

O VISÍVEL E O INVISÍVEL: VIDA E MORTE NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY¹

Reinaldo Furlan (USP)^{2,3}

reinaldof@ffclrp.usp.br

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar a relevância do pensamento de Michel Henry para uma reflexão sobre o sentido fenomenológico da vida. Uma reflexão que colocará em questão a história da filosofia e a fenomenologia histórica, e que implicará a própria história da sociedade ocidental moderna e contemporânea. Nossa apresentação da filosofia de Michel Henry se divide em cinco seções: a questão da prerrogativa do sentido grego de fenômeno e verdade na história da filosofia; o conceito de “carne” para a definição da vida; a ilusão transcendental da vida por meio do ego; a abstração da vida ou desvitalização do mundo, decorrente desta ilusão; e, por fim, o diagnóstico de decadência da vida na sociedade ocidental moderna, fruto desse processo.

Palavras-chave: Michel Henry; Vida; Fenomenologia da vida; Mundo; Natureza.

INTRODUÇÃO

Uma maneira de introduzir a perspectiva do pensamento de Michel Henry, no seio da história da filosofia, é destacar sua opção de colocar em questão o *a priori* da noção de visi-

¹ Recebido: 22-04-2021/ Aceito: 17-05-2022/ Publicado on-line: 27-06-2022.

² É professor associado na Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP, Brasil. Agradeço o apoio da Fapesp, Processo 2018/24315-4, para a realização desta pesquisa.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>

bilidade como fundamento da manifestação do Ser, compreendida sob a noção grega de fenômeno. Como destaca Henry (2000), “fenômeno”, segundo sua raiz grega, é o mostrar-se ou o vir à luz do mundo (p. 35), ao qual se vinculará na fenomenologia a noção de verdade por meio da noção de *Logos*, também de origem grega, que significa a razão presente na manifestação do mundo e a capacidade do homem de sua compreensão por meio da linguagem (2001, p. 62; 2003a, p. 177). Nesse sentido fenomenologia é “um saber concernente ao fenômeno” (2000, p. 35), isto é, do aparecer ou mostrar-se do mundo, guiado pelo próprio aparecer, a ser descrito conforme o sentido de sua manifestação; uma descrição, portanto, sem pressuposição prévia de pensamento, sendo o método guiado por seu próprio objeto de pesquisa (2000, p. 45).

Desta forma Henry (2000, p. 35) destaca Heidegger para a elucidação da noção de fenomenologia a partir das noções gregas de fenômeno e *Logos* no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, que se completa com a noção de tempo na segunda parte da obra, marcando assim, também, a raiz grega da própria fenomenologia histórica (2003a, p. 186). Por sua vez, Henry destaca as noções de exterior e exteriorização, e de diferença e diferenciação para a definição da estrutura do sentido de fenômeno ou mundo. Enumeramos três dessas definições em sua obra, a serem compreendidas simultaneamente: fenômeno ou mundo como exterior a nós ou “diferente de nós” (HENRY, 2014a, p. 98-99); fenômeno ou mundo como exterior à própria realidade, visto que é sua manifestação e não a própria realidade, que se reserva ou transcende a própria imagem ou o sentido que se mostra

(Henry, 2000, p. 65; 2001, p. 25/28-29); e fenômeno ou mundo como um processo de exteriorização ou diferenciação permanente, visto que temporal. Fenômeno ou mundo, nesse sentido, é a exteriorização temporal da realidade, o que significa que o tempo é o fenômeno mundano (Henry, 2001, p. 27).

