



A influência do gnosticismo cristão na filosofia de Michel Henry

The influence of Christian gnosticism on Michel Henry's philosophy

Bruno dos Santos Queiroz¹

Tommy Akira Goto²

Resumo: Michel Henry, filósofo vietnamita naturalizado francês, construiu uma Filosofia do Cristianismo a partir do método fenomenológico. As suas reflexões sobre a religião cristã aparecem especialmente em uma trilogia, *Eu Sou a Verdade* (1996/2015); *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000/2014) e *Palavras de Cristo* (2002/2014). Um estudo atento do resultado dessas obras revela que o autor tem uma compreensão do Cristianismo que se distancia da visão tradicional e convencional, se não ortodoxa. Em razão disso, comentaristas do filósofo como Jad Hatem, Joseph Rivera e Kevin Hart defendem que essa compreensão tende a uma orientação “gnóstica” no pensamento do fenomenólogo. O Gnosticismo é um movimento que surgiu no século II e que defende a tese de que o mundo material é mau, tendo sido criado por um deus inferior. A partir de uma comparação entre as intuições de Henry e as ideias gnósticas, este artigo evidencia um conjunto de teses comuns compartilhadas pela filosofia henryana do Cristianismo e o Gnosticismo. Conclui-se, pois, que essas teses são um indicativo ao menos de uma influência gnóstica na filosofia do autor.

Palavras-chave: Michel Henry, filosofia do Cristianismo, Gnosticismo.

Abstract: Michel Henry was a French philosopher born in Vietnam who constructed a philosophy of Christianity based on a phenomenological framework. His reflections on the Christian religion appear especially in a trilogy comprising the following works: “I Am the Truth”; “Incarnation”; and “Words of Christ”. A reading of these works reveals that the author has an understanding of Christianity that distances itself from the orthodox view. As a result, commentators on the philosopher such as Jad Hatem, Joseph Rivera and Kevin Hart argue that there is a Gnostic orientation in his thinking. Gnosticism is a movement that emerged in the second century and that

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU (2022), como bolsista da CAPES. Psicólogo e graduando em Filosofia pela mesma universidade. E-mail: araguaribrunosqueiroz@gmail.com

² Docente da Pós-Graduação em Filosofia e da Graduação e Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Membro do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF); Membro-colaborador e coordenador Brasil do Círculo Latino-Americano de Fenomenologia (CLAFEN) e Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). E-mail: tommy@ufu.br



defends the thesis that the material world is evil, having been created by an inferior god. From a comparison between Henry's intuitions and Gnostic ideas, this article highlights a set of common theses shared by Henry's philosophy of Christianity and Gnosticism. It concludes, therefore, that these theses indicate at least a Gnostic influence on the author's philosophy.

Keywords: Michel Henry, philosophy of Christianity, Gnosticism.

Introdução

Michel Henry (1922-2002), filósofo vietnamita naturalizado francês, desenvolveu importantes contribuições para uma filosofia do Cristianismo³, a partir da orientação do método fenomenológico inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938). Em relação à sua investigação filosófica, Henry assume como tarefa central encontrar a essência da manifestação, que foi identificada por ele como sendo a “Vida”. Para tanto, Henry (1963) vai além da filosofia e da fenomenologia clássica, visando superar o que denomina como “monismo ontológico”, isto é, a redução de toda possibilidade de aparecimento ao horizonte do mundo.⁴

Para além dessa questão ontológica, o fenomenólogo francês, com o passar dos anos, voltou sua atenção mais explicitamente para o Cristianismo, compondo suas obras finais marcadas pela publicação de sua trilogia cristã: *Eu Sou a Verdade*⁵; *Encarnação: uma filosofia da carne*⁶ e *Palavras de Cristo*⁷. Bem, é a partir dessas obras que Henry passa a discutir temas relacionados a uma “cristologia fenomenológica”, que terá como inspiração especialmente o Evangelho de João. Nessas últimas investigações filosóficas, uma vez que Henry encerra a sua vida nesse período, é possível identificar de imediato que suas compreensões dos ensinamentos cristãos se afastam das doutrinas tradicionalmente defendidas pelo Cristianismo ortodoxo⁸.

Ainda, na medida em que Henry se dedica mais a preocupações filosóficas que teológicas ao tratar de temas cristãos, como a encarnação, a verdade e as palavras de Cristo, pode-se dizer que constrói em sua trilogia cristã mais propriamente uma filosofia do Cristianismo que uma teologia

³ SEYLER, Frédéric. Michel Henry. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/>. Acesso em 01/04/2021.

⁴ HENRY, Michel. *The essence of manifestation* (1963). Translated by Girard Etzkorn. Haia: Martinus Nijhof, 1973.

⁵ HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade* (1996). Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

⁶ HENRY, Michel. *Palavras de Cristo* (2002). Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

⁷ HENRY, 2015.

⁸ O'SULLIVAN, Michael. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: An introduction to the work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2006.



cristã. Por conseguinte, as implicações das posições filosóficas de Henry para a cristologia o afastam do que é tradicionalmente defendido pelos teólogos ortodoxos cristãos. No entanto, é preciso destacar que fica “claro que a trilogia cristã de Henry é heterodoxa e não tenta ser ortodoxa”⁹.

Ao mesmo tempo, reconhece-se em Henry uma “filosofia do Cristianismo” que caminhou em uma orientação não tão convencional, escapando das interpretações convencionais cristãs, medievais ou modernas, assim como da própria interpretação produzida pela escola fenomenológica (fenomenologia da religião), e desenvolvendo, por assim dizer, uma análise original, se não originária, de Cristo e do Cristianismo. É nessa análise originária e no modo como Henry encaminhou sua investigação que autores como Jad Hatem¹⁰, Joseph Rivera¹¹ e Kevin Hart¹² pensam ser possível identificar uma orientação “gnóstica” em Michel Henry. Não é uma questão conclusiva, porque ainda existem outros autores que negam essa orientação gnóstica, por considerarem ainda uma proximidade do fenomenólogo francês com um Cristianismo convencional ou mais ortodoxo.¹³

Bem, cabe ressaltar que o “gnosticismo” é um termo cunhado por pesquisadores para designar um movimento religioso cujo conjunto de ideias, presentes desde o século II na história da religião cristã, está baseado não apenas na fé, mas em um ato de conhecimento – a *gnose* –, formando, assim, um sistema filosófico-teológico de primeiros cristãos que viveram nos séculos II a V d.C., principalmente no Egito e na Síria. De forma geral, os chamados “gnósticos” buscavam o “conhecimento de Deus”, do “ser do homem”, sua origem e seu futuro. Segundo eles, nosso mundo foi criado por um Deus inferior, sendo a matéria má e Cristo um mensageiro, enviado pelo Ser Supremo a fim de revelar aos humanos sua verdadeira origem, que é espiritual.¹⁴

Diante desse dilema, este artigo tem como objetivo identificar possíveis características que aproximam a filosofia do Cristianismo de Michel Henry do pensamento gnóstico cristão, o que

⁹ ČERNÝ, Jan. To Hear the Sound of One’s Own Birth: Michel Henry on Religious Experience. *Open Theology*, 6, p. 587-605, 2020, p. 601; tradução nossa.

