelação dá-se a si mesma em cada carne, pois só a vida pode fazer dum corpo uma carne, só a vida pode fazer estar no mundo aquilo que não é do mundo, ela mesma, e, assim, abrir o caminho da salvação<sup>441</sup>. Segundo o Cristianismo, a salvação é encontrar essa Vida eterna que é de Deus e que está em nós e descobri-la em Deus é já possuí-la como quem a recebe em gratuidade pura: *vim para que tenhais a vida e a tenhais em abundância* (Jo 10,10).

Finalmente, esta *homogeneidade* entre o Verbo e o Homem não dispensa a primazia do Verbo. Na verdade, é na Ipseidade da Vida em Cristo que se descobre essa *fonte escondida*<sup>442</sup> que faz de todo o Homem um Homem. É Cristo que se faz último para se mostrar primeiro (Jo 13,14: *Eu, o Senhor e o Mestre, lavei-vos os pés*), na ordem da geração e na ordem da salvação, que é uma e mesma atitude de Deus que consuma assim, em Cristo, a Sua auto-revelação, na manifestação do que é a Vida, a *Arqui-Vida*. Esta auto-revelação não se faz por sobreposição nem justaposição de duas realidades, mas num mesmo princípio que é a Vida e *num só princípio de inteligibilidade, a Arqui-inteligibilidade, que atravessa o Verbo e o Homem para os unir em Cristo*<sup>443</sup>

É a mesma Arqui-inteligibilidade que revelando a Vida a cada Homem o faz participar na Ipseidade original e originante que é o Verbo. É nele que se manifesta a Vida e é nele que temos a vida nessa relação absolutamente nova que Cristo realiza:

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 333

<sup>441</sup> Cf. *Ibidem*, p. 329

<sup>442</sup> *Ibidem*. Cf. IDEM, *Paroles du Christ*, p. 104

<sup>443</sup> *Ibidem*, p 338

*Já não vos chamo servos, visto que um servo não está ao corrente do que faz o seu senhor; mas a vós chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi ao meu Pai (Jo 15,15).*

Na última obra, Michel Henry retoma todas estas ideias, tornando-as ainda mais claras, afirmando definitivamente que o Verbo não é simplesmente gerado na Vida como um movimento consequente mas que é a Vida que provando-se a si mesmo, dando-se, pois, existência, se prova e existe no Verbo como única possibilidade de realidade. Por isso, *a Vida absoluta não é um conceito, não é uma abstração*<sup>444</sup> a que se chega pelo pensamento, mas uma experiência fenomenológica na qual se é surpreendido como Vivente, participante desse *Primeiro Si Vivente*<sup>445</sup> que é o Verbo.

Percebe-se porque é próprio da Vida manifestar-se. Ela não existe sem esse movimento fenomenológico. Sendo eterna permanece eterna porque essa manifestação não se faz no mundo, como mera exterioridade, mas faz-se no mundo porque constitui todo o Vivente. Não é, pois, um processo que pertença ao mundo mas é um *processo imanente*,<sup>446</sup> encarnado.

A Encarnação do Verbo é a revelação de Deus, é a geração do Seu Verbo na Carne do Homem, não na carne do mundo. Trata-se da ação do Espírito, o mesmo que esteve no princípio e que agora está neste novo princípio. Na verdade, *longe de dispensar o Espírito, o pensamento de Michel Henry evoca ao limite uma pneumatologia que a maravilhosa sequência da Vida explica e transpõe*.<sup>447</sup>

A importância dada à Encarnação pode parecer desmesurada mas ela é o princípio de toda a revelação, não no sentido histórico, mas no sentido que a ela tudo conduz e é a Encarnação que faz toda a história da salvação ganhar sentido. O que vem, acontece a partir daqui. Talvez por isso tanto preocupou Michel Henry, mais do que a Cruz. Talvez possamos dizer, para justificar o título deste trabalho que a Cruz é a carne viva da Encarnação; a Kénose, é a evidência

---

<sup>444</sup> IDEM, *Paroles du Christ*, p. 106

<sup>445</sup> *Ibidem*

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 107

<sup>447</sup> XAVIER TILLIETTE, *La Christologie Philosophique de Michel Henry*, in *Gregorianum* 70, p.372

dessa Vida que se manifesta na Carne. Podemos dizer com Xavier Tilliette, que se trata de *uma filosofia que, na sua secreta aspiração, é “tabórica”*<sup>448</sup>. Uma expressão interessante e que tem de ser compreendida no sentido de Hans Urs von Balthazar de só se poder entender Cristo a partir da Sua glória. Sim só se pode entender Deus a partir do próprio Deus. Em *Palavras de Cristo* esta afirmação vai tornar-se ainda mais pertinente.

Quando João afirma que o *Verbo se fez carne*, está a afirmar a existência de Cristo como revelação de Deus, como o próprio Deus que por Sua vontade, por Sua natureza, como Vida absoluta, se faz imanente, se faz carne, princípio de toda a carne que se manifesta e prova na afetividade de toda carne, remetendo ao *Arqui-pathos* de Deus que é o dinamismo da imanência de Deus. De nada serviria Deus se não fosse para morar com os homens, com os seus, como de nada nos serviria a Vida, na sua densidade existencial se não fosse para revelar a *Arqui-Vida* na qual *somos, nos movemos e existimos* (Act 17,28).

A Encarnação do Verbo é a geração na carne de Deus e a revelação de Deus na carne.

---

<sup>448</sup> *Ibidem*, p. 374

## Capítulo VI

# A recepção de Michel Henry e a Teologia da Encarnação

---

Após uma exposição, o mais linear possível, do pensamento de Michel Henry, precisamos agora de dar lugar ao modo como foi recebido o seu pensamento e, depois, especificar o seu contributo para uma Teologia da Encarnação.

Ora, esse contributo não é fácil de especificar. Desde logo por que a muitos autores e não dos menores<sup>449</sup>, falam apenas duma fenomenologia do Cristianismo ou de uma Cristologia filosófica<sup>450</sup>. Para já não falarmos da crítica a uma deriva teológica da fenomenologia francesa<sup>451</sup>.

Uma obra como a de Michel Henry, que aborda dois termos, o Cristianismo e a Filosofia ou a Teologia, dependente naturalmente dos pressupostos com que é abordada, sem os que essa obra é dificilmente pensável. E a abordagem feita por Gabrielle Dufour-Kowalska e publicada em Louvain começa criteriosamente por tratar desse *Logos* que comanda a aproximação à figura do Cristianismo, citando não apenas a sua obra fundamental *A essência da Manifestação*<sup>452</sup>, sua tese de doutoramento e seu método fenomenológico, mas também a sua relação com a mística renana<sup>453</sup> e com Angelus Silesius<sup>454</sup>.

Na obra citada, que é o ponto de partida de toda a sua reflexão, *A essência da Manifestação*, o paragrafo 40 leva por título *A pressuposição ontológica fundamental do pensamento de Eckart e a essência original do Logos*. Aí se descreve a imanência e o seu conteúdo vivo, a saber, a experiencia na alma do seu Principio absoluto<sup>455</sup>.

Aí refere Michel Henry que *a compreensão da estrutura interna da Revelação como constituindo, de uma maneira precisa, a essência originária*

---

<sup>449</sup> Cf. GABRIELLE DUFOUR- KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du Christianisme de Michel Henry*, Louvain 2016. PHILIPPE CAPELLE, Ed., *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris 2004

<sup>450</sup> Cf. Sobretudo XAVIER TILLIETTE, *La Christologie de Michel Henry*, in *Gregorianum* 79 (1998) p. 369-379. Ou STEFANO SANTASILIA, *La Cristología Filosófica de Michel Henry*, Universidad Pontificia de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) Setembro 2019 Madrid

<sup>451</sup> DOMINIQUE JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991

<sup>452</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, Puf, (1964)

<sup>453</sup> GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu*, Louvain 2016, p. 17

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 28

<sup>455</sup> MICHEL HENRY, *Essence de la Manifestation*, p. 497

desta, é, em Eckart, uma pressuposição constante do seu pensamento e, ao mesmo tempo, o objeto das suas afirmações mais explícitas<sup>456</sup>.

Ora este princípio de uma unidade radical será em toda a reflexão de Henry um princípio imutável e, desde logo, também aplicável, à sua reflexão sobre a figura de Cristo, aplicando-se sobremaneira à originalidade de reflexão sobre o Verbo Encarnado.

A razão encontra-se aqui com uma função de inteligibilidade cujo conteúdo inteligível é constituído por ele (mesmo), como um poder de revelação, conseqüentemente, e por isso precisamente enquanto ela permanece nela mesma e não diz respeito (ne se raporte) a nada de outro<sup>457</sup>

Aparentando esta “démarche” como afim da filosofia neo-platónica, sublinha Dufour-Kowalska que se trata aqui de abandonar a intencionalidade – o conhecimento de – e de avançar sob a bandeira da unidade, movido por uma só finalidade: abrir com um maior rigor no uso dos conceitos e seu entendimento um acesso à sua mais originária essência, objeto de fascinação do filosofar henryniano – Eckart, e por detrás dele o Um plotiniano que conduzem a crítica da objetividade, do conhecimento monista, na qual determinou a emergência da ciência moderna e contemporânea<sup>458</sup>.

Esta espécie de fascínio que, de facto, domina todo o pensamento de Michel Henry e qualquer dos seus leitores, pode levar à conclusão da autora que vimos citando: buscando através de Eckart na fonte pós-grega e para-cristã, Henry opera a sua própria revolução, substituindo o logos racionalista que especifica o filosofar ocidental por um logos de vida, que reconhecerá, no termo do seu percurso, a visão transfiguradora do Evangelho de São João<sup>459</sup>

A *Essência da Manifestação* é o grande livro de Michel Henry, aquela obra onde ele descobre o seu método. E o que ele aí descobre é tão nuclear que irá influenciar toda a sua obra, no contacto com a mística especulativa da Idade

---

<sup>456</sup> *Ibidem*

<sup>457</sup> *Ibidem*

<sup>458</sup> GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu*, Louvain 2016, p. 32

<sup>459</sup> *Ibidem*

Média, é um conhecer sem alteridade; que a união da alma com Deus é o lugar deste conhecimento; Henry domina este conhecimento / revelação como procedente de Deus, *meu ser idêntico ao de Deus*<sup>460</sup>.

Este *conhecimento matinal*, a expressão de Eckart de que Henry se apropria<sup>461</sup> é o originário, diferente do *conhecimento da tarde* que é o originado. E o conhecimento originante, o da manhã, segundo a diferenciação de Mestre Eckart, cobre toda a sua obra incluída na trilogia cristológica, constituída pelas obras *C'est Moi la Verité*, *Incarnation* e *Paroles du Christ*.

Na verdade esta *revelação da essência na unidade, não se justapõe simplesmente, mas funda-a*<sup>462</sup>. E, por via disso *ela constitui, precisamente, o fundamento fenomenológico universal de toda a manifestação possível em geral, a essência do logos*<sup>463</sup>.

É sobre o fundo do pensamento de Mestre Eckart, que, ainda na longínqua obra, em relação aos temas cristológicos propriamente ditos, Michel Henry compreende o lugar do Verbo, falando da Deidade compreendida como Abismo, isto é da Revelação originária de si da essência da unidade. Eckart, diz, num texto já citado e aqui reproduzido na sua integridade, que Deus *o engendra no seu Filho único para que nós sejamos o mesmo Filho. Mas ao engendrar permanece ele mesmo mas permanecendo ele mesmo ele engendra e manifesta-se*<sup>464</sup>

Assim se encontra definido o caracter fenomenológico e a estrutura que constitui a obra interna do Absoluto e que se deixa compreender, na arquitetura conceptual de Michel Henry, como a essência mesma do Logos.

É pois na sua tese de doutoramento, no início da sua filosofia, que Michel Henry traça o seu caminho e nele a influência de Mestre Eckart é absolutamente irrenunciável, como mostra uma simples leitura, sobretudo nos parágrafos 37 e

---

<sup>460</sup> MICHEL HENRY, *Essence de la Manifestation*, 412

<sup>461</sup> *Ibidem*, 411

<sup>462</sup> *Ibidem*, 412

<sup>463</sup> *Ibidem*, 413

<sup>464</sup> *Ibidem*, 416

44, parágrafos nos quais encontramos uma crítica muito pertinente ao conceito de transcendência em Heidegger.<sup>465</sup>

## 1. Uma Cristologia Filosófica?

Tendo consagrado um importante trabalho ao tratamento de Cristo pelos Filósofos<sup>466</sup>, em 1993, Xavier Tilliette, que foi amigo de toda a vida de Michel Henry, publicou, no mesmo sentido, um texto na revista *Gregorianum*, sob o título *La Christologie Philosophique de Michel Henry*<sup>467</sup>.

Comparando os dois textos verificar-se-á que num se trata de Cristo e no outro, exclusivamente sobre Henry, se trata de Cristologia. Tilliette, cujos trabalhos são conhecidos, refere-se exclusivamente à obra *C'est Moi là Vérité*, publicada em 1996. Portanto a obra *L' Incarnation* seria publicada apenas em 2000.

Chamando à atenção que esta obra vem no sentido da Filosofia da Revelação de Schelling,<sup>468</sup> sublinha que *o escopo de Henry é o de ir, enquanto filósofo, ao encontro de Cristo e também, indiretamente, de libertar a exegese da servidão da letra e restituir o sentido mais pleno às solenes declarações do Evangelho Joânico e enfim, de dar à subjetividade o que em Teologia é apresentado na exterioridade, no mundo das ideias e das coisas*<sup>469</sup>.

Para aceder a este Cristo, sublinha ainda Tilliette que é importante ultrapassar a história e os textos, isto é, o mundo da exterioridade, descobrindo

---

<sup>465</sup> Cf. *Ibidem*, 432-472

<sup>466</sup> Cf. XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des Philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Paris 1993

<sup>467</sup> IDEM, *La Christologie Philosophique de Michel Henry*, In *Gregorianum*, 1988, vol. 79 (1998) 368-379

<sup>468</sup> XAVIER TILLIETTE tratou de Schelling em *Le Christ des Philosophes*, p. 55-83 e p. 134-140

<sup>469</sup> IDEM, *La Christologie Philosophique de Michel Henry*, in *Gregorianum*, p. 370

o Cristianismo como interioridade, quer dizer, Vida. De certo modo, a 'démarche' de Henry em ordem á apropriação, embora diferente no método, aproxima-se da demitologização de Bultmann.

Com grande coerência, de facto, constrói Michel Henry o seu pensamento articulando interioridade e afetividade, contra a exterioridade, consciência e mundo. Num texto penetrante, Jean Greisch, texto a que voltaremos mais tarde, falará mesmo a propósito deste acentuar da afetividade e da interioridade *dum mundo ao avesso*<sup>470</sup>.

Embora essa visão de Cristo exclua alguns traços, reconhece Tilliette, trata-se, sem dúvida, daquilo que Schelling chamou *a mística cristalina do Catolicismo*, e que, no contexto duma *gnose sublime*, toda girando sobre a auto-revelação do Filho e, partindo sobre a natureza filial do homem, a demonstração que se esforça em direção á epifania do Divino, a manifestação.

É certo que Michel Henry critica, ou apresenta para as remover, numa certa direção, as formas tradicionais do dogma Cristológico, isto é, os *esforços feitos pelos teólogos e pelos filósofos para pensar conceptualmente o ser misterioso de Cristo*<sup>471</sup>. Mas não deixa de formular o texto do credo niceno-constantinopolitano e lhe procurar uma nova hermenêutica. Voltaremos ao assunto. Por agora basta-nos afirmar com Tilliette, sem duvida um dos melhores conhecedores da obra de Henry, que *a compreensiva fenomenologia*

*transcendental de M. Henry tende a fazer da aparição em carne e osso uma ocasião: a sua 'genealogia humana' é aparência ou ilusão sobre o fundo sombrio da qual ele vai fazer brilhar a sua condição verdadeira de Messias ou de Filho. (...) uma fenomenologia eidética, a bem dizer muito difícil de realizar, porque ela exige uma singular empatia, preocupar-se-ia ao contrário, dos vividos de Cristo, das suas experiências de consciência e do seu modo divino de viver humanamente: estaríamos nos balbuciamentos, dispersos, nas instituições muitas vezes extraordinárias*

---

<sup>470</sup> Cf JEAN GREISCH 'Le monde à l'anverse' *Quel renversement, de quelle phénoménologie?*, in *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Paris, 2004, p. 55-83

<sup>471</sup> MICHEL HENRY, *C'est Moi la vérité*, p. 125 ss.

*de Kierkegaard, de Newman, de Blondel, de Guardini. Mas não é o propósito de Michel Henry que vai direto ao “Eu sobreano do Filho”<sup>472</sup>.*

De maneira positiva e numa espécie de segundo grau de aproximação, poderíamos dizer que encontramos em Michel Henry, além duma Cristologia filosófica marcada por elementos bem mais radicais e coerentes que todos os autores que a partir da Filosofia trataram a figura de Cristo – Fichte, Nietzsche – importantes elementos de uma filosofia da religião.

Em primeiro lugar sobre a possibilidade humana de uma revelação divina ou, para utilizar os termos de Jean-Luc Marion sobre o possível e a Revelação<sup>473</sup>, que é um tema de Teologia fundamental e Filosofia da Religião.

Refletindo sobre este tema Jean-Luc Marion começa por interrogar-se se a fenomenologia pode contribuir, de modo privilegiado, para o desenvolvimento daquilo que se chama ‘filosofia da religião’, ou, dito de outro modo, pergunta o célebre pensador francês *a filosofia da religião pode prolongar-se numa fenomenologia da religião?*

Ora, como escreve noutra lugar, Marion, admite a fenomenologia própria do fenómeno, - o seu direito e o seu poder a mostrar-se a partir de si mesmo – implica assim compreendê-la *a partir da doação*<sup>474</sup>.

Por isso, balizar a Revelação de Deus por Deus, a partir do horizonte ontológico da manifestação (doação), como mesmo a teologia católica pode tentar fazer, pode ser algo extremamente limitador da liberdade da auto-revelação de Deus. Nesse sentido escreveu K. Rahner: *a auto-mediação segundo o ser deve compreender-se, à partida como a condição de possibilidade do conhecimento imediato de Deus e do amor por ele*<sup>475</sup>. E ainda: *amar a Deus, esta possibilidade admite uma condição de possibilidade: a automedicação ontológica (identificada com Cristo). Bem melhor, esta auto-mediação deve, ela mesma legitimação ontológica de tal conceito de*

---

<sup>472</sup> XAVIER TILIETTE, *La Christologie Philosophique de Michel Henry* In *Gregorianum*, 1988, vol. 79 (1998) 368-379

<sup>473</sup> JEAN-LUC MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Ed. du Cerf 2005, p.31

<sup>474</sup> IDEM, *Étant donné*, Paris, Quadrige/PUF 2005, p.31

<sup>475</sup> KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976, p. 44

*a auto-mediação é a encontrar na experiência transcendental do reenvio de cada ente finito ao ser absoluto e secreto de Deus". A mediação na pessoa de Cristo inscreve-se portanto no horizonte de ser segundo a dimensão transcendental do ente; ela manifesta-se na sua verdade, segundo a essência ontológica desta mediação*<sup>476</sup>.

Ora a possibilidade da revelação em Michel Henry resulta exatamente do facto de Michel Henry pretender falar da comunicação de Deus como autocomunicação de Deus, ela mesma, fora de qualquer limitação.

## 2. A teologia e a Cristologia de Michel Henry

Numa recensão da obra *C'est Moi da Vérité*,<sup>477</sup> após apresentar a segurança do ponto de partida do autor, P. Piret afirma que o projeto filosófico de deixar o Cristianismo aparecer naquilo que ele considera como 'verdade' e, assim, na sua verdade, mais que julgar o Cristianismo a partir duma pré-compreensão crítica ou metafísica, em todo o caso exterior a ele, inscreve-se evidentemente, na 'démarche' fenomenológica. Convém repeti-lo por nossa parte: é na 'démarche' fenomenológica que se inscreve toda a obra de Michel Henry e o seu método está apresentado na obra original e omnipresente em todo o seu pensamento em *L'Essence de la Manifestation*, quer se trate de refletir sobre Jesus, Marx, Freud ou Kandinsky.

É necessário, continua P. Piret, lembrar, a este propósito o interesse, muitas vezes perplexo que os intelectuais cristãos consagraram durante o século XX à fenomenologia inaugurada por Husserl: não haveria uma conveniência

---

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 127-128

<sup>477</sup> P. PIRET, *Phénoménologie et Christologie: Michel Henry*, in *Nouvelle Revue Théologique* 21 (1999) p. 233, p. 239 e p. 234

fecunda entre a fenomenologia, que tem por objetivo o aparecer daquilo que aparece, e a Teologia cujo objeto é a revelação absoluta, a auto-revelação de Deus?