Conforme esta descrição, o que falta ao fenômeno é a interioridade de sua realidade imanente, ou, o que define o fenômeno é seu caráter de exterioridade - o mundo aparece como exterioridade pura. Nesse sentido todo fenômeno, isto é, todo aparecer mundano é uma *desrealização* (Henry, 2001, p. 29) que define o caráter de sua indigência ontológica (2000, p. 55). É porque a realidade “se encontra lançada fora de si no processo mesmo pelo qual ela se torna visível que, colocada fora de si dessa maneira, ela se encontra propriamente esvaziada de sua substância, reduzida a uma película sem espessura, sem profundidade, sem consistência” (2000, p. 65). Ora, é “essa incapacidade do aparecer do mundo de dar conta disso que se desvela nele que explica sua indiferença a seu respeito” (2000, p. 61). Ou seja, porque alheio à realização da realidade, o processo de mundanização é indiferente ao próprio conteúdo, ou é indiferente “porque é incapaz de dar sua existência, de criá-la” (HENRY, 2014a, p. 99; 2000, p. 61). Essa indiferença é captada por Heidegger com a noção de angústia, “a angústia na qual tudo se torna indiferente” (2000, p. 61).

A origem grega da filosofia estabelece outro ponto igualmente determinante para a história da filosofia, ao distinguir os homens dos animais, justamente por meio da noção de *Logos*. A saber, o que separa os homens dos animais é sua capacidade racional de compreensão da realidade, cu-

ja inteligibilidade se distingue do caráter sensível, dimensão na qual vivem os animais e à qual o homem se liga por meio do corpo e seus sentidos, rebaixados, assim, à animalidade (HENRY, 2000, p. 11; 2001, p. 62; 2003a, p. 177). Tal discriminação terá enormes consequências para a compreensão da vida por toda a história do pensamento ocidental, pois o homem passa a ser, assim, a vida mais alguma coisa, ou, a vida é menos que o homem, como aparecerá em Heidegger (HENRY, 2014b, p. 20/23/26; 2001, p. 62).

O ponto a se destacar, aqui, não são os animais, ou a distinção entre homens e animais, o que em tese, para nós, constitui também um problema na filosofia de Henry (questão que não abordaremos aqui), mas a definição de vida, cuja inteligibilidade passa a depender do *logos* ou razão, de natureza ou essência distinta da vida. Mas a razão é, segundo Henry, a palavra do mundo sobre a vida, e não a palavra da vida sobre si mesma, como manifestação de si que, como veremos, ocorre sem distância alguma entre o seu *quê* e o seu *como*, ou entre a palavra e a coisa, na medida em que a coisa (vida) é sua própria revelação (palavra), enquanto a palavra do mundo, por definição, encontra-se separada da coisa à qual se refere (HENRY, 2001, p. 253/262; 2014a, p. 106/143). Como diz Henry em diferentes lugares, a tristeza, a alegria ou qualquer outro sentimento dizem de si mesmos, são inteligíveis em si mesmos: o “coração” é a linguagem da vida (2014a, p. 148); depois, na linguagem do mundo, podemos mentir ou dissimular o que sentimos (HENRY, 2000, p. 350; 2014a, p. 104).

Nesse sentido, embora destacada como uma grande ruptura na história da filosofia antiga e medieval, a filosofia

moderna apenas radicaliza, na verdade, a noção de fenômeno que a perpassa. Mais precisamente, Henry destaca o momento crítico da filosofia de Kant no desvelamento da estrutura da manifestação do fenômeno, completado depois pela fenomenologia histórica, em particular por Husserl e sobretudo por Heidegger, por meio da noção de tempo. Como adiantamos com Heidegger, a manifestação do mundo é o próprio tempo, e Henry não tem o que corrigir a essa elucidação da fenomenologia mundana, exceto a falta daquilo que a sustenta ou torna possível.⁴

Resumindo, é o predomínio da noção grega de fenômeno e *logos* o terreno no qual se desenvolverá a história da filosofia ocidental, no qual se destaca que algo deve aparecer à luz para a visão do olho ou do espírito, que assim se coloca a distância ou em situação para a intuição ou contemplação da verdade do Ser, ocultando a própria vida que a sustenta.

