



A Metafísica da Manifestação em Michel Henry: presença na imanência integral da realidade ou na imanência afetiva do *cogito* e da vida?¹

The Metaphysics of Manifestation in Michel Henry: presence in the integral immanence of reality or in the affective immanence of the cogito and life?

Samuel Dimas²

Resumo: Em diálogo com a fenomenologia da vida de Michel Henry, este estudo tem como objetivo identificar de que maneira se dá a manifestação do ser transcendente de Deus na imanência histórica do mundo. Recusando a cisão grega entre a transcendência da essência e a imanência da existência, o autor francês considera que cada homem significa a autodoação da Vida absoluta. O seu monismo reduz a manifestação de Deus ao plano imanente e ontológico da Vida pura e subjetiva da carne, por distinção com em distinção do aparecer objetivo mas ilusório da corporeidade molecular e orgânica. Procuremos identificar se esta ontologia fenomenológica não encerra um dualismo gnóstico pelo facto de não considerar o cosmos como manifestação do Absoluto e de não considerar a corporeidade no plano redentor da plenificação escatológica.

Palavras-chave: manifestação, imanência, transcendência, vida.

Abstract. In dialogue with Michel Henry's phenomenology of life, this study aims to identify how the manifestation of the transcendent being of God occurs in the historical immanence of the world. Rejecting the Greek split between the transcendence of essence and the immanence of existence, the French author considers that each man means the self-giving of absolute Life. His monism reduces the manifestation of God to the immanent and ontological plane of the pure and subjective Life of the flesh, in distinction from the objective but illusory appearance of molecular and organic corporeity. Let us try to identify whether this phenomenological ontology does not contain a Gnostic dualism due to the fact that it does not consider the cosmos as a manifestation of the Absolute and does not consider corporeality in the redemptive plan of eschatological fulfillment.

Keywords: manifestation, immanence, transcendence, life.

Introdução: Para um monismo da manifestação imanente da vida na subjetividade do *cogito*?

Por distinção com o logos conceitual helénico da radical dualidade entre transcendência e imanência, Michel Henry desenvolve uma metafísica fundada no logos primordial da Vida

¹ Recebido em 6 de outubro. Aceito em 20 de novembro com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Samuel Dimas: sdimas@ucp.pt; samueldimas@meo.pt CEFH - Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos da Universidade Católica Portuguesa (UIDB/00683/2020) / CEG – Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta.



imaneente da tradição judaico-cristã. Desta forma, recusa a tese heideggeriana de que o Ser se manifesta exteriormente através da facticidade de um *Dasein* no horizonte *ek-statico* do mundo³. Para a fenomenologia radical não há uma manifestação heterogênea anterior ao aparecimento dos seres no mundo, pelo que antes de estar no mundo o ego experimenta-se ou auto-afeta-se na subjetividade da sua vida imanente, realidade que escapa ao olhar do senso comum e do conhecimento científico e que constitui a essência da vida⁴.

Pressupondo uma identificação entre «o que se manifesta» e a «manifestação» enquanto tal⁵, apresenta o ego como a vida imanente e transcendental que se revela e afeta a ela mesma e que se distingue da vida biológica do mundo material vista como objeto por um sujeito exterior a si. Esta vida originária, do sentir-se a si mesmo de forma imediata (auto-afecção), concebe-se como independente do mundo exterior e como não inteligível pela conceptualização silogística aristotélica. Este aparecer fenomenológico não vem do exterior, no horizonte da visibilidade e claridade do mundo, mas vem da invisibilidade da vida interior da obscuridade da noite.

Desta forma, podemos dizer que o mistério do Ser é retirado do plano cósmico da criação do mundo para o nível acósmico da consciência humana. Mas como conceber uma metafísica da imanência sem atender à realidade ontológica da realidade natural e sem ceder ao dualismo gnóstico de oposição entre o interior e o exterior, o espírito e a matéria, a vida e o mundo? Como associar esta fenomenologia ao Verbo judaico-cristão que, através da sua valorização ontológica da realidade natural cósmica, legitima a crítica ao pensamento helénico dualista e maniqueísta? Não estaremos em presença de uma contradição absoluta? Será que Michel Henry desenvolve um pensamento gnóstico e dualista de matriz persa e helénica e, ao mesmo tempo, diz socorrer-se do Verbo hebraico, que recusa essa cisão grega, para sustentar a sua posição que enferma precisamente de tal mácula? Defendendo superar o dualismo entre transcendência e imanência, parece que Michel Henry acaba por radicalizar ainda mais esse dualismo, a não ser que defenda a irrealidade ou ilusória aparência da realidade cósmica transcendente ao ego, reduzindo tudo ao monismo da afetividade consciente. Se a vida imanente é reduzida ao plano subjetivo do *cogito* e nada tem a ver com a realidade natural do Universo concebido pela tradição judaico-cristã na forma de Criação divina, como se pode afirmar que Michel Henry pretende des-helenizar a filosofia? Como é isso possível,

³ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie – Tome II*. Paris: PUF, 2003, p. 46-49, 88. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 454.

⁴ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie, Tome IV*. Paris: PUF, 2004, p. 49.

⁵ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie, Tome I*. Paris: PUF, 2003, p. 77-104.



se a sua filosofia acaba por defender a posição helénica platónica e neoplatónica, radicalizada pelo dualismo gnóstico, de reduzir o Universo cósmico corpóreo a uma ilusória aparência?

Redução da invisibilidade imanente à subjetividade da interioridade consciente

Um dos equívocos desta reflexão de Michel Henry parte do preconceito empirista de contrapor a invisibilidade do mistério do Ser e da imanência da Vida à realidade visível do Cosmos, como se este se reduzisse a um enigma de ordem puramente física passível de absoluta decifração pelas ciências naturais. Ou melhor, como se a realidade física estivesse reduzida ao conhecimento das ciências empíricas e não tivesse dignidade de reflexão metafísica. Mais uma vez esta cisão é feita pela tradição grega e não pela tradição judaico-cristã que concebia o espírito como *ruah* ou força vital do mundo e não como *pneuma* no sentido de contraposição com o corpo e a materialidade. Se a ontologia se pode reduzir ao ser no plano de uma inteligibilidade abstrata, a metafísica exige uma teodiceia cosmológica e uma teologia filosófica que sistematize a relação entre Deus e o mundo.