De maneira temática o assunto foi tratado em Paris, tendo em conta todos os escritos Cristológicos de Michel Henry num encontro coordenado por Philippe Capelle em que participou o próprio Michel Henry<sup>478</sup>. É o único debate que conhecemos entre Michel Henry e um conjunto de pensadores da área teológica, tendo como objeto os temas cristológicos de M. Henry.

A começar o debate, M. Henry recusa a fenomenologia histórica iniciada por Husserl como sendo incapaz de dar conta do fenómeno cristão e apresenta a fenomenologia da Vida, desenvolvida nas suas obras como a única capaz de dar conta desse perfil ou dessa eidética.

Entre os intervenientes, Joseph Doré, um bom conhecedor da Cristologia, chamou a atenção para o facto de a capa do livro *C'est Moi là Verité*, ser um mosaico de Ravena que representa um Cristo de Majestade, mas nota sobretudo a ausência duma teologia da cruz evocando Hans Urs von Balthasar que, tendo estudado também a figura de Cristo sob o signo da forma e da percepção da forma<sup>479</sup>, dá tanta importância à teologia da cruz.

O mesmo teólogo dá ênfase à crítica a Calcedónia e também à pouca importância fornecida à narrativa dos Evangelhos.

Mas Joseph Doré aponta algumas reflexões pertinentes para os teólogos. E a primeira é que o pensador deveria ao menos recordar aos teólogos que se eles creem o que creem, não o podem fazer em categorias totalmente heterogêneas e de o retomar exaustivamente em conceitos elaborados de maneira completamente independente. Recorda que a forte interpelação de Michel Henry vai de encontro à de grandes pensadores religiosos como Pascal,

---

<sup>478</sup> PHILIPPE CAPELLE, (Dir.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Ed. du Cerf 2004

<sup>479</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Glória, Unna estética teológica. I La percepción de la forma*. Madrid, Ed. Encuentro 1985

Kierkegaard e esses mestres em Teologia que são um Barth e H. U. von Balthasar.

Finalmente referindo-se a X. Tilliette, Joseph Doré afirma que partilha o seu sentimento de que as Cristologias filosóficas são escatológicas.

Na mesma obra, que reproduz o coloquio de Paris, Emmanuel Falque cita São Tomas de Aquino, segundo o qual Michel Henry não escapará ao célebre argumento da dupla verdade enunciado na *Suma contra Gentiles*, necessária unidade desta *verdade que a fé professa e que a razão descobre* (I,7 e I.9) para afirmar a seguir que as palavras fundamentais da fenomenologia – aparição, manifestação, revelação – são também as da linguagem religiosa podendo constituir uma espécie de *preambula fidei*.<sup>480</sup>

A concluir a sua análise, Falque afirma *que a grandeza da obra de Henry é mais fenomenológica que teológica*<sup>481</sup>.

Passando a seguir à conhecida expressão de Merleau-Ponty, *L'Incarnation change tout*, Emmanuel Falque faz talvez a critica mais aberta e quiçá audaz, do ponto de vista teológico, à obra *L' Incarnation, Une Philosophie de la Chair*, ao escrever: *A Encarnação mostra-se em Michel Henry, de certa forma não há nada a ver, pois tudo permanece de certa forma no invisível da Vida (página 300 – de Incarnation), fora do campo da visibilidade do mundo. O pathos da carne de que nos fala o autor pertencia então mais à 'carne espacial e sideral' defendida por Apeles contra Tertuliano ou à carne dos anjos, desde antes da criação do mundo descrita por Jacob Böehme, que à verdadeira corporeidade de Cristo, fazendo-se em tudo 'semelhante aos homens' (Ph. 2,7), vindo partilhar uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, segurada pelos ossos e percorrida pelas veias (Tertuliano)*<sup>482</sup>

---

<sup>480</sup> PHILIPPE CAPELLE, (Dir.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, 2004, p. 97

<sup>481</sup> *Ibidem*, p.130

<sup>482</sup> *Ibidem*, p. 134

Esta objeção ao pensamento de Michel Henry parece pertinente e parece colocar também questões a reflexões que o mesmo autor aponta do ponto de vista da soteriologia.

A reflexão de Souletie, referida à obra *L'Incarnation*, centra-se no tema da auto-comunicação de Deus e o teólogo francês afirma que a insistência no tema da auto-doação da vida não pode deixar de encontrar um eco favorável em teologia, dado que o conceito de auto-doação pode ser identificado, na reviravolta que opera a teologia no segundo Concílio do Vaticano, quando este procura exprimir a Revelação. Ele fá-lo precisamente em termos de auto-comunicação divina e toma assim as suas distâncias face à terminologia extrínseca. Trata-se, com efeito, da terminologia do Mistério que lhe é preferida<sup>483</sup>.

Para além desta coincidência no que toca à auto-comunicação de Deus entre um documento conciliar e a filosofia de Henry, Souletie aponta uma outra relativa ao tema da 'verdade do Mundo'. Segundo este participante no coloquio *o horizonte de visibilidade do mundo não dá conta da fenomenalidade da Vida. Apoiando-se em Ireneu (página 190 – de L'Incarnation), ao contrário, Michel Henry sublinha que a carne na qual o Verbo vem do Verbo ele mesmo, quer dizer da vida*<sup>484</sup>. E nesta afirmação está contida, segundo o autor a doutrina da graça, que ensina que aceitá-la é aceitar o próprio Deus ou o próprio dom divino.

Para apoiar a sua tese de concordância, quer da teologia da revelação, quer da graça, o autor cita a obra de Von Balthasar: *Wahrheit der Welt*, traduzida em francês em 1951, sob o título de *Phénoménologie de la Vérité*.

O conjunto das respostas de Michel Henry às questões colocadas constitui uma importante fonte para precisar o seu pensamento e sem dúvida para avançarmos mais seguramente no contributo específico que pode dar a uma compreensão de Cristo, ou seja à Cristologia.

---

<sup>483</sup> Cf. *Ibidem*, p. 136

<sup>484</sup> *Ibidem*

Na resposta a Jean Greisch, diretor do 3º ciclo de Filosofia do Instituto Católico de Paris e autor duma conhecida obra na área da Hermenêutica<sup>485</sup>, Michel Henry recorda a força e a importância do § 40 da sua obra *L'Essence de la Manifestation*, onde ficam exarados, uma vez por todas, os princípios, reafirmando que *a intuição segundo a qual na linguagem do mundo, no logos que, enquanto possibilidade desta linguagem consiste no 'estender-se diante' ao qual reduzimos o aparecer ele mesmo, opõe-se inevitavelmente, se a essência originária da Revelação se sustém na Parusia da Revelação inextática e patética da Vida, um Logos bem mais originário, este logos próprio da vida – esta intuição aparece já em 1962 no § 40 da Essência da Manifestação*<sup>486</sup>.

Ou seja, a obra *Incarnation* não passa duma aplicação dos princípios epistemológicos enunciado nessa obra fundamental para entender todo o pensamento metafísico e religioso de Michel Henry.

A resposta a Yves Marie Blanchard, professor de Exegese no Instituto Católico de Paris, é da maior importância porque diz respeito ao uso que Henry faz de São João, que ele prefere sempre colocando de parte, como já sublinhamos a narratividade dos Sinópticos.

Blanchard, na sua intervenção tinha insistido na exigência de o texto bíblico ser recebido tal como ele é, anterior a qualquer tematização, quer de ordem filosófica, quer teológica<sup>487</sup>.

Em resposta, Michel Henry responde que o princípio da contextualidade é importante para a leitura do texto bíblico mas a seu ver *a fenomenologia da vida ultrapassa plenamente a tensão indicada pois o mais elevado universal não é o logos grego mas o Verbo Joânico. Pois longe de se propor como uma contingência incompreensível ou absurda ao olhar duma Razão impessoal, toda a existência singular, aqui em baixo, todo o Si transcendental vivo leva inevitavelmente em si o Logos da Vida que gera*

---

<sup>485</sup> Recordamos sobretudo a sua obra *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Ed. du Cerf 1985

<sup>486</sup> PHILIPPE CAPELLE, (Dir.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, 2004, p.

151

<sup>487</sup> Cf. *Ibidem*, p. 83-95

*nele em todo o vivente como um Si. Mas isto é verdade da sua carne, como da sua Ipseidade. Constitui uma das teses de Incarnation, que toda a carne sendo uma carne viva, as suas propriedades fenomenológicas, em primeiro lugar a auto-impressionalidade, que faz dela uma carne, derivam da arqui-passibilidade da Vida e seu Verbo*<sup>488</sup>.

Na resposta a Emanuel Falque, Michel Henry teve oportunidade de se defender ou de ao menos esclarecer a questão do gnosticismo.

Julga Michel Henry que, face à sua pretensão de ultrapassar o dualismo grego no que toca a pensar a Encarnação, patente nas suas obras cristológicas primeiras, a fenomenologia da carne, por ele prosseguida, não representa, por sua vez, uma espécie de gnosticismo. Defende-se Michel Henry de toda a suspeita de gnosticismo, afirmando que é de facto a realidade verdadeira do nosso corpo que a realidade fenomenológica define como uma carne. A carne não constitui uma propriedade ou uma série de propriedades que se sobreporiam a um corpo originariamente e em si material. Ela define, globalmente uma maneira de ser unitária que é precisamente a do homem (...) A diferença é que não toca nada e não é tocado por nada. *A mesa não toca o muro* (...) *A matéria pura é em si mesma estranha ao humano*<sup>489</sup>. Volta a inspirara-se em Maine de Biran e Condillac, como analisamos anteriormente.

Por isso *a suspeita de gnosticismo parece-me injusta*<sup>490</sup>. Pois para o gnosticismo, a natureza era indigna de receber a divindade. Enquanto para o Cristianismo se passa justamente o contrário. E é de facto, como diria Michel Henry o que se demonstra longamente a terceira parte da obra *L'Incarnation* intitulada justamente *A Fenomenologia da Encarnação: A Salvação, no sentido cristão*.

---

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 162

<sup>489</sup> PHILIPPE CAPELLE, (Dir.), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, 2004, p. 171

<sup>490</sup> *Ibidem*

### 3. Para lá da Filosofia e da Teologia: as reflexões de Michel Henry em *L'incarnation*

Um tão bom conhecedor de M. Henry como X. Tilliette, da sua obra, do seu trabalho e da sua pessoa, fala duma Cristologia filosófica para caracterizar o seu labor. Na recensão citada da *Nouvelle Revue Theologique*, P. Piret, SJ, intitula a sua apreciação a *C'est Moi la Vérité simplement Phénoménologie et Christologie: Michel Henry*.

Importante nesse contexto é, sem dúvida, o próprio texto de Michel Henry ao terminar a sua obra *Incarnation, une Philosophie de la chair*, onde de certa forma ele recusa ser catalogado em qualquer destas especialidades, intitulado *Par-delà Phénoménologie et Théologie: l'Archi-intelligibilité Johanannique*<sup>491</sup>.

Trata-se duma espécie de 'hors-texte', quase um apêndice, ou esclarecimento que o autor achou por bem fazer, certamente no sentido de responder a variadas interpretações da sua obra, que, seguramente ele quis manter, no terreno da fenomenologia, dentro do quadro metodológico traçado e nunca abandonado, pela sua tese de doutoramento.

É essa independência do pensamento que Michel Henry reivindica ao escrever: *O pensamento, a colocação à distância do horizonte extático em que se move (natureza enquanto o 'fora de si' primitivo, contemplação das ideias, representação, relação sujeito/objeto, intencionalidade, ser-no-mundo), é aí, desde a Grécia, o terreno fenomenológico e assim a essência da inteligibilidade*<sup>492</sup>

Ora na medida em que ela aparece antes de toda a inteligibilidade, desta maneira, *a vinda originária da vida em si mesma constitui uma Arqui-inteligibilidade*<sup>493</sup>.

E esta não se define de maneira negativa (isto é, como pressuposto ou anterioridade). De facto, antes do mundo e seu aparecer esta *arqui-*

---

<sup>491</sup> MICHEL HENRY, *L'Incarnation*, p. 361-374

<sup>492</sup> *Ibidem*, p. 363

<sup>493</sup> *Ibidem*

*inteligibilidade abriu, desde sempre a dimensão fenomenológica do invisível – o qual é tudo menos um conceito negativo, o conceito antitético do visível. Invisível é a revelação originária que realiza a obra de revelação ela mesma, antes de tudo. Porque o aparecer não pode dar o aparecer a quem quer que seja outro que ele, se não aparecer primeiro nele mesmo enquanto tal*<sup>494</sup>.

*Ora, é aqui que as intuições fenomenológicas da Vida e as da Teologia se encontram: no reconhecimento dum comum pressuposição que não é mais que a do pensamento. Antes do pensamento, antes da fenomenologia, portanto, como antes da teologia (antes da filosofia ou qualquer outra disciplina teórica) um Revelação está operante que nada lhe deve, mas que ela supõem todas igualmente. Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e da amostragem da sua inteligibilidade, é fulgurante a arqui-inteligibilidade da Vida absoluta, a Parusia do Verbo, na qual ela se abraça*<sup>495</sup>.

Ou seja, Michel Henry como que reivindica aqui a metodologia da fenomenologia e sua aplicação à figura de Cristo e sua aparição enquanto pensador, para lá de qualquer categoria de pensamento, vindo mais adiante mesmo a afirmar que “*para nós, fenomenólogos pós-husserlianos, quer dizer não gregos, a pressuposição (présupposition) cristã adquire significação decisiva*<sup>496</sup>”.

E isto porque esta pressuposição, palavra que talvez possamos traduzir por figura, no sentido que von Balthasar dá a este termo na obra já citada, nos ajuda a evitar a redução do corpo a um objeto, mas ajuda-nos também a elaborar a questão do corpo, *no sentido em que o nosso corpo não é um corpo, mas uma carne e sendo uma carne não é inteligível senão originariamente e em si a nossa carne real é arqui-inteligível, revelada em si nesta revelação de antes do mundo, própria do Verbo de Vida de que fala João*<sup>497</sup>.

---

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 363-364

<sup>495</sup> *Ibidem*, 364

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 264-365

<sup>497</sup> *Ibidem*, 365

Em conclusão podemos afirmar que o método fenomenológico de Michel Henry, dentro das diferentes fenomenologias pós-husserianas se aplica como tal, ou seja, sempre filosoficamente à figura da Revelação, sobretudo joânica.

Poderia dizer-se deste último capítulo de *Incarnation* o mesmo que X. Tilliette escreveu no seu texto luminoso sobre Henry, aí a propósito de *C'est Moi la Vérité: a ponto de se acabar*, escreve o jesuíta francês a exposição trata

*menos de Cristo que do Cristianismo, e a Cristologia propriamente dita apaga-se perante o ensino do Cristianismo, inclusive das intuições fundadoras que explodem em paradoxos, como Hegel outrora o tinha, fugitivamente, assinalado. O desenvolvimento segue, então, caminhos melhor balizados. Não que esse Cristo desapareça – não Jesus de passagem ou Jesus o “esquecido” para M. Henry- mas Ele é tão perfeitamente identificado ao Arqui-Filho, Ipseidade essencial e Vida Absoluta, que partilha a sua condição divina de sol irradiante e Olho omnividente donde comunica a existência filial. Um novo paradoxo surge como já o vimos da crítica inicial do texto e da letra: a função imprescritível da Santas Escrituras: mas o Logos na Escritura é Palavra viva, fonte obstrita que a demonstração de espírito e força faz circular<sup>498</sup>.*

Esta leitura da Escritura surge mais desenvolvida em *Les paroles du Christ*<sup>499</sup> publicada em 2002. Mas surge também no capítulo final de *Incarnation*, com importantes sugestões sobre o Espírito Santo, a graça e a soteriologia, bem como a antropologia teológica<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> XAVIER TILLETTE, *La Christologie Philosophique de Michel Henry* In Gregorianum, p. 377

<sup>499</sup> *Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil 2002

<sup>500</sup> MICHEL HENRY, *L'Incarnation*, § 46, 47, 48. P. 330-338

#### 4. Que contributo afinal, para a Teologia da Encarnação

Num texto publicado em 2004, Xavier Tilliette, desenvolve, sinteticamente a filiação e o conteúdo de Cristo como fenómeno saturado e como fenómeno intuitivo naquilo que chama *fenomenologias autónomas*<sup>501</sup> título que parece querer contradizer a suspeita de alguma instrumentalização da fenomenologia, entre outros, no já conhecido texto de Janicaud<sup>502</sup>.

Este texto constituiu, provavelmente, a mais dura reacção à Fenomenologia de Michel Henry, apesar de o seu alvo principal parecer ter sido Jean-Luc Marion. O princípio de análise pode ser resumido nessa suspeita sobre alguns novos pensadores, nomeadamente: Michel Henry, Jean-Luc Marion e Jean-Louis Chrétien, onde *a Fenomenologia foi presa como refém por uma teologia que não quer dizer o seu nome*<sup>503</sup>.

A acusação é grave. E pode ser lida em duplicado: ou essa Fenomenologia cede à facilidade da Teologia que não precisa da Filosofia, antes pelo contrário, só é prejudicada pelo seu carácter científico<sup>504</sup>, porque a teologia vive da revelação e não da exigência lógica da Razão, ou, talvez ainda, mais rave, está ao serviço de uma propaganda religiosa que se esconde por detrás de uma suposta Filosofia.

No que diz respeito a Michel Henry, a influência que ele reivindica de Mestra Eckart é intolerada porque coloca a Mística acima da razão, isto é fora do domínio estrito da Fenomenologia.<sup>505</sup> E transforma os rigores da Fenomenologia em *prelúdios encantatórios à auto-referência absoluta da vida e à sua sacralidade patética*<sup>506</sup>

---

<sup>501</sup> XAVIER TILLIETTE, *Phénoménologies autonomes*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) Braga, p. 473-484.

<sup>502</sup> DOMINIQUE JANICAUD, *Le tournant théologique de la Phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'éclat 1991

<sup>503</sup> *Ibidem*, p.31

<sup>504</sup> Cf. *Ibidem*, p. 86

<sup>505</sup> Cf. *Ibidem*, p. 64

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 70

O que parece de facto, é que não compreende que Michel Henry segue um percurso estritamente fenomenológico que não cabe já na Fenomenologia tradicional e vai cada vez mais de encontro a uma filosofia primeira, a uma ontologia fenomenológica. A afirmação da Vida como princípio primeiro é, pensamos nós, mais verdadeira e lógica do que a frieza do *Dasein* que, afinal, estava longe dessa condição hilética da fenomenologia porque talvez seja muito mais vago e imaginário do que a Vida que é uma experiência permanente, de difícil tematização, é verdade, mas onde Michel Henry arrisca todo o sentido da sua obra.

Janicaud não está sozinho. Chama em seu auxílio Gilbert Ryle que afirma de forma muito dura: *a minha opinião pessoal é que a fenomenologia que se quer filosofia primeira está a postos de entrar em bancarrota ou no desastre e terminará num subjetivismo suicidário ou no misticismo oco*<sup>507</sup>.

Ainda nesse texto de Janicaud, se refere longamente conjunto da obra de Jean-Luc Marion dando particular relevo a uma obra publicada em 1997, *Étant donné*<sup>508</sup>.

De facto, como refere nesta obra *realizava o que já tinha prometido no fim da 'Réduction et Donation': paradoxos rigorosos e novos para um relançamento da Fenomenologia e graças a ela uma reconquista de paradigmas sobrenaturais e 'transcendentes' desertados pela Fenomenologia corrente*<sup>509</sup>.

Falando da essência do fenómeno escreve Jean-Luc Marion que “*admitir a fenomenologia própria do fenómeno – o seu direito e o seu poder a mostrar-se a partir de si mesmo – implica assim compreende-la a partir da doação*”<sup>510</sup>.

Aplicando a Cristo as lições da fenomenologia, Jean-Luc Marion, aplica à figura da Revelação as características do *fenómeno saturado*, sobre o qual se debruça longamente nesta obra partir do § 21 cujas características são: acontecimento, ídolo, carne e ícone.

---

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 80

<sup>508</sup> JEAN-LUC MARIOM, *Étant donné*, Quadrige/PUF, Paris 2005

<sup>509</sup> XAVIER TILLIETTE, *Phénoménologies autonomes*, p. 481

<sup>510</sup> JEAN-LUC MARIOM, *Étant donné*, p. 281 e 323

A obra de Henry não é uma obra isolada. Representa de facto uma corrente na Fenomenologia francesa. Em que aspetos pode esta filosofia do Cristianismo ser um contributo para a Cristologia?

