

Organização **Florinda Martins**  
**Adelino Cardoso**



# A Felicidade na Fenomenologia da Vida

Colóquio Internacional Michel Henry



ORGANIZAÇÃO Florinda Martins / Adelino Cardoso

# **A Felicidade na Fenomenologia da Vida**

Colóquio Internacional Michel Henry



CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA  
2006

## ÍNDICE DE MATÉRIAS

### FICHA TÉCNICA

TÍTULO A FELICIDADE NA FENOMENOLOGIA DA VIDA - COLÓQUIO INTERNACIONAL MICHEL HENRY

ORGANIZAÇÃO Florinda Martins / Adelino Cardoso

COLECÇÃO ACTA 1

TIRAGEM 500 exemplares

EDITOR Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – 2006

Apoiado no âmbito do Programa de Financiamento Plurianual das Unidades de I&D da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) que se enquadra no Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação (POCTI). Este Programa insere-se no III Quadro Comunitário de Apoio e é co-financiado pelo Governo Português e pela União Europeia, através do Fundo Europeu para o Desenvolvimento Regional (Feder).

Revisão e preparação para edição Ana Isabel Telha da Silva

CAPA Retrato, de Carla Gonçalves / Cedido pela Galeria Símbolo

IMPRESSÃO E ACABAMENTO Tipografia Abreu, Sousa & Braga, Lda – Braga

ISBN 978-972-8531-42-7

DEP. LEGAL 251484/06



Apresentação, *Florinda Martins, Adelino Cardoso*.....9

### I – A Fenomenologia da Vida, em Michel Henry

“Michel Henry, leitor da modernidade”, *Maria Luisa Ribeiro Ferreira* .....17

“La Conception du bonheur chez Michel Henry”, *Gabrielle Dufour-Kowalska*.....31

### II – A Fenomenologia da Vida e a medicina

“Traumatisme et mort comme accès à la vie”, *Rolf Kühn* .....43

“O adoecer mental em primeira pessoa: uma análise fenomenológica”, *Maria Antónia Botelho* .....59

“Benefit and Mischief: Toward a Phenomenology of Medicine”, *Richard Zaner* .....71

“A vida do fim: uma filosofia do pensamento clínico”, *Manuel Silvério Marques* .....85

### III – A fenomenologia da vida na arte e na religião

“Dire ‘l’être invisible’ du sentiment: phénoménologie et littérature”, *Carole Talon-Hugon* .....153

“Cristianismo e Encarnação: Espectáculo e Transparência”, *Joaquim Cardozo Duarte* .....171

“Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’ de Michel Henry”, *José Rosa* .....177

“Ética cristã? Para uma leitura do capítulo 10º de *C’est moi la Vérité*”, *José Manuel Pereira de Almeida* .....195

### IV – A fenomenologia da vida na ética e na política

“Quelques réflexions sur les rapports entre éthique et phénoménologie radicale”, *Miguel García-Baró* .....203

“Amor e poder: fenomenologia excedente da contenção”, *Florinda Martins* .....217

**V – Questões e projectos sobre a fenomenologia da Vida**

A fenomenologia e a observação em enfermagem, <i>Maria Cândida Teixeira</i> .....	227
Questões da biologia à fenomenologia da vida – <i>Cátia Teixeira, Florinda Martins</i> .....	231
Oubli de Soi, Oubli de la Vie – Approche Phénoménologique de la maladie d’Alzheimer, <i>Roland Vaschalde</i> .....	235
Impressões e memórias em torno da Arte – Porto 2001/2006. <i>Florinda Martins</i> .....	243

**APRESENTAÇÃO****Michel Henry – Questões de herança**

Florinda Martins / Adelino Cardoso

I – Michel Henry fez estadia na terra entre 1922-2002. Desde então muito se tem falado da sua herança. Mas que herança pode ter deixado quem afirmou ser protótipo do humano a imemorial relação da vida consigo própria e, por consequência, procurou fora da terra o sentido para a terra? Que diria ele de alguns dos inventários até agora feitos? O livro *Le bonheur de Spinoza, suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry* inventaria dívidas e dúvidas, em torno da herança de Henry, admoestando ainda para a salvaguarda do património. Ora o testamento de Henry a este propósito é claro: «essencial é a pobreza que se desprende, em vez de acumular as múltiplas configurações do ser, da forma própria da sua estadia na terra, a Casa e o Ano»<sup>1</sup>.

Em entrevista a Roland Vaschalde, aquando do Colóquio internacional *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Henry confirmava assim este seu testamento: «Nasci na vida cuja fonte jamais alguém encontrou em continente algum». O filósofo respondia à questão do entrevistador acerca das possíveis marcas na sua fenomenologia deixadas pelo facto ter nascido em Haipong, ter ficado órfão de pai muito cedo..., por conseguinte a um dos aspectos da herança, a recebida. O percurso filosófico de Henry jamais é referenciado por ele próprio a quaisquer circunstâncias exteriores, mas apenas à intuição da importância da vida transcendental na fenomenologia de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ao mesmo tempo que a reiterada confissão, neles, de impossibilidade de acesso à fonte originária dessa mesma vida. Se a fenomenologia é a via metodológica para o seu trabalho, a intuição que o anima orienta-o numa direcção completamente inovadora. *A essência da manifestação* (1963) é redigida em constante confronto com a já reconhecida «fenomenologia tradicional», apresentando-a como antítese à sua própria tese. À transcendência da vida Henry opõe a causalidade imanente.

<sup>1</sup> Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, p. 351

homens embrutecem, são votados a espectros, a espectáculos que expõem a sua nulidade e decadência; votados a falsos saberes, reduzidos a cascas ocas, a cabeças desabitadas – a “cérebros”.. Os homens cujas emoções e amores mais não são do que secreções glandulares. Homens que se dizem livres e que acreditam que a sexualidade é um processo natural, substituto do seu Desejo de infinito. Homens para quem a responsabilidade e a dignidade não ocupam um lugar de relevo. Homens que no aviltamento geral invejarão os animais.”

9. “Podem os homens querer morrer – mas não a Vida!

Não é um deus qualquer que pode salvar-nos hoje! Quando cresce e se estende sobre o mundo a morte só Aquele que é Vivo pode salvar!” (277)

## Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’ de Michel Henry

José Maria Silva Rosa  
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

In memoriam de Michel Henry (n. 10.1.1922 / m. 3.7.2002);  
Ao Professor Manuel Barbosa da Costa Freitas

### Nota Introdutória

Algumas das recentes leituras e interpretações do pensamento de Michel Henry – por exemplo, o artigo de Ruud Welten, intitulado “God is Life”, integrado num conjunto de estudos sobre o lugar de Deus no pensamento francês contemporâneo, estudos acabados de editar pela Editora Peeters com o título *God in France*<sup>1</sup>; ou a recentíssima obra de Sébastien Laoureux, *L'immanence à la limite*<sup>2</sup>, publicada há menos de um mês nas Éditions du Cerf – exemplificam bem como a metodologia fenomenológica henriana, ao regredir do domínio dos fenómenos para o âmbito da fenomenalidade do fenómeno, quer dizer: para o aparecer de tudo o que aparece, traz novos e decisivos contributos para a reformulação da *vexata quaestio* das relações entre Fé e Razão, na medida em que regride para a fenomenalização originária da Vida como condição de toda a manifestação e revelação.

