

A EXPERIÊNCIA MÍSTICO-RELIGIOSA SEGUNDO A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE MICHEL HENRY

The mystic-religious experience according to Michel Henry's
phenomenology of religion

Bruno dos Santos Queiroz^()*

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar a compreensão do filósofo vietnamita Michel Henry a respeito da experiência místico-religiosa com base em sua fenomenologia da religião. A partir disso, será considerado a definição de fenomenologia da religião à luz da síntese entre a escola holandesa e o método fenomenológico husserliano. Será discutido, ainda, as críticas henrianas ao monismo ontológico e a descoberta da vida. Desse modo, será possível entender a compreensão da experiência religiosa à luz de uma fenomenologia da vida e da filosofia do Cristianismo de Henry. Conclui-se que o entendimento henriano da experiência mística é frutífero para as mais diversas religiões e até mesmo para perspectivas não-teístas.

Palavras-chave: Michel Henry. Fenomenologia da Religião. Vida. Experiência Místico-Religiosa.

Abstract

The purpose of this article is to present the understanding of the Vietnamese philosopher Michel Henry about the mystical-religious experience based on his phenomenology of religion. From this, the definition of phenomenology of religion will be considered in the light of the synthesis between the Dutch school and the Husserlian phenomenological method. It will also be discussed the henrian critiques of ontological monism and the discovery of life. In this way, it will be possible to understand the comprehension of religious experience in the light of a phenomenology of life and Henry's philosophy of Christianity. It is concluded that the henrian understanding of the mystical experience is fruitful for the most diverse religions and even for non-theistic perspectives.

Keywords: Michel Henry. Phenomenology of Religion. Life. Mystical-Religious Experience.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo consiste em apresentar a experiência místico-religiosa conforme presente na fenomenologia da religião do filósofo vietnamita Michel Henry. A filosofia do pensador em questão se insere na tradição da escola fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl (1859-1938) e no esforço de construção de uma filosofia do Cristianismo capaz de pensar a experiência com o divino. Michel Henry foi um filósofo vietnamita nascido em 10 de janeiro de 1922 na cidade de Haiphong. No entanto, desde muito cedo, na infância, ele se mudou para a França e passou a estudar

^(*) Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU (2022), como bolsista da CAPES. Psicólogo e graduando em Filosofia, pela UFU. Exerce atividades de monitoria no curso de Filosofia da UFU. Pesquisa fenomenologia em Martin Heidegger, filosofia da religião, fenomenologia da religião, pensamento de Michel Henry. **E-mail:** araguaribrunosqueiroz@gmail.com

em Paris. Em 1943 se envolveu na Resistência Francesa, movimento de resistência contra os nazistas e fascistas (SEYLER, 2016). Seu primeiro trabalho publicado, *L'essence de la manifestation*, se dedicou a pensar a essência da fenomenalidade a partir de princípios fenomenológicos (HENRY, 1963/1973).

Michel Henry também possui uma vasta produção a respeito de diversas temáticas. Trabalhou temas como marxismo (HENRY, 1976, 1983), psicanálise (HENRY, 1985/2009), crítica ao cientificismo (HENRY, 1987/2012), filosofia da arte (HENRY, 1988/2012), filosofia do corpo (HENRY, 1965/2012), cristologia fenomenológica (HENRY, 1996/2015), entre outros. A categoria em torno da qual se move todo seu pensamento é a noção de vida, entendida como imanência radical de autoafetação. À luz dessa noção, o filósofo vietnamita condenou toda ideologia que exclui a vida e ressaltou a importância da experiência místico-religiosa com esse campo de afetação originária (GOTO & QUEIROZ, 2020).

Neste trabalho, consideraremos as importantes contribuições henrianas para pensar a experiência místico-religiosa. Para tanto, será preciso considerar o que se entende por fenomenologia da religião. Em seguida, lidaremos com a fenomenologia da vida na perspectiva de Henry, por fim, consideraremos a filosofia henriana do Cristianismo e sua compreensão a respeito da natureza da experiência religiosa.

2 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: UMA DEFINIÇÃO

O termo fenomenologia da religião foi utilizado pela primeira vez pelo teólogo holandês Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) em seu livro “História das Religiões” (*Lehrbuch der Religionsgeschichte - Manual of the Science of Religion – SAUSSAYE, 1887/1891*). Sua compreensão de fenomenologia consiste na busca de construir uma cosmovisão orgânica a respeito da vida religiosa. A necessidade dessa construção se revelava necessário como uma forma de superar compreensões da religiosidade existentes na época, como a História natural da religião, o Modernismo e a teologia neocalvinista holandesa. Portanto, para entender o contexto em que nasce a fenomenologia da religião faz-se necessário ter uma noção geral dessas abordagens que constituíram o clima teológico e filosófico para o nascimento de uma investigação fenomenológica da religiosidade (JAMES, 2017).