1 – Importância decorrente da definição de Cristo, como fenómeno absoluto

Numa Dogmática que procede segunda a demonstração de teses, ou numa apologética dominada pelo combate ao erro, perdiam-se as fontes da enunciação e o mesmo acontece com certo biblicismo atual.

Se quisermos usar uma linguagem mais tomista: numa metodologia fiel à ‘questio’ perdeu-se a relação entre busca e oferta de sentido, que era afinal a metodologia augustiniana do “cor inquietum”, a carne interior vibrante e viva de quem busca e encontra.

O pensamento de Michel Henry sobre o Cristianismo que imana da vida e do ensino de Jesus Cristo, particularmente do Evangelho de São João, a sua ‘apresentação’ de Jesus em *C’est Moi la Vérité* aproxima daquilo que von Balthasar chamou *a percepção da forma*, dando, como von Balthasar grande lugar à evidencia subjetiva e à experiencia.

2 – Importância para a questão trinitária

Duas questões tratadas por Michel Henry são importantes para a questão trinitária: a questão da procedência do Pai, a questão da ‘doação’, a questão da ‘geração’, bem como a questão da graça ou da filiação que à luz da fenomenologia adquire uma terminologia renovada. É verdade o que muito comumente se afirma que não há em Michel Henry uma Pneumatologia. Mas talvez mereça um pouco mais de atenção e recolher especialmente o que é dito do Espírito Santo nos apontamentos manuscritos de Michel Henry<sup>511</sup>. Deixaremos isso para outra oportunidade.

---

<sup>511</sup> Especialmente os documentos 32-12-024233 a 32-12-024239

Também a questão da carne de Cristo, tratada por Tertuliano e Ireneu no contexto anti-gnóstico, adquire em Michel Henry o novo tratamento e pode dar azo a novas investigações.

E a diferença entre criação e geração é muito clara em Michel Henry. Já vimos neste trabalho mas convém reafirmar que a Vida que constitui cada homem na sua carne viva é gerada a partir da Vida absoluta. O conceito de criação tem a ver com o mundo, com a exterioridade que, é claro, Michel Henry não nega mas que atribui um estatuto próprio que o distancia da geração.

### 3 – Cristo, centro da forma da revelação

A concentração cristológica, assumida no concílio Vaticano II, foi expressa por Urs von Balthasar num capítulo de *Glória*, como *Cristo centro da forma da Revelação*<sup>512</sup>.

Nesse capítulo, sublinha von Balthasar a importância da plausibilidade da aparição da forma do Cristianismo para a sua imposição como verdade.

Esta “concentração Cristológica é também de sublinhar na obra de M. Henry, conquanto haja nela uma redução exagerada á Encarnação e pouca atenção à narratividade e ao Mistério Pascal.

### 4 - A importância da auto-comunicação da Vida

A importância da auto-comunicação da vida e a fenomenologia da carne de Cristo não pode deixar de ter um eco favorável em Teologia.

Este tema autodoação não é específico de Michel Henry, mesmo quando aplicado a Cristo. É abundantemente tratado por Jean-Luc Marion, não apenas quando trata do tema da fenomenologia do dom, mas quando aborda também o tema específico da Revelação.

Esta autocomunicação é importante no domínio da antropologia teológica, do mistério trinitário e da cristologia e deve ser um pressuposto para toda a teologia. Ele significa, contrariamente ao racionalismo e a uma falsa Apologética

---

<sup>512</sup> VON BALTHASAR, HANS, URS, *Glória, Uma estética teológica. I La percepcion de la forma*. Madrid, Ed. Encuentro 1985, p. 413

que é Deus quem funda a sua própria objetividade, cabendo à filosofia da Religião e à Teologia Fundamental estabelecer as condições da possibilidade da Revelação. Isto mesmo afirma *Dei Verbum*, no seu número 2.

#### 5 - Importância da fenomenologia da receptividade

O tratamento fenomenológico que o conceito da transcendência recebe em Husserl e mais tarde em seu discípulo Heidegger (que depois diferiu do mestre) é objeto duma análise meticulosa onde podemos ler na secção II de *L'Essence de la Manifestation*, e que vai da página 165 à página 340; no sofrer-se a si mesma e que vem a ser a sua própria felicidade e a sua possibilidade.

Mas para lá desta consideração negativa, Michel Henry dedica 289 páginas à Fenomenologia da Imanência que se revela na autonomia do Si, auto-afetando-se e, por este movimento, o Si sente-se gerado:

*É na afetividade e através dela, na afetividade do Absoluto, nele e através dele, que nos é gerado e se faz realidade tudo o que nos gera*<sup>513</sup>. ('que nous parvient et devient en nous tout ce que nous parvient').

Se no tocante à fenomenologia do corpo não podemos negar o contributo de Merleau-Ponty<sup>514</sup>, o facto é que o mesmo confessa o insucesso desta tarefa.

A primeira parte de *Incarnation* desenvolve justamente o esforço da fenomenologia tradicional para se libertar das suas próprias e os seus sucessivos fracassos<sup>515</sup>.

#### 6 - O 'déplacement' decisivo da lei do agir

Num pequeno, mas precioso texto consagrado à ética de Jesus, Jorge Cunha escreve, partindo da obra *C'est Moi là Vérité* que Michel Henry defende que a lei do agir cristão sofre uma deslocação decisiva. E assim tanto a ética

---

<sup>513</sup> MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, p. 611. A tradução é bastante difícil: *que nous parvient et devient en nous tout ce que nous parvient*. Cf. *Parusia de la Imanencia* em SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas, p. 79-93

<sup>514</sup> Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964

<sup>515</sup> MICHEL HENRY, *L'incarnation*, p. 35-112. Cf. CANULLO, CARLA, *La Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chétien*, Torino, Ed. Rosenberg & Sellier 2004

humanista com a ética judaica costumam ver a lei como algo transcendente à ação, alheio à sua subjetividade viva. Ora o Cristianismo coloca a lei num contexto diferente e novo.

Esta postura nova é assim definida pelo autor de *Incarnation*, citado por Jorge Cunha: *desconsiderando a esfera da exterioridade em que a lei se dava ao Homem, sob o aspeto duma preposição ética, ou melhor, religiosa – de uma lei transcendente, estranha à subjetividade vivente e destinada a regulá-la desde o exterior à maneira de um imperativo ou de um ditame objetivo - é-lhe assignado igualmente um outro lugar fenomenológico, a saber o lugar da vida e da qual ela é um movimento – o auto-movimento da vida Absoluta da qual todas as vidas singulares recebem o seu próprio impulso*<sup>516</sup>.

---

<sup>516</sup> JORGE CUNHA, *A Ética de Jesus*, Lavra, Letras e Coisas 2015, p. 53

## Capítulo VII

# Uma Cristologia Henryniana: a Cristologia da Encarnação

---

Este último capítulo pretende ser já uma conclusão de todo o estudo elaborado até agora. Será que é possível falar duma Cristologia Henryniana? O nosso autor teve sempre algum prurido em fazer Teologia, quis sempre manter-se no seu campo que é da filosofia, por isso se pode falar, quanto muito, duma Cristologia Filosófica,<sup>517</sup> ou então, numa afirmação mais inusitada, uma Cristofenomenologia no dizer de Gabrielle Dufour-Kowalska<sup>518</sup>. Já vimos que para falar numa Cristologia Filosófica em Michel Henry temos de considerar as suas particularidades. É isso que faremos neste capítulo.

É de singular importância o artigo *Archi-Christologie*<sup>519</sup> que merecerá a nossa melhor atenção, pois a base de toda a Cristologia é aquilo que Cristo diz de si mesmo,<sup>520</sup> porque aqui o sufixo *Archi* quer dizer, precisamente, uma Cristologia antes da Cristologia.

Arriscaremos a fazer uma breve Cristologia fundada nos pressupostos Henrynianos que são bastante profícuos para que deles se possa lançar um olhar um pouco diferente sobre Cristo. Afinal, toda a Cristologia é isso mesmo, uma tentativa de concentrar de forma conceptual o Mistério de Cristo. Chamaremos a esta Cristologia, uma Cristologia da Encarnação em obediência ao próprio Michel Henry

O título que escolhemos tem a ver com todo o processo do filósofo em estudo, de como, sem abandonar a via fenomenológica, parte à procura dum primeiro dado que é a Vida na sua necessária realidade, na ipseidade do Primeiro Vivente, o Primogénito que é Cristo que na Sua Carne manifesta a essência de Deus, no Seu *pathos* único fenomenologiza a Vida que é Deus

---

<sup>517</sup> Cf. XAVIER TILLIETTE, *La christologie philosophique de Michel Henry*, in ALAIN DAVID e JEAN GREISCH, Dir. *Michel Henry, l' épreuve de la Vie*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 171-180 (Colóquio de Cerisy de 1996). Actualizado em *Gregorianum* 79 (1998) p. 369-379. Cf. STEFANO SANTASILIA, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) ; Cf. JOE, TEGU, *Moi, Chair et Corps. Sur l'ontologie de Michel Henry*, Tese apresentada na Universidade Paris-Oeste Nanterre La Défense 2016 (não editada)

<sup>518</sup> Cf. GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne Ed. 2003, p. 245

<sup>519</sup> MICHEL HENRY, *Archi-Christologie* in *Phénoménologie de la vie IV Sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris 2004, p. 113-129

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 114

porque é manifestação primeira, consubstancial e concomitante, nessa interioridade fenomenológica recíproca entre a Vida (Deus) e o Filho (Cristo).

Assim, antes de mais, a Cristologia trata da identidade de Cristo, de quem é Cristo, verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem, de como sendo Deus apareceu (fez-se) como Homem, no dizer mais rigoroso de São João, fez-se Carne, de como sendo Homem até ao fim nunca deixou de ser Deus. Trata-se do conceito de Arqui-Filho que será equivalente a Messias, ao enviado do Deus-Pai para O revelar definitivamente alargando e iluminando a fragilidade dos homens e arrebatá-los para Si toda a criação, para a restaurar na sua geração original que é a do Filho no Pai e a do Pai no Filho.

## 1. O Arqui-Filho

A filiação divina de Cristo é a afirmação da Sua natureza e da Sua missão que Jesus não se cansa de anunciar das mais variadas maneiras. É certo que durante a maior parte do Evangelho recusa o título de Messias que os discípulos e as multidões Lhe querem dar, mais por causa da ideia de Messias que tinham do que pela Sua própria consciência messiânica. Contudo, afirmações como “o Reino de Deus já chegou” (Lc 10,11) e os sinais messiânicos que correspondem às profecias como de Isaías: *Então se abrirão os olhos do cego, os ouvidos do surdo ficarão a ouvir, o coxo saltará como um veado, e a língua do mudo dará gritos de alegria* (Is 35,5-6) atestam essa identidade de Jesus como Filho de Deus. Foi para revelar essa glória de Deus que o Verbo se fez carne (Jo 1,14).

Recordamos aquilo que se disse acerca da Fenomenologia da Encarnação: o Verbo feito carne existe como Deus, como manifestação de Deus, como auto-geração da Vida, como auto-afetação da Vida, por isso Ele existe desde sempre, é eterno como Deus, porque Deus se engendra como Filho, Ele é o Arqui-Filho, Aquele que existe desde sempre.

A Arqui-Vida não pode deixar de se provar a si mesma porque é próprio da Vida provar-se, manifestar-se a si mesma no seu próprio *pathos*, assim a Vida no seu Arqui-pathos se manifesta a si mesma no Arqui-Filho. *Provar-se é revelar-se: a Vida revela-se ela mesma no Verbo, da mesma forma que o Verbo se revela Ele mesmo na Vida e do modo como a Vida se revela ela mesma. É o Verbo, na Sua revelação, que revela Deus, do qual Ele é auto-revelação.*<sup>521</sup>

Esta relação íntima que implica na mesma natureza divina a existência do Pai e do Filho manifesta a filiação divina de Cristo, não ao modo de todos os homens, mas de modo único porque é a Arqui-Vida, Deus, que se faz *Logos*, palavra, revelação. *Nele estava a Vida* (Jo 1,4); *Eu sou (...) a Vida* (Jo 14,16); *Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem Tu enviaste* (Jo 17,3), são afirmações que têm a ver com essa natureza única de Cristo como o provar-se da Arqui-Vida, sem o qual Ela não existe. Muitas outras passagens se poderão invocar para completar estas, como as metáforas do Bom Pastor (Jo 10,11-17), da Verdadeira Vide (Jo 15,1-8), a Água Viva (Jo 4,14)...

Ora, esta vida não é uma simples metáfora que designe a participação na vida de Deus como podemos afirmar de todos os homens. A sua relação é consubstancial, são a mesma natureza divina: *Saí do Pai e vim ao mundo; agora deixo o mundo e vou para o Pai* (Jo 16,28). Saiu do Pai como Sua manifestação, como revelação primogénita, primeira e sem igual, que vem à Vida fazendo dela o que Ela é, Vida. Essa Ipseidade gerada é princípio e condição de toda a criação que não é mais que uma geração feita à imagem da auto-geração de Deus no Arqui-Filho. Nesse sentido, Ele é condição para que todos nasçam e nasçam como filhos, nasçam como Ele e a partir dele porque o Arqui-Filho estabelece a condição primeira de todos nascerem, isto é, serem chamados à Vida.

Portanto, o Arqui-Filho é consubstancial ao Pai: *o Pai prova-se como Filho que se prova como Pai.*<sup>522</sup>

---

<sup>521</sup> *Ibidem*, p.123

<sup>522</sup> *Ibidem*

Esta identidade de Jesus como o Filho de Deus, o Arquifilho foi posta em causa pelos seus contemporâneos, como sempre e até hoje: *é que Tu, sendo um Homem, a ti próprio te fazes Deus* (Jo 10,33). Jesus responde partindo da natureza transcendental de cada Homem, comum a todos e aos seus ouvintes também, e, para além desse argumento mais consensual, não deixa de afirmar a Sua unidade intrínseca com o Pai: *o Pai está em mim e Eu no Pai* (Jo 10,38).

Esta unidade do Filho ao Pai, *Quem me vê, vê o Pai* (Jo 14,9), a auto-revelação do Pai no Arquifilho só tem a realizar o mesmo que o próprio Deus: *ficareis a saber que Eu sou o que sou e que nada faço por mim mesmo, mas falo destas coisas tal como o Pai me ensinou* (Jo 8,28). Na verdade, há uma continuidade absoluta na história da revelação, *Não vim revogá-la [a Lei], mas levá-la à perfeição* (Mt 5,17) que se acelera em Cristo para chegar ao seu fim mas que nunca contradiz e mesma vontade de Deus se manifestar, se revelar, levar os homens (de novo...) para Si: *Se alguém me tem amor, há de guardar a minha palavra; e o meu Pai o amará, e Nós viremos a ele e nele faremos morada* (Jo 14,23)

É claro que esta natureza radical de Jesus se mistura com a Sua exterioridade que deriva da mesma necessidade e imperativo divino de se comunicar aos homens, de Se lhes falar, de lhes ser próximo, na Sua Palavra, no Seu Verbo, que de modo incomparável se diz na Carne de Cristo. Mas é a Encarnação do *Logos* que está para além da exterioridade, que fala sempre do que nenhuma carne não pode falar, da Vida, nesse sentido o Verbo é a *Palavra Original*<sup>523</sup>, no duplo sentido de ser princípio de tudo e de ser única em todo o processo de revelação, essa Palavra, o Verbo, é a Revelação da Vida.

*Deus, a Vida absoluta, não é um conceito, uma abstração: é uma vida real que se prova realmente a si mesma*<sup>524</sup> no Si que a manifesta, no Arquifilho, nessa primordial Ipseidade que é o Verbo de Deus. *O Verbo não vem depois da Vida porque ele é nela aquilo em que ela vem a si, se revela a si e se goza* (se sente).<sup>525</sup> Ora, este processo não é interno ao próprio Deus, como manifestar-se

---

<sup>523</sup> Cf. HENRY, MICHEL, *Paroles du Christ*, p. 95

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 106

<sup>525</sup> *Ibidem*, p. 106-107

fosse um movimento íntimo que parte só da super-abundância divina, como se pudesse ser de outro modo na arbitrariedade de Deus. É da natureza de Deus ter este processo *radicalmente imanente*<sup>526</sup>, isto é, não pode senão manifestar-se para fora de si, em cada Vivente, gerado nela, não na sua exterioridade, que nada tem a ver com a Vida, mas na sua imanência, isto é, na realidade que o constitui como realidade que se manifesta na subjetividade de cada Si, criando o seu mundo que não é deste mundo. Esta característica da Vida é essencial para entendermos o aparecer no mundo do Filho de Deus sem confundir aparecer com ser do mundo: *eles não são do mundo, como também Eu não sou do mundo* (Jo 17,14).

Não esqueçamos que a Carne não tem nada a ver com a composição biológica que nada diz do Homem, tem a ver com o *pathos*, ela é a sede do sentir e do sentir-se. Nesse sentido, a Encarnação de Cristo não é mais do que esse sentir-se de Deus que se revela no sentir-se do Homem, que revela a verdadeira natureza do homem gerado nessa mesma Carne de que o Filho é Primeiro, Primogénito, e se revela verdadeiramente, até à maior violência e à morte, não, repita-se, como exterioridade do mundo que nada entende da Vida mas na afetividade, na Arqui-afetividade onde a Vida se sente para se tornar Vida.

Para compreender Cristo e Lhe conceder o título e o lugar pessoal de Messias é necessária uma inteligibilidade que nada tem a ver com o mundo, como apreensão do mundo ao modo grego, mas uma Arqui-inteligibilidade, um outro saber, carnal<sup>527</sup>, certamente, mas duma carne que revela a Vida e não é entendida senão nela.

---

<sup>526</sup> *Ibidem*.

<sup>527</sup> Cf. GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris 2003, p. 243

## 2. Uma Vida entregue (*kenose*)

Fenomenologizar-se é próprio da Vida, ou seja, desde o princípio, desde a eternidade, que existe nessa entrega, na Arqui-afetividade do Arqui-Filho como na manifestação da criação e na auto-revelação da Encarnação.

O conceito de *Kenose* contém a ideia de esvaziamento, de diminuição, como se a natureza humana fosse indigna da divina. É este, claramente, o conteúdo do hino do segundo capítulo da Carta de Paulo aos Filipenses: *tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como Homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz (7-8)* que é marcado por um certo pessimismo com que Paulo olha a natureza humana. Talvez se justifique para realçar a obra da Graça de Cristo e, numa leitura mais subjetiva, deixe entender a descoberta mística da insignificância do Homem em relação à grandeza de Deus.

Esta passagem da carta aos Filipense é particularmente sensível para alguns porque parece inferiorizar a condição humana. Ora, esse rebaixamento não é de menosprezo pela humanidade, pelos homens, talvez tenha ainda a ver com a exterioridade em que Paulo considera o homem, a carne em sentido mundano; e a obediência como uma determinação que coarcta a liberdade. Ora, em Cristo a obediência é a Sua missão, a revelação, pelo que o rebaixamento é revelador de Deus: da sua magnanimidade, da eternidade, da Sua proximidade.

Não podemos esquecer nunca que *Michel Henry não quer desqualificar a exterioridade tirando-lhe todo o valor: o seu objetivo é de mostrar a dependência total da exterioridade da verdade afetiva subjetiva*<sup>528</sup>. É uma afirmação clara que devemos reter: a valorização da Carne dá-lhe um lugar fundamental e relativiza a importância do exterior, do mundo, mas não o neutraliza.

Certamente que devemos evocar aqui o conceito de passibilidade que já foi analisado. A passibilidade é uma característica da Carne no sentido da sua capacidade de experimentar o seu pathos sem resistência, como sua própria

---

<sup>528</sup> SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) p. 23-24

natureza. Nesse sentido, a Cruz pode ser a maior eloquência dessa passibilidade divina, em que a Carne se transforma absolutamente em revelação e o corpo visível de Jesus se converte totalmente em Carne reveladora da sua divindade pela alienação total do visível<sup>529</sup>. *Como se a Árvore da Vida não pudesse crescer senão no tronco da árvore da Cruz*<sup>530</sup>.