Considera-se, aliás, que o próprio Husserl não terá sido indiferente a esta possibilidade, a acreditar nos manuscritos que Angela Alles Bello trouxe a lume, por exemplo, uma carta dirigida a Rudolf Otto, em 5 de Março de 1919, depois da publicação da famosa obra *Das Heilige*, onde manifesta a sua concordância acerca da legitimidade da fenomenologia da consciência religiosa ali praticada por Otto. Numa outra carta a Erich Przywara, no dia 15 de Julho de 1932, afirma Husserl que “o método fenomenológico satisfaz todos os genuínos problemas da evidência (...), o que vale igualmente para as evidências religiosas”. Deste *terminus a quo*, não é verdade que o anelo fenomenológico de “retornar ao ver sem pressupostos”, bem

<sup>1</sup> Peter JONKERS & Ruud WELTEN (orgs.), *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*, Leuven / Paris, Dudley MA, Peeters, 2005, pp. 119-142.

<sup>2</sup> Sébastien LAOUREUX, *L'immanence à la limite*, Paris, Éditions du Cerf, 2005 (septembre), sobretudo Cap. III, §§ 23-33, pp. 139-232.

enraizado na tradição óptica do pensamento ocidental, não guarda ainda uma secreta nostalgia das antigas experiências hierofânicas e teofânicas? Não mima a Fenomenologia, a seu modo, o antigo desejo de “*ver Deus face a face*”?<sup>3</sup> Inequivocamente, a fenomenológica insistência no ver e no ideal de ‘evidência’ absoluta mergulha as suas raízes bem fundo na linguagem religiosa da revelação e da fé. E esta convergência é importante para possibilidade de coordenação entre as linguagens da manifestação do ser e as da revelação divina, visto que se visa aqui regredir para um plano prévio ao do tradicional litúrgico entre a razão – conhecimento natural – e a revelação – conhecimento sobrenatural. Uma fenomenologia radical da Vida supera tal serôdia cisão e abre uma via até aqui pouco trilhada. Reciprocamente, não nos esqueçamos de que o imperativo do “*dar-se em pessoa*”, antes de ser fenomenológico, fora pneumatológico: designava na tradição cristã o *Dom do Espírito em Pessoa*.

Deste modo, portanto, a haver um suposto “*tournant théologique de la Phénoménologie française*” – segundo a expressão depreciativa de D. Janicaud<sup>4</sup> também subscrita por alguns entre nós –, a sua génese deveria encontrar-se, quiçá, na heterodoxia do próprio Pai da metodologia fenomenológica e não na pretensa apologetica da Fenomenologia francesa. Talvez por isso alguns façam tanto esforço por esquecer certos escritos de Husserl. Além do mais, no que a M. Henry diz respeito – mas cremos que o asserto, *mutatis mutandis*, valeria também para E. Lévinas, J.-L. Marion, S. Breton ou J.-L. Chrétien –, bem ao contrário de um “*tournant théologique*”, deve dizer-se antes “*inversion phénoménologique*”<sup>5</sup> – inversão *in radice* que constitui, afinal, o seu prolongamento rigoroso e o cumprimento das suas melhores promessas.

## I – Da inversão da Fenomenologia por via da “*auto-revelação Vida*”

A Fenomenologia, nas palavras do seu Pai fundador, em *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, é “*a ciência dos fenómenos*.”<sup>6</sup> Sabemos o que isto significa: regredir do plano fenoménico para o âmbito da constituição transcendental do fenómeno, porque, em termos fenomenológicos, “*qualquer verdade óptica remete*

*sempre para uma verdade fenomenológica pura*”<sup>7</sup>. Por outras palavras, remete sempre para a fenomenalidade do fenómeno.

Assim, quando tenta clarificar tal fenomenalidade, i.e., o *Modo* e o *Como* do aparecer dos fenómenos, o processo de redução fenomenológica recua para a consciência, onde se dão as intuições originárias doadoras de sentido. E a consciência é sempre “*consciência de*”, quer dizer: *de algo*, intencional e constituinte nos limites do horizonte mundano. Isto significa, porém, que o famoso princípio dos princípios da fenomenologia husserliana – “*zu den Sachen selbst!*”, “*voltar às próprias coisas*”, o “*retorno ao ver*” –, permanece ainda dependente e não é capaz de dar o que promete: uma “*fenomenalidade sem condições*”, porque se a intuição originária doadora justifica todo o fenómeno, só o pode fazer “*no interior dos limites em que se dá o fenómeno*.” A própria intuição tem de se inscrever nos limites de um horizonte. A fenomenalidade da filosofia husserliana, tal como a da filosofia kantiana, acaba por ser, afinal, afirma J.-L. Marion, uma *fenomenalidade de penúria*. A exigência de horizonte e a de redução ao *Eu* constituinte são impedimentos efectivos ao carácter originário da doação e, por conseguinte, a fenomenologia estaria condenada a fazer curto-circuitar o que “*a intuição doadora lhe assinala como sua finalidade mais peculiar: libertar a possibilidade do aparecer como tal*.” (Marion) É por isto que M. Henry sente necessidade de radicalizar ainda mais o tal “*princípio dos princípios*”: mais do que “*voltar às próprias coisas*”, urge “*voltar ao próprio aparecer*”, a “*l'apparaître lui-même*” que, afinal, a Fenomenologia tradicional esqueceu.

Neste sentido, a pergunta que se pode e deve fazer é esta: Se a intencionalidade da consciência tudo revela, como é que se revela a si própria? Ou nas palavras de M. Henry: “*Haverá outro modo de revelação que não o fazer ver da intencionalidade — uma revelação cuja fenomenalidade já não seria a da exterioridade, [a] desse último antepiano de luz que é o mundo?*”<sup>8</sup>

A Fenomenologia responde sempre e só no horizonte do mundo<sup>9</sup>, é neste que ela se move, sem poder perguntar, e muito menos responder, por qualquer outro “*poder que faça aparecer*” senão o próprio poder de dar a ver da consciência constituinte. A Fenomenologia clássica é sempre uma Fenomenologia intencional e, por isso, reduz o aparecer ao “*aparecer do mundo*” como correlato da consciência, excluindo qualquer outro poder. Por outras palavras: nada pode dizer sobre a possibilidade de uma Fenomenologia não-intencional, uma Fenomenologia da auto-manifestação, da auto-afecção e da auto-revelação em si mesmas.

<sup>3</sup> Ex 33, 13: “Si ergo inueni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste ut uideam te (...)”. Jo 14, 9: “Dicit ei Philippus: “Domine ostende nobis Patrem et sufficit nobis.”

<sup>4</sup> *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L’Éclat, 1991. Sobre a questão do “*tournant théologique*” cf. Jocelyn BENOIST, *L’idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 81-103.

<sup>5</sup> O primeiro capítulo da sua obra, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, intitula-se precisamente “A inversão da Fenomenologia”.

<sup>6</sup> Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie...*, “Einleitung”, p. 1.

<sup>7</sup> Michel HENRY, *C’est moi la vérité...*, p. 23.

<sup>8</sup> Id., *Incarnation...*, § 3, p. 54; Relacione-se com o que afirma o tradutor de *Ideen* para francês, Paul RICOEUR, na “Introduction du traducteur”, *Idées directrices pour une phénoménologie* (tradução de Paul Ricoeur, de 1950), Paris, Gallimard, 2001, p. XX.

<sup>9</sup> Este reparo já estava presente em *L’essence de la manifestation*, t.2, pp. 547 e ss.