Em vez de considerar a matéria e o espírito, bem como o visível e o invisível, na mesma ordem de ser, Michel Henry parte do dualismo de cisão ontológica entre a vida da interioridade subjetiva e a vida da natureza objetiva, reduzindo esta última ao nada ou à ilusória aparência. Trata-se de um dualismo no plano da existência que depois se resolve num monismo no plano da essência, não no sentido monoteísta da unidade na diferença, mas no sentido da aniquilação do plural e da diversidade existencial. Nesta filosofia fenomenológica não há espaço para uma escatologia da Nova Criação, que incluía a plenificação da natureza e da história, tal como é sugerido na revelação bíblica. Nem há espaço para uma reflexão sobre a presença imanente da transcendência divina a não ser que se entenda essa imanência apenas no plano da consciência humana. Então Deus não é imanente a todos os seres criados? De que forma podem eles ser e existir sem a presença da Vida divina ou sem a presença da sua ação criadora? Não podemos considerar uma relação de afetividade entre Deus e o Cosmos natural, entre o homem e a natureza, sem cairmos num panteísmo de imaginário mítico? Essa relação está reduzida às relações intersubjetivas e vedada aos acontecimentos históricos? Não podemos conceber a ação de Deus na existência histórica e cósmica de forma invisível e transcendente? Tem de ser reduzida à forma empírica e visível das intervenções miraculosas ou da interferência sobrenatural na ordem das leis naturais? Não há uma interioridade da realidade natural que nos permita falar da presença de Deus



sem ser de forma mítica e panteísta? Não haverá uma racionalidade mistérica que supere estas antinomias e nos permita sair do cárcere do dualismo gnóstico e do monismo gnóstico em que parece ter caído Michel Henry, mesmo que explicitamente o pretenda combater? Não há algo invisível na vida do mundo que se revela ocultando-se na nossa linguagem analógica e poética? Não será a Vida afeção no próprio mundo do qual participamos?

Michel Henry discorda desta noção de inadequação entre o pensar e o ser e recusa a posição de Heidegger sobre a impossibilidade de se apreender a essência do ser pela sua manifestação, porque no seu entender isso significa a incapacidade de superação do dualismo kantiano entre fenómeno e númeno, o sujeito pensante e o ser pensado que lhe é ontologicamente exterior e apenas representado racionalmente. Michel Henry recusa esta ideia de predominância da realidade exterior do objeto determinado sobre o sujeito subjetivo em que se manifesta como possibilidade de tal manifestação. Assim, propõe, de forma monista, uma realidade imanente e exclusiva à subjetividade do ego que se manifesta a si mesma sem diferença ou separação entre algo que se manifesta e a manifestação enquanto tal, isto é, a realidade arquifenoménica da «auto-afeção» que determina o viver⁶. A manifestação auto-afetiva fica reduzida à subjetividade do sujeito.

A manifestação da Vida de Deus no homem e no mundo

Considera o autor que esta vida imanente e acósmica revela um outro modo de aparecer mais originário em que se inclui o aparecer do homem invisível e carnal numa relação afetiva com Deus que não pode ser traduzida pela representação da consciência intencional, mas apenas concebida na experiência mesma desse Deus recebido como Vida em puro *pathos*⁷. Quer isto dizer que na vida do Mundo Deus não se manifesta? Dessa maneira, ficaria resolvido o problema de conciliar a onipotência e bondade de Deus com a fragilidade e maldade do mundo. Mas este raciocínio também pressupõe o dualismo maniqueísta entre o carácter divino da vida humana e o carácter maligno da vida não humana.

Tem razão Michel Henry ao considerar que a metafísica tradicional da transcendência de Deus distanciou-o da experiência humana e da sua vivência afetiva para um plano ideal e abstrato, mas não será possível uma metafísica da imanência que inclua toda a realidade e não se reduza à subjetividade do *cogito*? Também tem razão o autor francês nas críticas que faz às teologias acerca

⁶ HENRY, Michel. *Eu sou a Verdade*. Lisboa: Vega, 1998, p. 110.

⁷ HENRY, Michel. *Encarnação: Uma filosofia da carne*. Braga: Círculo de Leitores, 2001, p. 29.



da demonstração da existência de Deus, não pelo facto de não poder ser concebido de forma analógica com atributos elevados à perfeição absoluta⁸, mas porque enquanto Ser infinito não pode ser apreendido nem justificado categorialmente pelos seres finitos, excedendo as realidades em que se manifesta e as relações em que se doa. Com receio do panteísmo, a tradição cristã deixou-se contaminar pelo gnosticismo e pela noção plotiniana de Uno indeterminado e acima do pensamento, remetendo o divino para um horizonte extrafenomenal que nunca pode aparecer. Mas de que serve um Deus que aparece e se manifesta apenas no fenómeno da vida subjetiva? Que sentido tem a existência e tem o mundo com um Deus que continua ausente deles, já não na transcendência deísta, mas por se manifestar apenas na imanência parcial da realidade? E se Deus aparece totalmente como Ele é na vida afetiva, não continuamos a reduzir Deus à nossa subjetividade?

Como poderemos ter uma pura experiência de Deus sem a radicalidade da nossa condição cultural histórico-social? Mesmo na experiência vital e fenomenológica de Deus manifesta-se Deus como Excesso e Mistério, a não ser que reduzamos Deus a nós mesmos no que pensamos e sentimos. É essa a proposta monista do autor francês? Então e a realidade natural do Mundo? É nada? Bom, nesse caso tudo pode ser explorado e destruído ao serviço dos interesses do homem. Assim sendo, Michel Henry radicaliza o antropocentrismo da modernidade e desvaloriza a ontologia e a metafísica. Como ter uma experiência concreta de Deus nesta vida com um Deus que se confunde com os meus atos, sentimentos e pensamentos? Apenas no absoluto que há em mim de Vida que é, ao mesmo tempo, afetiva, cognitiva e volitiva? Mas como posso eu negar que essa Vida também seja noutros seres e que Deus se manifeste nela de outro modo? Como posso eu negar que essa Vida não esteja em dinamismo de desenvolvimento e plenificação e que, por isso, a experiência de Deus nunca seja absoluta, definitiva e integral?