Foi por ter parado nesse estado de correlação da consciência com o mundo, em suas diferentes versões, que a fenomenologia histórica será lida como insuficiente por nosso autor. Isto é, por ter considerado como o dado originário a manifestação do fenômeno para a consciência, teria faltado à fenomenologia aprofundar o sentido subjetivo da manifestação. Em termos husserlianos, se a estrutura da consciência é intencional, é de forma intencional que a consciência se dá a si mesma? Isto é, “*A intencionalidade que*

⁴ Outra herança da filosofia transcendental kantiana foi assumida e desenvolvida pelas filosofias da linguagem, de cunho analítico, as quais Henry critica de forma mais contundente, identificando a indigência ontológica com a separação intrínseca que a linguagem tem das coisas. Em síntese, a única realidade presente na linguagem é ela mesma, considerada em sua materialidade, visto que para se referir às coisas a linguagem encontra-se separada delas.

revela toda coisa, como se revela a si mesma?” (2000, p. 54, grifos do autor).⁵ Nesse sentido Henry acusa a insuficiência da noção de subjetividade na fenomenologia histórica, mais precisamente, como veremos a seguir, a falta de elucidação da noção de intencionalidade em Husserl e, no caso de Heidegger, a falta de radicalidade da noção de facticidade do Dasein.

O domínio da noção grega de fenômeno na história da filosofia se estenderá até Schopenhauer, cuja genialidade foi ter descentrado a noção de representação em Kant - expressão moderna do fenômeno grego - por meio da noção de Vontade, não só como realidade alheia ao fenômeno mundano, mas como realidade que o determina, porém cegamente, dado que Schopenhauer não ultrapassa com esta noção o pressuposto grego de verdade como manifestação à luz do fenômeno (2001, p. 60-62). Ou seja, dado que a verdade é o que se mostra à luz do mundo (conforme a determinação grega de fenômeno), a Vontade, noção que representa a vida, só pode ser cega e sem sentido, visto que invisível ao mundo, exceto na manifestação de seus efeitos, concepção que Freud herdará por meio da noção de inconsciente (2000, p. 259).

Ora, a possibilidade de cruzamento dos limites da noção grega de fenômeno, Henry identificará nos pensamentos de Descartes e Maine de Biran, precursores da noção de subjetividade originária, que nosso autor definirá com o termo autoafecção, que define a essência da própria vida independente da manifestação do mundo. Descartes, por

⁵ Cujas questões Renaud Barbaras destaca em sua leitura de Henry, para o movimento de sua própria filosofia (2008, p. 31; 2016, p. 196).

meio da descoberta de um *cogito* que, antes da realidade do pensamento, representa o contato com o sentir originário que fundamenta todas as suas representações. Daí o destaque do parágrafo 26 de *As paixões da alma*, no qual se encontra a realidade da tristeza e, assim, de qualquer sentimento, como indubitável ao lado da suspensão da realidade do mundo e da verdade de todas as representações do cogito (HENRY, 2000, p. 96-97). Desta forma se estabelece, na Segunda Meditação, “a irreducibilidade da *cogitatio* ao ver” (HENRY, 2000, p. 99). Mas Descartes não teria avançado nessa intuição fundamental e afetiva do cogito, com a qual poderia chegar à noção de carne, de afetividade transcendental ou corpo originário, devido a sua concordância com a noção de corpo objetivo em Galileu, mantendo, assim, uma ideia de alma como pensamento puro (2000, p. 102). Além disso, Descartes estaria mais interessado em fundar o conhecimento científico do mundo, em movimento contrário ao da investigação da realidade da subjetividade que se abria com a intuição do cogito propriamente dito (HENRY, 1985, p. 7). E Maine de Biran, por meio da descoberta da sensação de *esforço* como fundamental para a definição originária de ego, sob a qual se encontra a afetividade transcendental como possibilidade do próprio esforço (HENRY, 2000, p. 268). Em ambos Henry vê a possibilidade de passagem para a constatação da subjetividade originária como autoafecção, realidade imanente e sem distância de si como constatação da vida antes e de forma independente da manifestação do mundo.