Esta limitação é – citamos de novo – “um deslize fraudulento da investigação”, porque podem existir “modos essenciais de aparecer” que, deste modo, foram excluídos *a priori* por uma filosofia que se pretendia “livre de quaisquer pressupostos”<sup>10</sup>.

A que eventuais *modos de aparecer* se refere Michel Henry? Precisamente a modos que não dependem da consciência nem são mundanos, mas ante-mundanos, tal como encontramos no Evangelho de João, onde se afirma a existência de um *modo de aparecer* que não pertence ao mundo<sup>11</sup>, que lhe é alheio e que nada deve ao mundo constituído no horizonte do *lógos* grego e da intencionalidade. Pode por isso denunciar M. Henry:

“A confusão do aparecer do mundo com todo o aparecer concebível não impede apenas o acesso ao cristianismo; [esta confusão] corrompe o conjunto da filosofia ocidental antes de atingir a própria fenomenologia. É a fenomenologia husserliana, e o seu mais famoso princípio, “o princípio dos princípios”, que apresenta esta confusão em toda a sua amplitude.”<sup>12</sup> A contundência desta afirmação deve ser sublinhada, não só porque é um dos momentos essenciais do percurso de inversão da fenomenologia visada por Michel Henry, mas porque, como teremos oportunidade de notar, abre outras possibilidades a uma meditação sobre a auto-manifestação imprincipiada e imemorial. E, finalmente, como se verá, aponta para a própria relação trinitária como auto-revelação e auto-doação originárias<sup>13</sup>. Só a reciprocidade pericorética trinitária realiza, afinal, o paraíso perdido da consciência: conciliar o *em-si* e o *para-si*, sem dissolução de nenhuma singularidade. Antes disto, porém, cumpre ver como é que Michel Henry “inverte” a fenomenologia para, com rigor lógico, ser levado a alargar as possibilidades da fenomenalidade, aquém da fenomenologia mundana *que sempre fala grego*.

Regredindo da exterioridade dos fenómenos regionais das ciências naturais para a fenomenalidade dos fenómenos, a Fenomenologia descreve o aparecer, mas jamais diz *o que ele é* em si mesmo, jamais diz o que é “*l'apparaître lui-même*”. Este permanece indeterminado. Nada se diz sobre “*a natureza do clarão ou da luminosidade da luz*” que dá a ver<sup>14</sup>. É incapaz de dizer que tal “*como o clarão que fende a noite, é a sua própria luz que dá a ver*”<sup>15</sup>. Nesta afirmação de inconfundível sabor joânico — “*et lux in tenebris luce*” / “*a Luz brilha nas trevas*” (Jo 1, 5) — verifica-se que coincidem o *Como* e o *Que* da elucidação fenomenológica, isto é,

<sup>10</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 3, p. 48.

<sup>11</sup> Jo 1, 5: “Sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.” Cf. Philippe CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004.

<sup>12</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 3, p. 49.

<sup>13</sup> Cf. Taymaus D'EXPERMON, *Le mystère primordial: la Trinité dans sa vivante image*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1950.

<sup>14</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 2, p. 43.

<sup>15</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 2, p. 45.

a luz e a figura, *lumen et species* e, nessa medida, se quiser ser fiel a “*l'apparaître lui-même*”, a Fenomenologia já não poderá permanecer só um método rigoroso e fiel de descrição da fenomenalidade, mas deverá reconhecer que “*é o objecto que constitui o método*”.

Formulámos acima a interrogação decisiva de Michel Henry: “Se a intencionalidade tudo revela, como se revelará a si mesma?” É por esta pergunta insistente nos textos do autor que passa a inversão da fenomenologia em ordem a uma fenomenalidade “*não mundana*” e sem condições. O autor de *Incarnation* afirma que o próprio Husserl pôs e tentou responder à pergunta, concluindo pela existência de uma dimensão *impressional* ou *patética* da consciência. De facto, “*alguns textos [de Husserl], tão raros como lacónicos (...), deixam entrever que a consciência (...) é em si mesma uma impressão, uma consciência impressional. A consciência impressionar-se-ia a si mesma de tal modo que esta sua auto-impressão originária seria que a revela a si mesma, tornando possível a sua própria revelação.*”<sup>16</sup> Husserl vislumbrara, portanto, uma *passividade* radical na consciência, um poder *auto-impressionante* que nada devia ao mundo nem ao aparecer deste. Todavia, a pura matéria fenomenológica em si mesma, possibilidade que constituía a melhor promessa da Fenomenologia, rapidamente se perdeu em função de uma recuperação apressada do antigo esquema hilemórfico, onde a *hylê* (matéria) é apenas uma “*matéria indeterminada e cega*” que aspira a uma *forma* — que, para Husserl, é a intencionalidade — que assim a constitui como fenómeno<sup>17</sup>. “*O pensamento de Husserl vem morrer precisamente perante esta impressão, cuja essência é incapaz de captar e que, todavia, não é diferente da vida.*”<sup>18</sup> E assim fica totalmente comprometida a doação originária que a dimensão *patética* da consciência possibilitava, visto que a impressão foi constituída como fenómeno pela intencionalidade e anexada pelo poder de evidenciação desta. Ora com a “*irrupção triunfante da exterioridade*”<sup>19</sup>, finalmente, “*se encerra o ciclo de que a fenomenologia husserliana jamais sairá.*”<sup>20</sup>

Inversamente, é o carácter originário da impressão como *auto-afecção*<sup>21</sup>, como poder de se autovivenciar fora do mundo — *s'éprouver soi-même* aquém da consciência intencional constituinte, da *consciência de* — que importa recuperar, mostrando e denunciando a deslocação sub-reptícia para a exterioridade do mundo de onde “*jamais impressão alguma advém*”. De onde vem, então, a impressão? Por

<sup>16</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 7, p. 70.

<sup>17</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 7, p. 73.

<sup>18</sup> Cf. Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 9.

<sup>19</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 9, *passim*.

<sup>20</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 7, p. 72; cf. *a contrario* Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

<sup>21</sup> Noção central em *L'essence de la manifestation*; cf. igualmente *C'est moi la vérité...*, pp. 133 e ss.

outras palavras: como é que “fora do mundo e independentemente do seu aparecer, antes dele, “no princípio”, uma impressão originária se edifica interiormente a si mesma, de modo a advir em si, a provar-se e impressionar-se (...)?” Responde M. Henry: nenhuma impressão, nenhuma das suas modalidades efectivas, por mais originária que seja, v.g., na alegria, na tristeza, na vergonha, no pudor ou na angústia, tem poder para se fundar a si própria e para se determinar a si mesma como tal impressão: “nenhuma impressão se traz a si própria em si”<sup>22</sup>. Qual é então a origem da auto-impressionalidade? Resposta: “A Vida na sua fenomenalização originária”<sup>23</sup>. Foi “por ter ignorado [a auto-impressionalidade da Vida que] Husserl desconheceu a essência mais originária da passividade”, que não depende da intencionalidade nem é redutível a qualquer representação. As próprias sínteses passivas são “dadas a si mesmas numa passividade muito mais originária, invisível, inextática (...)”<sup>24</sup> do que Husserl pôde reconhecer quando, finalmente, se fixou na forma do fluxo da consciência<sup>25</sup>. Por outras palavras: Husserl quis pensar a vida separando-se dela, fugindo-lhe. E o seu pensamento fracassou no preciso momento em que pensa tê-la reconhecido, quando afirma nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura*: “Eu sou, esta vida é, vivo: cogito.”<sup>26</sup> M. Henry, porém, considera que Husserl estava bem consciente das imensas dificuldades da sua solução, razão por que sempre forcejou por clarificar mais e mais o seu pensamento. Mas no §20 das *Meditações Cartesianas* chegou a considerar duvidosa a possibilidade de realizar uma “fenomenologia da consciência pura” por causa do carácter evanescente dos fenómenos subjectivos. E no §52 de *Die Krisis* acabou por se referir à vida simplesmente como “fluxo inapreensível”<sup>27</sup>.