A História natural da religião consistiu numa abordagem que visava comparar diferentes tipos religiosos a fim de determinar seu valor dentro de uma escala evolutiva

do desenvolvimento das formas religiosas. Esse modo de abordar a experiência religiosa consistiu na transposição de uma compreensão deturpada da teoria darwinista da biologia para o campo da historiografia. Tal visão consistia em entender que, assim como todas as espécies biológicas descendem de um ancestral comum, todas as formas de religiosidade remontariam a uma religião ancestral comum. Era comum pensar que essa religião ancestral era o animismo e que todas as formas religiosas derivaram dele até se desenvolveram na forma mais “evoluída” da religião que seria o monoteísmo cristão. Essa abordagem, no entanto, estava imbuída de diversos preconceitos que se mostravam falsos diante dos dados históricos (JAMES, 2017).

Já o Modernismo foi uma compreensão presente no contexto holandês do século XIX que mantinha o secularismo, o naturalismo e a ciência como abordagens fundamentais para a compreensão da natureza, da história e do mundo. Em tal visão há uma insistência em explicar todos os fenômenos por meio de ideias mecanicistas rompendo com qualquer visão sobre o sobrenatural. O Modernismo se colocou como uma cosmovisão que buscava explicar de modo abrangente os fenômenos da realidade, incluindo a religião. O Liberalismo Teológico surgiu, no campo das compreensões da religiosidade, como filho do Modernismo, propondo um esforço para banir a crença em milagres do campo da teologia, reforçando uma compreensão de Deus que não intervisse no sistema fechado das causas naturais e propondo uma cristologia que enfatizasse o Jesus Histórico como um homem comum ou um mestre ético, ao invés de uma figura mística ou sobrenaturalista (JAMES, 2017).

O neocalvinismo holandês, por sua vez, apresentado em figuras como Abraham Kuyper, compreendia a importância de se dar uma resposta ao Modernismo. Para essa abordagem, era preciso compreender a contribuição da própria religião para os valores secularistas, tais como a liberdade de expressão, o progressismo e a democracia. Entendia-se que sem o Cristianismo tais valores não existiriam no Ocidente. Ademais, tal perspectiva insistia na necessidade de uma visão orgânica da totalidade cósmica que se colocasse como uma contraposição da cosmovisão modernista. O problema é que o neocalvinismo partia do princípio do “pressuposicionalismo”, concepção de que só se pode construir uma cosmovisão orgânica da realidade de forma adequada assumindo os pressupostos da revelação cristã conforme expressa nas Escrituras sagradas e sistematizadas pela tradição calvinista (KUYPER, 1898/2015).

É no contexto desses embates que aparece a fenomenologia da religião. Seu sentido original ainda não possuía ligação com a escola fenomenológica husserliana,

mas foi capaz de elaborar intuições que posteriormente viriam a se aproximar do husserlianismo. A fenomenologia da religião propunha uma forma de estudar o fenômeno religioso rompendo com a perspectiva evolutiva da Religião Comparada e questionando os pressupostos naturalistas do Modernismo. Ademais, insistia-se que, como no kuyperianismo, era necessário construir uma compreensão orgânica da experiência religiosa. No entanto, o fenomenólogo não podia fazer isso partindo do pressuposto de uma revelação particular, antes era preciso entender o fenômeno religioso sem fazer qualquer juízo de valor (JAMES, 2017).

Além de Chantepie de la Saussaye, outro nome importante dessa abordagem foi Brede Kristensen, que reforçou a ideia de que a fenomenologia da religião deveria consistir em um entendimento sistemático dos dados religiosos. A função do fenomenólogo deveria ser encontrar os significados básicos ou ideias comuns por trás dos ritos, cultos e crenças religiosas. A fenomenologia da religião teria como tarefa romper com toda visão de que há religiões inferiores ou superiores, primitivas ou evoluídas. Ao contrário, era preciso entender o valor da religião para o fiel, tal qual esse valor se apresenta na experiência mística, no contato imediato do crente com o sagrado. Tratando-se desse ponto, o valor religioso jamais poderia ser colocado como relativo, pois ele é absoluto e ao fenomenólogo caberia reconhecer esse absoluto sem julgá-lo (KRISTENSEN, 1960).