Na perspectiva judaico-cristã, a eliminação do dualismo não significa a eliminação do pluralismo de níveis distintos de ser. Não significa fazer coincidir o númeno com o fenómeno, reduzindo este a uma dimensão de ser, ignorando as outras dimensões. Não há nada em mim de primordial que subsista independentemente da Vida que existe na natureza. A vida divina que eu sou é a mesma vida divina que constitui a vida do Universo, embora eu a experimente de modo distinto na minha condição de humano. É verdade que Deus não nos é exterior nem nos controla mecanicamente, mas Deus também não se reduz ao que eu sou nesta condição finita. Mesmo

⁸ HENRY, 1998, p. 63.



supondo que não seria uma condição finita, mas infinita, não poderia negar o seu carácter dinâmico, aberto e imponderável. O Deus da objetividade ôntica e exterior, que concebemos de forma intelectual, é o mesmo Deus da subjetividade interior que experimentamos animicamente na nossa vida. O facto de corresponder a duas experiências distintas não significa que não seja o mesmo Deus, até porque não há afetividade pura sem pensamento como não há pensamento puro sem sensibilidade.

Michel Henry acaba por cair num novo dualismo entre conceptualização racional e afetividade vital, quando na verdade não podem ser um sem o outro. A Deidade *vivenciada* pelo *cogito* de forma afetiva não existe sem a capacidade humana de reconhecer racionalmente Deus. Não será uma racionalidade puramente mítico-imaginativa, nem puramente lógico-analítica, mas será uma racionalidade mistérica que integra os diferentes níveis da experiência humana e reconhece o Mistério de Deus na sua transcendência imanente ou imanência transcendente. Uma racionalidade que usa a linguagem do excesso e do paradoxo para dizer a experiência da vida divina captada de forma simultânea pelo sentimento, pelo intelecto e pela vontade. Só uma posição fideísta ou teosófica, na linha da espiritualidade de Eckhart ou Kierkegaard, pode estabelecer um antagonismo entre a determinação metafísica da essência da manifestação divina e a vivência mística da «edificação das almas»⁹. A solução não é opor o mito à razão, nem a mística à teologia, mas é integrar estas diferentes dimensões na unidade heterogénea da racionalidade mistérica. A alternativa ao racionalismo lógico-silogístico grego e escolástico não pode ser o regresso ao mito nem à mística helénico-oriental, porque a revelação bíblica introduz a espiritualidade escatológica da história e do mundo e as noções de encarnação e ressurreição como vias da Nova Criação.

Relação fenomenológica e metafísica entre a vida finita do homem e a Vida infinita de Deus

A reflexão puramente fenomenológica atinge o seu limite¹⁰, exigindo um questionamento metafísico. Como se dá a relação entre a vida finita do ego que não se constitui a si mesma e a Vida infinita de Deus que se engendra a Si mesma? A vida fenomenológica absoluta de auto-afeção em sentido forte apenas pertence a Deus. Contudo, o eu transcendental usufrui a sua essência nesta vivência de auto-afeção divina através de uma vivência originária¹¹. Ora, como refere Dominique

⁹ HENRY, 2003, p. 385.

¹⁰ HENRY, 2003, p. 103-104.

¹¹ HENRY, 1998, p. 112-113.



Janicaud, a afirmação da vida finita a partir da Vida absoluta acaba por ser uma concessão à reflexão metafísica da teologia filosófica e uma traição à fenomenologia como ciência de rigor no sentido husserliano¹². Mas em vez de um desvio da fenomenologia, Michel Henry considera que este aprofundamento metafísico constitui a sua realização plena¹³.

A relação entre fenomenologia e metafísica¹⁴ é a marca mais profunda da filosofia cristã contemporânea e tem o seu trilha mais fecundo na relação entre criação, manifestação e plenificação. Mas o autor francês, ao partir do dualismo gnóstico, opta por um monismo da imanência subjetiva, descorando a metafísica da criação e do cosmos. A relação metafísica entre a auto-afecção originária do ego enquanto vivente e a Vida absoluta de Deus dá-se na experiência de uma vida imanente que o ego não pode dar a si mesmo. Este entendimento da relação no sentido passivo de uma doação é uma grande conquista desta fenomenologia, mas não deixa de ser a racionalidade a configurar esta experiência através da questionante procura de sentido. O acesso afetivo e imanente a Deus não se faz à revelia da razão, mas faz-se através de uma outra racionalidade que só é crepuscular porque também é auroral e meridiana.

Michel Henry prefere estabelecer uma contraposição entre a *teoria* da razão e a *práxis* da vivência, considerando que só por esta via se pode aceder a Deus. Em rigor, acaba por se contradizer necessariamente, ao apresentar uma filosofia da religião e uma metafísica da manifestação da vida absoluta, porque a vivência afetiva da vida como participação na Vida de Deus sem a determinação racional pode conduzir a qualquer lado desse abismo indefinido e indeterminado. Acabará por ser a lógica frágil dos costumes, crenças e hábitos culturais a definir esse rumo de forma acrítica e supersticiosa, confundindo fé com mito, Deus com ídolos, religião com magia. A experiência concreta de Deus na imanência da vida não se faz sem um contexto histórico-cultural e sem uma interpretação racional. É claro que essa interpretação pode pôr a tônica no dualismo da transcendência ou no monismo da imanência, de acordo com os contributos fenomenológicos e metafísicos que tiver. Não há relação com o divino sem a mediação da vida e esta não se dá sem as experiências humanas do sentimento, da inteligência e da vontade.

Experimentar na vida o que Deus é e o que Deus oferece, enquanto mais interior que o interior do próprio ego, só é um momento antepredicativo ou atemático, porque desperta a mediação predicativa e exige o dizer transpredicativo. Sem a consciência e a comunicação do acesso

¹² JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologie de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'éclat, 1991.

¹³ HENRY, Michel. *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005, p. 154.