Deste modo, não podendo responder à vida real, à vida singular que a si mesma se experimenta, Husserl virou-se de novo para a essência transcendental da vida, para a forma do fluxo, substituindo a vida concreta por um “eidetismo” onde

<sup>22</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 9, p. 83 (itálico do autor).

<sup>23</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 9, p. 84.

<sup>24</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 10, p. 88; já Husserl sublinhara a importância da carne (*Leib*) e até mesmo de uma *analogia carnis* como estrutura primeira da intersubjectividade (cf. a expressão “Leibanalogen” em Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Texte aus dem Nachlass), Zweiter Teil: 1921-1928 (Herausgegeben von Izzo Kern), *Husserliana*, Band XIV, p. 338, 15 (Beilage XLII), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973; cf. Jean-François COURTINE, “L’être et l’autre. Analogie...”, p. 379).

<sup>25</sup> Cf. a constituição das *sínteses passivas*, Edmund HUSSERL, *Analysen zur Passiven Synthesis*, (Herausgegeben von Margot Fleischer), Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

<sup>26</sup> Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie...*, § 46, p. 85: “(...) sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als reine Subjekt dieses Lebens fasse (...), sage ich schlechthin und notwendig: Ich bin, dieses Leben ist, iche lebe: cogito.”

<sup>27</sup> Edmund HUSSERL, *Die Krisis...*, *Husserliana*, Band VI, § 52, p. 181, 14.34: “(...) der “Heraklitische Fluss” des (...) Lebens” / “(...) diesem unfassbar strömenden Leben (...)”; *La Crise...*, § 52, p. 202: “(...) ce flux “héraclitéen” de la vie” / “(...) ce flux insaisissable de la vie”.

a vida real está ausente<sup>28</sup>. No *eídos* (essência) husserliano a vida está exangue, morta numa essência ideal. Pelo que esta tentativa de pensar a vida substituindo-a pela “forma da essência da subjectividade transcendental”, quer dizer: pela intuição da sua essência exemplar, apenas manifesta mais uma vez a impotência da Fenomenologia para dar conta da vida patética, essa que a si mesma se abraça e experimenta, precisamente quando pensa tê-la resolvido. “Tal é a aporia contra a qual o método fenomenológico se vem quebrar”<sup>29</sup>: a incapacidade de construir de fora uma fenomenologia da vida, porque a vida é invisível.

A última e gorada tentativa de Husserl para resolver a aporese do pensamento da vida consistiu, então, em tentar substituir os “dados inexistentes das cogitationes reais pelos dados-em-imagem. Segunda substituição na qual se detém agora a aporia: como é que, e a partir de quê, se pode formar uma imagem do que nada se sabe?” A tentativa de resposta surgiu na sexta *Meditação cartesiana*, através da afirmação de que esse saber, ou essa visão, se dá no “pôr fora de si esta vida, na divisão consigo. (...) É (...) nesta vinda para fora de si, e nesta cisão consigo, que a vida se dá a ver [ao] fenomenólogo.” Esta cisão na vida, afirmava Husserl, intencionalmente citado por Michel Henry, “é a condição de possibilidade do advir a si mesmo da subjectividade transcendental.” Ora, nesta cisão da vida reside justamente o último beco sem saída da fenomenologia, porque “empresta à vida um modo de aparecer incompatível” com aquilo que ela é. Afirma que é cisão, clivagem, divisão, *ekstase*, vinda para fora, quando, ao contrário, a Vida é reunião, síntese, afectividade, passividade radical, *pathos*, abraço patético auto-revelador de si a si.

A Fenomenologia transcendental husserliana é incapaz de nos ensinar alguma coisa sobre a Vida, sobre a Vida real e concreta dos viventes, porque em última instância “a vida é sem porquê. (...) A auto-revelação da vida é a sua auto-justificação.”<sup>30</sup> “A vida permanece em si mesma. Não tem fora, nenhuma face do seu ser se dá à captação de um olhar teórico ou sensível, nem se apresenta como objecto para uma qualquer acção. Nunca ninguém viu a vida nem jamais alguém a verá. A vida é uma dimensão de imanência radical. (...) Significa portanto a exclusão de toda a exterioridade, a ausência do horizonte transcendental de visibilidade

<sup>28</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, pp. 14.15: “o ser, devemos dizê-lo com toda a força contra Heidegger, não é aquilo que deve ser pensado; ele não o pode ser (...). A vida não é como um rio indiferente à natureza das rodas que tem que rodar, o ser não tem necessidade de se negar na sua universalidade para se dar o momento da sua particularidade. Muito pelo contrário, o particular, se se quiser utilizar esta linguagem, é a essência do ser, a sua possibilidade mais íntima e desdobração da sua positividade. (...) O *principium individuationis* nada deve às categorias da exterioridade.”

<sup>29</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 13, p. 114.

<sup>30</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 44, p. 320.

onde qualquer coisa é susceptível de se tornar visível e que se chama mundo. A vida é invisível.”<sup>31</sup>

Apenas uma palavra *en passant* para dizer que esta crítica dirigida à Fenomenologia husserliana é também dirigida a Heidegger. A carência de atenção à Vida no pensamento ocidental, particularmente na Modernidade<sup>32</sup>, patenteia-se de forma exemplar no “monismo ontológico” de Heidegger e na sua incapacidade para acolher uma doação originária que sempre já lá está, e em relação à qual o mundo e o seu horizonte transcendental de visibilidade são sempre algo que vem ‘depois’<sup>33</sup>. “O ‘monismo ontológico’ torna invisível a essência da manifestação”<sup>34</sup>, afirmava M. Henry já em *L’essence de la manifestation*. Por isso Heidegger, ao criticar o esquecimento do Ser, *esqueceu ele próprio a Vida*, a qual permanece nele sempre arrolada ao exterior, à *ek-sistência* do *Dasein*, sem estabelecer qualquer relação entre este e a Vida que se auto-revela e auto-experencia em si e a partir de si. É certo que M. Henry reconhece que Heidegger foi importante no processo de inversão da Fenomenologia, pois chamou-lhe a atenção para o outro sentido de verdade não como concordância (*adaequatio rei et intellectus*), esquema ainda presente em Husserl, mas antes como *revelabilidade primordial*, como poder de desvelamento do ser<sup>35</sup>. Mas uma coisa é afirmar a verdade como fenomenalidade pura e poder de manifestação; outra, muito diferente, é dizer o que é a essência dessa verdade originária. Ora Heidegger, ao recuar para as raízes da fenomenologia grega e ao trazer para o centro do questionamento o “fenómeno mais originário da verdade”, não captou a essência mais íntima da verdade. Tal como em Husserl, também em Heidegger “os pressupostos da fenomenologia permanecem totalmente indeterminados”<sup>36</sup>, porque se a verdade é afirmada como fenomenalidade pura, nada se diz sobre o que ela é. “Assim se revela a carência da interpretação heideggeriana. (...) Não considera a vida como essencialmente fenomenológica e como poder de se revelar. É ao ser-no-mundo que compete fazer-nos aceder ao ser vivo.”<sup>37</sup> Tal Fenomenologia *voyeur* fica sempre “do lado de fora” da Vida, pela exterioridade, pela

<sup>31</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 12.