É nessa esteira que aparece, ainda dentro da tradição holandesa, o filósofo Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Ele é aquele a quem coube operar uma síntese entre a abordagem holandesa da fenomenologia da religião e o método fenomenológico husserliano: “Pode-se identificar que a disciplina “fenomenologia da religião” teve como primeiro representante o filósofo Gerardus van der Leeuw (1890-1950), com a obra *Fenomenologia da Religião (Phänomenologie der Religion, 1933)*” (GOTO & QUEIROZ, 2020, p.266). Por isso, será preciso, antes, compreender brevemente em que consiste o método fenomenológico conforme proposto pelo filósofo alemão Edmund Husserl.

Na introdução de *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma filosofia fenomenológica*, Husserl (1913/2006) pontua que a fenomenologia é uma ciência dos fenômenos, que se diferencia das demais ciências por considerar o fenômeno enquanto fenômeno. As ciências partem de uma orientação natural em relação aos seus problemas. Por orientação natural entende-se uma atitude não-reflexiva diante dos fenômenos da realidade, um modo de se relacionar com os fenômenos tomando como

óbvios e evidentes alguns pressupostos. Já a fenomenologia lida com os problemas filosóficos através de uma suspensão de concepções prévias. Essa suspensão, também chamada de *epoché*, envolve inclusive colocar fora de circuito a tese da existência do mundo espaço-temporal. Isso significa que a tarefa do fenomenólogo é descrever o fenômeno tal qual ele aparece, abstraindo-o de sua existência ou não existência. No campo da religião, isso significa compreender os símbolos religiosos, sem negar nem afirmar a realidade a que eles se referem.

Nesse sentido, a fenomenologia pura ou transcendental não é fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (ciência eidética). Por pura ou transcendental, entende-se um tomar os fenômenos enquanto idealidades purificadas de qualquer conteúdo empírico. Isso é possível graças à redução eidética, que consiste no retorno do fato empírico singular à “essência” pura e universal. Desse modo, o que se considera é a essência pura fenomenologicamente reduzida e considerada como ideia. Ademais, a fenomenologia insiste em um esforço transcendental no sentido de desvelar a condição de possibilidade de toda experiência possível que seria, do ponto de vista husserliano, a subjetividade transcendental em suas estruturas apriorísticas dadas na sua correlação intencional com o mundo (HUSSERL, 1913/2006).

À luz dos princípios husserlianos, Gerardus van der Leeuw defendeu o emprego de uma suspensão fenomenológica (*epoché*) no processo de realização do empreendimento defendido pela escola holandesa. Era preciso estudar as tipologias religiosas, romper com o paradigma evolutivo, mas acrescentando a esse estudo um colocar fora de circuito as pressuposições prévias em conformidade com o proposto pelo husserlianismo. Ele também pontuou que a fenomenologia deveria focar, não na revelação em si, mas na resposta humana à revelação, enfatizando o aspecto experiencial da vivência mística. No entanto, uma compreensão adequada do religioso só poderia ser realmente fenomenológica se o investigador inserisse a religiosidade em sua própria experiência experimentada. A compreensão da estrutura do fenômeno religioso só seria possível, assim, por meio da inserção da vivência com o sagrado no todo orgânico da realidade existencial da experiência vivida (LEEuw, 1933/2009).

A fenomenologia da religião, nesse sentido, consiste na construção de uma ciência rigorosa da religião, que se preocupe em compreender a experiência religiosa sem partir de concepções prévias. Nesse sentido, é possível voltar-se para o religioso numa nova orientação, não mais na atitude natural, mas numa atitude filosófica. A partir disso, os fenomenólogos buscaram situar o religioso no campo, não da razão formal, mas daquilo

que transcende a lógica, que é a experiência imediata do vivido. O campo da fenomenologia da religião como tal ajudaria, destarte, a perceber como a fenomenologia pode oferecer um método seguro para o entendimento das manifestações religiosas (LEEuw, 1933/2009).

No entanto, a fenomenologia da religião recebeu, ao longo do tempo, não só um sentido de compreensão das formas religiosas nas significações comuns quando se compara sistematicamente suas formas históricas, mas também do estudo da experiência religiosa em sua dimensão da vivência mística no encontro imediato do indivíduo com a revelação divina. Nesse sentido, a fenomenologia da religião abraça as contribuições de autores como Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Benjamin Constant de Rebecque (1767 – 1830), Rudolf Otto (1869-1937) e outros, que destacavam que a religião consiste, em sua essência, não em seus aspectos teórico-dogmáticos ou em suas manifestações exteriores, mas na experiência mística vivida no campo da percepção imediata e descrita como uma intuição, um sentimento, uma vivência de caráter numinoso ou um contato direto “Eu-Tu” com o divino ou com o sagrado (SCHLEIERMACHER, 1893/2006; CONSTANT, 1824/2017; OTTO, 1979/2007).