¹⁴ HAAR, Michel. Michel Henry: Entre phénoménologie et métaphysique. In *Lectures de Michel Henry: Enjeux et perspectives*. Louvain-la-Neuve: PUL, 2014, p. 47-48.



ao interior de si mesmo, por via do sentimento e da razão, não se daria o acesso a Deus enquanto Vida absoluta nem o acesso a Deus que engendra todos os viventes. A identificação deste divino com o Deus cristão dá-se pela mediação da interpretação cultural no devir da história. A prova afetiva da existência de Deus também é uma prova racional, não a razão estritamente lógico-conceptual, mas também a razão analógico-poética. Da mesma maneira que não faz sentido procurar uma prova racional, que também é afetiva, da existência de Deus, também não faz sentido procurar uma prova afetiva, que também é racional, da existência de Deus. Porque este conceito de «prova» parte de um método da ciência empírica e demonstrativa que não se aplica na compreensão metafísica da relação com o mistério de Deus, que não se reduz às categorias e aos sentimentos humanos.

Dizer que há uma prova puramente afetiva da existência de Deus, como conhecimento originário e imediato, no sentido de uma «arquignose» ou «gnose dos simples»¹⁵ é defender uma adesão passiva e exterior ao testemunho religioso ou então significa desconhecer a complexidade da experiência humana que só é humana porque é consciente nos seus diversos níveis. A apropriação da vida de Deus na vida interior do homem exige um exercício sofisticado de todas as faculdades humanas, incluindo a vontade de querer acreditar em algo que excede a compreensão humana. Mas só a metafísica me poderá dizer se o Deus em que eu estou a acreditar é maniqueísta, deísta, teísta ou panteísta, porque o testemunho religioso induz a muitos enganos, mesmo que sob a garantia dogmática. Tudo é dinâmico e fruto da interpretação cultural, pelo que também o dogma está sujeito a uma evolução na sua compreensão. A própria revelação se dá na cultura, adquirindo significados diferentes nos distintos evangelistas, pelo que nunca se poderá estabelecer uma oposição entre fé e razão. Há uma racionalidade da fé, como há uma racionalidade de qualquer outra coisa na existência.

A arquignose da experiência antepredicativa, de ordem mítico-estética, permite-nos uma vivência da Vida absoluta ainda em total indeterminação, com contornos pouco nítidos e confusos. A racionalidade lógico-analítica da experiência predicativa oculta essa vivência primeira, nega-a ou distorce-a ideologicamente. Só uma racionalidade mística que concilie a filosofia, a teologia, a espiritualidade, a ciência e a arte poderá oferecer a liberdade da fé depurada da prisão das crenças e superstições míticas, filosóficas e científicas. Só a relação de complementaridade entre as diversas áreas de conhecimento e de experiência humana pode diminuir a prisão do homem do engano, do

¹⁵ HENRY, 2001, p. 286.



erro, da ilusão e do mal. Isso apenas se sabe no momento em que experimentamos, de facto, essa liberdade, mesmo que sempre parcial e em progressiva ascensão para a plenitude.

A consciência da presença de Deus como a Vida que gera a vida do sujeito incessantemente dá-se nessa razão misteriosa afetiva e intelectual, que Michel Henry define como conhecimento afetivo e imanente por distinção com o conhecimento da teologia natural que aponta para um Deus transcendente *impensável*, *inconcebível* e *indizível*. Mas o conhecimento afetivo de Deus de Michel Henry passa a ser um Deus dito e concebível apenas como coincidente com a vida interior do homem, o que, em rigor, ou significa reduzi-lo ao homem nos seus atributos ou significa reconhecer a sua indeterminação absoluta reduzindo todos os seus atributos às expressões de Vida absoluta e auto-afeção. Nomes distintos dos usados pela metafísica tradicional para se dizer a mesma realidade indizível e inefável que excede a condição finita. Apropriados para transmitirem a relação afetiva do homem com Deus, mas não opostos ou superiores aos nomes que transmitem a relação intelectual ou ética ou cósmica.

O Cosmos como existência ilusória?

O contributo da fenomenologia de Henry para a Metafísica contemporânea é muito importante para a inteligibilidade de Deus no plano do *logos* da Vida e da Afetividade por parte do homem que vive experienciando-se a si mesmo e, desse modo, vive na Vida de Deus¹⁶. Mas de que forma essa vida criadora constitui a realidade do Cosmos? Na unidade entre transcendência e imanência ou na oposição entre as duas? Ora, Michel Henry opta por um monismo e considera que «a imanência é a essência da transcendência»¹⁷. Como é que o autor pode ser acusado de gnosticismo se fundamenta a sua filosofia na unidade ontológica fundamental da coincidência entre imanência e transcendência, não havendo possibilidade do real sem essa manifestação simultânea? Em diálogo com o autor francês, Fernando Silvestre Rosas Magalhães defende a importância de superarmos o antagonismo entre espírito e matéria, porque os dois radicam na mesma fonte da Vida: «[...] a imanência não é mais que a revelação da transcendência e a transcendência nada tem além da imanência para se manifestar»¹⁸. Assim, poderemos situar a sua via fenomenológica da

¹⁶ HENRY, 2001, p. 28-29.

¹⁷ HENRY, 2003, p. 309.

¹⁸ MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *O homem em carne viva: O contributo de Michel Henry para a teologia da Encarnação*. Porto: Universidade Católica Editora, 2021, p. 96.



metafísica no esforço contemporâneo de outros autores, como Karl Rahner e Béla Weissmahr, em conceber a transcendência imanente de Deus?

Mas há aqui um problema, porque Michel Henry situa a Vida, não no domínio visível do mundo sensível, mas no domínio invisível do imanente que se opõe a esse mundo, o que torna impossível a superação do antagonismo entre espírito e matéria de que fala Fernando Rosas. A imanência em que se revela a transcendência não é a realidade que inclui o Cosmos, no sentido proposto por Rahner de que a realidade material do Universo é uma forma de manifestação do Espírito criador, mas é a realidade da vida fenomenológica afetiva que se opõe à vida biológica e à matéria orgânica. Por distinção com Michel Henry, Rahner e Béla Weissmahr usam o significado clássico de transcendência e imanência para se referirem à presença de Deus na realidade do Mundo criado. Nesse sentido, a imanência inclui a realidade daquilo que pode ser verificado imediatamente pelos sentidos e distingue-se da transcendência que corresponde à realidade do domínio do pensamento e do espírito. A distinção entre matéria e espírito permanece, embora sem oposição, separação ou contradição.