¹⁰ HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l’être: Sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L’Harmattan, 2004.

¹¹ RIVERA, Joseph. *The Contemplative Self after Michel Henry: A Phenomenological Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.

¹² HATEM, 2004.

¹³ MAGALHÃES, Fernando. *O homem em carne viva: o contributo de Michel Henry para a teologia da encarnação*. Tese de Doutorado (Teologia). Universidade Católica Portuguesa, 2020.

¹⁴ BRAKKE, David. *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.



permitirá pensar na hipótese de uma presença de uma orientação gnóstica contemporânea em sua filosofia. Percebe-se a relevância da temática, não apenas pela importância das obras filosóficas de Henry, de sua contemporaneidade, mas também pela própria compreensão do pensamento filosófico cristão do fenomenólogo, cuja obra ainda é recente e pouco pesquisada no campo da própria Filosofia. Ademais, a profundidade e complexidade do pensamento henryano requerem uma compreensão de suas teses, o que envolve entender melhor as influências que subjazem a seu pensamento. Por fim, entende-se que as intuições e análises fenomenológica henryanas a respeito do Cristianismo são de especial importância não somente para o pensamento filosófico, mas também para a fenomenologia da religião, a teologia e para as ciências da religião em geral.

A Fenomenologia da Vida de Michel Henry

Para compreender o pensamento filosófico cristão de Michel Henry e suas possíveis relações com o pensamento gnóstico, é preciso entender que é na “Fenomenologia da Vida” que encontramos a base ou fundamento para a compreensão da natureza de Deus, de Cristo e do mundo. A Fenomenologia da Vida surge da necessidade de superar os limites que o filósofo encontrava na filosofia e nas fenomenologias clássicas (E. Husserl e M. Heidegger). De acordo com Henry, a filosofia tradicional, incluindo os fenomenólogos em geral, era herdeira de um tipo de preconceito que ele denominou como “monismo ontológico”.

Michel Henry reconheceu que toda a filosofia, toda vez que passou a analisar o ser, acabou postulando que tudo o que existe, por fim, se mostra a nós no horizonte do mundo¹⁵, ou seja, pautada sempre em um monismo ontológico. Ainda de acordo com o fenomenólogo francês, esse monismo ontológico se baseou em dois conceitos. O primeiro conceito é o de “distância fenomenológica”, segundo o qual há sempre um espaço que separa aquele que experiencia daquilo que é experienciado; para exemplificar isso, Henry cita a tese de Pierre Gassendi de que o ato de ver não pode ver a si mesmo, porque o visto é sempre distinto do próprio ato de ver.¹⁶ O segundo conceito do monismo ontológico é a noção de “alienação”, ou seja, o movimento por meio do qual uma essência, para que se faça presente de maneira efetiva, precisa se dar por um ato de ser que é

¹⁵ HENRY, 1963/1973.

¹⁶ GASSENDI, 1644/1962.



distinto de sua própria essência.¹⁷ Tal problemática aparece nas discussões metafísicas, por exemplo, sobre a relação entre essência e existência.¹⁸

Isso é percebido também nas fenomenologias clássicas, porque, de acordo com Henry, esses pressupostos metafísicos do monismo ontológico foram tacitamente admitidos.¹⁹ Para o filósofo, mantém-se na fenomenologia de Husserl a ideia brentiana de que consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, o conceito de intencionalidade. Isso significa que uma distância fenomenológica se faz presente entre os atos de consciência e os seus correlatos.²⁰ Em Martin Heidegger, outro importante nome da fenomenologia clássica, o problema da distância fenomenológica aparece na distinção entre ser e ente, em que se distingue o conteúdo da manifestação (o ente) da própria condição transcendental de toda manifestação (o ser).²¹

A dificuldade encontrada por Henry nessas concepções, e principalmente na Fenomenologia, é que elas ignoram um modo de manifestação completamente distinto, por se interpor sempre uma distância fenomenológica e a alienação. Então, a partir de uma nova orientação fenomenológica, que reconheceu como “Fenomenologia radical”, Henry descreve um modo mais originário de manifestação, o que denominou como autoaparecimento primordial. Esse autoaparecimento original é a própria Vida. Michel Henry ressalta em suas investigações que, em primeiro lugar, a Vida não deve ser compreendida em sentido biológico. Diferentemente, vida em sentido fenomenológico nada tem a ver com os processos vitais da ciência biológica, porque, seguindo as análises do próprio Husserl, tudo que pertence ao âmbito das ciências naturais diz respeito ao mundo e, no mundo, nenhuma Vida é possível. Em segundo lugar, a Vida não pode ser compreendida como um processo inconsciente; nesse sentido, ela difere da Vontade de A. Schopenhauer, do trabalho vivo de K. Marx ou mesmo do Inconsciente de Sigmund Freud.²²

Desse modo, conforme Henry, a Vida é uma Consciência que conhece a si mesma. Esse conhecer a si mesma, entretanto, não é no sentido de uma metacognição que representa a si mesma,

¹⁷ HENRY, 1963/1973.

¹⁸ GILSON, Etienne. *O ser e a essência* (1948). São Paulo: Paulus, 2016.

¹⁹ HENRY, 1963/1973.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e conferências de Paris* (1931). Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (1927). Trad. de Fausto Castilho. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

²² HENRY, 2000/2014.



mas diz respeito a uma aderência completa entre o conhecer e o conhecido no sentido de um conhecimento experiencial.²³ A Vida é pré-intencional, não deve, pois, ser pensada em conexão com os atos noéticos da consciência intencional, mas como dizendo respeito à camada hilética da experiência. A ideia da hilética é retomada por Henry da noção husserliana daquilo que diz respeito à dimensão material ou impressional da experiência.²⁴ Por isso, o filósofo francês denomina sua compreensão como uma “Fenomenologia material”, porque coloca a impressionalidade como mais fundamental do que a consciência intencional.

A Vida é uma autoimpressionalidade ou uma autoafetividade transcendental, sendo transcendental por ser entendida como uma condição de possibilidade de toda experiência possível. Essa experiência da Vida diz respeito a uma autoafetação radicalmente imanente: “A vida é uma dimensão de imanência radical”.²⁵ Mas qual é, pois, a relação da Vida com o mundo que Henry estabelece?