<sup>32</sup> Cf. Michel HENRY, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987 (cons. na edição da PUF, 2001); ID., *Paroles du Christ*, p. 13. Cf. Claude BRUAIRE, *L’être et le esprit*, p. 45.

<sup>33</sup> Cf. Michel HENRY, *C’est moi la vérité...*, p. 62; Talvez M. Henry não seja totalmente justo com Heidegger, se tivermos em conta a expressão com que Heidegger conclui o Seminário de Zähringen, em 1973, comentando a *alêtheia* de Parmênides. Martin HEIDEGGER, *Seminar in Zähringen 1973, Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 15: *Veröfentlichte Schriften 1910-1976*, (Herausgegeben von Curd Ohwadi), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 399: «Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren.» / «Esta fenomenologia é uma fenomenologia do inaparente.»

<sup>34</sup> Cf. Michel HENRY, *L’essence de la manifestation*, pp. 59-164; Ruud WELTEN, “God is Life”, in *God in France*, p. 131 (artigo completo: pp. 119-142).

<sup>35</sup> Cf. Jean GRONDIN vai no mesmo sentido, em *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 6.

<sup>36</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 2, p. 40.

<sup>37</sup> Michel HENRY, *C’est moi la vérité...*, p. 64.

temporalidade. Para uma Fenomenologia de matriz grega, sempre carente de Luz, como a husserliana e heideggeriana, o *pathos* originário da Vida, no seu enlace patético, no seu Abraço sem falha, é como se fosse uma “caixa negra”. Verdadeiramente, mais do que *esquecer o ser*, o pensamento ocidental esqueceu a Vida.

## II – Da essência trinitária da “Fenomenologia da Vida” de M. Henry

Todos conhecem a afirmação central de *L’essence de la manifestation*, em 1963: a essência da manifestação é uma passividade radical que “s’éprouve soi-même” como afectividade originária<sup>38</sup>. A essência original da fenomenalidade é, pois, esta afectividade. Podemos dizer que se encontra aqui o rumo da posterior evolução intelectual de M. Henry. Com efeito, na p. 14 de *Vie et Révélation*, de 1996, retomando um artigo de 1977, continua a reafirmar: “Ce qui se sent et s’éprouve soi-même, sans que ce soit par l’intermédiaire d’un sens, est dans son essence affectivité. L’affectivité est l’essence originnaire de la révélation, l’auto-affection phénoménologique de l’être et son surgissement premier. (...) Comme épreuve de soi, ingorante de l’Ex-tase, la vie n’en n’est pas moins phénoménologique, dans le tréfonds de son être, la phénoménalité de cette épreuve de soi est un pathos, est l’affectivité.”<sup>39</sup>

Foram os mais de quarenta anos de rigorosa disciplina fenomenológica e o contacto ruminado com os textos do Novo Testamento, em especial o Evangelho de João, onde o discurso de Cristo acerca de Si mesmo e da sua relação com o Pai, relação cuja essência é fenomenológica – “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9) – bem como o contacto com outros textos da tradição e da experiência cristã: Ireneu de Lião, Cirilo de Alexandria, Agostinho de Hipona, Mestre Eckhart, que o levaram a reconhecer que a intenção originária do projecto fenomenológico e as exigências mais íntimas e radicais da Fenomenologia da Vida haviam sido cumpridas, *par excès et par avance*, na “verdade do cristianismo”, quer dizer, nas afirmações de Cristo sobre Deus, sobre Si e sobre o Homem, e não na Fenomenologia *que fala grego* e que considera a “verdade” como desvelamento do ser (*alêtheia*) no horizonte do mundo. Para a tradição eclesial confessante *Deus é Vida* (Ap 1, 17), quer dizer, exuberância *ad intra et ad extra*, auto-revelação, e a expressão plena dessa exuberância encontra-se na “eterna dança da Vida”, isto é, na pericorese / *circumincessio* trinitária qual eterna, invisível e contínua auto-geração da Vida pela

<sup>38</sup> Michel HENRY, *L’essence de la manifestation*, p. 581.

<sup>39</sup> Michel HENRY, “Qu’est-ce que cela que nos appelons la Vie?”, in *Vie et Révélation*, Beyrouth, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l’Université Saint-Joseph, 1996, p. 14; “L’éthique et la crise de la culture contemporaine”, in ID., p. 47.

Vida. Esta não é aqui uma qualquer metáfora, uma representação ou um objecto intencional: a Vida é o que há de mais concreto e real, mais próximo e mais íntimo na experiência dos viventes. É por esta Vida subjectiva absoluta, e não pela vida *objectiva* da Biologia, que a Fenomenologia radical se interessa e à qual se devota.

No mesmo movimento, fica legitimada a aplicação, de forma radical e rigorosa, do método fenomenológico ao cristianismo e a constituição daquilo a que, em *C'est moi la Vérité*, chama uma *filosofia do cristianismo*, pois “a *Filosofia e a Teologia não são concorrentes*”<sup>40</sup> desde que reconheçam o lugar de onde ambas colhem a sua inteligibilidade, *sc.*, na auto-revelação da Vida. Apesar da provocação que certa Teologia viu no pensamento de M. Henry, designadamente quando reformula as noções de “*transcendência e de alteridade*” divinas, este não se intimidou. A Arqui-inteligibilidade de que fala não vem revelar uma nova Teologia, mas uma nova Fenomenologia<sup>41</sup>. Mais ainda até, nas palavras de Ruud Welten: para Michel Henry “*the New Testament does not speak theology, but phenomenology. (...) Radical phenomenology and Christianity are congenial in structure.*”<sup>42</sup>

Por isso, é para ele claro, pelo menos nas últimas obras, que o Cristianismo pode encontrar na Fenomenologia radical da Vida uma oportunidade de explicitação da sua auto-compreensão como “revelação” e das suas afirmações nucleares: Deus como relação Arquipassiva que se auto-revela e manifesta; o Verbo que se faz carne e o *pathos* desta relação do Pai e do Filho como Vida, Abraço, Espírito, “*nexus amborum*”, «*amplexus amborum*». A identificação cristã da “*Verdade com a Vida (...) designa a auto-revelação da Vida (a Revelação de Deus) na Ipseidade de um Si originário como o modo fenomenológico do seu cumprimento.*”<sup>43</sup> “*Que a singularidade irreduzível de cada um seja gerada no próprio princípio de toda a geração e que, mais ainda, venha a cada um e dele se apodere no processo sem Fundo da Vida absoluta, eis uma das intuições mais extraordinárias do cristianismo. (...) Dando cada si a si mesmo, permite-lhe crescer a partir de si, num processo de autocrescimento contínuo que faz dele um devir (o contrário de uma “substância” ou de uma “coisa”) – processo que, no fundo, é tão-só o processo da Vida absoluta.*”<sup>44</sup> A Fenomenologia dirige, assim, à religião cristã questões radicais sobre o seu sentido, cortando o passo a todas as tentações quer fideístas quer gnósticas, e se acaba por reconhecer a essência fenomenológica das suas afirmações sobre Deus, não é porque se tenha convertido ou tornado em misticologia ou em teosofia, mas porque aí ela encontrou a “*matéria fenomenológica*” adequada ao

<sup>40</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, p. 361

<sup>41</sup> Cf. Ruud WELTEN, “God is Life”, in *God in France*, p. 131.