Em ambas as compreensões do modo de fazer a fenomenologia da religião há uma ênfase na experiência religiosa. De um lado, há uma fenomenologia da religião de caráter tipológico-descritivo que busca compreender as vivências místicas das diferentes formas históricas de religiosidade com a finalidade de agrupá-las em tipos conforme suas estruturas comuns ou suas significações básicas compartilhadas. Do outro lado, há uma fenomenologia da religião em sentido mais estrito que consiste em entender a experiência religiosa subjetiva em sua significação para o indivíduo que a vive (HOCK, 2010).

Quando se trata da fenomenologia da religião de Michel Henry, é nessa segunda acepção, o sentido estrito, que o termo é utilizado. Isso ocorre porque o fenomenólogo vietnamita não buscou comparar sistematicamente as religiões para construir sua tipologia, mas se dedicou a entender o contato do vivente com a Vida absoluta enquanto uma experiência místico-religiosa, concentrando-se especialmente no Cristianismo. A fenomenologia da religião, em sentido henriano, consiste em compreender, pois, o elo religioso entre o indivíduo vivente e o divino a partir de uma abordagem que tem como foco a experiência religiosa, ao invés dos aspectos dogmáticos ou exteriores dessa relação (HENRY, 2000/2014).

3 A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY

A fenomenologia da vida em sentido henriano surge como um esforço de superação do que Michel Henry (1963/1973) denominou como monismo ontológico. O monismo ontológico consiste em uma série de pressupostos presentes na tradição filosófica que se encontra no fundamento do pensamento ontológico ocidental desde seu nascimento na Grécia antiga e que impede o acesso à experiência em seu sentido mais originário ou fundamental. Podemos entender como monismo ontológico a tese de que o horizonte de visibilidade do mundo é o único no qual toda experiência com aquilo que se mostra pode se dar. Nessa compreensão, a mundanidade é a condição de possibilidade de aparição de todo e qualquer fenômeno capaz de se fazer suscetível de se mostrar. Isso significa que toda manifestação se esgota no mundo e que fora do mundo nada é capaz de se fazer ver.

O monismo ontológico se baseia em duas concepções que funcionam como preconceitos que prejudicam o acesso da reflexão à experiência originária. A primeira concepção consiste na noção de distância fenomenológica, que se trata do pressuposto de que algo só pode se mostrar na medida em que se insere uma separação radical entre o conteúdo do que se mostra e o ato pelo qual esse algo se mostra. O segundo preconceito trata-se da noção de alienação, de acordo com essa noção algo só é suscetível de se mostrar caso se faça ver por meio de uma autorruptura entre sua essência, enquanto aquilo em que consiste a natureza da coisa que a faz ser o que ela é, e a existência, que diz respeito à atualização presentificada do ente em sua realidade efetivada. Esses dois preconceitos fazem com que a essência da manifestação seja apresentada como cindida em que algo só pode se mostrar em uma exterioridade radical, separando-se de si mesmo (HENRY, 1965/1973).

As teses do monismo ontológico aparecem na fenomenologia clássica husserliana por meio do dogma da intencionalidade e da supervalorização do noético em detrimento da dimensão hilética. O dogma da intencionalidade aparece na formulação fenomenológica de que toda consciência é consciência “de” alguma coisa, de modo que, para alcançar seus correlatos, os atos de consciências necessitam realizar um movimento de ultrapassamento de si mesmos a fim de alcançar, na exterioridade mundana, seus objetos intencionados. Intencionalidade, quer dizer, direcionamento no qual o correlato aparece sempre como um termo transcendente (ZAHAVI, 2007).

A supervalorização do noético se refere ao fato de que a fenomenologia clássica husserliana pensa a “noesis intencional” (os atos de consciência) em sua correlação com a “noema intencionada” (os objetos alcançados pelos atos de consciência) como de caráter transcendental, como constituindo a condição de possibilidade de toda fenomenalidade. Isso gera uma desvalorização da camada hilética, que diz respeito a dimensão material da experiência. Por dimensão material, entende-se, não matéria no sentido da física, mas materialidade no sentido da afetividade ou impressionabilidade da experiência. A camada hilética é pré-intencional e, por isso, não se apresenta nas lógicas de distância fenomenológica e alienação do monismo ontológico (O’SULLIVAN, 2006).

O mundo, admitido como único campo de manifestação possível no monismo, apresenta certos caracteres que revelam sua insuficiência. O primeiro caractere diz respeito à impotência ontológica de fundo, na medida em que o mundo é incapaz de criar o que nele se mostra. Em segundo lugar, há a indiferença, segunda a qual aquilo que o mundo faz ver uma série de coisas em uma estarecedora neutralidade. Por fim, há a marca da exterioridade radical, conforme a qual aquilo que se desvela no mundo carrega sempre as marcas de se mostrar como um “ser-fora”. Diante disso, tudo o que resta é o ceticismo. Primeiro, porque a interposição da distância e da alienação, faz com que o ato de consciência nunca possa estar certo de coincidir completamente com seus correlatos. Segundo, porque aquilo que se faz ver em tal abertura, só pode se mostrar numa completa desrealização (HENRY, 2000/2014).