Henry inicia, assim, a desconstrução de toda uma história da filosofia para justificar a intuição originária de subje-

tividade como autoafecção e manifestação da vida em si mesma, ou seja, como descoberta do si da vida, encoberto em seu ser no mundo. Num paralelo com Heidegger, pode-se dizer que o que foi encoberto pela história da metafísica ocidental não foi o Ser (*Dasein*), mas a vida, ou a vida como manifestação originária de um ser no qual o “como” é o mesmo que “o quê”.

Naturalmente, um fenômeno com essa dimensão histórica demonstra uma força que precisa ser elucidada, a qual a fenomenologia histórica expressa, de modo geral, como sendo a atitude natural. Uma força tão envolvente que mesmo a *epoché* fenomenológica não foi capaz de superá-la radicalmente, como se um criptomecanismo inscrito na própria vida assim o determinasse. Esse criptomecanismo encontra-se inscrito no movimento da própria vida em direção ao mundo, isto é, faz parte de sua teleologia (JEAN, 2015, p. 282).

Mas, antes da elucidação desse criptomecanismo é preciso estabelecer o sentido da vida que se revela por meio dessa intuição originária na qual teria tocado Descartes em suas *Meditações*, a ser elaborado por meio da noção de carne.

A CARNE

Trata-se, pois, da identificação e elucidação fenomenológica da subjetividade como autoafecção (HENRY, 1963/2003b), denominada a seguir de carne (2000), fundamentada por meio do conceito de Vida absoluta, dada a manifestação da finitude da carne e sua insuficiência ontológica, remetida, então, à Vida que a antecede e da qual ela

é uma herança.

A filosofia de Henry pode ser vista, assim, como a fenomenalização dessa realidade originária (a autoafecção) que se revela como o *quê* transcendental por meio da intuição da vida enquanto tal, isto é, do contato da vida consigo mesma, expresso com o termo de afetividade transcendental (2000, p. 268). E se a afetividade é transcendental, só pode sê-lo, por definição, enquanto si, com o que se desfaz a separação entre *hylè* ou matéria sensível e sua consciência ou sentido, visto que o *quê* é o próprio como (JEAN, 2012, p. 41). Nesse sentido a imanência que se revela da vida é *indivisa*, e como pura afetividade, é *invisível*, pois não se revela senão a si, antes e independente do mundo. Esse é o fundo ao qual se chega, e que não é, então, um fundo sem fundo, visto que é a realidade primeira, ainda que não definitiva, que levará nosso autor a defini-la como tarefa para uma *fenomenologia material* (HENRY, 1990). Essa é a redução fundamental ou acabada da fenomenologia, a ser entendida, a seguir, em sua manifestação no mundo e no próprio corpo orgânico e mundano, que levará Henry a afirmar, como veremos, o a priori da duplicidade do aparecer (2000, p. 217/308), no seio da própria Vida absoluta (2000, p. 250/254).

No campo da fenomenologia histórica, Henry destaca, de Husserl, a noção de impressão ou sensação originária nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*⁶ como um momento privilegiado no qual se poderia

⁶ “De onde vem, pois, a impressão, a impressão real, se esta não é nem do futuro nem do passado e ainda menos de um presente reduzido a um ponto ideal? Esta dificuldade incontornável não escapa a Husserl; ela suscita no texto das *Lições* uma extraordinária reviravolta: *não é mais a consciência*. Cont.

passar para a realidade originária da carne. A definição de Husserl da impressão como constituição do presente originário, deveria levá-lo à noção originária de carne e de seu próprio tempo, como um presente que se mostra aquém e suporte da abertura do tempo extático mundano (passado, presente e futuro); como um eterno presente que é a repetição da vida que se dá, suportando-se a si mesma, na qual o “passado” se mantém imanente à vida como tempo imemorial e habitual, isto é, como sendo, respectivamente, do mais longínquo da vida como herança não vivida, isto é, não presenciada, porque simplesmente dada, e do acúmulo de si, isto é, de suas experiências (HENRY, 2000, p. 88/91/206-207; JEAN, 2012, p. 84-85; 2015, p. 63/103/104/146/286). Em síntese, é a temporalidade originária que se abre para a temporalidade extática, isto é, o mundo, recebendo-os e se projetando neles. Há, pois, duas camadas de tempo, e o agir é o esquema que une as duas temporalidades, a repetição imanente da vida e sua transcendência no mundo (JEAN, 2012, p. 72/84).