<sup>42</sup> Ruud WELTEN, “God is Life”, in *God in France*, pp. 132.135.

<sup>43</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 35, p. 260; cf. ID., *Paroles du Christ*, p. 98; ID., *Vie et Révélation*, p. 84.

<sup>44</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 48, pp. 355.357; Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité...*, p. 100.

preenchimento rigoroso das suas exigências. Reconhece, em contrapartida, que a experiência cristã é capaz de aceitar um diálogo com a racionalidade, a partir de dentro, sem trunfos na manga, sem sobrançeria triunfalista dos que já se pensam salvos e detentores da verdade, sem a apologética apressada e com intuítos de conversão, mas respondendo tão-só com o reiterado discurso de Cristo sobre si próprio – por outras palavras, com o que M. Henry chama a sua *Verdade*. Afirma no mesmo sentido Costa Freitas, na *Apresentação* da tradução portuguesa de *C'est moi la vérité*, que “*sendo embora uma religião, o Cristianismo é portador de um conjunto de princípios e de intuições de carácter teórico que se prestam (...) a uma interpretação inteligível e coerente... [A experiência cristã] entra na história introduzindo uma novidade e um excesso (...)*”<sup>45</sup>, que não só dão que pensar, mas são originariamente um *modo de Vida*.

Assim, quando os textos bíblicos fundadores da experiência cristã – vetero e neotestamentários – falam de Vida, referem-se em primeiro lugar ao Deus dos Vivos, ao Deus Vivo – *Deus vivens et aeternus* (Dn 12, 7)<sup>46</sup>. Isto mesmo reconhece Michel Henry, ao afirmar: a “*Vida de que fala João é a que, apreendendo-se por inteiro como a única vida possível, uma vida que advém em si mesma, ele chama Deus.*”<sup>47</sup> Eis o que toda a tradição quer dizer quando afirma que “*Deus é Vida*”. “*A palavra reiterada que determinou o judaísmo e encontrou o seu acabamento no cristianismo – “Deus criou o homem à sua imagem” – encontra uma explicação radical na fenomenologia da vida. (...) A geração do homem no Verbo (...) repete a geração do Verbo em Deus como sua auto-revelação.*”<sup>48</sup> Não clamava ainda Santo Agostinho, nas *Confissões*, dirigindo-se a Deus, “*ó Vida da minha vida*”<sup>49</sup>? Por isso, o Cristianismo ao afirmar a identificação entre Verdade e Vida possibilita uma Fenomenologia não-intencional, uma Fenomenologia radical da Vida. Note-se, porém, que, ao reconhecer isto, não há no pensamento de Michel Henry o que poderia chamar exteriormente “*uma conversão*” (que no fundo, era o D. Janicaud pretendia fazer passar com a expressão “*tournant théologique*”). O autor de *C'est moi la Vérité* mantém-se dentro do desenvolvimento rigoroso de uma fenomenolo-

<sup>45</sup> Manuel Barbosa da Costa FREITAS, “Apresentação”, in Michel HENRY, *Eu sou a Verdade...*, p. 8; Bernard SESBOÛÉ e Bernard MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un fils?*, p. 10; Michel HENRY, *Paroles du Christ*, p. 87.

<sup>46</sup> Dn 6, 26; 12, 7; Jr 10, 10: “*Dominus autem Deus verus est ipse Deus vivens*”.

<sup>47</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 11, p. 97. Cf. Nm 14, 21.28; Dt 5, 26; 32, 40; Js 3, 10; 1 Sm 17, 26.36; 2 Rs 19, 4.16; Sl 42, 2; 84, 2; Is 37, 4.17; 49, 18; Jr 22, 24; 46, 18; Ez 5, 11; 14, 16; *et passim*; Dn 6, 20; Mt 16, 16; 26, 63; Jo 6, 57.69; At 14, 15; Rm 9, 26; 14, 11; 2 Cor 3, 3; 6, 16; Tss 1, 9; 1 Tg 3, 15; 4, 10; 6, 17; Hb 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; Ap 1, 18; 7, 2.

<sup>48</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, §§ 35.45, pp. 263.328 e ss. Cf. *C'est moi la vérité...*, pp. 130 e ss; Ruud WELTEN, “God is Life”, in *God in France*, p. 135; Florinda Leonilde Ferreira MARTINS, *O humanismo filosófico de Michel Henry: para uma ontologia do sentir*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas, 2000 [Tese de doutoramento, *dact.*]; Emilio BRITO, “La différence phénoménologique du Mystère absolu...”, pp. 354-356.

<sup>49</sup> Santo AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 1, 2: “*uita uitae meae*”.

gia radical, invertida por dentro, reconhecendo, não *apesar disso*, mas *por causa disso* mesmo que tal lógica fenomenológica, transgredida ou invertida por via da Vida, tem no Cristianismo o seu cumprimento verdadeiro *par excès et par avance*<sup>50</sup>. E uma Fenomenologia que se quis rigorosa desde o princípio não pode excluir *a priori* possibilidades e modos essenciais de aparecer, muito menos evacuar gratuitamente testemunhos nesse sentido. Sublinhe-se bem outra vez: Michel “Henry não nos diz que temos de acreditar no Novo Testamento ou tornarmo-nos Cristãos para ver a Verdade. Afirma apenas que a estrutura fenomenológica do Cristianismo revela a auto-manifestação. Por conseguinte, só podemos reconhecer Deus na Vida e apenas na Vida.”<sup>51</sup>

As exigências fenomenológicas chegaram assim a uma Afectividade originária ou Arquipassividade que é para si mesma auto-revelação como Vida. E a essência da Vida é isto mesmo: auto-revelação onde se manifestam no mesmo movimento e sem ruptura, agir e padecer. “A vida sente-se, experimenta-se a si mesma. Não que ela seja qualquer coisa que, ademais, teria a propriedade de se sentir a si mesma, mas que aí reside a sua essência: a pura experiência de si, o facto de se sentir a si mesma. A essência da vida reside na auto-afecção.”<sup>52</sup>

Esta impressionabilidade transcendental pura não é passageira, como acontece nas nossas impressões mais triviais, porque a Vida que a possibilita está sempre presente, sempre unida a si mesma, num abraço sem falha<sup>53</sup>. “A afectividade é a essência originária da revelação, a auto-afecção fenomenológica do ser e o seu primeiro surgimento.”<sup>54</sup> “O eterno presente vivo da Vida, a Morada que a si mesma assinalou — a Morada da Vida na qual tudo é vida, e fora da qual nenhuma vida é possível — é também a nossa, a de todos os seres vivos. Razão pela qual existem tantos lugares nesta Morada.”<sup>55</sup> Assim, a partir da Vida originária que eternamente a si mesma se auto-revela, se vive e se frui, somos surpreendidos como doação originária a nós mesmos, no nosso auto-experimentar-nos, na nossa impressão mais humilde, porque “a eternidade é apenas a relação indissolúvel da auto-afecção, a eternidade é a essência da vida”.<sup>56</sup> Somos dom, fomos trazidos ao espaço da manifestação e da revelação por uma antecedência excedente, que é a essência de toda a imanência<sup>57</sup> e que a possibilita, pois esta jamais teria o poder

<sup>50</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, p. 109: “Substituir uma fenomenologia por outra, a da Vida e do ‘Logos’ [joânico] pela do mundo, não é desconhecer o poder de manifestação que pertence a esta última, mas circunscrever-lhe o domínio e a competência.”