Quando estes autores se referem à presença de Deus no Mundo como «transcendência imanente» ou «imanência transcendente», isso não significa uma pura ou panteísta coincidência entre imanência e transcendência, como acontece no monismo gnóstico de Michel Henry, mas significa reconhecer a estrutura analógica de ser em que a identidade entre o ser de Deus e o ser das criaturas inclui a diferença e a diversidade. Não há uma coincidência, no sentido de serem o mesmo de forma indistinta, mas uma identidade dialógica de mesmidade e alteridade. Ora, Michel Henry, ao deixar de fora da imanência a vida sensível do cosmos, não supera em absoluto o dualismo ontológico, porque descarta o mundo sensível da realidade da Vida. A coincidência entre transcendência e imanência não é absoluta, mas parcial, porque deixa de fora o Universo sensível da realidade criada. Para os teólogos alemães, a transcendência torna-se visível na imanência e a imanência torna-se invisível na transcendência num processo dinâmico de manifestação da realidade divina que não se esgota nessa manifestação porque é Excesso e Mistério em eterna ação criadora e inventiva. A transcendência de Deus identifica-se com a sua manifestação imanente no Universo, não de forma recíproca em absoluta indistinção, mas no misterioso excesso da sua realidade infinita que inclui a simultaneidade da identidade e da diferença, da unidade e da diversidade, da ipseidade e da alteridade. Trata-se de uma identidade relacional e não de uma identidade indiferenciada em que a relação se aniquila na pura Univocidade.



Apenas se pode compreender a identidade entre a transcendência e a imanência de Michel Henry se a realidade física e sensível for entendida como não-ser ou como aparência ilusória de ser. Só uma racionalidade mistérica pode estabelecer a correlação entre a transcendência espiritual e a imanência material sem o receio da contradição lógica e sem o receio da falta de evidência lógico-analítica. Só o discurso paradoxal da racionalidade mistérico-analógico-conjetural pode afirmar a unidade ontológica entre natural e sobrenatural sem a cedência aos dualismos deístas e aos monismos panteístas materialistas ou idealistas. A procura de sistemas filosóficos fechados, acabados e definitivos está em contradição com a realidade que não é estática, mas dinâmica e resultante da relação inadequada entre o ser e o pensar, a vida e o sentir. A necessidade de Michel Henry em transcendentalizar a totalidade da realidade empírica¹⁹ não significa reconhecer a unidade diferenciada entre matéria e espírito ou a comunhão entre natural e sobrenatural, mas significa reduzir o domínio sensível e material ao plano subjetivo inteligível e espiritual para, dessa maneira, poder ser absolutamente racionalizado pelo seu sistema fenomenológico. Em vez de uma oposição entre a subjetividade da vida e a objetividade do mundo, temos de considerar uma correlação entre o sujeito e o objeto.

É oportuno o distanciamento de Fernando Rosas do pensamento gnóstico que apresentava a vida concreta do homem como um impedimento à Graça e à vida na Glória de Deus²⁰. A gnose desprezava a totalidade do ser do homem e negava a encarnação de Cristo, porque a carne era inimiga do espírito. Mas a carne de que falava Santo Ireneu não era a carne sem corpo de Michel Henry que associa a vida salvífica de Cristo ao desaparecimento do corpo. É um facto que a ressurreição não significa o reviver destes corpos na ordem orgânica e física que eles possuem nesta condição terrena, mas também não significa uma separação absoluta dessa vida existencial como defendem os pensadores gnósticos. A morada celeste não é um outro mundo, em oposição ao mundo terreno, mas é a recriação deste mundo, e a sua Vida não se reduz à auto-afeção imanente da subjetividade de cada um, mas inclui a realidade histórico-cultural do «aparecer no mundo» no sentido existencialista do *Dasein* heideggeriano.

Ao contrário do defendido por Michel Henry e por Fernando Rosas, a manifestação da Vida de Deus não se dá apenas na vida afetiva da carne humana, entendida como fenómeno puro, e a presença imanente da transcendência não se reduz à dimensão interior e subjetiva do ser²¹,

¹⁹ LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite: Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: CERF, 2005, p. 116.

²⁰ MAGALHÃES, 2021, p. 101.

²¹ Ibid., p. 105.



porque a ontologia integral subjacente à perspectiva judaico-cristã antignóstica inclui a exterioridade do Universo cósmico. A manifestação da Vida divina não se reduz à imanência da afetividade²², mas inclui a imanência de toda a realidade natural, presentificando-se em cada vivente na integralidade da sua forma. O que define o homem e o mundo não é apenas a vida interior, mas também a vida exterior que aparece, não no sentido meramente particular da forma material de cada um dos seus membros corpóreos e de cada um dos elementos físico-químicos, mas no sentido geral da estrutura cósmica que afeta os sentidos internos e externos e que inclui uma certa espacialidade.

A vida não é uma «imanência absoluta», no sentido proposto por Michel Henry de aniquilação da Transcendência metafísica²³, porque a identificação da essência da Vida com a essência de Deus insere-se numa identificação ainda mais totalizante que é a identificação do Ser com Deus: Deus manifesta-se em tudo, embora não se esgote nessa manifestação, transcendendo-a no mistério da sua realidade infinita. Não há uma anterioridade ontológica da Transcendência em relação à imanência, como se poderia conceber nas metafísicas dualistas, mas há uma simultaneidade que implica uma diversidade de níveis de manifestação. Fernando Rosas dialoga com Michel Henry na defesa à acusação de gnosticismo, insistindo que a imanência exige pensar a carne no contexto da existência e da Vida, mas o problema está no facto de esta Vida estar separada da corporeidade mundana. Como afirmar esta cisão sem ceder ao dualismo ontológico ou ao monismo espiritualista e essencialista da gnose? Onde ficam a existência, a história e o cosmos? O próprio Michel Henry, perante esta acusação, insiste que o seu sistema fenomenológico pressupõe um «acosmismo radical» pelo qual a Vida não se pode conhecer a partir do mundo e o homem não se pode determinar a partir da exterioridade, mas apenas pela doação do que o auto-afeta no *pathos* da sua carne que é a essência da Vida²⁴.