Portanto, a Cruz não é um mero acontecimento da vida de Jesus como outros na Galileia ou nas ruas de Jerusalém. Ela é a revelação maior desse caminho de entrega, de abaixamento, de doação, de transparência de Deus. Não é o ponto de chegada, por isso talvez Michel Henry não lhe tenha dado o realce que muitos gostariam. A ressurreição, a carne glorificada que lhe segue é o que melhor revela Deus e nós nele. Porque a Carne é a Glória. Talvez pudéssemos retomar aqui a ideia de Natalie Depraz da Carne como o Corpo Glorioso<sup>531</sup> de Jesus que se dá a conhecer na passibilidade eterna da dor e do sofrimento. O sofrimento de Jesus é como o dos outros homens mas, no sentido da revelação é único porque é a *irrupção perturbante da Glória de Deus no mundo finito*<sup>532</sup>, que começa na Encarnação. Talvez possamos dizer que é na Encarnação que começa a Cruz e é na Cruz que começa a manifestação mais transparente da vida, precisamente no Corpo Glorioso que é Carne na Glória, reconhecida na fé, acolhida na subjetividade dos discípulos, nas na objetividade do mundo. Sem querer exagerar, é precisamente dos lugares abertos no corpo de Jesus (as mãos e os pés) que o fazem reconhecido pelos seus. Sem dúvida que nas aparições do ressuscitado é da sua identidade que se trata.

Contudo, também é verdade que as correntes gnósticas deixaram marcas indeléveis de suspeita acerca das características da existência humana. Um dado é certo, o Homem é incapaz, por si mesmo, de salvar-se, porque a salvação

---

<sup>529</sup> Cf. ANTOINE VIDALIN, *Actes du Christ et actes de l'homme. La Théologie moral à l'épreuve de la phénoménologie de la Vie (= Paroles et silence 16)* Ed. Paroles et Silence 2012, p. 336

<sup>530</sup> GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry* (Col. *Empreintes Philosophiques 12*) Louvain, Presses Universitaires de Louvain 2016, p. 202

<sup>531</sup> Cf. NATALIE DEPRAZ, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Ed. Peeters, Louvain 2008.

<sup>532</sup> KUNGUA, BENOÎT AWAZI MBAMBI, *Déconstruction phénoménologique et théologique de la modernité occidentale. Michel Henry, Hans Urs von Balthasar et Jean Luc Marion*, Paris, L'Harmattan 2014, p. 71

é esse dom que se recebe de Deus, que se recebe e se descobre da Vida. Nesse sentido, o pelagianismo é um certo tipo de gnosticismo e teremos que esclarecer que a salvação é a descoberta (doação/aceitação) dessa fundação salvadora do homem. Só quando na auto-afetação de si mesmo descobre a Arqui-afetividade, percebe que o seu sentir-se é um sentir-se em Deus, o Arqui-sentir, o Arqui-sentido.

Esta manifestação do Si ao Si mesmo que constitui cada um é também o princípio da Apostasia<sup>533</sup>, entendida como sobrançeria sobre a originária passibilidade do princípio, origem de todo o pecado que destrói a nossa configuração genesíaca. Essa manifestação deve ser tomada como ponto de partida e não como posse. Essa é a diferença que está presente na resposta de Adão e Eva a essa manifestação.

Ora, a Encarnação de Cristo não é um demérito de Deus. Deus não precisou de colocar de lado a Sua divindade para se fazer Homem. O contrário também não será verdadeiro pois o Homem também não pode por de lado a sua humanidade, a Sua Carne, que é o mais próprio da sua natureza, para se entender à luz de Deus. Certamente que na Encarnação Deus se faz mais o Deus dos homens, o Deus daqueles que sempre foram seus e que assim acolhem a revelação absoluta dessa pertença original. *Veio para o que era seu* (Jo 1,11), não veio, portanto, para o que não lhe pertencia, numa certa demiurganização do mundo que continua a justificar a muitos, quer ateus, quer cristãos. E que talvez hoje, com uma espécie de nova gnose vai grassando por algumas teorias políticas, ambientalistas, radicais populistas.

Quando falamos de *kenose*, não podemos falar duma subalternização da natureza humana nem duma subjugação da natureza divina. Em Cristo ambas se mantêm intactas, não por justaposição mas por confluência inédita e misteriosa em Jesus de Nazaré, na união hipostática que mantêm intactas as naturezas e as leva à plenitude, a natureza humana é divinizada e a natureza divina, impossível de aperfeiçoar, é, contudo, revelada mais perfeitamente.<sup>534</sup> A

---

<sup>533</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 332

<sup>534</sup> Cf. PÈRE SERGE BOULGAKOV, *Du Verbe incarné. L'agneau de Dieu*, Trad. de Constantin Andronikov, Paris 1982, p. 115

questão da kenose e da Cruz foi um dado importante na Patrística, como vimos, para a definição do dogma Cristológico.

Mais, na linha da Arqui-Carne que explicamos, toda a capacidade patética que a carne reserva e manifesta tem a sua origem na Vida. Pelo que, fazer Carne é próprio de Deus, é a manifestação da Vida e no Arqui-Filho, do Verbo provém toda a carne<sup>535</sup>: *por Ele é que tudo começou a existir e sem Ele nada veio à existência* (Jo 1,3). Na linha de S. Ireneu, *há uma afinidade essencial entre a criação original do Homem e a Encarnação do Verbo, de modo que só a segunda nos permite entender a primeira*<sup>536</sup>.

Talvez seja necessário clarificar que esse entendimento é nada menos que a salvação, no sentido da restauração, na medida em que sabemos o que estamos chamados a ser porque nos foi revelado pelo Verbo feito carne, pelo Verbo feito na Ipseidade da carne.

Ora, também já vimos que não há fenomenologia sem Ipseidade, isto é, sem a manifestação concreta que não é só a realidade no sentido do exterior. Assim como o Verbo é a Arqui-Ipseidade de Deus, a primeira manifestação da Vida onde Deus se constitui, assim também a manifestação de Deus não pode deixar de se realizar na Ipseidade do nosso mundo. De muitas formas esteve e está Deus presente ao mundo: *muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por meio de quem fez o mundo. Este Filho, que é resplendor da sua glória e imagem fiel da sua substância e que tudo sustenta com a sua palavra poderosa* (Heb 1,1-3).

Esta Ipseidade não tem nada a ver com a exterioridade, mas com o tornar-se um Si concreto, porquanto o Homem não está rendido à sua exterioridade mas define-se como cada Si concreto onde a Vida se manifesta, onde é dado à Vida e a experimenta na afetividade. O mesmo acontece com Cristo. Ele que é o Primogénito do Pai, toma a Ipseidade dum Homem em Jesus

---

<sup>535</sup> HENRY, MICHEL, *Incarnation*, p. 331

<sup>536</sup> *Ibidem*

de Nazaré, Filho de Maria. Só neste sentido se deve entender a expressão de Paulo: *rebaixou-se a si mesmo*; ou outras semelhantes, como *'descei dos céus'* (Jo 6,38). Não como um dado geográfico ou espacial, nem como uma diminuição de Deus<sup>537</sup>, mas como uma auto-revelação perfeita da Vida na Ipseidade do Verbo que é Cristo.

Achamos que seja oportuno comentar uma frase de Carla Canullo, que faz eco de uma acusação de alguns adversários de Michel Henry, como já vimos: *como a Carne assume aquela experiência (épreuve) verdadeiramente privilegiada no acesso à Vida, paga esse prestígio com um preço realmente alto, isto é, a 'perda' do corpo*<sup>538</sup>.

Aqui se abre toda uma grande questão da relação entre a Carne e o Corpo. Michel Henry tem consciência da delicadeza desta relação e não toma o caminho simples de reduzir o corpo à expressão do mundo e a carne à interioridade do Homem. A questão é mais complexa do que esse dualismo pode parecer reduzir. E Carla Canullo vai elucidar essa questão, especialmente, surpreendemo-nos, com a secção mais erótica da *Incarnation*, os parágrafos 38-42. Na verdade, na relação erótica parece haver uma fusão entre Carne e Corpo que não acontece em mais nenhum lugar, a não ser talvez na dimensão do trabalho que Michel Henry tratará na sua obra *Marx*.

Recorrendo à expressão famosa de Kierkegard 'a noite dos amantes' parece haver no exercício desse desejo algo que permanece invisível, noctívago, isto é, que não é manifestado na luz do mundo e, contudo, o prazer sexual é algo de muito corporal, mas também Carnal. Os dois adjetivos podem parecer sinónimos mas, devem ser entendidos no sentido Henryniano para não se perder toda a riqueza do seu pensamento.

Penso que neste paradigma erótico podemos ver toda a relação co corpo com a carne. A corporeidade é uma característica da Carne na sua passibilidade,

---

<sup>537</sup> Cf. PÉRE SERGE BOULGAKOV, *Du Verbe incarné. L'agneau de Dieu*, p. 141

<sup>538</sup> CARLA CANULLO, *La Fenomenologia rovesciata. Parcours tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chétien*, Ed. Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 264

na auto-passibilidade. Mas *um corpo como o nosso é impossível no mundo onde todas as possibilidades de sentir, de se sentir, são negadas*<sup>539</sup>.

Michel Henry usa uma expressão enigmática que pode ser muito mal entendida: *o corpo encontra-se constituído como um objeto mágico*.<sup>540</sup>

Depois explica que essa qualidade vem de unir tão profundamente visível e invisível, sensualidade e passibilidade, superficialidade e *pathos*, exterior e interior. A magia vem da riqueza que se produz quando a Carne e o Corpo se unem profundamente numa só realidade a que chamamos Homem. Mas sem esquecer que é a carne que dá sentido à história e a todo o sentir. A confusão entre eles é motivo de grande desastre e depreciação do homem, da sua natureza e da sua cultura. Disso tratará na sua obra *La Barbarie*<sup>541</sup>. Mais, o verdadeiro desejo do amante é a Carne do amado, é aí que ele pode revelar o amor, ser entendido e, por ventura, correspondido. O corpo é tocado mas a carne é que sente. *Tocar não se pode entender de maneira unívoca, designa dois fenómenos estruturalmente diferentes*<sup>542</sup>, um que é a intencionalidade e outro que é a vida, sem esquecer que o primeiro não pode ser real sem o *pathos* da Vida.

Ora, parece-nos que o que se afirma com alguma facilidade da satisfação erótica se pode dizer de todo o sentir: da alegria à dor, a compreensão é a mesma. Também a dor só existe porque fere a carne, porque revela uma carne viva que se afastada da sua glória, da sua felicidade, para cedermos a uma linguagem mais comum.

Quando falamos de *Kenose*, na linha do antigo hino fixado no princípio da Carta aos Filipenses, incluímos a sua *morte*, e *morte de Cruz*. É de notar que Michel Henry não tem uma reflexão sobre a Cruz. Encontramos nos seus escritos nos Arquivos uma que me parece importante nos seus manuscritos:

*Um corpo não-mundano = ao qual o acesso não se faz no mundo*

---

<sup>539</sup> Apontamentos de *Incarnation* : Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique "Fonds Alpha"*, *Fonds Michel Henry*, Ms 35-18-026119

<sup>540</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 286

<sup>541</sup> Cf. IDEM, *La barbarie*, Paris, Gasset, 1987

<sup>542</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 309

*Um corpo não-vida*

*O corpo do Crucificado*<sup>543</sup>

A Cruz onde se expõe um corpo morto mas que é fonte de Vida (*Fons Vitae*), é a Árvore da Vida<sup>544</sup> porquanto o acesso a essa Vida, torna-se ainda mais eloquente, na sua invisibilidade, ou na contradição da sua visibilidade, nesse corpo onde o sofrimento se faz tão absoluto como a vida<sup>545</sup>, morto para o mundo, inútil para o mundo, é revelação, lugar de manifestação, de Parusia<sup>546</sup> dessa outra carne de que somos feitos. Na verdade a Cruz é uma passagem (*passage*<sup>547</sup>), não é um ponto de chegada, é o *Arco do Triunfo*<sup>548</sup> por onde se encontra verdadeiramente a Vida.

Talvez pudesse ter muita utilidade aprofundar esta questão do invisível se poder fazer visível, ou então, o que tem a perder e a ganhar o invisível em se fazer visível. Neste sentido há alguns pensamento que confluem: a lugar do ícone em Jean-Luc Marion, não como uma imagem objetiva e real mas como sugestão, como indicador de sentido, como sacramento (será que podemos assim dizer?) que nasce do sentir do artista em direção à Carne, à Vida do observador; a estética de Michel Henry, especialmente nas suas análises sobre Kandinsky<sup>549</sup> onde as ideias confluem, talvez com um pouco mais de radicalismo do que Jean-Luc Marion; e finalmente os estudos de Gabrielle Dufour-Kowalska<sup>550</sup> que parte da iconoclastia como uma espécie de teoria do invisível, o que se entende: será que é possível tornar visível o invisível? Não. Só no invisível se pode ser o invisível, só a Vida revela a Vida, só a Carne pode tocar a Carne.

---

<sup>543</sup> Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique "Fonds Alpha", Fonds Michel Henry*, Ms 32-02-024087.

<sup>544</sup> Cf. o belo trabalho de DUFOUR-KOWALSKA, GABRIELLE, *L'Arbre de Vie et la Croix, Essai sur l'imagination visionnaire*, Editions du Tricorne, Genève 1985

<sup>545</sup> IDEM, Ms 35-25-026471.

<sup>546</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 358.

<sup>547</sup> Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique "Fonds Alpha", Fonds Michel Henry*, Ms, 35-20-026270.

<sup>548</sup> MICHEL HENRY, *C'est Moi la Vérité*, p. 158

<sup>549</sup> IDEM, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990

<sup>550</sup> GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *L'Arbre de Vie et la Croix, Essai sur l'imagination visionnaire*, Editions du Tricorne, Genève 1985

Talvez a única relação que se possa fazer tem a ver com o lugar que Michel Henry reserva para o sofrimento enquanto manifestação suprema da afetividade, da auto-afetividade em todo o Homem. Nesse sentido Jesus experimenta-se como vivente, conhecendo assim a dimensão mais radical do Homem no *pathos* da sua carne, mas o modo como morre não tem tanta importância como a certeza de conhecer a morte que vem da Encarnação. Esta linha de pensamento vem da Patrística.<sup>551</sup> Portanto, esta aparente ausência de reflexão sobre o mistério da Cruz remete todo o carácter redentor de Cristo para a Sua Encarnação. O episódio no Jardim do Getsémani (Lc 22,39-46) é a angústia de Quem prepara o seu sangue para ser derramado – talvez por isso São Lucas adianta essa doação no seu suor (Lc 22,44) – é já a Sua Cruz. Certamente que tudo isso forma uma unidade indestrutível com a paixão, morte e ressurreição que revela toda a densidade desse primeiro mistério (da Encarnação) de Cristo. *Ninguém me tira a vida, mas sou Eu que a ofereço livremente* (Jo 10,18). A Vida e a Sua Vida.

Todo o Evangelho se pode ler nessa linha de Jo 1,14: *nós contemplamos a sua glória, a glória que possui como Filho Unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade*. A revelação da glória de Jesus é a razão da Sua Encarnação e a hora dessa glória é a hora de Cristo: *chegou a hora de se revelar a glória do Filho do Homem* (Jo 12,23). Ou ainda doutro modo, a Encarnação do Filho de Deus é a Sua elevação: *quando tiverdes erguido ao alto o Filho do Homem, então ficareis a saber que Eu sou o que sou* (Jo 8,27). A Cruz é Parusia.<sup>552</sup>

### 3. O Filho que gera os filhos (redenção)

A descoberta da Auto-afetividade da Vida em cada Homem levou já à elaboração de uma Fenomenologia da Vida onde ficou clara a distinção entre

---

<sup>551</sup> Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, (= *Sources Chrétiennes* 199) Trad. de Charles Kannengiesser, Paris, Ed. du Cerf 1973, p. 377.

<sup>552</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 358.

criação e geração. Pois, o Homem é gerado na Vida, nada tem a ver com a exteriorização do mundo, mas sim com a participação na Vida, que nos remete para uma instância primordial, a Arqui-Vida, Deus, na Sua fenomenologização é Filho, manifesta-se e revela o Arqui-Filho como primeira Ipseidade na qual se experimenta.

Ora, é precisamente no conceito de geração que está a originalidade do cristianismo: o Homem não tem nada a ver com o mundo, tem a ver com a Vida, com Deus. Ser Homem é participar da Vida, é ser gerado na Vida, é ser Filho de Deus. Vimos já como Michel Henry critica as concepções positivistas e cientistas do Homem, como reduzem o Homem a um ser no mundo<sup>553</sup>, ainda que complexo. Alguma da fenomenologia, especialmente da fase imediatamente após Husserl, não passou daqui mesmo, como Heidegger e o seu *Dasein*.

O que caracteriza o Homem é outra essência, outro mundo, o único modo como se fenomenologiza que é *a carne fenomenológica que é a sua carne*<sup>554</sup>, aí onde a vida se experimente e se expressa na afetividade e na Ipseidade de cada Si, aí onde a vida se revela como própria e, depois, como recebida. Recebida da Vida, a única que pode dar Vida, Deus. Por isso se entende a afirmação ousada e radical de que *a expressão 'Filho de Deus' é tautológica*.<sup>555</sup> É duplamente tautológica, acrescentamos, usando os princípios Henryanos: porque gerar filhos, gerar outros Si(s) é próprio só de Deus e porque Deus é, ele mesmo, co-gerado no Filho, isto é, faz parte de Deus fenomenologizar-se no Arqui-Filho, no Arqui-Si, que é o Verbo feito Carne.

Neste sentido, a geração do Homem não é, assim, muito diferente da geração do Arqui-Filho. Já vimos o seu carácter Primogénito, no sentido mais de primordial do que de primeiro, mas, ao Homem estende-se paradoxalmente tudo aquilo que se afirma do Arqui-Filho<sup>556</sup>, essa é a sua grandeza e o seu nascimento transcendental, melhor, a sua verdadeira natureza que é divina e não humana, no sentido mundano, no sentido em que o Homem se possa entender longe deste nascimento na Vida. O Homem não pertence ao mundo, como é claro

---

<sup>553</sup> Cf. IDEM, *C'est moi la Vérité*, p.121

<sup>554</sup> *Ibidem*, p. 124

<sup>555</sup> *Ibidem*, p.125

<sup>556</sup> Cf. *Ibidem*

desde os textos do livro do Génesis. *A Carne determina precisamente o vivente diferenciando-o do mundo*<sup>557</sup>.

De facto, uma cristologia que pretenda somente juntar duas naturezas na mesma pessoa, torna-se tanto mais uma tarefa inútil quanto mais diferenciarmos as duas naturezas: humana e divina<sup>558</sup>. O surgimento das primeiras heresias, como o das nossas contemporâneas, que lhes são tão semelhantes, tem a ver com uma antropologia que distingue para juntar, quando devem ser pensadas em conjunto. Doutra forma, podemos dizer que uma antropologia que não leve em conta esta condição transcendental do Homem, jamais se reconciliará com o mistério integral de Cristo. Pelo contrário, *longe de que Cristo seja compreendido, nem que seja numa parte do seu ser, a partir do Homem e da sua condição, é o Homem que deve ser compreendido a partir de Cristo, e não pode ser doutra maneira*.<sup>559</sup>

Assim, o Homem, gerado na Vida, é também gerado no Filho, porque é da Sua Arqui-Ipseidade que nasce toda a ipseidade possível, toda a carne possível como sede da afetividade. Nascido deste mesmo modo, o outro adquire uma condição absoluta, uma ipseidade arquetípica<sup>560</sup>, que já não é de refém, como em Lévinas, mas de irmão, *todos os homens são filhos do mesmo [Pai] e só essa relação subsiste nesta nova ordem*.<sup>561</sup>

A nova ordem é a de filhos gerados no Filho, na sua igual condição radical de gerados na Vida na Ipseidade da sua manifestação: *Eu dei-lhes a glória que Tu me deste, de modo que sejam um, como Nós somos Um* (Jo 17,22).

Esta igual natureza e esta igual geração não aniquila o indivíduo. Pelo contrário, o estatuto do outro como irmão reconhece a manifestação da Vida no *pathos* de cada um e faz da alteridade uma transcendência<sup>562</sup>, não o fazendo depender nem da intencionalidade nem se lhe subjugando. Pelo contrário, tendo

---

<sup>557</sup> STEFANO SANTASILIA, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) p. 98

<sup>558</sup> Cf. MICHEL HENRY, *C'est Moi la Vérité*, p. 127-128.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>560</sup> FLORINDA MARTINS, *Recuperar o humanismo, Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, 2002, p. 157.

<sup>561</sup> MICHEL HENRY, *Paroles du Christ*, p. 48.