Michel Henry entende que o mundo diz respeito a tudo que se mostra a nós como para além de nós mesmos. Isso significa que o mundo é a dimensão da transcendência, isto é, da exterioridade, Enquanto a Vida, a Vida mesma, é a dimensão da imanência, isto é, da interioridade radical. Assim, o mundo possui, de acordo com o fenomenólogo, três caracteres: em primeiro lugar, ele é marcado por uma impotência ontológica de fundo, pois é incapaz de criar o que nele se mostra; em segundo lugar, o mundo é constituído por uma indiferença a respeito daquilo que nele se mostra, pois o mundo possibilita uma série de coisas independentemente de elas serem boas ou más; e, por fim, o mundo tem como marca fundamental a exterioridade, pois o que ele faz ver é posto como sempre fora de nós.²⁶

Então, se o mundo é indiferente, impotente ontologicamente e uma mera exterioridade, como ele surge e qual sua relação com a Vida mesma? A análise dessa relação não é clara em Michel Henry; por isso, a fim de lidar com esse problema, Steven Nemes propõe uma interpretação de que o mundo é uma representação exterior da Vida imanente. Seguindo essa interpretação, o mundo em si mesmo não tem realidade sem a Vida, pois ele é o modo como essa Vida aparece

²³ HENRY 1996/2015.

²⁴ HENRY, 1963/1973.

²⁵ 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, p. 205-206.

²⁶ HENRY, 2000/2014.



quando representada do ponto de vista exterior.²⁷ Há nesse entendimento uma “duplicidade do aparecer”, que pode ser compreendida no sentido de que o mundo é o modo como a Vida imanente se mostra representada a partir da exterioridade. O mundo não é, pois, uma realidade em si mesma, mas uma representação de um outro domínio. A crítica de Michel Henry à filosofia convencional e às fenomenologias clássicas é que ambas teriam tomado essa representação exterior, o mundo, como sendo a realidade existente.²⁸

Para Henry, a única realidade existente é a Vida que se engendra em si mesma, ou seja, em “egos” ou “selfs” singulares. Cada vivente é um ego singular gerado pela mesma Vida absoluta. Assim, para Henry, não há um mundo em que coexistem vários singulares, mas há uma só Vida na qual todos os egos vivem. No entanto, não é suficiente que cada ego experimente a si mesmo na Vida sem que essa própria Vida possibilite uma experiência de Si-mesma. Por isso, além de nossos egos singulares, há um “Si-mesmo primordial” consubstancial à Vida, o qual Michel Henry chama de “Primeiro Vivente”, “Ego Primordial” ou ainda “Ipsidade original”.²⁹ O equívoco cometido pelos egos é que eles se esquecem de sua verdadeira origem na Vida absoluta. Com esse esquecimento, toma-se o mundo, que na verdade é uma mera representação, como sendo a única realidade existente e, como consequência, tem-se que a Vida mesma é excluída. Essa exclusão ganhou proporções ainda maiores em nossa cultura, levando a uma “barbárie”, na qual o naturalismo, o positivismo e o fisicalismo reafirmam a ciência moderna como único conhecimento confiável, declarando que nada existe a não ser aquilo que está posto no mundo natural.³⁰

Assim, o mundo é apresentado pela ciência moderna como um domínio de meras idealidades abstratas, no qual toda vida qualitativa é excluída: “A ciência, tal como a entendemos hoje, é a ciência matemática da natureza que faz abstração da sensibilidade. Porém, a ciência só pode abstrair da sensibilidade porque abstrai, inicialmente, da vida: é esta que ela rejeita”.³¹ Como consequência, os egos passam a pensar a si mesmos como produtos de relações naturais, concebem a si próprios como resultados da atividade cerebral e da interação de forças cegas. Para Henry, é urgente que essa relação deva, por assim dizer, ser invertida. Desse modo, o mundo natural é pensado como

²⁷ NEMES, Steven. The Life-Idealism of Michel Henry. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, v. XXIX, n. 1-2, p. 87-108, 2021. DOI 10.5195/jffp.2021.969

²⁸ HENRY, 2000/2014.

²⁹ HENRY, 1996/2015.

³⁰ HENRY, 2000/2014.

³¹ HENRY, Michel. *A Barbárie* (1987). Tradução: Luiz Paulo Rouanet São Paulo: É Realizações, 2012, p. 71.



uma mera representação de um outro domínio relativo a uma Consciência invisível, que faz a consciência ser tomada como uma ilusão ou como um produto desse mundo natural.³²

Na continuação, Michel Henry também considera que a geração do ego pela Vida é resultado do engendramento do corpo. O ego é seu próprio corpo: “‘Eu sou meu corpo’ significa bem exatamente: o ser originário do meu corpo é um modo da vida absoluta do ego”.³³ Esse corpo, no entanto, não diz respeito ao corpo físico, mas ao corpo invisível, que também pode ser denominado como “carne”. A carne é o lugar em que se dá a experiência mesma, no qual o ego afeta a si mesmo, experimentando as tonalidades da alegria e do sofrimento, enquanto o corpo físico, por sua vez, é apenas uma representação exterior visível desse corpo invisível.³⁴

A carne, como visto, é o local em que a vida afeta a si mesma. Isso significa que no fundamento originário de toda experiência está o que Henry denomina como autoafetação: “a essência da Vida reside na autoafetação”³⁵. Trata-se de uma autoafetividade absoluta na qual a Vida faz fruição de si em uma imanência completa, na qual ela encontra-se inteiramente aderida a si mesma. É por meio dessa aderência que a afetividade primordial está sempre unida a si, sem nenhuma distância ou exterioridade. A Vida “própria constitui o conteúdo que recebe e que a afeta”³⁶.

A Filosofia do Cristianismo em Michel Henry

A descoberta da Vida por Michel Henry também conduziu sua atenção especificamente para o Cristianismo. O filósofo francês entendeu ter encontrado na fé cristã as mesmas intuições originárias de sua Fenomenologia da Vida.³⁷ Nesse momento, alguns comentadores falam de uma

³² HENRY, 1996/2015.

³³ HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana* (1965). Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012., p. 239.

³⁴ HENRY, 2000/2014.

³⁵ HENRY, 1977/2011, p. 206.

³⁶ *Ibid.*, p. 207.

³⁷ HENRY, Michel. Christianity: A Phenomenological Approach? *Journal of French and Francophone Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 91-103, 2018.



“virada teológica” no pensamento do filósofo³⁸, representada pela publicação de sua trilogia cristã: *Eu Sou a Verdade*³⁹; *Encarnação: uma filosofia da carne*⁴⁰ e *Palavras de Cristo*⁴¹.