Husserl, porém, não abandona a estrutura intencional da consciência, com o que a originalidade da impressão originária é perdida. Como diz Henry (2000), “E isso porque, assim como mostramos longamente, a consciência do presente, como toda consciência, segundo Husserl, traz nela, enquanto intencional e como isso mesmo pela qual ela faz ver, a distância (*écart*) primitiva na qual, separada de si, toda

cia do agora que dá a impressão real, é a impressão real que dá o agora. Tal é a declaração massiva bem como imprevista: ‘(...) *um agora se constitui por uma impressão (...)*’ (sublinhado por nós). Eis duas outras formulações, igualmente claras: ‘Estritamente falando, o instante presente deve ser definido pela sensação originária’; ‘A impressão originária tem por conteúdo isso que significa a palavra agora, na medida em que ela é tomada no sentido mais originário’ (Henry, 2000, p. 78).

impressão concebível já é aniquilada” (p. 82) - na falta, pois, da encarnação da consciência na sensação (*hylé*) originária, que, enquanto *hylé* é sensível para o si (consciência) e não o próprio si, uma distância ou hiato que nosso autor não aceita.

Henry também destaca a noção de *facticidade* em Heidegger como momento privilegiado para mostrar a anterioridade da vida no Dasein, que abre para um passado, também aquém das dimensões extáticas do tempo mundano, isto é, como *ser já dado de um passado imemorial* em sua abertura de mundo (1963/2003b, # 42 e # 43; 2014b, p. 27-30). Mas Heidegger privilegia a dimensão extática do futuro para o fim (morte) como reveladora dessa condição fáctica do Dasein, ao invés de assumi-la como anterior e condição das dimensões extáticas do tempo mundano (HENRY, 1963/2003b, # 43; JEAN, 2015, p. 100)

Além de Husserl, o último período da filosofia de Merleau-Ponty também aparece como interlocutor da noção de carne no pensamento de Henry. Sabe-se que com o conceito de carne Merleau-Ponty procura elaborar uma filosofia que supere o dualismo entre corpo e consciência, encontrando-lhes um lugar comum. A carne, segundo Merleau-Ponty (1964), é o tecido conjuntivo de corpo e mundo, seu sensível comum. Barbaras⁷ procura mostrar, em diferentes momentos de sua obra, que Merleau-Ponty não supera o dualismo entre corpo e consciência, por destacar que minha carne não é como a carne do mundo porque ela sente e

⁷ Em certo sentido, a obra de Renaud Barbaras pode ser vista como uma tentativa de superar o que ele considera o impasse da filosofia de Merleau-Ponty por meio de sua noção de carne, como mostra sua última obra (2019),

o percebe, enquanto a carne do mundo é apenas o sensível que se mostra ou se percebe por meio da minha carne. Nesse sentido Merleau-Ponty diz que o sensível vem a si por meio do sensível que somos nós, isto é, reflexiona-se por meio do corpo humano, inscrito, por sua vez, na história da vida em geral. A vida seria, assim, a abertura do sensível a si mesmo, sua própria reflexão natural ou dobra em cujo interstício aparece um si (MERLEAU-PONTY, 1964).