<sup>562</sup> Cf. FLORINDA MARTINS, *Recuperar o humanismo*, p. 154.

a sua raiz na auto-afetividade, na linha da fenomenologia da Vida, a *individualidade de cada um mantém-se preservada, até exaltada*.<sup>563</sup> Pois o Indivíduo não nasce do isolamento mas, escrito assim com maiúscula, define o Homem enquanto *Eu transcendental vivente*,<sup>564</sup> referido à Vida. Essa transcendência é a imanência de um *pathos* igual na Ipseidade de cada um, na mesmidade única de cada um.

Esta definição equivale a afirmar que entre o indivíduo e a comunidade estão *ligados por uma relação de interioridade recíproca*<sup>565</sup> porque gerados na Vida. Mais, derivado daí, toda a comunidade dos homens é caracterizada por ser religiosa, na relação de cada Si à Vida absoluta, invisível, estranha ao aparecer no mundo, e intemporal, porque a comunhão dos indivíduos não depende da história,<sup>566</sup> depende da Vida.

Interessa-nos esta referência à comunidade dos homens porque define, desde já, o Corpo Místico de Cristo. Se todas as comunidades têm aquelas características, o Corpo Místico de Cristo é a comunidade por excelência porque reconhece o Seu nascimento, a sua ipseidade, da Arqui-Ipseidade que é o Verbo encarnado e permanentemente quer depender da Cabeça que é Cristo, um Corpo que está edificado na Arqui-Encarnação e sempre a construir-se na geração de novos filhos.

Pertencer a este Corpo é participar da redenção, é possuir já a salvação, incompleta mas já inaugurada no Filho: *Já não vos chamo servos, visto que um servo não está ao corrente do que faz o seu senhor; mas a vós chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi ao meu Pai* (Jo 15,15), a glória de Cristo, portanto. Ou, então, podemos olhar esse Corpo como a comunidade dos que têm a Vida pela vida de Cristo, que não participam da vida como qualquer vivente, mas a têm recebida pela Encarnação do Verbo enquanto manifestação da glória do Pai: *Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância* (Jo 10,10). Mas é uma só e mesma Vida que gera todos os Homens; a medição de Cristo está na revelação e conhecimento que podemos ter dessa

---

<sup>563</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 339. Cf. *Ibidem*, p. 354.

<sup>564</sup> IDEM, *C'est moi la Vérité*, p. 150.

<sup>565</sup> IDEM, *Incarnation*, p.349.

<sup>566</sup> Cf. *Ibidem*, p. 349-350.

Vida. Cristo é o mediador para todos, mesmo para os que não O conhecem ou O rejeitam, é o revelador da Vida, é o Arqui-Filho.

Terminava ainda com outra expressão particularmente feliz de Michel Henry quando referindo-se à parábola do Bom Pastor (Jo 10,11-17) que começa estranhamente com a afirmação de que Cristo é a Porta: *Eu sou a Porta. Se alguém entrar por mim será salvo* (Jo 10,9): em Cristo os viventes são os 'eus' *transcendentais capazes de crescer na sua própria carne, de se acrescentar em cada instante do seu ser, e isso nesse Si que receberam ao mesmo tempo que a Vida. Só aquele que passou sob o Arco triunfal da Arqui-Ipseidade pode ir e vir e encontrar pasto, é uma das suas ovelhas.*<sup>567</sup>

---

<sup>567</sup> IDEM, *C'est moi la vérité*, p. 158.

## Conclusão

---

**O Homem em Carne Viva**, assim quisemos intitular este trabalho porque ele resume bem o seu conteúdo: trata-se de analisar o que a fenomenologia de Michel Henry pode trazer ao pensamento cristão sobre a Encarnação de Cristo, de como a salvação se decide e se realiza na Carne. De novo a questão da relação entre a Transcendência e a Imanência, entre Deus e o Homem, entre o ser e o aparecer, de como Cristo é Deus e Homem, verdadeiramente.

Não me parece que Rudolf Bernet tenha razão ao afirmar que Michel Henry faça uma *teo-fenomenologia*<sup>568</sup> que *não só conduz ao abandono do mundo, mas também a uma desvalorização de tudo o que faz a concretude da vida humana*<sup>569</sup>, partindo de Deus e não do Homem. O ponto de partida é sempre fenomenológico, não no sentido primeiro há muito ultrapassado pela filosofia, mas entendido depois da sua inversão em que a duplicidade do aparecer já não expressa um dualismo ontológico mas fala dum único e mesmo princípio que em Michel Henry se chama Vida.

É essencial perceber isto: a realidade é a carne, não o mundo. O mundo existe, certamente, mas não temos a experiência da sua existência sem o nosso conhecimento, sem o nosso sentir. Portanto, a realidade material, confinada na sua química, exista, certamente, podemos medi-la, manipula-la. Mas será que isso nos define? Quer isto dizer que a sua existência não nos interessa nem acrescenta nada à natureza do Homem, é pó que se organiza e desorganiza: *lembra-te ó homem que és pó...*

Essa mesma realidade que tem duas manifestações mas não dois princípios, como parece por vezes confundir Antoine Vadalín<sup>570</sup>, especialmente em algumas questões da moral pessoal; mesmo quando falamos de duas manifestações podemos cair numa certa ambiguidade como se as duas, exterior e interior, tivessem o mesmo estatuto e importância, o que Michel Henry nega. Como vimos na Fenomenologia da Vida, essa manifestação acontece na imanência. A Vida é que se manifesta mas só se reconhece nela mesma.

---

<sup>568</sup> RUDOLF BERNET, *Christianisme et Phénoménologie*, in Michel Henry, *l' épreuve de la Vie*, dir. De Alain David e Jean Greisch, Paris 2001, p. 184

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 199

<sup>570</sup> Cf. ANTOINE VIDALIN, *La Parole de la Vie*, Ed. Parole et Silence, 2006, p. 55 e 138

Podemos admitir a crítica de Sébastien Laoureux de hiper-transcendentalismo não no sentido do desprezo pela imanência mas pela categoria ontológica<sup>571</sup> em que a imanência se torna. Ela nada tem a ver com a exterioridade<sup>572</sup>, pelo contrário, entregue à exterioridade, esconde cada vez mais aquilo que procura e destrói o Homem e a cultura porque coloca a verdade na exterioridade e no empírico e sacraliza uma realidade que não é a última: *a crença de que a verdade é estranha à esfera ontológica da subjetividade vivente*<sup>573</sup> é o princípio da barbárie, da destruição. É a crítica feroz que Michel Henry faz ao nosso tempo tecnologizado em que a verdade foi entregue à ciência e à mediatização que exclui a Vida<sup>574</sup> porque impõe o aparecer como único critério. *O mal da ciência é excluir a subjetividade e pensar que tudo está fora de si, objetivamente*<sup>575</sup>; *a consciência foi substituída pelo dado empírico*<sup>576</sup>.

Ora, desde o princípio, todo o trabalho de Michel Henry consiste em fazer o caminho inverso: procurar o ser para lá do aparecer, procurar a *manifestação da essência* e descobrir a *essência da manifestação*<sup>577</sup>, que se revela em cada Ipseidade, esse *invisível que precede todo o visível concebível*<sup>578</sup>, talvez comparável ao *existencial sobrenatural* de Rahner<sup>579</sup>, ou então, na expressão de Florinda Martins, um *transcendental concreto*.<sup>580</sup> Os advérbios e adjetivos são aqui muito importantes porque nos lembram algo muito importante em Michel Henry, de que *uma vida sem individuo consistiria numa vida desprovida de Ipseidade: seria então uma vida privada da possibilidade de se experimentar a*

---

<sup>571</sup> Cf. MICHEL HENRY, *L'Essence de la Manifestation*, PUF, p. 323

<sup>572</sup> Cf. IDEM, *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses*, in PHILIPPE CAPELLE, Ed., *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, p. 174

<sup>573</sup> IDEM, *La Barbarie*, Quadrige/PUF, Paris 2004, p. 111

<sup>574</sup> Cf. *Ibidem*, p. 241

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 101

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 105

<sup>577</sup> XAVIER TILIETTE, *Phénoménologies autonomes: Michel Henry & Jean-Luc Marion*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) p. 475

<sup>578</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 132

<sup>579</sup> KARL RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, in *Escritos de Teología I*, Madrid, 2000, p. 313

<sup>580</sup> FLORINDA MARTINS, *Michel Henry: Beatitude e fenomenologia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) p. 1038

*si mesma, ou seja, privada da sua própria essência*<sup>581</sup>, que é experimentar-se, sentir-se, auto-afetar-se.

Há, portanto uma valorização da realidade do Homem que é indispensável para pensar e para sentir esse Transcendental que não só o habita como o faz, não está só acidentalmente, mas o constitui para lá de toda a materialidade, é essa indifenibilidade do Homem que só se clarifica, precisamente nessa plenitude que lhe é dada em forma de mistério<sup>582</sup> que Deus fez Seu na Encarnação de Cristo<sup>583</sup> ou, como diria Michel Henry, o Homem descobre como seu o transcendente quando lhe é desvelada a sua natureza gerada na Vida. Doutra forma tinha já afirmado Tertuliano: *Eis porque o Filho de Deus desceu e tomou uma alma: para ensinar à alma não a se conhecer a ela mesma em Cristo, mas a conhecer Cristo nela.*<sup>584</sup>

Quando Tertuliano fala de Cristo tomar uma alma está a falar da Encarnação. São extremamente curiosas e atuais as observações que faz sobre as relações da alma com a carne e que, agora, vêm em apoio da antropologia unitária e das teses de Michel Henry. Afirma pois, que a alma é composta de carne e que a carne é composta de alma (*De Carne Christi*, XIII, 5<sup>585</sup>) e que o sentir é a alma da alma (*animae anima sensus est – De Carne Christi* XII, 2<sup>586</sup>). É este sentir e sentir-se a que Michel Henry chama afeção ou auto-afeção, a afetividade que é a descoberta da Vida em si mesmo, onde a Transcendência se faz imanência, mais radicalmente, se faz *imanência da Vida em cada vivente.*<sup>587</sup>

A Fenomenologia da Carne é a Fenomenologia dessa afetividade, de como o Homem se prova a si mesmo em cada momento porque esse provar-se é a confirmação da Vida nele, no *pathos* único em que existe que é a carne. Não

---

<sup>581</sup> SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) p. 58

<sup>582</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la Teología de la Encarnación*, in *Escritos de Teología* IV, ed. Cristiandad, Madrid 42002, p. 134-135

<sup>583</sup> Cf. *Ibidem*, p. 147

<sup>584</sup> TERTULIANO, *De Carne Christi* XII, 6 (*La Chair du Christ*, Trad. De Jean-Piere Mahé, *Sources Chrétiennes* 216, Ed. du Cerf, Paris 1975, p. 265)

<sup>585</sup> *Ibidem* XIII, 5, p. 267

<sup>586</sup> *Ibidem* XII,2, p. 262

<sup>587</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 176.

a carne biológica, estrutura de carbono e pouco mais, mas a carne interior, essa que é a sede do *pathos*, invisível como o Homem, onde, entre o sofrimento e a alegria, cada um sente a Vida na qual é gerado, talvez comparável a esse *segredo* de que fala Jesus (Mt 6,4.6)<sup>588</sup>. E esse é um dado fenomenológico; não é simplesmente uma observação acerca do carácter metafísico do Homem. Na verdade, é a *fenomenologia na sua essência, uma terra nova onde não haja mais objetos, onde são outras as leis que não as leis do mundo e do pensamento, mas as leis da Vida*.<sup>589</sup> Mas essas novas leis da Vida experimentam-se não na realidade do mundo mas na realidade da Vida, no provar-se a si mesmo que se faz nessa outra Carne gerada na Vida. A *vida, entendida fora da linguagem do mundo, nunca 'é' mas sempre 'advém' segundo um incessante advir que é o seu eterno chegar a si*<sup>590</sup>. Ficou isso muito claro quando falamos da Fenomenologia do nascer.

Todo este caminho essencialmente fenomenológico remete a um princípio a uma fonte. Assim, a Vida leva-nos até à Arqui-Vida, como a Carne nos leva à Arqui-Carne. São os mesmos dinamismos que os caracterizam mas que respondem a uma fonte que o Homem não encontra em si mesmo. Mas também a Arqui-Vida se tem de provar a si mesma, não pode deixar de se revelar, porque só nessa revelação existe, na Arqui-Carne, no Verbo feito Carne desde o início e manifestada na história dos homens, o Eterno feito história, numa verdadeira *Kenose*<sup>591</sup> que é manifestar-se na carne dos homens Aquele que é a Fonte da Vida, o Primeiro em que a Vida se fenomenologiza, o Primogénito.

Talvez, por isso, Vidalin afirme que a primeira teologia cristã é o Evangelho<sup>592</sup>, e compreende-se nesse sentido. Mas, talvez tenhamos de recuar um pouco para dizer que a primeira teologia seja o próprio Homem, na linha de Rahner, a antropologia é uma primeira Cristologia.<sup>593</sup> Na verdade, segundo Michel Henry é daí que parte a revelação, essa é a Arqui-revelação, poderíamos

---

<sup>588</sup> IDEM, *Paroles du Christ*, p. 41-42

<sup>589</sup> IDEM, *Phénoménologie Matérielle*, 58-59

<sup>590</sup> SANTASILIA, STEFANO, *La Cristologia filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada) p. 51

<sup>591</sup> ADOLPHE GESCHÉ, *L'invention chrétienne du corps*, in *Revue Théologique de Louvain* 35 (2004) p. 171

<sup>592</sup> Cf. ANTOINE VIDALIN, *La Parole de la Vie* p. 137

<sup>593</sup> Cf. KARL RAHNER, *Para la teologia de la encarnación*, in *Escritos de teologia* IV, p. 144

dizer, de que é feita toda a história que atinge em Cristo o seu ponto ómega, a sua luz definitiva porque esse Verbo que fala desde o princípio se torna carne da nossa carne, isto é, se prova a si mesmo como nós nos provamos. Por isso, *a prova de si na carne, a prova de si como carne, é, ao mesmo tempo e da mesma forma a prova de Deus. A manobra fenomenológica é de mostrar que a prova radicalmente imanente de si é também e identicamente a prova imanente de Deus.*<sup>594</sup>

Aquilo a que Laoureux chama ‘manobra’, talvez num sentido não muito positivo, dada a sua acusação a M. Henry de hiper-transcendentalismo, é precisamente o seu objetivo e a sua novidade. A sua fenomenologia vem colocar de novo o Homem como sujeito e não como objeto, vem estabelecer a subjetividade como dado fenomenológico essencial – *a subjetividade é a fenomenalidade que permite ver o fenómeno, o mundo*<sup>595</sup>. Assim, fazer uma fenomenologia do invisível que é a fenomenologia da Carne, por mais paradoxal que pareça: *o invisível precede todo o visível; na sua certeza invencível, no pathos da sua carne sofredora ou da sua alegria, ele não lhe deve nada [o invisível ao visível]. Se se trata nele da Vida, Deus é mais certo que o mundo. Nós também.*<sup>596</sup>

É uma afirmação decisiva em Michel Henry.

O que livra Michel Henry da acusação de gnosticismo, de ser um herético gnóstico<sup>597</sup> é o seu enraizamento na fenomenologia da Vida pois, a Vida é esse provar-se, é uma *pura prova*<sup>598</sup>, uma experiência real e concreta que se faz no invisível. Mas, esse invisível não é menos real que o visível, pelo contrário. Esse invisível não é um metafísico ocasional mas um transcendental concreto, o mais definitivo que constitui o Homem. A revelação não fica entregue ao pensamento (como afirmaria Descartes), muito menos ao conhecimento, fica entregue ao aparecer.<sup>599</sup>

---

<sup>594</sup> SÉBASTIEN LAOUREUX, *L'Immanence à la Limite*, Ed. du Cerf, 2005, p. 201

<sup>595</sup> SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas, p. 120

<sup>596</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 132

<sup>597</sup> IDEM, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, p. 124

<sup>598</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>599</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 368

Será útil acrescentar uma breve reflexão sobre a morte, o que poderia chamar-se Fenomenologia da Morte e do Morrer.

A morte é hoje um assunto de que todos fogem, é o novo tabu que substituiu o sexo. Se até meados do século XX, mais precisamente até à revolução sexual dos anos 60, a sexualidade era deixada para círculos mais íntimos, hoje a morte provoca rejeição em todas as conversas. Não vamos aqui explorar as causas desta mudança mas certamente que tem a ver com a dificuldade de lidar com o corpo morto, o medo denunciado pela proximidade da própria morte, a medicalização da morte, a ameaça que traz a uma sociedade de futuro, de alegria e juventude...

Contudo, por mais que 'internemos' a morte nos hospitais, pois cada vez mais é na despersonalização e na solidão dos hospitais que se morre, ela repetidamente rodeia a nossa vida: por um vizinho, por um amigo, por um ancião que nos é próximo ou a violência de uma doença súbita num jovem, ou as catástrofes que se abatem sobre as paisagens pacíficas. Seja como for, por mais distraídos que andemos, a morte nunca anda demasiado longe de nós.

No mito moderno e urbano de que somos imortais e vocacionados para uma juventude sem fim, as limitações físicas, permanentes, como a deficiência, ou ocasionais, como uma doença, surgem como ameaças esse bem-estar, como sinais dessa finitude que queremos não ver.

A morte de alguém que está próximo de nós é a ameaça mais dura porque é a mais evidente e, dependendo da proximidade, vai levar-nos para próximo do morto. Ora, entre a morte e o morto vai uma grande distância: a primeira é um conceito abstrato de que, apesar de desagradável podemos falar e pensar. O morto é a materialização dessa ideia, é um "objeto estranho" que se impõem sem pedir licença, que ensombra o nosso dia-a-dia com a sua mudez e a sua frieza.

São dados fenomenológicos que nos perturbam profundamente. Toda a pessoa é comunicação e o corpo morto é alguém de quem não podemos esperar resposta, a não ser na nossa imaginação ou na história que partilhamos juntos. Mas, no fundo, sabemos que ali todas as perguntas ficarão sem resposta. Talvez o cadáver seja o enunciado mais evidente de que o corpo não nos pertence, pertence ao mundo, ou que nós não pertencemos ao corpo, pertencemos ao que

resta quando ele é entregue ao mundo, a Carne, dizemos com Michel Henry. E nesse silêncio só aparece o monólogo, manifestação da solidão, desse inferno que é não ouvir a voz de um igual.

Outro dado perturbador é o frio do cadáver. O outro é sempre “fonte de calor”, tanto no sentido afetivo como no sentido real. Tocar o corpo do outro é partir ao encontro da sua vida, é ter a certeza que tocar-lhe é deixarmos nos tocar e trocar a vida que a ambos percorre. Daí que a frieza é estranha à vida, é a experiência de que algo parou naquele corpo e ele já não é mais o mesmo corpo.

Então, apesar de aparente sono, há muito mais que falta aquele corpo. Falta-lhe o que fez dele um Homem, a vida a bater dentro dele.

É uma experiência que pertence a todos em tempos idos e que é rara nos nossos dias, e que muita falta nos tem feito: a maior parte de nós nunca viu ninguém morrer. É talvez menos assustador do que muitos pensam. É certamente uma experiência profundamente humana, talvez das mais humanas, tal como o nascer. Hoje parece preferir-se a morte espetáculo, a morte escandalizadora pela promoção da eutanásia ou na imolação revolucionária ou no menosprezo pela vida.

Assistir ao último movimento pulmonar, o último suspiro costumamos dizer, é perceber ainda melhor de como o homem é originado nesse sopro divino de que fala o livro do Génesis. Há uma expiração longa, mais que o normal, que fica em suspenso, à espera da inspiração que não acontece. Antes do último suspiro há uma última inspiração, subtil na fraqueza dos músculos, mas que nos lembra que esse último suspiro pertence ainda à respiração do Homem, não é a que Deus lhe insuflara. Portanto, esse esvaziamento dos pulmões não é a expulsão da vida. Há algo de vivo ainda no corpo que começa a morrer. Pode ser uma memória de vida...

Esse é outra característica do corpo morto: não morre de vez. O arrefecimento é uma espécie de resistência à morte, é lento e permite, ainda a ilusão de que não está a acontecer essa despedida. A temperatura corporal ou o *rigor mortis* é a enorme diferença entre a morte e o sono. Hoje, muitos preferem não dissipar essa diferença e contrariam a palidez com maquiagem dos

cadáveres (necromaquiagem). É um modo de não se confrontar com o corpo morto.