Jan Černý, por exemplo, defende a tese de que a filosofia henryana foi, desde o princípio, construída sobre influência cristã, especialmente advinda do misticismo de Mestre Eckhart. Assim, a orientação de Henry em direção ao Cristianismo seria a explicitação de uma tendência que estava presente desde o início em seu pensamento.⁴² Eckhart foi um místico cristão para o qual Deus seria um Intelecto puro, estando para além do ser.⁴³ O místico entendia ainda que era preciso desapegar-se do mundo a fim de acessar a Deus em nós mesmos:

Em resumo, Eckhart nos diz que, além das atividades mentais, existe um nível mais fundamental de consciência. Este nível de consciência é independente do mundo e, portanto, o desapego do mundo e do ego é necessário se quisermos nos identificar com esse pináculo da alma. Estamos comprometidos com essa centelha. Ela é, na realidade, quem nós somos. Ela não possui características descritivas, mas é vazia – em certo sentido, ela é o nada. É impassível e livre de emoções. É o ‘local’ da divinização⁴⁴.

Assim como no pensamento de Eckhart, Henry também defende que Deus, a Vida absoluta, está para além do ser e que a Vida mesma pode ser acessada na experiência interior, jamais no e pelo mundo.⁴⁵ É interessante destacar que alguns autores interpretam certos posicionamentos de Mestre Eckhart como um gnóstico. Essa é, por exemplo, a interpretação defendida pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, que afirmou que o místico cristão conheceu a “experiência mística primordial da Índia, bem como dos gnósticos”⁴⁶. Da mesma maneira, Michel Henry elogia Mestre Eckhart, pois entende que “Encontra-se em Eckhart uma teoria explícita da identidade entre o conhecimento de si e o conhecimento divino”⁴⁷.

Esse posicionamento inicial conduz Henry ao Cristianismo, porém ele não retorna ao Cristianismo autoproclamado ortodoxo, tradicional. Por isso, diante dos dogmas defendidos

³⁸ ČERNÝ, 2020.

³⁹ HENRY, 1996/2015.

⁴⁰ HENRY, 2000/2014.

⁴¹ HENRY 2002/2014.

⁴² ČERNÝ, 2020.

⁴³ ECKHART, Mestre. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere n. 24*, ed. Mojsisch, 1999.

⁴⁴ ASHWORTH, Peter D. *Facelessness: An Eckhartian critique of Michel Henry’s radical interiority*. Dissertation for the degree of MA in Philosophical Theology at the University of Nottingham, 2013, p. 19; tradução nossa.

⁴⁵ HENRY, 1996/2015.

⁴⁶ JUNG, Carl. *The Collected Works of C. G. Jung, Volume 9, Part II*. Princeton: Princeton University Press, 1959, p. 194; tradução nossa.

⁴⁷ HENRY, 1965/2012, p. 221.

institucionalmente pela religião cristã tradicional, a filosofia do Cristianismo de Henry muitas vezes é enquadrada como uma concepção herética da fé cristã, à semelhança do que ocorreu com o movimento do Gnosticismo:

Mesmo que Henry não apresente sua obra sobre religião como uma refutação da teologia tradicional, seu entendimento de noções tais como religião e Deus é radicalmente novo, uma vez que ele está preocupado em tornar essas noções partes integrantes de sua fenomenologia material. [...] Suas leituras sobre religião não nos apresentam um catecismo, uma releitura acadêmica das escrituras, ou uma longa diatribe sobre a doutrina da Igreja, mas, ao invés disso, busca reinventar Cristo e Deus como personagens proveitosos para as narrativas diárias da existência humana.⁴⁸

Segundo isso, segundo Henry, a essência do Cristianismo está, na verdade, na experiência religiosa. Essa experiência é entendida como uma relação imediata com a Vida absoluta e o Ego primordial. Trata-se daquilo que se manifesta no campo do vivido, daquilo que é experienciado antes de qualquer formulação conceitual do pensamento. Henry identifica a Vida absoluta como aquilo que no Cristianismo é denominado como sendo “Deus, o Pai” e o Ego Primordial como sendo Cristo. O Ego primordial é eternamente engendrado no seio da Vida, o que corresponde ao que os cristãos denominam como “geração eterna do Verbo”. Nesse sentido, o que importa não é o Cristo dos dogmas, nem o Jesus de Nazaré das pesquisas históricas, mas o Verbo revelado na experiência imediata com o divino:

Porque a verdade do cristianismo não é que um certo Jesus tenha caminhado de povoado em povoado, levando atrás de si multidões, suscitando entre eles a admiração tanto por seu ensinamento como por seus prodígios, reunindo em torno de si discípulos cada vez mais numerosos – até sua prisão por sacerdotes e sua crucificação no Gólgota. A verdade do cristianismo tampouco é que o mesmo Jesus tenha pretendido ser o Messias, o Filho de Deus e, como tal, Deus mesmo.⁴⁹

A maior expressão cristã dessas intuições, de acordo com o fenomenólogo, encontra-se no prólogo do Evangelho de João.⁵⁰ O Evangelho de João é uma obra cuja redação final se deu na metade do século II, sendo na realidade de autoria anônima.⁵¹ Inicialmente, João foi tido como um Evangelho gnóstico, algo que só mudou quando Pais da Igreja perceberam que poderiam usar algumas de suas passagens contra o próprio movimento gnóstico:

⁴⁸ O’SULLIVAN, 2006, p. 179; tradução nossa.

⁴⁹ HENRY, 1996/2015, p. 13.

⁵⁰ HENRY, 1996/2015.

⁵¹ MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Editora Paulinas, 2018.



Essa apropriação inicial do Evangelho de João pelo gnosticismo desembocou na suspeita duradoura de que o Evangelho ensinava o gnosticismo. Somente quando foi reconhecido que o Evangelho poderia realmente ser usado contra o gnosticismo, ele encontrou sua aprovação por parte da “grande” igreja, apesar de suas diferenças em relação aos sinóticos.⁵²

De acordo com o capítulo inicial do quarto Evangelho, no qual é possível perceber influências de Filo de Alexandria, o evangelista apresenta a chamada doutrina do “Logos”. Esse “Logos” pode ser identificado com a figura da “Sabedoria” presente na Bíblia hebraica. Ainda, nos Provérbios temos a descrição dessa Sabedoria como tendo sido gerada na eternidade por Deus: “Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam os mananciais das águas” (Provérbios 8:23-25).⁵³ Cristo é, pois, associado com a Sabedoria engendrada pela divindade.⁵⁴

Também no prólogo joanino, tem-se a afirmação que “O Verbo se fez carne”. No entanto, na medida em que o Evangelho de João insiste que Cristo não é deste mundo, Henry observa que não devemos entender “carne” como se referindo ao corpo físico, mas sim ao corpo invisível, a sede de toda afetação. É a encarnação que é “a autodoação da Vida absoluta na efetuação patética de sua Ipseidade no Arqui-Si do Primeiro Vivente”⁵⁵. É nesse sentido que o Verbo também fala aos nossos corações. Esse é o modo como Cristo se comunica com o nosso ego por meio de uma linguagem que fala diretamente ao nosso espírito.