Destarte, a fenomenologia da vida de Michel Henry nos chama a ter de admitir uma outra forma de manifestação, trata-se da fenomenalidade da dimensão de imanência radical da experiência. Se a fenomenologia pretende realmente ser transcendental deve reconduzir seu olhar, não para os atos noéticos intencionais, nem para a transcendência do mundo, mas para a dimensão imediata do mundo da vida (*Lebenswelt*), intuição que o próprio Husserl (1964/2012) percebeu na sua obra sobre a crise das ciências europeias. O mundo da vida é a dimensão da experiência pré-teórica no qual o dado se dá de forma absoluta na intuição imediata. Para não confundir com o mundo da exterioridade radical, podemos falar simplesmente de vida. A vida é a dimensão de imanência radical em que a afetividade experimenta a si mesma de modo originário, ali onde não se interpõe nenhuma distância fenomenológica nem alienação (PRASERES, 2014).

Ao invés de uma fenomenologia noético-intencional como proposta no husserlianismo, faz-se necessária uma fenomenologia material radical, isto é, uma

fenomenologia que tome radicalmente a experiência em sua camada hilética como o verdadeiro transcendental. A real condição de possibilidade da experiência não é uma subjetividade pura ideal, mas a própria experiência. A experiência viva é sua própria condição. É somente quando se entende essa virada radical, quando a vida assume a proeminência, que se pode adequadamente compreender a experiência místico-religiosa. Isso porque, a afetividade é a nossa natureza mais fundamental. Podemos, assim, definir vida como a autoafetação originária na qual a subjetividade experimenta a si mesma de modo pré-intencional e em uma aderência completa. Essa aderência significa que a vida encontra sempre ligada a si, jamais se afastando ou separando-se de si mesma (O’SULLIVAN, 2006).

A vida, aqui, não pode de forma alguma ser confundida com o conceito de vida da biologia, pois as estruturas estudadas pelo biólogo são tomadas no campo de aparição do mundo, onde nenhuma vida é possível. Ademais, as ciências, herdeiras do pensamento positivista, operam a exclusão da afetividade e da subjetividade em nome da objetividade, de modo que nelas, de princípio, a vida encontra-se excluída “Não há nenhuma vida na biologia” (HENRY, 1997/2018, p.95, tradução minha). “[...] se a vida designa o ser, o fato de ser, não podemos mais confundi-la com certos fenômenos específicos, por exemplo, aqueles que a biologia ou à mística estudam, fenômenos [...]” (HENRY, 1977/2011, p. 199).

A essa exclusão da vida pelas ciências, Michel Henry dá o nome de “barbárie”. Isso explica, também, porque a religiosidade por vezes é vista com maus olhos por muitos cientificistas. Isso ocorre porque a religião é justamente o espaço em que a vida se manifesta enquanto experiência vivida, enquanto a ciência é seu lugar de exclusão. A vida, na medida em que é uma experiência de si, também não pode ser pensada como uma força cega, como a Natureza de Spinoza, a Vontade de Schopenhauer ou o Inconsciente de Freud (HENRY, 1996/2015).

Ao contrário, visto que a vida experimenta a si mesma ela é consciente de si. Todavia, se a vida é essa autoexperimentação, é porque nela há um Si-mesmo que se experimenta. Esse Si-mesmo é o Ego primordial, podendo ser denominado como Ipseidade no sentido ser uma singularidade. Esse Ego vive na vida e da vida e, portanto, é um Self engendrado por ela. Esse Ego primordial é o fundamento de todos os demais egos engendrados pela vida, como cada indivíduo vivente. Todo vivente individual é filho da vida, sendo gerado nela à luz do engendramento do Primeiro Vivente, que é o Ego primordial. Na medida em que é o primeiro, esse Ego primordial pode ser

denominado como uma Arqui-Ipseidade ou, ainda, como o Arqui-Filho da Vida. Há, pois, uma só Vida absoluta na qual tudo e todos vivem: muitos viventes, uma só Vida (HENRY, 2000/2014).