Construímos um modo de lidar com a morte em que esse confronto está hoje bastante reduzido. Os cuidados para com o cadáver que eram prestados pela família e pelos amigos são hoje confiados a especialistas, e o que era da sabedoria popular tornou-se a tanatopraxia, essa especialização no tratamento do cadáver. A melhor prática é aquela que encobre o mais possível a morte, como se fosse possível e desejável ter um morto que não tivesse morrido. Alguns receiam fazer a experiência de ver o corpo morto. É uma experiência que nos humaniza, que não poderá faltar-nos, sob o risco de não conhecermos, ainda, a natureza humana.

O cadáver, como sabemos, têm um regime jurídico especial. O “direito mortuário português” estende-se por vários decretos-lei: n.º 44220, de 3 de Março de 1962, o n.º 48770, de 18 de Dezembro de 1968, o n.º 274/82, de 14 de Julho, (com o Despacho Normativo n.º 171/82, de 16 de Agosto) e, finalmente o n.º 411/98, de 30 de Dezembro. O que pretende todo esse articulado é manter o cadáver num regime especial, preservado de todos os maus tratos, protegido de qualquer exploração ou violência. Numa palavra, ele não é objeto como os outros, tem um carácter próprio que merece proteção e cuidados, desde já, pelo regime legal vigente. E isso é comum a todos os povos e culturas e tempos. Mesmo antes de uma lei que regulamentasse tudo isso, a cultura e as tradições, conforme os lugares, reservavam um carácter único para o corpo morto.

De onde vem este carácter único do corpo morto?

Na verdade ele continua a comunicar, continua a falar. Sim, perdeu a maleabilidade mas não perdeu a história. Aquele corpo que jaz morto tem uma história acumulada, ele é uma memória do que foi a sua vida: o seu rosto, a delicadeza ou os músculos das suas mãos, a serenidade dos seus olhos fechados, as rugas que rasgam a face, a maciez da infância ou a tonicidade da juventude.

Na verdade o corpo morto é uma estátua, um monumento que perpetua o que foi a Vida. É longa a tradição da estatuária jacente e são muito belos os exemplares medievais, assim como os da época romântica. A partir daí quase

não se produziu mais. Talvez seja um dado que possa ser acrescentado ao medo da morte que hoje se vive. Esta semelhança com a escultura tem vários elementos de ligação: a rigidez, a frieza, mas também a expressão, muitas vezes a solidão, também a tristeza mas sempre a necessidade de dizer, de comunicar com quem olha.

Criam hoje algum escândalo outras experiências com cadáveres que assumem expressões artísticas ou científicas e expõem o cadáver sem pudor. Penso que à luz da Lei portuguesa seriam proibidas. O anonimado dos cadáveres não legitima a sua violação.

A carne do corpo morto abandona assim a vida e deixa de ser sede da afetividade. Essa é a sua grande perda. Podemos falar mas não nos pode ouvir. Deixamos de ter meios para atingir o seu interior porque se fecharam os sentidos e nada mais pode sentir. Já não sente porque não se sente. Está reduzido a uma carne do mundo, húmus da terra para onde volta, como estava prometido desde o princípio.

Mas esta carne do mundo não é um objeto do mundo como os outros. Ela guarda os sinais do que foi, ela é sacramento daquela vida concreta que aconteceu ali e, de alguma forma, permanece no mundo sem ser do mundo, num corpo do mundo. Sim, o lugar das estátuas é no mundo, e o nosso corpo morto é a nossa melhor efígie da nossa vida que fica entre as coisas do mundo a dizer que foi vivido e que poderá sempre anunciar que a vida é possível.

A importância que se dá ao corpo morto deverá ser sinal dessa expressão, da profundidade do diálogo que estabelece connosco. Expressões como “restos mortais” devem ser deixadas aos técnicos de resíduos sólidos. Nenhum corpo morto é um resto. Ele é inteiro sinal, sacramento, monumento à vida, pelo menos aquela vida concreta que ali aconteceu. Michel Henry deixou isso muito claro no romance *Le cadavre indiscret*<sup>600</sup>.

Isso é manifestado no cuidado que temos com o corpo morto: a melhor roupa, a supressão do cheiro putrefato, as flores que nos lembram como floresceu da terra e agora volta à terra, o cuidado de envolver em panos o

---

<sup>600</sup> MICHEL HENRY, *Le cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1996

cadáver... Mesmo na liturgia católica o corpo morto é incensado e aspergido com a água batismal. Sinais da sua dignidade e da sua pertença a uma fé e a um Deus. São sinais importantes que talvez se tenham perdido na rapidez com que hoje vivemos os momentos determinantes da nossa vida mas que deveriam ser recuperados na sapiência secular da Igreja.

Não seria mau que os textos litúrgicos exequiais, nomeadamente a eucologia, fossem mudados porque usam uma linguagem que vem da antropologia platónica: alma e corpo. “entregamos o corpo à terra” e a “alma eleva-se ao Senhor”.

Podemos dizer o mesmo, em todos os aspetos quando o corpo morto é incinerado. É uma prática cada vez mais comum entre nós que não pertence à nossa cultura ocidental e que pode ser muito grave se significa que não queremos conviver com nenhum vestígio dos que nos precederam. Então, estaremos sozinhos na história, pobres e néscios sem os “nossos mortos”. A cremação que hoje se escolhe com leveza pode significar muito da nossa relação com a Vida e o Corpo. O Corpo só interessará quando útil? Porque que é que a Vida do outro nos perturba? Porque queremos anular definitivamente os que existirão para sempre?

As afirmações desde o princípio do pensamento cristão ganham agora nova dimensão e novo valor. Quando falavam e falam de ‘Ressurreição da Carne’ estão a declarar uma nova antropologia e a fazer uma distinção que só com Michel Henry se torna mais clara. Não que a reflexão tenha acabado. O Homem é um mistério inesgotável e, felizmente, dada a sua grandeza, vamos poder continuar a encontrar novas formas de nos dizer e novas luzes para nos iluminar.

Também é verdade que podemos continuar a usar a palavra alma se dela só mantivermos a definição como o lado espiritual do homem e deixarmos de lado toda a carga platónica, tal como foi dito pela Congregação para a Doutrina da Fé<sup>601</sup>. Mas será que isso é possível sem uma longa explicação? Será que a

---

<sup>601</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FÉ, *Temas Actuales de Escatología. Documentos, Comentários y estudios*, Ediciones Palavra, Madrid 2003.

opção por uma antropologia unitária não permitiria uma melhor catequese sobre o valor da vida humana e o seu destino final?

A carne do corpo morto não é a carne subjetiva, a Carne interior que aparece na auto-afeção da Vida, para usar a linguagem deste trabalho. Essa Vida que a fazia já se esvaiu. Mas é ainda dela que nos fala e de que é presença, e, por isso, nos merece todos os cuidados. A partir dessa carne rezamos e acreditamos que essa Carne Viva que é a Vida do Homem terá como destino essa plenitude da mesma Vida que a fez nascer, que lhe deu existência.

A Encarnação do Verbo veio revelar a máxima importância dessa experiência, desse provar-se a si mesmo na Carne. *É uma das questões mais graves porque põe ao mesmo tempo em causa a natureza da relação do Homem com Deus, Cristo e a possibilidade da salvação.*<sup>602</sup>

Cristo é verdadeiramente central na obra Henryana. Podemos afirmar que é a Ele que procura e que é Ele que, por fim, resolve a sua filosofia. Não podemos deixar de citar um texto de muito difícil acesso: *o Cristianismo é a teoria rigorosa sistemática, embora largamente ignorada do modo como vem na Vida, a partir dela mesma, este si vivente que eu sou, e sem a qual não haveria nem si, nem eu, nem ego – nenhum homem*<sup>603</sup>.

As suas reflexões sobre a Eucaristia aparecem já no final da sua vida, como se pode ver pela sua participação no Congresso Eucarístico Internacional de 2000 em Roma com uma comunicação *Le sacrement de la Eucaristie et la Phénoménologie dans la reflexion philosophique contemporaine*. Mas, antes disso, talvez com um valor mais pessoal, escreve ele nos apontamentos preparatórios de *C'est Moi la vérité: A Eucaristia é a formulação radical da tese que eu defendo. É só na vida divina que podemos alcançar a vida divina*<sup>604</sup>.

---

<sup>602</sup> MICHEL HENRY, *Incarnation*, p. 245.

<sup>603</sup> IDEM, *Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver*, Beyrouth, Splendeur du Carmel 1985, p. 1. Citado em GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne Ed. 2003, P. 172

<sup>604</sup> Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique "Fonds Alpha", Fonds Michel Henry*, Ms 32-19-024427

Portanto, Michel Henry começou pela Filosofia e encontrou-se com o Cristianismo como sistematização do seu pensamento. E, mantendo o seu rigor reflexivo não se conformou com a teologia mas não recusou o caminho que se lhe ia abrindo para uma Filosofia que encontra a sua compreensão no Cristianismo. O ‘combate amoroso’ entre Filosofia e Teologia de que falamos, deu frutos e frutos abundante, como é próprio do amor. Estamos de acordo com Santasilia: *o que Michel Henry propõe é uma ‘elucidação’, não uma ‘solução’*<sup>605</sup>, é um importante passo, não é ainda a meta. Essa talvez só a conheça cada um quando atravessar o limiar do eterno.

É a Encarnação que nos traz a salvação, ou melhor, faz da carne o lugar da salvação, restaurando a imanência da transcendência e filiando o Homem em Deus. No dizer de Mestre Eckhart: *O Homem é advérbio*<sup>606</sup> porque Cristo é o Verbo e não se pode compreender sem Ele. A salvação é precisamente a *compreensão da carne do Homem já não a partir dela mesma, porque ela não é dada a ela na sua auto-impressionabilidade patética, mas a partir da auto-doação da Vida que se traz a ela mesma em si, na Arqui-passibilidade da Vida Absoluta. Ou seja: a condição encarnada do Homem não é compreensível senão a partir da Encarnação do Verbo, ele mesmo. Ser salvo é provar-se na Vida absoluta gerada na Carne de Cristo e geradora da carne do Homem. O humano e o divino são idênticos por essência e distintos pelo modo de geração.*<sup>607</sup>

A Carne, como matéria fenomenológica pura, é a prova de que *toda a finitude é tecida de infinito, inseparável dele, tem dele tudo o que ela é, foi e será.*<sup>608</sup> Para depois concluir com S. Paulo quando fala aos gregos: *É nele que temos a vida, o ser e o movimento (Act 17,28). Esta vida não cessa de se cumprir, naquele que é o Si. É preciso dizer que na Grécia a subjetividade não era a vida, que foi o Cristianismo que a descobriu*<sup>609</sup>.

---

<sup>605</sup> SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas, p. 168

<sup>606</sup> MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, p. 302.

<sup>607</sup> DUFOUR-KOWALSKA, GABRIELLE, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris, 2002, p. 226.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>609</sup> Université Catholique de Louvain, *Plate-Forme technologique “Fonds Alpha”, Fonds Michel Henry*, Ms 30-15-023504.

Não podemos terminar este trabalho sem recorrer a Xavier Tilliette, um dos maiores conhecedores da obra e da pessoa que foi Michel Henry e em geral da fenomenologia francesa e que qualquer leitor atento, ao menos de uma parte da obra de Henry, pode decerto fazer suas:

*Poucos filósofos, ontem e hoje, terão com uma tal força, designado “a vida dentro da vida” que caracteriza o batizado. Apesar do ângulo de vista parcial, as grandes opções do Cristianismo levantam-se com um maior poder inaudito e a figura do Filho de Deus resplandece com um incomparável brilho. Se é verdade que o *Mysterium Salutis* é insuficientemente acentuado e que o conselho de São João da Cruz: ‘se vós procurais o Cristo, não o procureis nunca sem cruz’, não foi atentamente seguido, o suficiente, ao menos a insistência sobre o pecado do mundo a verdadeira falta original, não deixa nada a desejar (...)*

*A Cristologia filosófica de M. Henry é a última em data das tentativas repetidas, não raro fascinantes, como se a filosofia, mesmo ela não se pudesse evitar a interrogação imperiosa: E tu que dizes quem eu sou?*<sup>610</sup>

As últimas palavras vão para a estética que Michel Henry faz a partir de Kandinsky<sup>611</sup>, da sua pintura e dos seus escritos teóricos. Tal como Husserl viu nos impressionistas uma arte que correspondia à sua filosofia, Henry viu no abstracionismo de Kandinsky essa força que destrói toda a exterioridade e faz chegar nela mesma a vida,<sup>612</sup> atualiza a vida, revela um novo conhecimento e não só uma representação do real ou da impressão, mas a novidade que é a Vida escondida e manifestada na abstração; *toda a verdadeira arte é abstrata*<sup>613</sup> porque só assim deixa de ser uma cópia do real e fala da vida na novidade em que ela se manifesta.

Vindos dos mais longínquos lugares do conhecimento humano, conceito como Carne e Deus, Vida e Afetividade, tudo se conjuga no pensamento de

---

<sup>610</sup> XAVIER TILLETTE, *La Christologie Philosophique de Michel Henry* In *Gregorianum*, p. 377-378

<sup>611</sup> Cf. MICHEL HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Quadrige/PUF, Paris 2005

<sup>612</sup> Cf. *Ibidem*, 205, 41

<sup>613</sup> *Ibidem*, p. 206

Michel Henry. Numa lógica cerrada e honesta vão caminhando de análise em análise, de procura cada vez mais funda, até se encontrarem num lugar comum que é a Arqui-Vida, fonte de todo o existir, de todo o poder e de todo o ser. O que admira é a solidez do seu pensamento em que, finalmente, tudo se encaixa e, como os verdadeiros génios, de repente se faz a luz que ilumina tudo o pensamento e dá coerência desde o princípio até ao fim, atravessando todos os caminhos dum ao outro.

*No fundo, na impressão mais simples, brilha a Parusia do Absoluto.*<sup>614</sup>

---

<sup>614</sup> IDEM, *Incarnation*, p. 367.

## Bibliografia

---

Esta lista bibliográfica serve de base a este trabalho e também de fixação de todos os textos de Michel Henry. Desde já com o contributo inestimável do Fonds Michel Henry, que se pode encontrar em: <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/isp/alpha/bibliographie.html>. Nesse mesmo fundo estão os originais de grande parte das obras de Michel Henry e os apontamentos que fez para a sua elaboração. Dessas fichas me aproximei e se tornaram muito úteis para a compreensão do seu pensamento.

## 1. Obras de MICHEL HENRY

### 1.1 Obras Filosóficas

*L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963

*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1965

*Marx I. Une philosophie de la réalité ; II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976

*Genéalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985

*La barbarie*, Paris, Gasset, 1987

*Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990

*Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990

*Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, O. Jacob, 1990

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

*Vie et Révélation, Recueil d'articles*, Beyrouth, USJ 1996

*Incarnation. Une Philosophie de la chair*, Paris, Ed. du Seuil 2000

*Paroles du Christ*, Paris, Ed. du Seuil 2002

*Auto-donation. Entretiens e conférences*, Prétontaine 2002

*De la Phénoménologie (= Phénoménologie de la vie I)* Paris, PUF 2003

*De la subjectivité (= Phénoménologie de la vie II)* Paris, PUF 2003

*De l'art et du politique (= Phénoménologie de la vie III)* Paris, PUF 2004

*Sur l'éthique et la religion (= Phénoménologie de la vie IV)* Paris, PUF 2004

*Phénoménologie de la vie IV*, Paris, PUF 2015

## 1.2 Criação Literária

*Le jeune officier*, Paris, Gallimard, 1954

*L'amour les yeux fermés*, Paris, Gallimard, 1976. (Prémio Renaudot – 1976)

*Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981

*La vérité est un cri*, Radio-France, théâtre, 1982

*Le cadavre indiscret*, Paris, Albin Michel, 1996

### 1.3 Artigos

*Le bonheur chez Spinoza*, in *Revue d'Histoire de la Philosophie* (Lille), fasc. 39-40, 1994 ; fasc. 1946.

*Le concept d'âme a-t-il un sens ?* in *Revue Philosophique de Louvain*, 64 (1966) p. 5-33

*Introduction à la pensée de Marx*, in *Revue Philosophique de Louvain* (1971) p. 25-55

*De Hegel a Marx : essai sur la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel a Marx*, in *Hommage à J. Hyppolite*, Paria, PUF 1971, p. 81-143

*La critique de la religion et le concept de genre dans l'essence du christianisme* in *Rev. Int. Philos.*, 26 (1972) p. 386-404

*Forces productives et subjectivité. Le socialisme selon Marx* in *Diogène* 88 (1974) p. 95-118

*Le concept de l'être comme production* in *Revue Philosophique de Louvain* (1975) p. 79-107

*Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie. En hommage à Paul Ricoeur*, in *Sens et Existence*, Paris (1975) p. 138-151

*Un nouveau regard sur Marx : entretien avec Yveline Fumat*, in *Sud* (Maio 1976)

*Entretiens avec Michel Arcens*, in *Midi libre* (9 de Novembro de 1976)

*Karl Marx : un philosophe de la vie ?* in *Le monde* (16 de Abril de 1976)

*La métamorphose de Daphné* in *Les études Philosophiques* 3 (1977) p. 319-332

*Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?* in *Philosophique* (Montréal) 5 (1978) p. 133-150

*La rationalité selon Marx* in *Rationality Today*, Ottawa, the University of Ottawa Press, 1979, p. 116-129

*L'évolution du concept de lutte des classes dans la pensée de Marx*, in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, Paris, C.N.R.S., 1981, p. 67-77

*Sur l'ego du cogito*, in *La passion de raison*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 91-112

*Préalables philosophiques à une lecture de Marx*, in *Bulletin de la société française de philosophie* 4 (1983) p. 117-151

*La vie, la mort. Marx et le marxisme*, in *Diogène* 125 (1984) p. 122-139

*Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen*, in *Le nouveau commerce* (Paris), cahier 61, 1985, p. 49-106

*Le cogito et l'idée de phénoménologie*, in *cartesiana* (Osaka), 1985, p. 1-15

*La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in *Symposium H. Arendt*, New School for Social Research, New York (Avril 1985)

*L'éthique et la crise de la culture contemporaine*, in *Urgence de la philosophie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (1986)

*Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle*, in *Philosophie* 15 (1987) p. 55-96

*Représentation et auto-affection*, in *Communio*, mai-juin 1987, p. 77-96

*Descartes et la question de la technique*, in *Le discours et sa méthode*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 285-301

*Le monde de la technique*, in *Le Figaro*, n° 13183 (1987)

*Le monde moderne : un savoir sans culture. Un entretien avec Michel Henry*, in *Aurore* (Fevereiro 1987)

*Vers la barbarie*, in *Krisis* 1 (1988) p. 40-49

*Schopenhauer, une philosophie première*, in *Présence de Schopenhauer*, Grasset, 1988, p. 216-231

*Schopenhauer et l'inconscient*, in *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Ed. du Rocher, 1988, p. 85-96

*Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in *Teodicea oggi. Archivio di filosofia* 1-3, 1988, p. 383-393

*Une pensée de la vie. Entretien avec R. Vaschalde*, in *Impressions du Sud* (1988) p. 82-83

*La critique du sujet*, in *Cahiers confrontation* 20 (1989) p. 141-152

*Peindre l'invisible*, in *Pierre Magré*, Poitiers, Diane Grimaldi 1989

*La vie et la république*, in *Enseignement philosophique* 3 (1989) p. 148-160

*Sur la parole de Nietzsche: " Nous les bons, les beaux, les heureux"*, in *The Graduate Philosophy journal*, New York, New School, 1989, p. 131-141

*Philosophie et subjectivité*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I: *L'univers philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989 46-56

*La critique du sujet*, in *Cahiers confrontation*, 1989, p. 46-56

*La peinture abstraite et le cosmos, sur Kandinsky, in Le Nouveau Commerce* 73-74 (1989) p. 37-52

*Acheminement vers la question de Dieu : Preuve de l'être ou épreuve de la vie, in L'argomento ontológico, in Archivio di filosofia* 58/1 (1990) p. 521-531

*Reflexions sur la 'cinquième Méditation cartésienne', in Husserl-Forschung, in Phaenomenologica, 1990, p. 107-123*

*La question du refoulement, in Présences de Schopenhauer, ed. de R.-P. Droit, Paris, Grasset 1989, p. 296-315*

*Ce que la science ne sait pas, in La Recherche* (Março 1989) p. 208

*Ricoeur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie* (Colloque Paul Ricoeur, Cerisy-la-Salle, septembre 1988) in *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, ed. de J. Greisch e R. Kearney, Paris, Ed. du Cerf 1991, p. 127- 143