Ao desvalorizar o vivido e a corporeidade, resolvendo o problema da articulação entre transcendência e imanência pela anulação de um dos polos, que implica anular a realidade do Cosmos, o autor francês assume implicitamente o gnosticismo. A sua noção de «carne viva», constituída por ipseidade e pelo poder da liberdade²⁵, não impede a crítica que lhe é feita, porque não corresponde à auto-realização corpórea do espírito na matéria, mas sim à pura imanência da

²² HENRY, 2003, p. 577.

²³ HENRY, Michel. *Auto-donation, entretiens et conférences*. Montpellier: Prétentaine, 2002, p. 40.

²⁴ HENRY, Michel. La vérité de la gnose. In: DEPRAZ, Natalie; MARQUET, Jean François (dir.). *La Gnose, une question philosophique: Pour une phénoménologie de l'invisible*. Paris: Ed. du Cerf, 2000, p. 22.

²⁵ Ibid., p. 26.



vida separada do Mundo. O facto de considerar um corpo subjetivo e imanente, não redutível à idealidade do *cogito*, nem à transcendência da *res extensa* de elementos físicos e químicos²⁶, não deve significar eliminar a sua dimensão objetiva da condição existencial mundana. Ora, Henry ignora esta segunda dimensão. A realidade fenomenológica unitária do Si vivente não supera o dualismo antropológico tradicional entre alma e corpo se continuar a pressupor o plano exclusivo da relação interior e subjetiva com a Vida absolutamente imanente de Deus, porque deixa de fora a dimensão experiencial corpórea. Reduzir todo o sentido do que existe à interioridade da afeção da carne, separando-a da carne do mundo no pressuposto de que esta não tem qualquer valor e significado para aquilo que somos²⁷, não pode deixar de ser uma atitude gnóstica, como o próprio Fernando Rosas acaba por admitir de forma indireta. Não há como escapar a esta acusação senão admitindo a sua pertinência²⁸, porque a essência divina não se reduz à vida e a vida divina não se reduz à vida afetiva da pura imanência.

A procura de superação do dualismo gnóstico entre o mundo intelectual e o mundo afetivo não tem um êxito total na obra de Michel Henry, mas apenas parcial, porque continuam a ficar de fora indubitáveis dimensões de ser e níveis da experiência humana. Como dar sentido ao Cosmos criado, se ele não se justifica a si mesmo? Achamos que não será à margem da História e da exterioridade do Cosmos, porque tudo tem origem na criação divina. No entanto, a recusa do saber das ciências positivas e a opção pela perspectiva mística de Mestre Eckhart acerca da essência da unidade ontológica entre Deus e alma sem mediações²⁹ conduzem Michel Henry a defender que a luz do mundo não pode revelar o que somos, pelo que este tem de desaparecer para que Deus e o homem possam aparecer. O pensador francês parece ceder à tentação de opor o plano afetivo da experiência mística ao plano intelectual da experiência pensante, opondo vida e razão e sugerindo uma arqui-inteligibilidade que exige a extinção do conhecimento objetivo. Para Michel Henry, a Vida que nos faz existir e que funda a relação de alteridade (Deus) apenas se manifesta no *pathos* da experiência transcendental de auto-afeção. A vida que é auto-revelação e não pode deixar de se manifestar só acontece na carne do eu transcendental como substância fenomenológica pura, anulando-se e nadificando-se na exterioridade da carne orgânica e molecular.

²⁶ HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*: Essai sur l'ontologie birainienne. Paris: PUF, 2011, 71.

²⁷ MAGALHÃES, 2021, p. 111.

²⁸ HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'Être*: Sur le gnosticisme de Michel Henry. Paris: Ed. L'Harmattan, 2004, p. 78.

²⁹ ECKHART, Mestre. *Tratados e Sermões*. Prior Velho: Paulinas, 2009, p. 9.



Em vez de considerar níveis distintos de manifestação da transcendência da arquivar carne, o autor francês defende que é necessário libertar o ser do aparecer, reduzindo o corpo do homem à carne invisível da vida e reduzindo a inteligibilidade humana ao que está para além do pensamento. Admitindo a posição ontologista de que na ipseidade do Eu é possível a intuição da evidência da essência, coloca a vida como condição do pensamento aceder a si e afirma a existência de uma sabedoria independente do pensamento. Consideramos, no entanto, que a sua reação contra o domínio grego da inteligibilidade intelectual e da radicação da ação da essência divina no pensamento por contraposição ao movimento criador da existência levou-o a outro radicalismo: o domínio da vida afetiva absoluta em oposição à inteligibilidade enganadora e ilusória do pensamento. Consideramos que a transcendência de Deus não se faz imanência apenas na automanifestação vital de cada vivente, mas também na manifestação da alteridade corpórea da realidade cósmica e na manifestação da alteridade pessoal de cada ser humano. Mas essa transcendência imanente é misteriosa, porque não há uma identidade absoluta entre a essência da Vida de Deus e a essência da vida dos diversos viventes que possibilite o seu reconhecimento intuitivo evidente. O monismo metafísico que defendemos para caracterizar a manifestação divina na realidade criada inclui uma identidade e uma unidade que não excluem a diversidade e a diferença, pelo que é um monismo de filiação pantiteísta e não panteísta.

A reação a um passado em que apenas se acedia ao absoluto pela transcendência não deve conduzir a uma posição em que apenas se acede ao absoluto pela imanência entendida no sentido de uma subjetividade afetiva. O Ser é acessível de múltiplas formas, nomeadamente através da carne em que se revela a si mesmo como afeção, mas também através do pensamento em que se revela como intelecção, ou através do cosmos em que se revela como criação. A manifestação do Ser ao homem dá-se na unidade da sua multiplicidade experiencial simultaneamente afetiva, intelectual, intuitiva e espiritual, exigindo uma hermenêutica histórico-existencial na mediação de um corpo simultaneamente molecular e espacial, orgânico e vital, subjetivo e temporal, com sentimentos, desejos, pensamentos e vontade. Ao contrário do defendido por Husserl, não há um mundo-da-vida enquanto mundo de intuições puras, porque toda a inteligibilidade humana está mediada pela condição histórico-cultural. Nada pode ser compreendido a partir de si mesmo sem a interpretação humana na situação do mundo.