<sup>51</sup> Ruud WELTEN, “God is Life”, in *God in France*, p. 133.

<sup>52</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 13.

<sup>53</sup> Thierry DELOOZ, *Pour une ontologie de la relation. L'être et la relation*, vol. 1, p. 277.

<sup>54</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 14.

<sup>55</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 10, p. 91.

<sup>56</sup> Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 18.

<sup>57</sup> Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, t.1, pp. 279-280; Michel HENRY, *Paroles du Christ*, p. 98.

de chegar até si. Por isso, a Vida é doada, arqui-doadada no seu *pathos*, antes de qualquer consciência, intencionalidade ou pensamento, que são sempre tardios em relação a esta auto-doação arqui-principial. “A vida que é capaz de se autogerar e a que o cristianismo chama Deus, nós chamamos Vida absoluta ou Vida fenomenológica absoluta. A relação da Vida com o ser vivo joga-se no interior de Deus (...).”<sup>58</sup>

Chegamos aqui ao cerne do nosso tema acerca da essência trinitária da Fenomenologia da Vida. Porque à Vida íntima de Deus a experiência cristã chama “Trindade”, relação essencial do Pai e do Filho e do Espírito Santo. A Trindade é, para a experiência cristã, a figuração extrema da exuberância da Vida inesgotável que gera sempre mais Vida, sem nada perder nessa eterna auto-geração, jogo e dança que constitui as pessoas, em pericorese de Amor. Numa ontologia fenomenológica da Trindade, as noções de “manifestação do ser” e de “auto-revelação divina” convergem e são sobreassumidas na fenomenalização trinitária da Vida. Eis o que significa “gerar do Filho na autogeração do Pai na unidade de um com o outro. (...) A Vida engendra-se a si mesma como este Vivente que ela é na sua autogeração. (...) O conteúdo do cristianismo consiste numa rede de relações transcendentais, acósmicas, invisíveis, que podemos formular assim: relação da Vida absoluta com o Primeiro Vivente — do Pai e do Filho, de Deus e de Cristo. (...) Normalmente, chamamos relação ao vínculo que une dois ou mais termos. Mas a possibilidade última de tal relação é fenomenológica (...). Quando uma fruição se experimenta a si mesma e assim jubila consigo, o laço que a une a si mesma não lhe é exterior e não pode surgir no mundo; o que a une é a matéria fenomenológica da vida. (...) A vida, vimo-lo (...), é relação que gera ela mesma os seus “fins”. O conteúdo do cristianismo é a elucidação sistemática, inaudita, desta relação da Vida com os viventes como geração ou nascimento. Tratamos desta geração do Primeiro vivente na autogeração da Vida como relação do Pai e do Filho que constitui a primeira e mais importante das relações consideradas pelo cristianismo. A fenomenologia da vida aqui desenvolvida fornece-nos a chave para a inteligibilidade desta relação essencial. Se considerarmos com mais atenção o conteúdo do cristianismo, vemos que a relação Pai/Filho constitui o seu núcleo essencial ao mesmo tempo que faz dele objecto de um discurso explícito: um discurso reiterado que Cristo considera e refere como o único importante.”<sup>59</sup> É esta “a Verdade” da experiência cristã, profundamente diferente da “Verdade” do mundo.

Assim, na fenomenalidade pura da Vida que “s'éprouve soi-même”, sem espectador, reconhece-se a “*generatio spiritualis*”, a relação trinitária. Não podia

<sup>58</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, p. 68.

<sup>59</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, pp. 79-80.

ser mais explícita em Michel Henry a dimensão trinitária da fenomenologia da Vida. E embora no texto que se acabou de citar se refira ao Espírito como “*unidade*” do abraço eterno e auto-revelador entre o Pai e o Filho, noutros, como veremos já de seguida, afirma o Espírito sem titubeios. Diga-se, por conseguinte, que na relação essencial da Vida de si consigo a passibilidade ou a Arquipassibilidade é activa, porque coincide com o seu movimento auto-gerador, simultaneamente unificante e diferenciador. Longe de se oporem, a passibilidade e a actividade supõem-se nessa auto-ocação originária à maneira da *coincidentia oppositorum*<sup>60</sup>. Note-se, por outro lado, que a ideia de um *pathos* em Deus, não rejeitada pela tradição cristã, é ainda um dos lugares teológicos mais importantes do pensamento contemporâneo, como defendem Jürgen Moltmann e Hans Jonas<sup>61</sup>. Não afirmava já Orígenes que nem o próprio Pai é impassível? “Qual é pois esta paixão (*passio*) que ele sofreu por nós? A paixão da caridade (*caritatis est passio*). E não é verdade que o próprio pai, Deus do universo, “cheio de indulgência, de misericórdia” e de piedade, sofre de algum modo (*quodammodo patitur*)? (...) Deus portanto toma sobre si (*supportat*) a nossa maneira de ser, como o Filho de Deus toma (*portat*) as nossas paixões. O próprio Pai não é impassível (*ipse Pater non est impassibilis*). Se lhe pedimos, tem piedade, compadece-se e experimenta a paixão da caridade (...)”<sup>62</sup>

Se Michel Henry, portanto, outorga a maior relevância ao *pathos* da Vida é para levar a fenomenologia a admitir dois modos de fenomenalização possíveis, mas irredutíveis entre si: um que, ao dar a ver, não tem força para dar ser ao que dá a ver; o outro, onde o conteúdo, como impressão originária, se une indissolavelmente com a sua Parusia: a passividade. Ora esta “é uma propriedade de essência, a pressuposição fenomenológica incontornável de qualquer impressão.”<sup>63</sup> À Vida jamais se chega do exterior, pelo pensamento, pelo olhar: “não é o pensamento que nos dá o acesso à vida, é a vida que permite ao pensamento aceder a si”<sup>64</sup>. Tentar pensar a vida por um esforço do pensamento é um logro que só pode conduzir às mais refinadas ilusões. Não se pode ver a Vida e continuar a viver. Por isso, M. Henry não cala a Vida em si, não porque ela seja sua pertença, mas porque ele se experiencia dela pertencente. Não há nele qualquer veleidade de ser o “secretário da Vida”, pois “*acesso à Vida não o há senão nela, por ela e a partir dela.*” “(...)

<sup>60</sup> Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 59.

<sup>61</sup> Cf. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München, Christian Kaiser Verlag, 1980; Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, p. 474; Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Quando Deus também sofre. Reflexões sobre o sofrimento”, in *Communio* 15 (1998/1), pp. 36 e ss; Gisbert GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino*, pp. 74 e ss; Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Payot & Rivages, 1994.

<sup>62</sup> *Homiliae in Ezechielem*, VI, 6; SC 352, pp. 230-231.

<sup>63</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 10, p. 89; Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité...*, p. 92.

<sup>64</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 15, p. 129; cf. Michel HENRY, *Vie et Révélation*, p. 14.

A essência divina consiste na Revelação como revelação *de si, em si, a partir de si*<sup>65</sup>; ela é este *em-si, por-si e para-si* em relação: fórmulas henrianas que recordam ou recuperam deliberadamente antigas doxologias trinitárias.