*Penser philosophiquement l'argent, in Forum Le Monde* 1991, p. 73-80

*Une philosophie de la vie : entretien avec R. Vaschalde, in Ulysses International* 4 (1991)

*La représentation du travail vivant, in Le Monde* (14 de Dezembro de 1991) p. 2

*Phénoménologie et psychanalyse, in Psychiatrie et existence, ed. de P. Fédida e J. Schotte, Grenoble, Jérôme Million 1991, p. 101-115*

*Narrer le pathos. Entretiens entre Michel Henry et Mirreille Gruber, in Revue des Sciences Humaines* 1 (1991) p. 49-65

*Entretiens avec Michel Henry, in Agone* 2/3 (1991) p. 47-69

*Quatre principes de la phénoménologie*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1991) p. 3-26

*La parole de Dieu. Une approche Phénoménologie et théologie*, in *Critérior*, 1992, p. 129-160

*Die Phänomenologische Methode*, in *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Ed. Alber, Freiburg, 1992, p. 63-186

*Une philosophie de la Vie. Entretien entre Michel Henry et Th. Dermv*, in *Lettres philosophiques* 6 (1992) p. 43-54

*Sur la crise du marxisme. La mort au deux visages*, in *Les Études philosophiques* 1 (1992) p. 3-20

*L'invisible et la révélation. Entretien avec Michel Henry* (par Sébastien Labrusse), in *La Curiosité*, Paris, Autrement 1993, p. 79-97

*Réinventer la culture*, in *Le Monde des débats* (setembro 1993)

*Économie : un savoir irréel*, in *Le Monde des débats* (dezembro 1993)

*The Soul according to Descartes*, in *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 40-51

*Das Geheimnis der letzten Werke* (Postface), in J. Hahl-Koch, W. Kandinsky, Bruxelles, Volkart 1993

*La signification ontologique de la critique de la connaissance chez maître Eckhart*, in *Voice Maître Eckhart. Textes et études réunis par Émile Zum Brunn*, Grenoble, Jérôme Million, 1994, p. 175-185

*Qu'est-ce qu'une révélation*, in *Filosofia della rivelazione*, in *Archivio di filosofia* 62/1 (1994) p. 51-57

*Phénoménologie de la naissance*, in *L'Enseignement Philosophique* 2 (1994) p. 295-313

*Le corps vivant*, in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* 18 (1995) p. 71-98

*Critico de la politica*, in *Revista de Occidente* 167 (1995) Madrid, p. 19-36

*Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, in *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, ed. de Dominique Janicaud, Paris, Vrin 1995, p. 383-397

*Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver*, in *Splendeur du Carmel* 8 (1995) p. 1-2

*Le Berger et ses brebis*, in *Le Nouveau Commerce* 94/95 (1995) p. 13-31

*L'ontologie de Kierkegaard* (avec K. E. Logstrup), in *Annales de Philosophie* 17 (1996), Université de Saint-Joseph, p. 1-13

*Fenomenologia della vita*, in *Filosofia e Teologia* 2 (1996)

*Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie*, in *Filosofia della religione tra etica e ontologia*, in *Archivio di filosofia* , 64/1 (1996) p. 89-97

*Art et phénoménologie de la vie. Entretien avec Michel Henry*, in *Présentaine* 6 (Dezembro 1996) Montpellier, p. 27-43

*Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*, in *Présentaine* 6 (Dezembro 1996) Montpellier, p. 129-141

*Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie*, in *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain, 1997

*Une approche phénoménologique du christianisme*, in *Études* (octobre 1997)

*Marx*, in *A Companion to Continental Philosophy*, éd. de S. Critchley, W. Schroeder, Blackwell, 1998, p. 118-127

Préface à la traduction italienne de *Généalogie de la psychanalyse*, in *Annales de philosophie*, Université Saint-Joseph, vol. 19, 1998, p. 7-13

*Entretien sur le panthéisme*, in *Philagora* à Montpellier, pour *La Comédie du Livre* (17 mai 1998) (Cf. [www.philagora.net](http://www.philagora.net))

*Philosophie et phénoménologie*, in *Encyclopédie philosophique universelle. Le discours philosophique*, IV (dir. J.-Fr. Mattei), Paris, PUF, 1998, p. 1873-1880

*L'incarnation dans une phénoménologie radicale*, in *Archivio di filosofia* 19 (1999) p. 19-26

*Entretien avec Michel Henry*, par Virginie Caruana, in *Philosophiques*, Besançon (janvier 2000)

*La vérité de la gnose*, in DEPRAZ ET J. F. MARQUET (dir.), *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Ed. du Cerf 2000, p. 19-29

*Pathos et Langage*, in *L'Épreuve de la vie*, Actes du colloque de Cerisy, Ed. de Alain David e Jean Greisch Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 15-37

*Le sacrement de l'Eucharistie et la phénoménologie dans la réflexion philosophique contemporaine*, in *Gesù Cristo, unico salvatore del mondo, pane*

*per la nuova vita*, Actes da convenção teológica na Universidade Pontificia de São João de Latrão, Roma 27-28 Abril 2000

*Une philosophie de la vie, une philosophie pour le vivants*, in *Septmanie* 6 (2001).

*La vie se révèle dans l'immanence radical de son pur pathos. La Phénoménologie, une philosophie pour notre monde*, in *Magazine littéraire* 403 (2001) p. 53.

*Réponse*, in *Annales de Philosophie* 22 (2001) pp. 1-36.

*Phénoménologie de la vie*, in *Prétentaine*, 14-15 (2001) pp. 11-27.

*Pour une phénoménologie de la vie*, in *Le Journal des Grandes Ecoles*, juin-juillet-août (2001) pp. 46-47.

*Phénoménologie et langage*, in ALAIN DAVID, JEAN GREISCH (éd.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, Paris 2001, p. 15-37

*Difficile démocratie*, in ALAIN DAVID, JEAN GREISCH (éd.), *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Cerf, Paris 2001, p. 39-54

*Réponses à Jean Greisch, Yves-Marie Blanchard, Emmanuel Falche et Jean-Luis Souletie*, in *Transversalités* 81 (2002) p. 83-124

*La vérité du Christianisme*, in CYRILLE MICHON (dir.), *Christianisme: héritages et destins*, LGF, Paris 2002.

*Le christianisme, une approche phénoménologique?*, in PHILIPPE CAPELLE (dir.) *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004, p. 15-32

*Phénoméologie de la chair: Philosophie, théologie, exégèse*, in PHILIPPE CAPELLE (dir.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004, p. 143-190

#### 1.4 Revue Internationale Michel Henry

Desde 2010, o Fonds Michel Henry edita a *Revue Internationale Michel Henry*,

Nº 1 : *Lectures du "Marx" de Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2010.

Nº 2 : *Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2011.

Nº 3 : *Michel Henry Notes sur le phénomène érotique*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012.

Nº 4 : *Michel Henry Notes préparatoires a L'essence de la manifestation: la subjectivité*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2013.

Nº 5 : *Michel Henry Notes préparatoires à Paroles du Christ*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2015.

Nº 6 : *La phénoménologie française au Japon*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2015.

Nº 7 : *La phénoménologie de la vie: des text au contextes*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2016.

Nº 8 : *Michel Henry. Notes diverses sur Descartes*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2017.

Nº 9 : *Affectivité, subjectivité et culture La phénoménologie henryenne en contextes*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2018

## 2. Obras Filosóficas e Estudos que se referem a MICHEL HENRY

BROHN, JEAN-MARIE e LECLERQC, JEAN, Direção, *Michel Henry, Dossier H*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 2009

CANULLO, CARLA, *La Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chétien*, Ed. Rosenberg & Sellier, Torino 2004

CAPELLE-DUMONT, PHILIPPE, Direção, *Philosophie et Théologie à l'époque contemporaine, tome IV, De Henri de Lubac à Eberhard Jüngel*. Volume dirigido por Jean Greisch e Geneviève Hèbert, Ed. du Cerf, Paris, 2011

CAPELLE, PHILIPPE, Direção, *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Ed. du Cerf, Paris 2004

CLAVIER, PAUL, *Un tournant gnostique de la phénoménologie française ? À propos des Paroles du Christ de Michel Henry*, in *Revue Thomiste* 105 (2005) Toulouse p. 307-315

DAVID, ALAIN e GREISCH, JEAN, Direção, *Michel Henry, l'épreuve de la Vie*, (Actas do Colóquio de Cerisy 1996) Ed. du Cerf, Paris 2001

DE LA FUENTE, VÍCTOR TEBA, "Yo soy mi cuerpo". *La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida*, in *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016) Murcia p. 145-153

DEPRAZ, NATALIE, *L'incarnation phénoménologique. Un problème non-théologique ?*, in *Tijdschrift voor Filosofie* (1993) Leuven, p. 496-518

DEVARIEUX, ANNE, *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Millon 2018

DUFOUR-KOWALSKA, GABRIELLE, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Beauchesne Ed., Paris 2003

\_\_\_\_\_, *Logos et Absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry* (Col. *Empreintes Philosophiques* 12) Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2016.

GARCÍA JARAMA, JUAN CARLOS, *Finitude, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*, Instituto Teológico de San Ildefonso, Toledo 2007

GRÉGORI, JEAN, *Force et temps. Essai sur le "vitalisme phénoménologique" de Michel Henry*, Hermann, Paris 2015

GRÉGORI. JEAN – LECLERCQ, JEAN, *La vie et le vivants. (Re)-lire Michel Henry*, UCL, Louvain 2013

GREISCH, JEAN, *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le 'moment cartésien' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 73 (1989) Paris, p. 529-548

\_\_\_\_\_, *Un tournant phénoménologique de la Théologie ?* in *Transversalités* 63 (1997) Paris, p. 75-97

\_\_\_\_\_, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome II, Les approches phénoménologiques et analytiques*, Ed. du Cerf, Paris 2002

HATEM, JAD, *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry*, Ed. L'Armattan, Paris 2004

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

HENRY, MICHEL; RICOEUR, PAUL; MARION, JEAN-LUC; CHRÉTIEN, JEAN-  
JUIS, *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Criterion 1992

INVERSO, HERNÁN GABRIEL, *Mas allá de la gnosis griega. El estoicismo y  
Michel Henry a propósito de la afectividad, la vida e la comunidad*, in  
*Aufklärung* 4 (2017) João Pessoa, p. 37-50

JANICAUD, DOMINIQUE, *Le tournant théologique de la Phénoménologie  
française*, Ed. de l'éclat, Combas 1991

\_\_\_\_\_, *La phénoménologie éclatée*, Ed. de l'éclat, Paris 1998

JEAN, GRÉGORI – LECLERQ, JEAN – MONSEU NICOLAS, *La vie et les  
vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires  
de Louvain, Louvain 2013

JEAN, GRÉGORI – LECLERQ, JEAN, Ed., *Lectures de Michel Henry. Enjeux  
et perspectives (= Empreintes philosophiques 5)*, Louvain-La-Neuve,  
Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2014

KANABUS, BENOÎT, *La généalogie du concepte d'Archi-Soi chez Michel Henry*,  
Georg Olms Verlag, Hildesheim 2011

KÜHN, ROLF, *Radicalité et Passibilité. Pour une phénoménologie pratique*. Ed.  
L'Harmattan, Paris 2003

KUNGUA, BENOÎT AWAZI MBAMBI, *Déconstruction phénoménologique et  
théologique de la modernité occidentale. Michel Henry, Hans Urs von  
Balthasar et Jean Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2014

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, in *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001) Louvain, pp. 220-253

\_\_\_\_\_, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Ed. du Cerf, Paris 2005

\_\_\_\_\_, *Affectivité, spectralité et historicité : à propos du débat entre Henry et Derrida*, in *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Direção de R. Gély et L. Van Eynde, Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 2010

LAVAUD, LAURENT, *Naître hors du monde : deux phénoménologies de la naissance : Maître Eckhart et Michel Henry*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 4, 2009, Paris, p. 757-776

LIPSITZ, MÁRIO, *Ontología y Fenomenología en Michel Henry* in *Enfoques* XVII, 2 (2005) Rio de Janeiro, p. 149-158

LAMUEDRA, GRACIELA FAINSTEIN, *Michel Henry y la teoría ontológica del cuerpo subjetivo*, in *Investigaciones Fenomenológicas, vol 2 Cuerpo y alteridad*, Madrid 2010, p. 231-242

MAGALHÃES, FERNANDO ROSAS, *Caro Cardo Salutis. Uma Cristologia a partir da Carne (Teologia a partir de Michel Henry)*, in *Humanística e Teologia* XXXIII (fasc. 2-Dez. 2012) Porto, p. 57-64

\_\_\_\_\_, *Da imanência à Carne. O percurso da reflexão em Michel Henry*, in *Humanística e Teologia* XXXV (fasc. 2-Dez. 2014) Porto, p. 57-64

MARTÍNEZ, JUAN PABLO MARTÍNEZ, *El sufrimiento en la vida. Reflexiones en torno de la esencia humana a partir de Michel Henry*, Madrid, Universidad de Comillas 2017 (Tese de Doutoramento não editada. Consultar:

<https://repositorio.comillas.edu/jspui/bitstream/11531/20292/1/TD00266.pdf>)

MARTINS, FLORINDA, «*C'est moi la Vérité: para uma cristologia fenomenológica*», in *Itinerarium*, Ano XLII, nº 155, Maio-Agosto, 1996, Lisboa, pp. 475-480

\_\_\_\_\_, *Recuperar o humanismo. Para uma fenomenologia da Alteridade em Michel Henry*, Principia, Cascais 2002

\_\_\_\_\_, *Michel Henry: Beatitude e fenomenologia*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) Braga, p. 1031-1040

MARTINS, FLORINDA e CARDOSO, ADELINO, Organização, *A Felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio Internacional Michel Henry*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006

MARTINS, FLORINDA e PEREIRA, AMÉRICO, Coordenação, *Michel Henry : o que pode um corpo?*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2010

MASSET, PIERRE, *Voir l'invisible. À propôs d'un ouvrage récent*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) Louvain, p. 743-747

MOSER, VINCENT, *L'ivresse de la vie selon Michel Henry : une pensée inouïe de l'individu*, in *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, nº 84, 1, 2010

\_\_\_\_\_, *Memento Mori. Le temps, la mort, la vie selon Michel Henry (= Empreintes philosophiques 13)* Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2017

O' SULLIVAN, MICHAEL, *Michel Henry: incarnation, barbarism and belief: one introduction to the work of Michel Henry*, Lang, Oxford 2006

- PERROT, ARNAUD, *Michel Henry, lecteur des Pères de l'Église*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 100 (2016) Paris, p. 645-660
- PIRET, PIERRE, *Phénoménologie et christologie : Michel Henry*, in *Nouvelle Revue Théologique* 21 (1999) Louvain, p. 233-239
- \_\_\_\_\_, *Michel Henry: 'Incarnation. Une philosophie de la chair' À propos d'un livre récent*, in *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) Louvain, p. 269-273
- \_\_\_\_\_, *Michel Henry : Paroles du Christ. À propos d'une ouvrage récente*, in *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003) Louvain, p. 115-121
- READY, JEAN, *Michel Henry. La passion de maître. Méditations phénoménologiques sur la naissance*, Ed. L'Harmattan, Paris 2009
- RODRIGUES, JONH DAVID BARRIENTOS, *La inquietud manifiesta. Entre la Vida absoluta e las vidas finitas a partir de Michel Henry*, Madrid Universidade de Comillas 2015 (Tese doutoramento não editada. Consultar:<https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/6551/TD00162.pdf?sequence=1&isAllowed=y>)
- ROSA, JOSÉ MARIA SILVA, « *Haverá uma carne sem corpo?* ». *Releituras de Incarnation... de Michel Henry*, in ROSENDO, ANA PAULA, MORUJÃO, CARLOS (Orgs.), *Corpo e Afetividade. Colóquio Internacional Michel Henry*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2017, pp.149-166
- ROSENDO, ANA PAULA – MORUJÃO, CARLOS (Coord.), *Corpo e Afetividade. Colóqui Internacional Michel Henry*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, OLVANI FERNANDO, *La vida y los vivientes. Lineamientos para una filosofía de la religión en Michel Henry*, Bogotá 2013, Pontificia Universidad Javeriana (editada em 2014. Consultar:

<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/15028/SanchezHernandezOlvaniFernando2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

SANTASILIA, STEFANO, *La Cristología filosófica de Michel Henry*, Madrid 2019, Universidad de Comillas (Tese de Doutoramento não editada. Agradeço ao Professor Garcia-Baró o acesso)

\_\_\_\_\_, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, in *Azimuth* 11 (2018) pp. 131-146

SANTOS, DANIEL FERREIRA DOS, *El descubrimiento metafísico del hombre en Michel Henry: autodonación y donación en el pathos intersubjetivo*, Madrid, Universidad de Comillas 2016 (tese de doutoramento não editada. Consultar: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/15417>)

SEBBAH, FRANÇOIS-DAVID, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001

TALON-HUGORI, CAROLE, Direção, *Corps et sacré (= Noésis 12 - Revue Philosophique du Centre de Recherche d' Histoire des Idées de l' Université de Nice - Sophia Antipolis)* Librairie Philosophique Vrin, Paris 2008

TILLIETTE, XAVIER, *La christologie philosophique de Michel Henry*, in *Gregorianum* 79 (1998) Roma, p. 369-379

\_\_\_\_\_, *Phénoménologies autonomes : Michel Henry & Jean-Luc Marion*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004) Braga, p. 473-484

VÁRIOS, *Michel Henry*, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 191 (2001) Paris

\_\_\_\_\_, *Phénoménologie et Incarnation. Autour du Professeur Michel Henry*, in *Transversalités – Revue de l'Institut Catholique de Paris* 81 (Jan Mar 2002) Paris p. 1- 124

\_\_\_\_\_, *Michel Henry. O incondicional da Condição Humana*, in *Revista Humanística e Teologia* Tomo XXXV (fasc. 2 – Dez. 2014) Porto, Universidade Católica Editora, Porto 2014 (Atas do Colóquio de Junho de 2013 no Porto)

VASCHALDE, ROLAND, *Épreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry*, Ed. Orizons, Paris 2016

VIDALIN, ANTOINE, *Le corps de la présence réelle. Une réflexion théologique sur l'Eucharistie à partir de Michel Henry*, in *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003) Louvain, p. 418-428

\_\_\_\_\_, *La parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Ed. Paroles et Silence, Paris 2006

\_\_\_\_\_, *Actes du Christ et actes de l'homme. La Théologie moral à l'épreuve de la phénoménologie de la Vie (= Paroles et silence 16)* Ed. Paroles et Silence, Paris 2012

\_\_\_\_\_, *L'éthique de la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, Paris 2017

WELTEN, RUUD, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essai et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, trad. De Sylvain Camilleri, Paris, Ed. L'Harmattan 2011

### 3. Bibliografia Geral

#### 3.1 Textos Patrísticos

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, (= *Sources Chrétiennes* 199) Trad. de Charles Kannengiesser, Ed. du Cerf, Paris 1973

INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epístola aos Efésios*, 7, in <https://frutodagraca.files.wordpress.com/2010/03/inacio-aos-efesios.pdf>, trad. de Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin

IRÉNÉE DE LYON, *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant*, Trad. de Adelin Rousseau, Ed. du Cerf, Paris 2010

\_\_\_\_\_, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Trad. de Adelin Rousseau, Ed. du Cerf, Paris 2011. (existe uma tradução em português: IRINEU DE LIÃO, *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*, Ed. Paulos, São Paulo, 42012.)

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (= *Sources Chrétiennes* 507) trad. De Charles Munier, Ed. du Cerf, Paris 2006.