A revelação do Absoluto não se dá apenas na impressão, nem apenas na intelecção, mas dá-se na unidade heterogênea da experiência humana. O Absoluto revela-se na afeção carnal de uma maneira e revela-se na intelecção de outra maneira, sem deixar de ser o mesmo Absoluto. A auto-



revelação da Vida infinita de Deus pela ação da criação manifestativa não é possível sem a recepção hermenêutica da vida humana que exige a unidade da afetividade, do pensamento, da vontade, da imaginação e da espiritualidade, numa racionalidade misteriosa aberta à graça do amor. A ipseidade do homem nas formas de ser, ação, liberdade, autonomia e singularidade é dada pela imanência da Vida divina na situação histórica de auto-apropriação humanizadora, o que exige uma relação de transcendência no encontro com o outro e uma relação de imanência na mediação do mundo. A salvação ou plenificação do homem não se dá apenas na imanência da sua carne viva, porque toda a sua existência histórica é reconduzida ao ser de Deus.

A conciliação entre o mal da vida do homem e a bondade da Vida de Deus

Como é que a fenomenologia de Michel Henry justifica a existência do mal na vida do homem que coincide com a Vida de Deus? Como se compreende que a vida boa de Deus permita a vida má do homem? O mal do mundo não é uma realidade primordial, mas segunda, tendo como condição prévia o sofrimento na vida imanente do ego enquanto afeção³⁰. O mal é experienciado como uma afeção de algo que repugna e não como resultado de um raciocínio lógico-analítico. Neste modo, por distinção com a neutralidade das ciências objetivas, as questões do mal e do bem são da ordem subjetiva da vida imanente, competindo à fenomenologia a sua identificação e descrição. Para Henry, só neste plano da fenomenalidade originária da vida transcendental se pode compreender a realidade de Deus que sofre sem deixar de ser bom e onipotente e sem deixar de querer o bem entre todos os homens.

Em diálogo com a noção de sofrimento primordial em Jean-Louis Chrétien³¹, Michel Henry considera que o sofrimento é intrínseco à vida experienciada como auto-afeção. Neste contexto, a identificação entre a Vida absoluta, imanente à vida do ego, e o próprio Deus exige concebê-Lo como Alguém que sofre. Não se situando no plano físico, o sofrimento primordial, que também é um prazer originário, constitui-se com a condição originária de todos os sofrimentos particulares e de todas as tonalidades afetivas, como a alegria. Deus imanente confere a vida de forma afetiva e nessa doação manifesta o seu poder e bondade absolutos.

Mas como é que o mal pode ser inteligível nesta relação entre o Bem supremo e a sua doação afetiva e sofridora da vida? Sem reduzir o sofrimento ao mal físico, o sofrimento primordial

³⁰ HENRY, Michel. Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale. In: HENRY, *Phénoménologie de la vie – Tome IV*, p. 83.

³¹ CHRETIEN, Jean-Louis. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.



é concebido como condição de possibilidade do bem e do mal. O mal é compreensível como pecado, não no mero sentido de infração ou desobediência moral, mas no sentido da procura por parte do ego finito de autonomia da Vida absoluta identificada com o Bem soberano. A liberdade é aqui entendida como o sentimento de um poder fundamental recebido nessa doação vital³². Em analogia com a narrativa do Gênesis acerca do pecado original, o mal acontece quando o ego se considera a si mesmo como a origem de toda a força e de toda a vida. Mas temos aqui uma dificuldade: a identificação entre esse poder e a vida Absoluta não deveria ser fenomenologicamente imediata como é imediato reconhecer que o ego não engendra a vida a si mesmo? De que forma se desfaz esta ilusão transcendental sem recorrer à racionalidade metafísica? Henry considera que o ego esquece a passividade original e filial na qual recebe a vida, assumindo-se como fonte de si mesmo que tudo cria, domina e controla³³.

O que corresponde ao momento em que a vida se vira contra si própria, no sentido de um desvio da Vida absoluta³⁴. Mas então trata-se de um mal ontológico ou metafísico que tem origem na própria vida do ego que se identifica com a Vida de Deus? Como pode Deus bom e onipotente ser a fonte do mal? Só será compreensível se concebermos essa identidade, não no sentido absoluto de uma reciprocidade panteísta, mas no sentido pantiteísta de uma hierarquia de ser ou de vida que na condição de finitude inclui a possibilidade do livre-arbítrio e do engano pela falsa autonomia experimentada pelo ego. Também nesta vertente, o dualismo gnóstico de Michel Henry transforma-se num monismo gnóstico que reduz a realidade à Vida fenomenológica ou subjetiva. Ou seja, este pantiteísmo seria também ele gnóstico, reduzindo a realidade da presença divina no mundo à dimensão da vida subjetiva humana. A origem do mal não será Deus, mas a condição de finitude do ego. Mas se interpretarmos a origem do pecado na angústia de quem é posto na existência ou na Vida, já não estamos a associar o mal a Deus, mas sim à condição finita da temporalidade.

Considerações finais

Podemos concluir que um dos pecados ou males do ego é a absolutização da fenomenalidade do mundo e da racionalidade dominante calculista e utilitarista, reduzindo o conhecimento às ideias claras e distintas da objetividade científica e ignorando a vivência afetiva e

³² HENRY, 2001, p. 203-204.

³³ HENRY, Michel. *La vérité de la gnose*. In: *Phénoménologie de la vie – Tome IV*, p. 139.

³⁴ HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1987, p. 119.



originária de si mesmo³⁵. Tem razão Michel Henry na crítica ao pensamento ocidental por ter esquecido a dimensão afetiva e vital da realidade, absolutizando de forma cósica a sua dimensão intelectual e cognitiva. Por distinção com a tradição grega, a tradição judaico-cristã sempre definiu Deus simultaneamente como Ser e como Amor e, de alguma maneira, o pensador francês procura recuperar esta vertente desenvolvida na filosofia medieval cristã de autores como Eckhart ou Leão Hebreu. Reduzir a realidade ao plano do visível e do objetivável é uma das expressões do esquecimento da natureza original do Ser do homem, mas reduzir a realidade ao plano invisível da subjetividade também significa a distorção dessa natureza. Este é o problema da fenomenologia de Michel Henry, que, profundamente marcada pelo dualismo e pelo monismo gnósticos, reduz a essência realidade à sua afetividade vital imanente à subjetividade humana.