### III – Do “Deus real que vive em cada Si vivo”

Concluamos citando ainda Michel Henry: “(...) *Antes de nós, desde sempre, no Começo e como neste mesmo Começo, uma vida absoluta (a vida única e absoluta de Deus) veio a si, experienciando-se a si mesma (...).*”<sup>66</sup>. “*A Arquitectividade é da Vida – do Invisível. Na Arquitectividade da Vida torna-se inteligível a própria vida – o processo da sua autogeração como a geração nela do Primeiro Si vivente em que ela se experiencia a si mesma e, deste modo, a si mesma se revela –, a geração do seu Verbo que, com efeito, vem no princípio, pois que a vida não advém a si nem se experiencia senão em si (...). É este processo de autogeração da vida como sua auto-revelação, no Verbo, que constitui a Arquitectividade de que fala João. Não [é] uma gnose, porque nada deve à contemplação da Inteligibilidade, ou a uma qualquer contemplação, mas é uma Arquignose.*”<sup>67</sup> A “*Arquignose é a gnose dos simples*”;

“*O Antigo Testamento dizia já do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob que ele é o Deus dos Vivos. Com esta Vida, trata-se da vida absoluta que advém a si mesma. Como o reconhece, por seu turno, Cirilo de Alexandria: “Só de Deus podemos dizer que é naturalmente Vida” (...). Não é que Deus obedeça a alguma determinação prévia, a alguma Razão à qual ele próprio se não pudesse subtrair, mas porque ele é a Vida e, deste modo, o Deus dos vivos. Não há vivente sem a Vida, mas não há Vida sem a Arquitectividade da sua Arquitectividade. Porque tudo isto se deve compreender dinamicamente, a possibilidade a priori da Vida jamais é uma “pura possibilidade”: sempre e já a vida veio a si mesma, é a eterna vinda a si na Arquitectividade em que se experiencia sem cessar a si mesma e frui de si no amor infinito com que eternamente a si mesma se ama. O Deus cristão não é, pois, o deus grego.*”<sup>68</sup> A fenomenologia da vida conduziu Michel Henry a um pensamento relacional em registo trinitário. Nela, na Vida, “*revela-se a originalidade do monoteísmo cristão que se não pode reduzir à afirmação formal e con-*

<sup>65</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, p. 17.

<sup>66</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 15, pp. 122-123.

<sup>67</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 15, pp. 124-125; pp. 373-374: “*A Arquitectividade joânica (...)* não será necessário chamar uma Arquignose? Uma forma superior de conhecimento, um conhecimento do terceiro género (...)? O cristianismo, há que reconhecê-lo, é uma Arquignose. Ireneu, por exemplo, não critica de forma alguma a gnose enquanto tal, mas só “a falsa gnose.” Por isso, “a Arquignose é a gnose dos simples.”

<sup>68</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 23, p. 175.

ceptual de um Deus único. (...) A Vida absoluta vem a si no seu Verbo, sentindo-se nele (...), na interioridade fenomenológica recíproca que é o seu Espírito comum. É assim que, por oposição ao Deus formal do monoteísmo, o Deus trinitário do cristianismo é o Deus real que vive em cada Si vivo, sem o qual vivente algum viveria, do qual cada vivente dá testemunho na sua própria condição de vivente.”<sup>69</sup> Eis a “interioridade fenomenológica recíproca de todos os viventes no Si único da Vida absoluta, na interioridade fenomenológica recíproca deste Si e desta Vida, do Pai e do Filho.”<sup>70</sup> “(...) O seio de Deus é a vida invisível anterior a qualquer mundo: vida invisível que permanece no seio invisível de Deus, que dá a conhecer Deus na invisibilidade, onde Deus se auto-revela no e como Arquí-Filho.”<sup>71</sup>

“A primordial relação Pai/Filho não é só esta relação cuja essência é constituída pela Vida, também não é só esta geração cuja essência gera os termos, mas gera-os como interiores um ao outro, de modo a co-pertencerem-se um ao outro, numa co-pertença mais forte que qualquer unidade concebível, na unidade inconcebível da Vida cuja autogeração se faz na unidade de geração e de Gerado. O monoteísmo é uma religião ingênua, uma religião do entendimento, do pensamento abstracto que pensa a unidade abstracta; o Deus do monoteísmo é esta unidade abstracta acompanhada, se possível, de uma consciência que a pensa (...). [Mas] quando Deus já (...) não é um objecto da razão, nem a unidade absoluta que o pensa (...), nem nada que se possa ver ou compreender; quando a essência divina renuncia a toda e qualquer mediação fenomenológica estranha à sua fenomenalidade própria e se impõe como efectuação fenomenológica da Vida absoluta (...), então os conceitos abstractos dão lugar às determinações fenomenológicas fundamentais da vida e à rede de relações que as liga. A interioridade recíproca do Pai com o Filho – a autogeração da Vida enquanto geração do Primeiro Vivente – [é] fenomenológica por essência (...).”<sup>72</sup>

Assim, “antes do mundo e do seu “aparecer”, a Arquí-Inteligibilidade abriu desde sempre a dimensão fenomenológica do invisível – o qual é tudo menos um conceito negativo, quer dizer, um conceito antitético do visível. Invisível é a revelação originária que cumpre a obra da revelação em relação a si mesma – antes de qualquer outra coisa. Pois o aparecer não pode fazer aparecer o que quer que seja além dele, se primeiro não aparecer ele próprio, enquanto tal. Só a Vida absoluta efectiva a auto-revelação do Começo. É aqui que a pretensão do pensamento humano de alcançar a Verdade pela própria força do seu pensamento se dissipa como fumo. É aqui que as intuições fenomenológicas da vida e da teologia cristã coincidem: no reconhecimento de um comum pressuposto que já não é o pressu-

<sup>69</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 33, pp. 244-245 (itálico nosso).

<sup>70</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, § 48, p. 358 (itálico do autor).

<sup>71</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, pp. 105-106.

<sup>72</sup> Michel HENRY, *C'est moi la vérité...*, pp. 87-88.

posto do pensamento. Antes do pensamento, antes portanto da fenomenologia, assim como antes da teologia (e da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica), uma Revelação está actuante, a qual nada lhes deve, e que todas elas igualmente supõem. Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e do desenvolvimento da sua inteligibilidade fulgura a Arquí-Inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo com a qual ele se abraça. (...) É a embriaguez sem limites da vida, o Arquí-gozo do seu amor eterno, no seu Verbo, o seu Espírito que nos submerge.”<sup>73</sup> “(...) Tal como a Vida permanece no seu Verbo na qual se experencia a si mesma, assim o Verbo permanece nesta Vida que nele se experencia e na qual ele mesmo se experencia. Deste modo o Pai (a Vida onipotente que se autogera) permanece no seu Filho (o Verbo no qual esta Vida se gera, experienciando-se a si mesma e assim se auto-revelando), tal como o Filho (este Filho no qual a Vida se experimenta e se ama infinitamente a si mesma) permanece nesta Vida (que se experencia nele de forma que ele se se experencia nela). Deste modo, estão um no outro, o Pai no seu Filho e o Filho no seu Pai segundo uma recíproca interioridade (cada um experienciando-se, vivendo e amando-se no outro) que é uma interioridade de amor, que é o seu Amor comum, o seu Espírito.”<sup>74</sup>

À Luz deste ramalhete de referências não é possível negar que a Fenomenologia radical da Vida, de M. Henry, tenha sido reconduzida ao âmago mais íntimo da experiência cristã: o *mysterium caritatis*. “Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant.” (Jo 10, 10)

<sup>73</sup> Michel HENRY, *Incarnation...*, pp. 363-364.374.

<sup>74</sup> Michel HENRY, *Paroles du Christ*, p. 108.