Henry ressalta que se deve dar especial atenção aos ditos de Jesus registrados nos Evangelhos, embora, em se tratando das palavras de Cristo, enfatiza a importância disso nos Evangelhos canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João). Todavia, dentre esses escritos, Henry dá especial destaque ao “Evangelho de ditos de Jesus de Tomé”, um Evangelho que alguns consideram contemporâneo dos canônicos e que consiste no registro de alguns ditos que teriam sido proferidos por Jesus⁵⁶. O Evangelho de Tomé contém 114 ditos atribuídos a Jesus, chamados de “logias”, e

⁵² HAENCHEN, Ernst. *A Commentary on the Gospel of John chapters 1-6*. Translated by: Robert W. Funk. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 19; tradução nossa.

⁵³ BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

⁵⁴ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: Volume II: de Lucas a João*. São Paulo: Hagnos, 1993.

⁵⁵ HENRY 2000/2014, p. 94.

⁵⁶ HENRY, 2002/2014.



que estudiosos acreditam ser, alguns deles, palavras que remontam a falas realmente ditas por Jesus, mas que foram organizadas pelo autor do Evangelho de modo a terem uma conotação gnóstica.⁵⁷ Por qual razão, no entanto, Cristo, o Ego primordial, fala ao nosso coração? A razão disso, segundo o fenomenólogo, é que se busca nos lembrar de nossa verdadeira origem. Isso ocorre porque os egos se esquecem de sua filiação divina e, como se viu, passam a se considerar como parte do mundo. No entanto, cabe lembrar que não somos originários do mundo, pertencemos a um outro domínio que não é aquele das coisas visíveis. Esse esquecimento de nossa verdadeira origem é o que Henry considerou como o “pecado”. Correlativamente, a salvação consiste, pois, em relembrarmos que somos “filhos da Vida”. Esse relembrar conduz ao conhecimento de nossa verdadeira origem, que não é um saber teórico, conceitual, mas experiencial, que Henry denomina como “Arqui-gnose”: “o cristianismo, é preciso reconhecê-lo, é uma Arqui-gnose”⁵⁸.

Em síntese, tem-se que, para Henry, o Primeiro Vivente ou Self Primordial é aquilo que no Cristianismo se chama de “Verbo”. O Verbo, por sua vez, é Cristo que, se fazendo carne (no sentido do corpo invisível), fala ao nosso coração, a fim de nos lembrar de nossa verdadeira origem. A salvação, então, consiste em que o ego lembre de sua ligação original com a Vida, que é Deus. Assim, na acepção de Henry, o que se denomina como “religião”, em verdade, é a religião do ego com a Vida absoluta⁵⁹.

O Gnosticismo Cristão

O Gnosticismo cristão é um movimento diverso que englobou uma forma de pensar e de ser constituída de múltiplos componentes. Pode-se dizer que as origens do gnosticismo “se mesclam com as preocupações e esforços do comportamento religioso elementar, que busca compreender as relações do homem com a divindade, com motivos específicos da teologia da religião iraniana, do judaísmo e, sobretudo, da filosofia e mística grega”⁶⁰, mas que forneceram algumas teses comuns. Embora tenham sido consideradas heresia pela autoproclamada ortodoxia

⁵⁷ MEIER, John. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person*. New York: The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, 1991.

⁵⁸ HENRY, 2000/2014, p. 380.

⁵⁹ HENRY, 2000/2014.

⁶⁰ PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los Apóstoles: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Tomo I. Madrid: BAC, 2004, p. 22; tradução nossa.



cristã, as ideias gnósticas já estavam presentes desde os primeiros séculos do Cristianismo, sendo uma alternativa de compreensão da vida e ensinamentos de Jesus. O nome do movimento, “Gnosticismo”, vem da autodenominação original da seita “gnóstica” (*gnostikos*), um termo grego que pode ser entendido como “levando ao conhecimento” ou “capaz de alcançar o conhecimento”. É importante ressaltar, conforme Layton, que essa palavra não se referia a pessoas, mas à condição ou faculdade humana de se conhecer algo.⁶¹

É sabido, segundo a autodenominação da seita na época, que “gnóstico” era aquele que, buscando a salvação, tinha a capacidade de atingir a “gnosis”, ou seja, o conhecimento. O termo “gnosis” fazia parte da linguagem comum dos gregos e estava presente tanto no cotidiano ordinário quanto no religioso, tendo como significado básico “conhecimento” ou (ato de) conhecer. Todavia, cabe destacar que os gregos antigos distinguiam dois tipos de conhecimento: o “proposicional”, ou seja, o conhecimento de algo real e verdadeiro, tendo o sentido de “saber” (*eidenai*), como, por exemplo, “Eu tenho o conhecimento de que Paris fica na França”; e o “familiar”, que mostra o conhecimento ou que se conhece (*gignoskein*) um objeto com certa familiaridade, mais frequente com pessoas, como, por exemplo, “Conheço bem Paris” ou “Conheço Henry há muito tempo”.⁶² É possível perceber que esses sentidos não indicam um saber teórico e conceitual, mas de uma experiência de conhecimento e de saber que, no caso, mostra-se unificadora e pessoal com o divino. Entre os proponentes dessa visão estão Marcião de Sinope (85 d.C.-160 d.C.), Basíledes (85 d.C.-140 d.C.) e Valentim (100 d.C.-160 d.C.).⁶³

A maior parte da literatura gnóstica mostra que os gnósticos compartilhavam, de modo geral, a tese de que o mundo em que vivemos é mau e que nossa real origem não está neste mundo, mas em outro domínio, que é a realidade espiritual. Pode-se, como descreve Layton, dividir o drama mítico em quatro atos: “1º ato: a expansão de um solitário primeiro princípio (deus) em um universo não físico (espiritual) completo; 2º ato: criação do universo material, incluindo estrelas, planetas, terra e inferno; 3º ato: criação de Adão, Eva e seus filhos; 4º ato: história subsequente da raça humana”.⁶⁴ O mundo em que vivemos, conforme o mito gnóstico, foi criado por um deus inferior, o Deus do Antigo Testamento, que nos engana propondo-se a si mesmo como o único

⁶¹ LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.

⁶² Ibid.

⁶³ GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁶⁴ LAYTON, 2002, p. 13.



Deus verdadeiro. Isso significa, então, que o mal está incluído nessa deficiência, pelo mundo ter sido criado por um demiurgo que é perverso. Assim, para nos lembrar de nossa filiação divina e nos resgatar das ilusões do mundo material, o verdadeiro Deus Último enviou Cristo⁶⁵.