4 FILOSOFIA DO CRISTIANISMO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM HENRY

O encontro da vida já era movido à religião na filosofia henriana por sua aproximação com as concepções místicas de Johannes Eckhart on Hochheim (c.1220-1328), um místico alemão ligado à teologia dominicana. Desde o início de suas produções filosóficas, Michel Henry escreveu sobre bases cristã por sua influência eckhartiana (ASHWORTH, 2013). O que significa que a tradição mística esteve presente em seu pensamento desde suas origens. De acordo com Mestre Eckhart, como era mais conhecido, o divino precisa ser compreendido a partir de uma interioridade profunda, como uma centelha que habita a nossa alma (ECKHART, 1999).

O Deus eckhartiano é uma essência que vive e que é encontrada quando nos desapegamos do mundo. Além disso, o divino, assim entendido, não pode ser apreendido pelas categorias do pensamento, nem mesmo pela ontologia, sendo caracterizado como o nada, como aquele que é vazio de toda determinação do ser, de tal forma que Deus e o nada são o mesmo. Deus é o nada no sentido de que ele não é nada daquilo que se possa dizer que ele é, ele não é ser, mas é puro movimento. O local de habitação do divino é nossa alma e só podemos encontrar, portanto, o divino, quando nos afastamos do mundo exterior e nos voltamos para dentro de nós mesmos, para a nossa própria vida interior (ASHWORTH, 2013).

Vemos, assim, uma aproximação entre o Deus de Eckhart e a Vida de Michel Henry, entre a teologia místico-cristã e a fenomenologia radical da vida. Mas a relação entre o pensamento henriano e o Cristianismo só se tornará explícito após o que é denominado como “virada teológica”, quando o filósofo vietnamita publica sua chamada triologia cristã: *Eu Sou a Verdade* (1996/2015); *Encarnação: uma filosofia da carne* (HENRY, 2000/2014) e *Palavras de Cristo* (HENRY, 2002/2014). Mas isso não significa que a filosofia henriana rompeu com sua forma anterior em nome de uma nova forma alinhada com a religião cristã. Pelo contrário, a virada teológica da fenomenologia de Henry consistiu na explicitação de um princípio que já se encontrava implícito em seu pensamento (ČERNÝ, 2020).

Michel Henry encontrou no Cristianismo uma congruência de vocabulário com sua fenomenologia da vida, especialmente na leitura que fez do Prólogo do Evangelho de João. De acordo com o primeiro capítulo do Evangelho joanino, no princípio havia o Verbo, o Filho de Deus, que se manifestou como Vida (BÍBLIA, 1985). O Filho divino foi gerado eternamente pelo Pai, a Vida absoluta. O Arqui-Filho, a Ipseidade original ou ainda o Primeiro Vivente encontrado na fenomenologia da vida é Cristo. Deus Pai é a Vida absoluta que engendra o Deus Filho, o Verbo Eterno. Aqui está o incrível fato de que as conclusões às quais a fenomenologia da vida conduziu o filósofo são as mesmas que aparecem nas teses fundamentais do prólogo joanino: “Aqui a estranha teia de relações que se estabelece entre a fenomenologia da vida e o conteúdo dogmático do Cristianismo é descoberta. Essa afinidade pode ser lida por trás do vocabulário.” (HENRY, 1997/2018, p.98).

Mas aqui não se trata de Cristo como personagem histórico. O Jesus Histórico como tem sido estudado pelos historiadores de abordagem crítica foi um camponês judeu que viveu na distante Nazaré do século primeiro. Mas o Cristo da fé a qual Henry se refere é o Cristo que se mostra na experiência místico-religiosa, ligado a nós de maneira próxima, viva e imediata. Também não se trata do Cristo teológico, aquele que se professa nos credos como sendo o Redentor que morreu para expiar nossos pecados e sobre o qual se desenvolvem várias doutrinas da cristologia ortodoxa. Não é o Jesus da objetividade, não é o Jesus do pensamento dogmático, mas o Cristo da experiência, da vivência, do contato imediato Eu-Tu que importa (CANULLO, 2017).

A geração do Ego primordial coincide com a geração da carne. O prólogo joanino declara que “O Verbo de fez carne” (São João 1,14, BÍBLIA, 1985). Devemos lembrar que essa carne, se pensarmos à luz da fenomenologia henriana, não pode ser o corpo da biologia. Se o Verbo se faz carne no sentido de assumir um corpo material como aquele que se mostra no horizonte de visibilidade do mundo, estaríamos pensando na união da vida com um elemento completamente estranho a ela, que nada pode lhe dizer respeito. O corpo que o Verbo assume é, na verdade, o corpo subjetivo, o corpo da experiência. E esse é o corpo originário, pois trata-se da corporeidade que pertence à dimensão do ego ou da subjetividade. É o corpo vivo que se experimenta, a carne patética, o local de nossas afetações e tonalidades emocionais, é o lugar em que se desenrola a nossa vida (HENRY, 2000/2014).