Ora, certamente em direção contrária à pretendida por Barbaras, que pretende superar o dualismo revisando os limites conceituais da filosofia de Merleau-Ponty, para Henry (2000, # 21) a noção de sensível em Merleau-Ponty seria mais uma ilusão promovida pelo mecanismo profundo da atitude natural, ao projetar a sensibilidade própria da imanência da carne subjetiva para o próprio mundo como qualidade das coisas. Aparentemente, Henry (2000) acompanha, assim, a destituição das qualidades sensíveis do mundo, conforme a operação metafísica da modernidade expressa por Galileu e Descartes. Caberá à noção de mundo da vida⁸ reuni-los em seu seio, preservando, ao mesmo tempo, a duplicidade originária do aparecer da vida no mundo: por um lado a realidade imanente da carne, ao mesmo tempo polo de abertura e recebimento do mundo; por outro lado o mundo, no qual se encontra a própria vida, e na perspectiva do qual a carne aparece em seu corpo objetivo. A pele de nosso corpo é a superfície de encontro dessas duas formas de experiência, ou seja, a “fronteira entre o uni-

⁸ “Porque, em minha carne, eu sou a vida de meu corpo orgânico, sou também aquela do mundo. É nesse sentido original, radical, que o mundo é o mundo-da-vida, uma *Lebenswelt*” (Henry, 2000, p. 216)

verso invisível de nossa carne, ao qual pertence nosso próprio corpo coisa, e esse mesmo corpo visto do exterior – essa linha visível e invisível sobre a qual veem se juntar nossas sensações cenestésicas assim como aquelas que proveem dos nossos sentidos é o que chamamos nossa pele” (HENRY, 2000, p. 233). Essa duplicidade do aparecer é um *a priori* ou Arquifato.⁹

O acordo na filosofia de Merleau-Ponty entre a minha carne e a carne do mundo seria, pois, mais uma manifestação da prerrogativa do “fenômeno” grego, que estabelece o mundo como o campo transcendental de sentido. Para Henry, no entanto, assim Merleau-Ponty deixa escapar a originalidade da carne que, antes de ser ocasião de manifestação do mundo junto à manifestação de si, é tão somente manifestação da vida em si.

Nesse sentido podemos dizer que a filosofia de Michel Henry é uma fenomenologia da vida *no sentido mais estrito do termo*, da descoberta e reconhecimento da vida como acontecimento *absolutamente originário*, a uma só vez fático e transcendental.

Ora, essa vida que se manifesta como um sentir originário de si, cujo sentido se revela como *pathos*, sofrimento ou autoafecção, como um peso que se dá a si e se acresce de si sem a escolha de si, é a definição de subjetividade como carne ou afetividade transcendental. Um *pathos* ou sofrimento que ao mesmo tempo é gozo de si. Citando “Maître Eckhart: ‘Tão dura seja a vida, quer-se, entretanto, viver [...]’

⁹ “Corporeidade viva, corpo objetivo mundano são *a priori*. Esses dois *a priori* da experiência de nosso corpo que apenas são eles mesmos a expressão da duplicidade do aparecer, a qual é um Arquifato (...)” (2000, p. 217).

Mas porque vives? Por viver, dizes, e, entretanto, não sabes por que vives. Tão desejável é a vida nela mesma que a desejamos por si mesma” (p. 320). Por isso a vida é boa e sem porquê (HENRY, 2000, # 44/p. 318).

Mais precisamente,

Se a vida é sem ‘por-que’, se ela não demanda a nada nem a ninguém, a nenhum saber ek-stático, a nenhum pensamento intencional em busca de um sentido qualquer, a nenhuma ciência o porquê de sua vida, é porque, sentindo-se a si mesma, não é apenas nem primeiro em razão do que ela sente quando se sente, *mas o fato mesmo de se sentir, a felicidade desse sentir que é seu gozo de si que lhe diz que ela é boa* (HENRY, 2000, p. 320, grifos do autor).

Essa passagem e identificação do sofrimento ao gozo é intrínseca à temporalidade imanente da vida, e é considerada a primeira lei da fenomenologia material da vida (2014b, p. 33).