Os gnósticos entendem, ainda, que os cristãos que adoram o Deus do Antigo Testamento como sendo o Pai de Jesus e o único Deus verdadeiro estão enganados. A fim de representarem o verdadeiro drama cósmico por trás de toda história, os gnósticos recorrem a descrições mitológicas⁶⁶. No *Evangelho Secreto Segundo João*, datado do século II e cuja atribuição a João sugere a relação do gnosticismo com a figura do apóstolo, narra-se uma revelação sobre a verdadeira natureza do mundo. A ele é revelado que o Deus Último é, na realidade, um Intelecto supremo que, ao pensar, produz seres divinos que são, na realidade, aspectos ou extensões do mesmo Intelecto. Esses seres divinos são denominados como “aeons”. Os aeons são Pensamentos do Intelecto divino, que são diferentes aspectos de um mesmo Deus⁶⁷.

O primeiro Pensamento é produzido na medida em que o Intelecto divino pensa a si mesmo. O Primeiro Éon é o Espírito Virgem e Invisível (*Pronoia*). O segundo Pensamento a ser engendrado é a Premeditação, que recebe o nome de *Barbêlo*. *Barbêlo*, por sua vez, produz um novo Éon (Cristo). Enquanto os demais éons são produzidos na medida em que aparecem ao serem requisitados pelo pensamento, Cristo é originado por uma autogeração (*Autogenes*). Uma série complexa de outros éons são produzidos, tendo cada um deles um par complementar. O Éon mais distante do Espírito Invisível é a Sabedoria (*Sophia*). No entanto, a Sabedoria, pensando por si própria e sem consentimento de seu par, produz um pensamento imperfeito que é chamado de “Yaldabaoth”. Esse pensamento imperfeito é colocado para fora da Totalidade⁶⁷.

Yaldabaoth, então, forma o mundo a partir da matéria. A fim de formar o mundo, Yaldabaoth usa como modelo o que ele vê no domínio espiritual. Desse modo, o mundo é formado como uma representação imperfeita da realidade invisível. Mesmo sendo um ser inferior, Yaldabaoth, que é o mesmo que Javé, o Deus do Antigo Testamento, apresenta arrogantemente a si mesmo como o único Deus verdadeiro. Consciente da arrogância de Yaldabaoth, a Sabedoria busca consertar seu erro, e para isso conta com a ajuda dos demais éons. *Barbêlo*, por exemplo, envia

⁶⁵ BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs* (1937). São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

⁶⁶ DAVIES, Stevan. *The Secret Book of John: The Gnostic Gospels—Annotated & Explained*. WoodStock: SkyLight Paths, 2005.

⁶⁷ Ibid.



Cristo ao mundo, com a missão de ser o Verbo, a voz da Sabedoria, cuja função é revelar aos seres humanos o verdadeiro conhecimento (*gnose*). Os humanos precisam conhecer que não são deste mundo, que eles são espíritos com corpos espirituais, mas que foram aprisionados em corpos físicos por Yaldabaoth.⁶⁸

É nesse sentido expresso no Evangelho Segundo João que os gnósticos interpretaram a deus, a criação, o mundo e a imagem de um ser humano. O prólogo joanino fala de Cristo como o Verbo (*Logos*), isto é, a Voz da Sabedoria, e como sendo Deus, no sentido de ser um *éon* (João 1:1). Cristo declarou que os homens “conheceriam a Verdade e a verdade os libertaria” (João 8:32) e que a salvação consiste em “conhecer ao Pai como o único Deus verdadeiro e Jesus Cristo que foi por Ele enviado” (João 17:3). O Pai de Jesus não é o Deus do Antigo Testamento, pois Cristo disse aos judeus que o Pai deles é, na verdade, o diabo, que vem mentindo desde o princípio (João 8:44).⁶⁹ Do mesmo modo, alguns autores defendem que o *Evangelho Segundo Tomé*, que é de especial importância para Michel Henry, consiste em uma outra obra gnóstica.⁷⁰ De acordo com John Meier, a mensagem gnóstica por trás das palavras de Cristo no *Evangelho Segundo Tomé* é a seguinte:

Os espíritos dos salvos são, na verdade, partículas preexistentes do divino que infelizmente se separaram da fonte divina, tendo tragicamente entrado no mundo mau da matéria e do corpo humano, e agora são chamados de volta para o conhecimento de sua origem e essência divina por Jesus que é realmente consubstancial com cada pessoa que ele salva.⁷¹

Com esses breves exemplos, é possível identificar algumas características marcantes da atitude gnóstica, como: um dualismo monista/dualista; uma teodiceia; uma cosmologia; uma antropologia e uma soteriologia. A religiosidade gnóstica está pautada em um dualismo que marca sua concepção de história cósmica como também na imagem de ser humano, presentes em diversas contradições, como bem e mal; matéria e espírito; luz e trevas, etc. No entanto, no que diz respeito aos primeiros princípios, tem-se o monismo presente na concepção de Absoluto, podendo-se, assim, afirmar que o dualismo acontece secundariamente na criação, na imagem do ser humano e em sua salvação.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ BÍBLIA, 1985.

⁷⁰ HENRY, 2002/2014.

⁷¹ MEIER, , 1991, p. 156; tradução nossa.



Como descrito acima, tem-se que a teodiceia gnóstica estabelece uma divindade suprema, a absoluta transcendência (Ser Perfeito), e a constatação de um certo tipo de degradação ou deficiência que, por fim, deu origem aos cosmos, aos seres humanos e principalmente ao mal. Nisso segue-se uma cosmologia que parte de um paradigma inteligível, que possibilita a manifestação de todo o material, o Demiurgo e a sua criação do universo. De modo geral e sintético, pode-se estabelecer que se tem uma radical separação entre o mundo superior (espiritual) e o mundo inferior (material), sendo a matéria uma degradação, mesmo sendo proveniente de Deus, pois a matéria primordial é fruto de um pecado (deficiência) de um ser divino. Assim, o mal está incluído no mundo e no corpo do homem, aprisionando o espírito. Destaca-se com isso a imagem do ser humano como composta de três partes: o corpo (material), a alma (funções vitais) e o espírito (divino).

Diante disso, o gnóstico terá a sua salvação a partir do momento em que conquista o conhecimento (*gnosis*) de toda a criação e suas deficiências, porque terá seu espírito liberto do aprisionamento da matéria e do mundo material e conquistará, no final, a possibilidade do espírito retornar à divindade, alcançando a eternidade.⁷²

Alguns elementos gnósticos na Filosofia do Cristianismo de Michel Henry

Como citado, alguns estudiosos recentes têm identificado importantes aproximações entre a filosofia de Michel Henry e o gnosticismo cristão. Ainda, há de se pensar a Filosofia do Cristianismo como um pensamento gnóstico, pois parece que a filosofia de Henry reivindica uma gnose.⁷³

Tem-se colocado como Henry, com sua fenomenologia radical, identificou a longa tradição do monismo ontológico e, ao recomençar fenomenologicamente sua análise, encontrou-se com a Vida como automanifestação e dada em sua autoafecção. E, assim, ao descrever a Vida mesma, o filósofo mostrou como sua existência se estabelece por um dualismo ontológico, ou seja, de um lado, a Vida mesma, como imanente ao vivente e, de outro lado, a exterioridade, sem Vida e sem afetividade.⁷⁴ Nesse dualismo percebe-se, de imediato, a presença de dois domínios ontológicos

⁷² PIÑERO; DEL CERRO, 2004.