Que o Primeiro Vivente se fez carne significa, portanto, não que sua natureza divina celestial se uniu à natureza humana do mundo. Não se trata de Deus se unindo às

criaturas que são de um modo de ser diverso do dele. Pelo contrário, o Verbo se fazer carne é o mesmo que dizer que a Vida engendrou em si seu Ego. O nascimento do ego coincide com o nascimento da carne. O ego é carne, o ego é corpo. O corpo não é uma matéria objetiva, uma entidade natural, ele pertence à esfera de imanência radical da vida (HENRY, 1963/2012). É esse o corpo que o Verbo assume e é esse o corpo de todo vivente, de cada ser humano existente. O ser humano não é parte desse mundo, ele pertence ao divino, ele é filho da vida, logo, filho de Deus (HENRY, 2002/2014).

Cada vivente, portanto, está ligado à única Vida absoluta que é Deus. Todo ego, cada indivíduo que vive, recebe todos os seus poderes dessa Vida absoluta. A intersubjetividade está conectada com o fato de que todos pertencemos à mesma vida. Mas esse pertencimento não apaga a nossa singularidade, nossa ipseidade é afirmada e não se pode pensar que ela se dilui porque estamos todos em uma conexão originária com a mesma fonte. Isso significa, no entanto, que o ego nada pode isolado dessa fonte, que é sua potência. A vida do ego é a vida de Deus e sem Deus o ego não tem vida e nada pode fazer (HENRY, 2000/2014).

É aqui que entra a noção henriana de “esquecimento”. O ego geralmente se esquece de sua conexão com a vida, passando a pensar a si mesmo como autônomo e autossuficiente, julgando ser a origem de seus poderes, não lembrando-se da fonte que o criou e o sustenta. A “salvação” do ego, por sua vez, está em justamente em sua reconexão existencial com a vida, em que ele se reconcilia com sua verdadeira origem. Essa reconexão é a religião. A religião é a religação do ego com a Vida, não porque esse ego se separou dela, mas porque se esqueceu desse vínculo religioso originário ao qual agora precisa resgatar (HENRY, 1996/2015).

Desse modo, temos aqui uma fenomenologia da experiência religiosa à luz da fenomenologia de Michel Henry. Embora tal reflexão seja feita usando conceitos do Cristianismo, ela pode ser útil para toda religião. A noção de Deus de Henry é de uma Vida imanente no qual todos participando, e não um ser transcendente distante, trata-se do divino como ele é vivido. O divino é a revelação do sagrado na experiência imediata da vida que todo vivente realiza e essa experiência místico-religiosa com o divino não é exclusividade da religião cristã. Todo sentimento de experimentação do divino na autoafetação originária é uma experiência religiosa no sentido henriano. Enfatizar a religião como fundamentalmente vivência, ao invés de credo dogmático, é uma intuição profunda que nos ajuda a compreender melhor a religiosidade:

Na experiência religiosa, as palavras da Vida constituem a autorrevelação da vida, ao estar experimentando a si mesmo, podendo ser lida como Afetividade, como autoafetação no homem na autoafetação da Vida, gerando sistema de relação que se chama de místico/espiritual e de ético. A experiência religiosa é uma experiência mística/espiritual, na medida em que se refere à autoafetação que revela cada ipseidade como “dom”, no sentido de autodoação da vida que, em seu entendimento fenomenológico, é a Vida, tal como a experimentamos em nós, que é nossa vida, é em si mesma uma revelação, em que aquilo que é revelado e aquilo que se revela é o mesmo. Tal modo de se revelar pertence só à vida e constitui propriamente sua essência (GOTO & QUEIROZ, 2020, p.287).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fenomenologia da vida de Michel Henry e sua compreensão da experiência mística pode ser levada para muito além do campo da religião. Ela fornece uma ontologia fenomenológica de valorização da afetividade originária, fornecendo elementos frutíferos para pensar a subjetividade e a constituição do real. Mesmo um ateu ou um agnóstico pode aproveitar-se de suas discussões para pensar a “vida”, mesmo que ela seja entendida de uma perspectiva não-teísta. Na verdade, a vida henriana não é o Deus do teísmo nem corresponde a nenhuma ideia que o pensamento possa construir, pois a Vida se acessa apenas nela e por ela mesma, jamais pela via do raciocínio.

Na fenomenologia da religião de Henry (1996/2015), o divino é vida e vida é movimento. A vida não é algo, não é um ser ou ente abstrato como ocorre no teísmo filosófico, a vida é acontecimento. A vida é um acontecimento, um acontecimento que acontece e que ao acontecer doa o ser de todas as coisas. Trata-se de um acontecer que produz toda a variedade de entes em seus modos diversos de ser, que traz todas as coisas à existência, que está no fundamento de aparição de todos os entes, um acontecer que, no entanto, não é, ele mesmo, um ente. A vida é o fluxo dinâmico que tudo move, que move todo ser vivente, palpita na vegetação e fundamenta tudo o que aparece.