O restabelecimento da vida originária não se dá apenas pela descoberta do valor ontológico e metafísico da Afetividade, como defende o autor francês, mas dá-se no reconhecimento da unidade heterógena da realidade que inclui a vida afetiva, o pensamento intelectual e a liberdade da vontade. A religação ao Deus vivo que antecede o ego exige a libertação do plano objetivo dos fenómenos *ek-staticos* e a experiência unitiva do sentimento imanente da vida que lhe é dada. Deus deixa de ser considerado como Ser absoluto e perfeito, no sentido de uma entidade ôntica e exterior ao homem, para passar a ser identificado com uma Vida que gera a vida de todos os viventes no plano puramente imanente. Tem razão Michel Henry em situar a presença do divino, não de forma absolutamente transcendente ou sobrenatural em justaposição ao natural, exigindo-se que as suas intervenções adquiram um carácter milagroso, mas de forma imanente na Vida. Mas esta Vida deve ser entendida como a Vida do Cosmos e não apenas a vida da subjetividade humana, como parece insistir Henry. Porque estamos indissociavelmente ligados à Vida que tudo gera incessantemente, não somos seres desterrados e abandonados à morte, mas somos direcionados à Vida imortal.

A prova da união amorosa com Deus reside na experiência efetiva dessa união pelo sentimento afetivo da vida. Mas a experiência dessa unidade vital não se faz sem o pensamento e sem a vontade. Em analogia com o amor humano, podemos dizer que o êxtase afetivo em que os amantes experimentam a certeza do seu amor é separado das outras experiências da relação e é na unidade dos diversos planos da comunhão que se dá essa certeza. É claro que a reflexão teórica sobre a vivência introduz uma separação e a vivência experimentada deixa de estar presente, mas o prazer ou sofrimento dessa vivência também não existiria se ela estivesse isolada da apropriação

³⁵ HENRY, Michel. Le concept de l'être comme production. In: *Phénoménologie de la Vie – Tome III*, Paris, PUF, 2004, p. 15.



peçoal do seu significado. Não há um puro sentir nem um puro entender, mas há uma inteligência sentiente e um sentir inteligente. Não há uma pura experiência e uma pura racionalidade, mas há uma razão experiencial ou uma experiência racional.

A ligação a Deus encerra uma componente afetiva e erótica, tal como é ilustrado pelos místicos que, longe das preocupações mundanas, dizem experimentar sensações semelhantes às dos amantes no êxtase erótico³⁶, mas isso não quer dizer que as componentes intelectivas, culturais ou psicológicas não estejam incorporadas nesse êxtase e não sejam condição de sua possibilidade. O êxtase místico é distinto de acordo com o contexto cultural e de acordo com a concepção teológica de quem o experimenta. A transcendentalidade da união com o divino não acontece de forma pura sem as determinações concretas da existência e sem as hermenêuticas de sentido. É essa apropriação hermenêutica sociocultural e histórica que impede o desejo e o êxtase erótico entre irmãos ou entre pais e filhos e que impossibilita ou proporciona o êxtase místico. O homem encontra a sua verdade e finalidade no dinamismo da vida integral em diálogo com o mundo, com Deus e com os outros e não apenas na imanência da vida subjetiva em identidade com a Vida absoluta. O homem também se define pelas relações que estabelece no dinamismo dialógico do acontecer histórico. No amor que experimentamos em relação com os outros, o nosso eu torna-se consubstancial a Deus, mas isso não acontece sem a implicação de todas as nossas faculdades humanas.

Referências

CHRETIEN, Jean-Louis. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.

ECKHART, Mestre. *Tratados e Sermões*. Prior Velho: Paulinas, 2009.

FALQUE, Emmanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In: CAPELLE, Philippe (ed.). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2014. p. 95-133.

FALQUE, Emmanuel. *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*. Paris: PUF, 2008.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry. *Ápeiron: Estudios de Filosofía - Filosofía y Fenomenología*, n. 3, p. 309-320, Octubre 2015.

HAAR, Michel. Michel Henry: entre phénoménologie et métaphysique. In : *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Louvain-la-Neuve: PUL, 2014. p. 47-66.

³⁶ HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Edições Colibri, 2003, p. 104.



- HATEM, Jad. *Le sauveur et les viscères de l'Être*: Sur le gnosticisme de Michel Henry. Paris: Ed. L'Harmattan, 2004.
- HENRY, Michel. *Eu sou a Verdade*. Lisboa: Vega, 1998.
- HENRY, Michel. *Encarnação*: Uma filosofia da carne. Braga: Círculo de Leitores, 2001.
- HENRY, Michel. *Entretiens*. Arles: Sulliver, 2005.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1987.
- HENRY, Michel. La vérité de la gnose. In: DEPRAZ, Natalie; MARQUET, Jean François (dir.). *La Gnose, une question philosophique* : Pour une phénoménologie de l'invisible. Paris: Ed. du Cerf, 2000.
- HENRY, Michel. La vérité de la gnose. In: *Phénoménologie de la vie – Tome IV*. Paris : PUF, 2004.
- HENRY, Michel. Le concept de l'être comme production. In: *Phénoménologie de la Vie – Tome III*. Paris: PUF, 2004.
- HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie – Tome II*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie, Tome I*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie, Tome IV*. Paris: PUF, 2004.
- HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*: Essai sur l'ontologie birainienne. Paris: PUF, 2011.
- HENRY, Michel. Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale. In: HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie – Tome IV*. Paris: PUF, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas, conferência de Paris*. Trad. de Pedro Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologie de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'éclat, 1991.
- LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite*: Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *O homem em carne viva*: O contributo de Michel Henry para a teologia da Encarnação. Porto: Universidade Católica Editora, 2021.
- MARION, Jean-Luc. *Étan donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2023.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

200

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROSA, José. “«Haverá uma carne sem corpo»”: Releituras de Incarnation... de Michel Henry». In: ROSENDO, Ana Paulo; MORUJÃO, Carlos (coord.). *Corpo e Afetividade – Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: UC Editora, 2015. p. 149-166.