⁷³ HATEM, 2004.

⁷⁴ Ibid.

distintos: o mundo material (visível) e a realidade espiritual (invisível). “Por sua essência fenomenológica, porque ela é assim”, afirma Henry, “Verdade, manifestação pura, revelação, a Vida de que fala o cristianismo difere inteiramente do objeto da biologia”.⁷⁵ Isso porque a “Vida designa uma manifestação pura, irreduzível, todavia à do mundo, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada de outro, mas uma revelação de si, esta autorrevelação absoluta que é precisamente a Vida”.⁷⁶ Tem-se aqui a presença de um dualismo que aparece em *Eu sou a Verdade*, influenciado pela posição joanina, colocando a verdade da Vida em oposição à verdade do Mundo.

Todavia, esse dualismo henryano, da mesma maneira que o posicionamento gnóstico, recai em um absoluto: “Eu sou [...] a Vida”⁷⁷; nessa afirmação de Cristo, não se tem a Vida como um “composto de moléculas” (mundo), mas sim a Vida como a própria revelação do vivente, porque a Vida nunca está em algum lugar do mundo. Somos nós que vivemos na Vida. Somos aqueles que, como “viventes se engendra na autoengenharia da Vida”.⁷⁸ Desse modo, Henry conclui que o aparecimento da Vida no vivente, no exterior na verdade do mundo, é substituído na autodoação no viver da Vida, em sua autorrevelação. “Na medida em que a Vida é mais que o homem compreendido enquanto vivente, é da Vida, não do homem, que se deve partir. Da Vida, isto é, de Deus, enquanto, segundo o Cristianismo, a essência da Vida e a de Deus são uma só e mesma essência”.⁷⁹

Então, Deus é a realidade invisível e absoluta, porque o que o cristianismo chama Deus, Henry estabelece como a Vida absoluta, a Vida fenomenológica absoluta que, ao operar em Deus mesmo, “produz como geração do Primeiro Vivente no seio da autogeração da Vida”.⁸⁰ Portanto, tem-se na autogeração da Vida absoluta a geração do Primeiro Vivente, o que no cristianismo é o Filho primogênito, ou Cristo. Cristo que é gerado e o mundo visível são entendidos como uma

⁷⁵ HENRY, 2015, p. 54.

⁷⁶ Ibid., p. 54.

⁷⁷ João, 14:6.

⁷⁸ HATEM, 2004.

⁷⁹ HENRY, 2015, p. 76.

⁸⁰ Ibid., p. 76.

representação da realidade invisível⁸¹, porque “nenhum homem é filho de um homem, nem, muito menos, de uma mulher, mas somente de Deus?”⁸²

Cabe salientar que os humanos, tanto na Filosofia do Cristianismo de Henry como no Gnosticismo, esquecem-se (*ilusão transcendental*) de sua natureza espiritual (*Arquinhascimento*), ou seja, da Vida e de sua filiação, passando a considerar a si mesmos como partes desse mundo e a serviço dele.⁸³ Como consequência, Cristo vem ao mundo lhes comunicar o verdadeiro conhecimento, despertando-os do esquecimento, revelando ser nosso espírito pertencente ao domínio do invisível⁸⁴. Henry relembra Plotino ao dizer: “os filhos já não sabem que são filhos”.⁸⁵

Agora, para o segundo nascimento é preciso o conhecimento primeiro, ou seja, o conhecimento pelo qual a Vida sabe o que sempre soube “sem saber” (teórico), um conhecimento da própria Vida. Nesse ponto, Henry parece, de fato, assumir um posicionamento gnóstico, porque indica que, para a salvação, é preciso o conhecimento que liberta, ou seja, entendido como uma “gnose”. Essa “gnose” ou “Arqui-gnose” consiste, em Henry, naquele conhecimento que temos diretamente da, na e pela Vida, que é uma maneira de conhecer não focada no conteúdo teórico-conceitual, mas em um conhecimento proveniente do contato experiencial e imediato com a Vida.⁸⁶

Do mesmo modo, Henry mostra seu interesse pelos *Evangelhos de João e de Tomé*, considerados como tendo traços gnósticos. O fenomenólogo francês também relê o *Evangelho de João* de modo a descrever muito próximo à descrição gnóstica, a ponto de entender, por exemplo, que a “carne” referida no prólogo joanino não diz respeito ao corpo físico, pois Cristo não pertence ao mundo material.⁸⁷ Essa é uma outra questão em que se pode estabelecer uma relação da Filosofia do Cristianismo de Henry com o gnosticismo, ou seja, a questão da natureza do corpo de Cristo.

Os gnósticos são conhecidos por uma tese chamada de “docetismo”, segundo a qual o corpo de Cristo seria apenas aparente, já que o Verbo não poderia ter assumido um corpo feito de matéria: “Segundo a filosofia dos docetas, as coisas materiais eram, por natureza, más. O mal residia na

⁸¹ HATEM, 2004.

⁸² HENRY, 2015, p. 105.

⁸³ RIVERA, 2015.

⁸⁴ HART, 2013.

⁸⁵ HENRY, 2015, p. 193.

⁸⁶ HENRY, 2000/2014.

⁸⁷ Ibid.



matéria, e visto que Jesus não tinha pecado, logo não tinha também corpo material”.⁸⁸ No entanto, no gnosticismo, essa posição vem acompanhada de uma segunda tese: que os sofrimentos de Cristo na cruz não foram reais.

Por essa razão, pais da Igreja como Santo Irineu e São Tertuliano condenaram o gnosticismo como heresia por negar a realidade dos sofrimentos de Cristo: “Com efeito, se não sofreu realmente, não se lhe deve nenhuma gratidão, porque não houve nenhuma paixão”.⁸⁹ Sobre isso comenta Michel Henry que “não é por acaso, enfim, que a conexão entre realidade, carne e sofrimento remeta imediatamente, em Tertuliano e nos outros Padres, à Paixão de Cristo”.⁹⁰

Henry (2000/2014) então considera que ambos os lados do debate estão parcialmente certos. Os gnósticos estão corretos ao afirmarem que não devemos entender a carne de Cristo como sendo o corpo físico. Por outro lado, Irineu e Tertuliano estão corretos ao afirmarem que os sofrimentos de Cristo são reais. Esses posicionamentos são aceitos porque, de acordo com o fenomenólogo, é justamente um corpo físico que não pode sofrer, pois a matéria não pode padecer. Desse modo, se Jesus sofreu em Seu corpo, é porque sua paixão (*Pathos*) se deu em um corpo que não é físico, isto é, na carne invisível. Assim, no que diz respeito ao corpo, o fenomenólogo adota parcialmente a tese gnóstica.