A religião se defronta com a vida na qualidade de materializadora das derradeiras possibilidades humanas de experiência com o acontecer. Isto significa que a religião se relaciona com o acontecimento a partir de símbolos místicos que mediam essa relação, e a ideia de “Deus” do monoteísmo cristão é uma das formas de pensar o divino. Embora o Cristianismo joanino ofereça um certo vocabulário para falar da Vida absoluta, do engendramento do Ego primordial e da encarnação do Primeiro vivente, todas as religiões se relacionam com a Vida pela mediação de seus próprios símbolos e mitos, o que torna todas essas diferentes formas de espiritualidade legítimas. Mas a religião é apenas uma das múltiplas formas de manifestação da vida. Onde há um vivente, nele a vida se encontra manifesta: “A vida se sente, faz a experiência de si mesma” (HENRY, 1977/2011, p. 206).

REFERÊNCIAS

- ASHWORTH, Peter D. **Facelessness**: an eckhartian critique of Michel Henry's radical interiority. Dissertation submitted as partial requirement for the degree of MA in Philosophical Theology at the University of Nottingham, 2013.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.
- ČERNÝ, Jan. To Hear the Sound of One's Own Birth: Michel Henry on Religious Experience. **Open Theology** 6, pp. 587–605, 2020.
- CANULLO, Carla. Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion. **Open Theology**, 3: 174–183, 2017.
- CONSTANT, Benjamin. **On religion**: considered in its sources, its forms, and its developments (1824). Indianapolis: Liberty Fund, 2017.
- ECKHART, Mestre. **Utrum in deo sit idem esse et intelligere n. 24**, ed. Mojsisch, 1999.
- GOTO, Tommy Akira & QUEIROZ, Bruno dos Santos. A filosofia da religião de Michel Henry como uma “Fenomenologia radical da religião”. **Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea** – Volume VIII, nº 1-2, 2020.
- HENRY, Michel. **Christianity: A Phenomenological Approach? (1997)**. Journal of French and Francophone Philosophy, v. 26, n. 2, p. 91-103, 2018.
- HENRY, Michel. **Encarnação**: uma filosofia da carne (2000). Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. **Eu Sou a Verdade (1996)**. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.
- HENRY, Michel. **Filosofia e fenomenologia do corpo**: ensaio sobre a ontologia biraniana (1965). Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.
- HENRY, Michel. **Genealogia da psicanálise**: o começo perdido (1985) (R. V. Marques, Trad.). Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- HENRY, Michel. **Marx, a philosophy of human reality (1976)**. Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- HENRY, Michel. O que é isto a que chamamos vida (1977). In: Marques, Rodrigo Vieira; Filho, Ronaldo Manzi (Org.). “**Paisagens da fenomenologia francesa**”. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- HENRY, Michel. **Palavras de Cristo (2002)**. Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- HENRY, Michel. **The essence of manifestation (1963)**. Translated by: Girard Etzkorn. Haia: Martinus Nijhof, 1973.

- HENRY, Michel. **Ver o invisível (1988)**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Uma introdução à filosofia fenomenológica (1954). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica (1913)**. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Ideias e Letras, 2006.
- JAMES, George Alfred. **Interpreting religion: The phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw**. Denton: University of North Texas Libraries, 2017.
- KRISTENSEN, William Brede. **The meaning of religion: lectures in the Phenomenology of Religion**. Berlin: Springer-Science+Business Media, B.Y. 1960.
- KUYPER, Abraham. **Calvinismo (1898)**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- LEEUW, Gerardus Van der. A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, 1933, Epílogo. **Revista abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 15, n. 2, pp. 179-183, dez. 2009.
- O'SULLIVAN, Michael. **Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: an introduction to the work of Michel Henry**. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2006.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional (1979)**. São Leopoldo: Editora Sinodal, Perópolis: Vozes, 2007.
- SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie. **Manual of the science of religion (1887)**. London: Longmans, Green and Company, 1891.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On religion: speeches to its cultured despisers (1893)**. Public Domain Digital Edition, 2006.
- SEYLER, Frédéric. **Michel Henry**. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/> Acesso em 01/02/2022.
- ZAHAVI, Dan. Subjectivity and Immanence in Michel Henry. In: Grøn, A., Damgaard, I., Overgaard, S. (eds.): **Subjectivity and transcendence**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 133-147.

(Recebido em maio de 2022; aceito em julho de 2022)