Esse sentido de ser dado a si sem a escolha de ser ou não ser (si), tanto em sua origem ou nascimento, naturalmente gerada sem a escolha do si, que simplesmente se reconhece na vida, quanto na impossibilidade de se livrar do sofrimento que a define, Henry (1963/2003b) designará de impotência da vida, ou sua passividade originária, porque sempre dada, não escolhida e inevitável, visto ser sua própria essência ou definição. Mas é dessa impotência ou passividade que surge a força ou potência da vida, que, na impossibilidade de se descarregar do *pathos* que a define e que se acresce, busca reproduzir-se em gozo, conforme a primeira lei da fenomenologia material da vida (2014b, p. 33-34; JEAN, 2015, p. 97). O gozo ou a alegria, portanto, encerram o sofrimento, guardando com ele uma relação de cumplicidade intrínseca.

A essa transformação do sofrimento em gozo, com o acréscimo de si, Henry dá o nome de movimento pulsional da vida (2014b, p. 34), conforme sua leitura da psicanálise freudiana. É assim que nosso autor começa a fundar fenomenologicamente a psicanálise, cuja pulsão, portanto, não é cega, conforme a herança que Freud recebeu de Schopenhauer, simplesmente porque é a vida do próprio si; não é uma força cega, simplesmente porque é dada a si como *pathos* que a força procura descarregar, transformando-o, na impossibilidade de se livrar disso mesmo que a define como vida. Esse também será o movimento da vida em direção ao mundo, que assim ela abre e recebe, em particular com a visão, como um movimento pulsional, a uma só vez de descarga e expansão de si, e assim com todos os outros sentidos do corpo (o tato, o olfato, o paladar e a audição), que a fenomenologia histórica tão bem descreve como a relação intencional da consciência na abertura de mundo, relação sintetizada com a definição do ego como “eu posso”, como a apreensão de si na relação com o mundo (HENRY, 2000, p. 204, # 29; 2014b, p. 28; 34; 2001, p. 127); movimento de expansão do *pathos* da vida que produz, pois, a percepção e a linguagem para a expressão de si no mundo, da qual a arte é o modelo privilegiado por Henry: “a vida está presente na arte segundo sua própria essência” (1988/2012, p. 158).

Ora, é neste contexto mundano da vida, dado com as dimensões extáticas da temporalidade, reveladas pela fenomenologia histórica, em particular por Heidegger, que a morte aparece e se destaca na filosofia de Henry, porque no mundo tudo passa, como mostra o sentido do passado extático da temporalidade. Ou seja, no mundo, também a vida

passa, até morrer. Mas a vida, em seu sentido originário, como dissemos, não passa, é a repetição indivisa de sua imanência, sem distância de si, na qual, portanto, encontra-se reunido seu passado presente. De um ponto de vista estritamente fenomenológico, isso significa que a morte não faz parte do sentido originário da vida, isto é, a morte não faz parte do sentido da experiência da imanência da vida, daí seu sentido de eternidade. Por isso a morte aparecerá no mundo como um escândalo para a vida (JEAN, 2012, p. 32/90-91), como uma contradição fenomenológica, ou, invertendo de forma inusitada a crença do senso comum, a morte é uma aparência, assim como tudo que aparece no mundo, enquanto, ao contrário, como ensina a *epoché* fenomenológica operada por Henry, à luz da redução cartesiana do mundo, a vida afetiva é a única realidade ontológica e material indubitável, e enquanto tal é eterna, visto que sem fissuras ou distância de si.

A diferença de Henry com a fenomenologia histórica repousa, pois, em seu conceito de vida, como se a vida, atravessando a história da filosofia até a fenomenologia, fosse vista por princípio *no mundo*, como ser *no e para o mundo*, isto é, definida em sua relação com ele, e, de fato, o peso desta evidência, que podemos chamar de natural e também fenomenológica, na medida em que é válida para a descrição do sentido da vida *no mundo*, precisa ser compreendido para liberar o sentido fenomenológico mais profundo da vida, que se encontra acobertado no mundo.