Esses são alguns pontos que mostram como a Filosofia do Cristianismo de Henry tem aproximações com os textos gnósticos ou mesmo que se pode pensar essa filosofia como propriamente gnóstica (neognóstica), como é defendido por autores como Jad Hatem, Joseph Rivera e Kevin Hart, que evidenciam uma orientação gnóstica na filosofia do Cristianismo de Michel Henry. Hatem pontua que podemos ver no pensamento do fenomenólogo uma dualidade entre o mundo físico e a realidade não material da vida invisível⁹¹. Na mesma linha, Rivera observa que tanto em Henry quanto no Gnosticismo existe uma desvalorização do mundo a favor de uma dimensão espiritual⁹². Por fim, Hart interpreta que se pode compreender que em Michel Henry

⁸⁸ SILVA, José Orlando da. *A encarnação como a suprema hierofania: releitura interpretativa do Cristianismo*. Dissertação de Mestrado. Recife, Universidade Católica de Pernambuco, 2012, p. 53.

⁸⁹ IRINEU DE LYON. *Patrística - Contra as Heresias - Vol. 4* (180 d.C.). São Paulo: Paulus Editora, 2014, p. 181.

⁹⁰ HENRY, 2000/2014, p. 191.

⁹¹ HATEM, 2004.

⁹² RIVERA, 2015.



nossos egos são originados em um princípio eterno e incriado, à semelhança dos espíritos no Gnosticismo.⁹³

Por fim, o que se tentou expor aqui é a existência de importantes conexões entre a Filosofia de Michel Henry e o Gnosticismo Cristão, tendo explicitado alguns elementos como: (1) a tese de que o mundo não é toda realidade, mas que há um domínio invisível mais fundamental; (2) que o mundo é uma mera representação visível de uma realidade invisível; (3) que essa realidade invisível é a verdadeira divindade última; (4) que o divino engendra em si Cristo, que é autogerado por Deus; (5) que o Si-mesmo tem sua origem no domínio invisível, não sendo partes deste mundo; (6) que os homens tendem a esquecer-se de seu vínculo originário com o invisível; (7) que Cristo tem como missão revelar nossa verdadeira origem, despertando-nos do esquecimento; (8) que o corpo de Cristo não é o corpo físico, mas um corpo invisível; (9) que a salvação consiste em uma *gnose*, em um conhecimento experiencial e pessoal do divino.

Essas teses comuns são ao menos indicativas de uma presença gnóstica no pensamento do filósofo. Entretanto, é importante notar que Henry não abraçou ou não possuiu todas as concepções presentes no gnosticismo antigo. Tem-se como exemplo sua rejeição da noção de que os sofrimentos de Cristo foram aparentes. Ainda, há que notar uma ausência na Filosofia de Henry de um mito envolvendo *éons* e a criação do mundo por um deus inferior, por exemplo. Portanto, medir a extensão da influência do gnosticismo na filosofia de Michel Henry ou mesmo conceber sua filosofia como gnóstica ainda é uma tarefa complexa.

Novos estudos devem situar melhor o debate sobre se o fenomenólogo pode ser considerado um gnóstico (neognóstico) ou se ao menos tais teses comuns revelam uma orientação gnóstica em sua filosofia. De qualquer forma, afirma o fenomenólogo que “Não é qualquer deus hoje que pode ainda salvar, mas tão somente – quando por todos os lados cresce e se estende sobre o mundo a sombra da morte – Aquele que é Vivente”.⁹⁴

⁹³ HART, 2013.

⁹⁴ HENRY, 2015, p. 382.



Referências

- ASHWORTH, Peter D. *Facelessness: An Eckhartian Critique of Michel Henry's Radical Interiority*. Dissertation for the degree of MA in Philosophical Theology at the University of Nottingham, 2013.
- BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs* (1937). São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRAKKE, David. *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- ČERNÝ, Jan. To Hear the Sound of One's Own Birth: Michel Henry on Religious Experience. *Open Theology*, v. 6, p. 587-605, 2020. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0103>
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo: Volume II: de Lucas a João*. São Paulo: Hagnos, 1993.
- DAVIES, Stevan. *The Secret Book of John: The Gnostic Gospels—Annotated & Explained*. WoodStock: SkyLight Paths, 2005.
- ECKHART, Mestre. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere n. 24*, ed. Mojsisch, 1999.
- GASSENDI, Pierre. *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*. Tradução e notas de Bernard Rochôt (1644). Paris: VRIN, 1962.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GILSON, Etienne. *O ser e a essência* (1948). São Paulo: Paulus, 2016.
- HAENCHEN, Ernst. *A Commentary on the Gospel of John chapters 1-6*. Translated by: Robert W. Funk. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- HART, Kevin. Inward Life. In: *Michel Henry: The Affects of Thought*, ed. J. Hanson, M. R. Kelly. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'être: Sur le gnosticisme et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo* (1927). Trad. de Fausto Castilho. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.
- HENRY, Michel. *A Barbárie* (1987). Tradução: Luiz Paulo Rouanet São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel. Christianity: A Phenomenological Approach? *Journal of French and Francophone Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 91-103, 2018.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne* (2000). Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. *Eu Sou a Verdade* (1996). Tradução: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2015.



- HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana* (1965). Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
- HENRY, Michel. 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). Tradução: Girard Etzkorn. Haia: Martinus Nijhof, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e conferências de Paris* (1931). Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- IRINEU DE LYON. *Patrística - Contra as Heresias - Vol. 4* (180 d.C.). São Paulo: Paulus Editora, 2014.
- JUNG, Carl. *The Collected Works of C. G. Jung, Volume 9, Part II*. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MAGALHÃES, Fernando. *O homem em carne viva: o contributo de Michel Henry para a teologia da encarnação*. Tese de Doutorado (Teologia). Universidade Católica Portuguesa, 2020.
- MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Editora Paulinas, 2018.
- MEIER, John. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Volume One: The Roots of the Problem and the Person*. New York: The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, 1991.
- NEMES, Steven. The Life-Idealism of Michel Henry. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, v. XXIX, n. 1-2, p. 87-108, 2021. DOI 10.5195/jffp.2021.969
- O'SULLIVAN, Michael. *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief: An Introduction to the Work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2006.
- PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los Apóstoles: Hechos de Andrés, Juan y Pedro, Tomo I*. Madrid: BAC, 2004
- RIVERA, Joseph. *The Contemplative Self after Michel Henry: A Phenomenological Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.
- SEYLER, Frédéric. Michel Henry. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/>. Acesso em 01/04/2021.
- SILVA, José Orlando da. *A encarnação como a suprema hierofania: releitura interpretativa do Cristianismo*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2012.