LÉON LE GRAND, *Le mystère de l'Incarnation*, Trad. de Dom René Dolle, Ed. du Cerf, Paris 2010

TERTULIANO, *De resurrectione carne*, VIII, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus: Series Prima*, Tomo II, 1844, p. 792-886 (Cf. [https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false))

\_\_\_\_\_, *De Carne Christi*, in MIGNE, J. J. PAUL, *Patrologiae cursus completus: Series Prima*, Tomo II, 1844, p. 751-792. (= *La Chair du Christ*, Trad. De

Jean-Piere Mahé, *Sources Chrétiennes* 216, Ed. du Cerf, Paris 1975) (Cf. [https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=cwERAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false))

\_\_\_\_\_, *Ad Praxeas* (<http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apologistas/tertuliano-contra-praxeas.html>)

### 3.2 Outra Bibliografia

BARCO, ARON PILOTTO, *A conceção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados*, in *Synesis, Revista do Centro de Teologia e Humanidades, Petrópolis, v. 4, (2012) p. 1-12.* (<http://hdl.handle.net/10316.2/32973>)

BELLO, ANGELA ALES, *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere Dio*, Messagero di Sant' Antônio, Padova 2005

BESRET, BERNARD, *Incarnation ou Eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire contemporain*, Ed. du Cerf, Paris 1964

BIRAN, MAINE DE, *Nuevos Ensayos de Antropología*, Trad. de Juan Padilla, Ed. Sígueme, Salamanca 2014

BISEL, PIERRE, *Corps et esprit: les Mystères de l'Incarnation et de la Réssurrection*, Labor, Genève 1962

BLANC, MAFALDA, *Existência, Ipseidade e ser em "Ser e Tempo" de Heidegger*, in *Revista Filosófica de Coimbra* 49 (2016) Coimbra, p. 111- 144

BODEI, REMO, *A Filosofia no século XX*, Trad. de Artur Mourão, Edições 70, Lisboa 2001

- BOULARAND, ÉPHREM, *L'hérésie d' Arius et la "Foi" de Nicée*, 2 vol., Ed. Letouzey & Ané, Paris 1972
- BOULGAKOV, PÈRE SERGE, *Du Verbe incarné. L'agneau de Dieu*, Trad. de Constatin Andronikov, L'Age d'homme, Paris 1982
- BROWN, RAYMOND E., *El Evangelio segun Juan*, Trad. de J. Valiente Malla, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 2 vol.
- BRUNIER-COULIN, CLAUDE (ed.), *Une analytique du passage. Recontres et confrontations avec Emmanuel Falque*, Ed. Franciscaines, Paris 2016
- CANTALAMESSA, RANIERO, *Dal kerigma al dogma. Studi sulla cristologia dei Patri. (= Studia Patristica Mediolanensia, dir Luigi F. Pizzolato 26)* Vita e Pensiero, Milano 2006
- CANTISTA, MARIA JOSÉ PINTO, *O Tema de Deus em Husserl* (edição privada da lição proferida nas provas de agregação em Filosofia Contemporânea na Universidade do Porto) sem data
- CAPELLE-DUMONT, PHILIPPE, Direção, *Philosophie et Théologie à l'époque contemporaine, tome IV, De Henri de Lubac à Eberhard Jüngel*. Volume dirigido por Jean Greisch e Geneviève Hèbert, Ed. du Cerf, Paris 2011
- CARREIRA DAS NEVES, JOAQUIM, *Escritos de S. João*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2004.
- CASTILLO, JOSÉ M., *La humanidad de Jesús*, Ed. Trotta, Madrid 2016
- CERNUDA, A. V., *La doble generation de Jesus Christ segundo Jo 1,13-14*, in *Études Bibliques* 40 (1982) Leuven, p. 49-117, 313-344
- CLÉMENT, OLIVIER, *Questions sur l'homme*, Ed. Stock, Paris 1972

\_\_\_\_\_, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Desclée de Brouwer, Paris 1995

DAVIS, STEVEN T. – KENDALL, DANIEL – O'COLLINS, GERALD, Edição, *The Incarnation, An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, University Press, Oxford 2002

DELAGE, PASCAL-GRÉGOIRE, Ed., *Actes du V.e colloque de La Rochelle, 9-11 septembre de 2011, Les Pères de l'Église et la Chair. Entre Incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Royan, Association Caritas Patrum 2012

DEM KOVICH, MICHAEL, *Introdução a Mestre Eckhart*, trad. de Frei Mateus Cardoso Peres, Ed. Paulinas, Prior Velho 2009

DEPRAZ, NATALIE, *Transcendance et Incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1995

\_\_\_\_\_, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Ed. de l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Ed. Peeters, Louvain 2008.

DUFOUR-KOWALSKA, GABRIELLE, *L'Arbre de Vie et la Croix, Essai sur l'imagination visionnaire*, Editions du Tricorne, Genève 1985

DUPONT, JACQUES, *Essais sur la Christologie de Saint Jean: le Christ, parole, lumière et vie, la gloire du Christ*, Abbaye de Saint André, Bruges 1955

DUQUE, JOÃO, *Homo Credens. Para uma Teologia da Fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002

\_\_\_\_\_, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa 2003

DUQUOC, CHRISTIAN, *Cristologie. Essai dogmatique. L'homme Jesus*, Ed. du Cerf, Paris 1968

\_\_\_\_\_, *Mesianismo de Jesus y discrecion de Dios. Ensayo sobre los limites de la cristologia*, Trad. de Rufino Rodoy, Ed. Cristiandad, Madrid 1985

DURRWELL, FRANÇOIS-XAVIER, *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*, Ed. du Cerf, Paris 2006

EVELYNE, MAURICE, *La Christologie de Karl Rahner* (= Col. *Christ et Jesus -Christ 65*) Desclée de Brouwer, Paris 1995

FALQUE, EMMANUEL *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie. Essai sur les frontieres*, Ed. Lessius, Paris-Namur 2013;

\_\_\_\_\_, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014

\_\_\_\_\_, *Triduum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, Ed. du Cerf, Paris 2015

FÉDOU, MICHEL, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II.e siècle au début du IV.e siècle* (= *Cogitatio Fidei 253*) Ed. du Cerf, Paris 2006

FRAGATA, JÚLIO, *O problema de Deus na Fenomenologia de Husserl*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* (1961) tomo XVII, Braga, p. 113-126

GARCÍA-BARÓ, MIGUEL, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999

\_\_\_\_\_, *La douleur et la chair. Essai de philosophie première*, in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, Paris 2006, pp. 223-238

\_\_\_\_\_, *Del dolor, la verdad y el bien*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006

\_\_\_\_\_, *La filosofía como sábado*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2016.

GESCHÉ, ADOLPHE e SCOLAS, PAUL, Direção, *Le corps chemin de Dieu*, Ed. Du Cerf, Paris 2005

GESCHÉ, ADOLPHE, *Le mal (= Dieu pour penser I)* Ed. du Cerf, Paris 1993

\_\_\_\_\_, *L'Homme (= Dieu pour penser II)* Ed. du Cerf, Paris 2001

\_\_\_\_\_, *Le Christ (= Dieu pour penser VI)* Ed. du Cerf, Paris 2001

\_\_\_\_\_, *La destinée (= Dieu pour penser V)* Ed. du Cerf, Paris 2004

\_\_\_\_\_, *L'invention chrétienne du corps*, in *Revue Théologique de Louvain* 35 (2004) Louvain, p. 166-202

\_\_\_\_\_, *La Teología*, Trad. Mercedes Huarte Luxán, Ed. Sígueme, Salamanca 2017

GIRE, DE PIERRE, Direção, *Philosophies en quête du Christ*, Desclée/Ed. de la Coupule, Paris 1991

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGÁRIO, *La entraña del Cristianismo*, Secretariado Trinitário, Salamanca 32001

\_\_\_\_\_, *Cristología (= Sapientia Fidei 24)* B.A.C., Madrid 2001

GRAU, ALAIN, *Une inquietude pour la Philosophie: Chalcedonie, la persone et la nature*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004) Paris, p. 497-517

GREISCH, JEAN, *Un tournant phénoménologique de la Théologie ?* in *Transversalités* 63 (1997) Paris, p. 75-97

\_\_\_\_\_, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome II, Les approches phénoménologiques et analytiques*, Ed. du Cerf, Paris 2002

GRILLMEIER, ALOYS, *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Trad. De Jean-Marie e Monique Saint-Wakker, Éditions du Cerf, Paris 1973

HERNANDEZ-DISPAUX, JOAQUIM, *Une lecture Phenomenologique du Prologue Johannique*, Universidade Católica de Louvain-La-Neuve 2012. (Versão não editada da Memória apresentada para o Master em Teologia sob a dir. de Benoît Bourgine).

HOUSSIAN, ALBERT, *La Christologie de Saint Irénée*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1955

HOLZER, VINCENT, *Christologie et Philosophie à la lumière du teste encyclique Fides et Racio*, in MIMEAUL, J. – ZAMBONI, S. – CHENDI, A., (Dir.) *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, Centro Editoriale Dehoniano, Bolonha 2011, p. 175 - 198

HUNERMANN, PETER, *Cristología*, Trad. de Cláudio Gancho e Marciano Villanueva, Barcelona, Ed. Herder 1997

IANNOTTA, DANIELLA, *La fenomenologia Husserliana e il problema di Dio*, in *Aquinas* 28 (1985) Roma, p. 509-515

JANICAUD, DOMINIQUE, *Le tournant théologique de la Phénoménologie française*, Ed. de l'éclat, Combas 1991

\_\_\_\_\_, *La phénoménologie éclatée*, Ed. de l'éclat, Paris 1998

JOE, TEGU, *Moi, Chair et Corps. Sur l'ontologie de Michel Henry*, Tese apresentada na Universidade Paris-Oeste Nanterre La Défense 2016 (consultada em <https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2016PA100043/2016PA100043.pdf>)

JOHNSON, ELIZABETH A., *La Cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús (= Presencia Teológica 130)* Trad. de Ramón Alfonso Díez Aragón, Ed. Sal Terrae, Santander 2003.

KANABUS, BENOÎT – MARÉCHAL, JULIEN, *Dire la croyance religieuse. Langage, religion et société*, Peter Lang, Bruxelles 2012

KASPER, WALTER, *La Teología, a debate. Claves de la ciencia de la fe (= Presencia Teológica 242)* Trad. José Manuel Perona, Ed. Sal Terrae, Maliaño 2016.

KESSLER, HANS, *Manuel de Cristología*, Trad. de Cláudio Gancho e Marciano Villanueva, Herder, Barcelona 2003

KÜHN, ROLF, *Radicalité et Passibilité. Pour une phénoménologie pratique*. Ed. L'Harmattan, Paris 2003

L' EPLATTENIER, CHARLES, *L' Évangile de Jean*, Ed. Labor et Fides, Genève 1993

LAFON, GUY, *La Parole et la Vie. Lectures de l' Évangile selon Saint Jean (= Col.Écritures 9)* Ed. Lumen Vitae, Bruxelles 2005

LEON-DUFOUR, XAVIER, *Lectura del Evangelio de Juan*, Trad. de Alfonso Ortiz Garcia, Ed. Sigueme, Salamanca <sup>3</sup>1997, 4. vol.

LÉVINAS, EMMANUEL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LGF, Paris 1990

\_\_\_\_\_, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998

\_\_\_\_\_, *Dieu sans l'être*, Quadrige/PUF, Paris <sup>3</sup>2010

LIÉBAERT, J., *L'Incarnation. I Des origines au Concile de Chalcédoine*, Ed. du Cerf, Paris 1966

LORTZ, JOSEPH, *Historia de la Iglesia*, 2 vol. Ed, Cristiandad, Madrid 1982

LUNEAU, RENÉ, *Jésus, l'homme que évangélisa Dieu*, Ed. du Seuil, Paris 1999

MANZI, FRANCO; PAGAZZI, GIOVANI CESARE, *Le regard du Fils. Christologie phénoménologique (= Donner raison 18)* Trad. de Paul Gilbert, Éditions Lessius, Bruxelles 2006

MARION, JEAN-LUC, *De surcroît*, PUF, Paris 2001

\_\_\_\_\_, *El idolo y la distancia*, trad. de Sebastián Pascual e Nadia Latrille, Ed. Sigueme, Salamanca 1999

\_\_\_\_\_, *Étant donné*, Quadrige/PUF, Paris 2005

\_\_\_\_\_, *Le visible et le révélé*, Éditions du Cerf, Paris 2005

MARTINS, MARIA MANUELA BRITO, *Les figures de l'intersubjectivité chez Husserl*, in *Analecta Husserlianna* 89 (2006) Netherlands p. 215-230

MASSET, PIERRE, *Voir l'invisible. À propôs d'un ouvrage récent*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) Louvain, p. 743-747

MAURICE, EVELYNE, *La Christologie de Karl Rahner*, (= Col. *Jésus et Jesus Christ* 65) Desclée de Browver, Paris 1995

MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Sens et non sens*, Nagel, Paris 1966,

\_\_\_\_\_, *Fenomenologia da Percepção*, Trad. de Carlos Manuel Ribeiro de Moura, Martins Fontes, São Paulo 1999

\_\_\_\_\_, *Le visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1964

MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, trad. de Jorge Telles de Menezes, Paulinas, Prior Velho 2009

MILLER, LAURENT, *Imutabilidade et incarnation dans la Théologie de Karl Rahner*, Université de Louvai-La-Neuve, Louvain-la-Neuve 2000

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *O anti-cristo*, Trad. de Paulo Osório de Castro, Relógio de Água, Lisboa 2000

\_\_\_\_\_, *Ecce homo*, Trad. de Paulo Osório de Castro, Relógio de Água, Lisboa 2000

\_\_\_\_\_, *Assim falava Zaratustra*, Trad. de Alfredo Margarido, Guimarães Editores, Lisboa <sup>13</sup>2004

O' COLLINS, GERALD, *La Encarnación* (= *Presencia Teológica* 127) Trad. de Ramón Alfonso Díez Aragón, Ed. Sal Terrae, Salamanca 2003

PIKAZA, XABIER, *El Evangelio. Vida y pascua de Jesus*, Ed. Sigueme, Salamanca <sup>2</sup>1993

\_\_\_\_\_, *Este es el hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitário, Salamanca 1997

PINHO, ARNALDO CARDOSO DE, *Uma Cristologia para a identidade cristã na modernidade. O pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes (= Biblioteca Salmanticensis – estudos 116)* Universidade Pontifícia de Salamanca/Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida do Porto, Porto 1989

\_\_\_\_\_, *Jesus Cristo: quem é?*, Universidade Católica Editora, Lisboa <sup>2</sup>2004

\_\_\_\_\_, *Teologia e Interpretação, Obras Escolhidas, vol. I*, Letras e Coisas, Leça da Palmeira 2011

\_\_\_\_\_, *Jesus, um fio de sedução (= MinimaTheologica 5)* Autores e Letras e Coisas, Leça da Palmeira 2015

RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glauben, Einfuehrung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1976

\_\_\_\_\_, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, in *Escritos de Teología I*, trad. de J. Molina, L. Ortega, A.P. Sánchez Pascual e E. Lator, Ed. Cristiandad, Madrid <sup>5</sup>2000, p. 299-319

\_\_\_\_\_, *Para la Teología de la Encarnación*, in *Escritos de Teología IV*, trad. de J. Molina, L. Ortega, A.P. Sánchez Pascual e E. Lator, Ed. Cristiandad, Madrid <sup>4</sup>2002, p. 131-148

\_\_\_\_\_, *Eterna significación de la humanidad de Jesus para nuestra relación com Dios*, in *Escritos de Teología III*, trad. de J. Molina, L. Ortega, A.P. Sánchez Pascual e E. Lator, Ed. Cristiandad, Madrid <sup>4</sup>2002, p. 47-58

- RATZINGER, JOSEPH, *Introducción al Cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, trad. de José L. Dominguez Villar, Ed. Sigueme, Salamanca 112005
- RAVASI, GIANFRANCO, *Breve história da Alma*, trad. de António Maia da Rocha, Pub. D. Quixote, Alfragide 2010
- REIJNEN, ANNE MARIE, *L'ombre de Dieu sur terre. Un essai sur l'Incarnation*, Ed. Labor et Fides, Genève 1998
- SAHAGÚN LUCAS, JUAN, Direção, *Nuevas antropologías del siglo XX*, Ed. Sigueme, Salamanca 1994
- SANDERS, E. P., *A verdadeira história de Jesus*, trad. de Teresa Martinho Toldy e Marian Toldy, Ed. Notícias, Cruz Quebrada 2004
- SANTO, BENTO SILVA, *Fenomenologia e idade média*, CRV, Curitiba 2013
- SESBOÜÉ, BERNARD, *Traité de la Incarnation; étude du développement du dogme Christologique*, Centre Sèvres, Paris 1982
- \_\_\_\_\_, Dir., *Histoire des Dogmes*, 4 vol. Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Jésus-Christ dans la tradition de l' Eglise: pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine* (= Col. *Jesus et Jesus-Christ* 17) Desclée de Brouwer, Paris 2000
- SIMOENS, YVES, *Selon Jean. 2. Une interprétation*, Ed. d' Institut d' Études Théologiques, Bruxelles 1997
- STEIN, EDITH, *De la Personne. Corps, âme, esprit*, Trad. de Philibert Secretan, Ed. du Cerf, Paris 1992

STRIN, FRANÇOIS, *Os grandes pensadores contemporâneos*, trad. de Alexandre Emílio, Instituto Piaget, Lisboa 1999

TALON-HUGORI, CAROLE, *Direção, Corps et sacré (= Noésis 12 - Revue Philosophique du Centre de Recherche d' Histoire des Idées de l' Université de Nice - Sophia Antipolis)* Librairie Philosophique Vrin, Paris 2008

THAYSE, ANDRÉ, *Jean. L' Évangile revisité*, Ed. du Cerf, Paris 2001

TILLIETTE, XAVIER, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au Divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur 1993

\_\_\_\_\_, *El Cristo de la Filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, trad. de Miguel Montes, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1994

TORRANCE, THOMAS F. *Edição, The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, The Handsel Press, Edinburgh 1981

UMBELINO, LUÍS A., *Imagens do Corpo em São Paulo. A propósito de algumas referências paulinas no 'Journal' de Maine de Biran*, in *Itinerarium*, 193 (2009) Lisboa, p. 105 - 118

VAN DER WALT, G. – MARITZ, P., *Editores, Theology and Christology in the fourth Gospel. Essays by the members of the Saints Johannine Writings Seminar (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLXXXIV)*, University Press, Leuven 2005

VAN PEURSEN, CORNELIS ANTHONIE, *Le corps – l'Âme – l'Esprit. Introduction à une Anthropologie Phénoménologique*, Martinus Nijhoff Publishers, Haye 1979

VON BALTHASAR, HANS, URS, *Glória, Uma estética teológica. I La percepción de la forma*. Ed. Encuentro, Madrid 1985

VICIANO, ALBERT, *Patrología*, Edicep, Valencia 2001

VOLKOFF, VLADIMIR, *Lecture de l' Évangile selon Saint Jean, L' Age de l' Homme*, Lausanne 2004

## ÍNDICE

Dedicatória	4
Resumo	5
Abstract	7
Agradecimentos	9
Introdução	10
Capítulo I. A formulação do dogma da Encarnação	23
1. O dogma da Encarnação e a sua história	25
1.1 As controvérsias e as heresias dos primeiros tempos	28
1.2 O IV Concílio Ecuménico de Calcedónia (451)	47
2. A Filosofia e a Teologia	52
Capítulo II. Michel Henry e a fenomenologia	57
1. A Fenomenologia Henryniana	61
2. A obra <i>Incarnation, une philosophie de la chair</i>	71
3. Conclusão : dar a palavra à Palavra	81
Capítulo III. A Fenomenologia da Vida	89
1. A imanência	91
2. <i>A Glória de Deus é o Homem vivo</i> (S. Ireneu, <i>Adv. Haereses</i> IV, 20,7)	96
3. A Vida que se prova ( <i>l' épreuve de la Vie</i> )	100
Capítulo IV. A Fenomenologia da Carne	108
1. O que é a carne	111
2. Sede do sentir – <i>pathos</i> da Vida	115

3. Garantia de Ipseidade	116
4. A Carne do Homem	118
5. A Revelação da Carne	119
6. A Carne que se prova ( <i>l' épreuve de la Chair</i> )	124
Capítulo V. A Encarnação de Cristo	130
1. O Verbo	134
2. O Verbo Fez-se	137
3. Carne	140
Capítulo VI. A receção de Michel Henry e a Teologia da Encarnação	146
1. Uma Cristologia Filosófica?	150
2. A Teologia e a Cristologia de Michel Henry	153
3. Para lá da Filosofia e da Teologia: as reflexões de Michel Henry em <i>Incarnation</i>	159
4. Que contributo, afinal, para a Teologia da Encarnação	162
Capítulo VII. Uma Cristologia Henryniana: a Cristologia da Encarnação	168
1. O Arqui-Filho	170
2. Uma Vida entregue (kenose)	174
3. O Filho que gera os filhos (redenção)	181
Conclusão	186
Bibliografia	201
1. Obras de Michel Henry	202
1.1 Obras Filosóficas	202
1.2 Criação Literária	203
1.3 Artigos	204
1.4 <i>Revue Internationale Michel Henry</i>	212

2. Obras Filosóficas e Estudos que se referem a Michel Henry	213
3. Bibliografia geral	221
3.1 Textos Patristicos	221
3.2 Outra Bibliografia	222
Índice	235