A ILUSÃO TRANSCENDENTAL

Elencamos três ordens transcendentais de sentido na fi-

losofia de Michel Henry, responsáveis por essa substituição do sentido imanente da vida por seu sentido transcendente, dado na sua relação com o mundo.

Antes de tudo, uma ordem transcendental que chamaríamos de primeiro grau, definida pelo caráter gratuito da vida, dada a si mesma. Essa será a fonte do que Henry chama de ilusão transcendental, por meio da qual o ego se sente como origem de sua própria potência de ação. No caso das fenomenologias históricas, marcadamente Heidegger e Sartre, esse é o sentido ontológico da solidão e da liberdade humana. Essa primeira ordem é a responsável pelo esquecimento da Vida que nos antecede e na qual somos gerados. Justamente por sermos nós mesmos, esse laço é desfeito, ou ainda, deve ser desfeito para sermos o si independente que somos. Dito de forma mais simples, a vida nos é dada integralmente.

A seguir, uma ordem transcendental de segundo grau: dada a si mesma, a vida se abre ao mundo para desdobrar seu próprio ser, liberando seu próprio peso e expandindo sua força ou potência (ver mais, sentir mais) (1987/2011, p. 179; 1988/2012, p. 159). Esta seria a teleologia inscrita na própria vida; porque destinada ao mundo, a vida vive no mundo e para o mundo, esquecendo a origem e a gênese dessa abertura.

Há uma terceira ordem transcendental, referente à finitude da própria vida, que, como carne é faltosa por definição; a carne é um ser de necessidades e desejo (2014a, p. 7-8). As necessidades a obrigam a se ocupar do mundo: a fome, a sede, o frio, o calor, a proteção contra as intempéries da natureza, a agressão de outros animais e, em particular, dos próprios homens, para a qual, aliás, há uma passagem

significativa em uma entrevista de Henry (2005, p. 13-14), na qual ele conta que sua participação na Resistência francesa durante a Segunda Guerra Mundial, definitivamente o fez desacreditar no mundo dos homens.

Se as necessidades da carne a obrigam a se ocupar do mundo, o desejo, por sua vez, deveria levá-la à fonte de toda vida, que é Deus, e à companhia de outras vidas, invisíveis no mundo como toda vida, para uma relação afetiva sob as aparências das relações mundanas (HENRY, 2001, p. 239; 2000, p. 317). O erotismo é o desejo “infinito da vida de juntar-se à vida de um ser vivo, de se unir a ela e de encontrá-la no fundo do abismo onde essa união é possível” (HENRY, 2000, p. 317), essa busca pelo outro que se anuncia na sensualidade do seu corpo, assim como as carícias visam, a partir do toque em seu corpo, despertar a carne que o anima, uma carne, no entanto, inacessível, visto tratar-se da imanência de si do outro (2000, # 40). Esse é o fracasso da relação sexual, que é a impossibilidade de gozar o gozo do outro, isto é, de ser nele e não apenas na própria carne (# 41). Henry chega a sugerir o termo autoerotismo para descrever essa situação, na qual o máximo a que se chega é à coincidência de dois gozos vividos em si mesmos e a um sentimento de ternura em relação ao outro, findo o ato sexual (2000, p. 303). O tema do erotismo e da relação com o outro merece um trabalho à parte que extrapola os limites desta apresentação. O que importa, aqui, é destacar que a impossibilidade da realização do desejo de alcançar o outro em sua própria carne, tende a se ancorar no corpo visível que a encerra. Esse é o sentido de queda ou pecado da carne. Ou, dito de forma geral, na impossibilidade de alcançar o outro no mundo visível, a carne é tentada a vagar

erroneamente sobre o aspecto objetivo dos corpos mundanos, perdendo-se em sua visibilidade vazia, afastada da vida que a mantém (2000, # 43).

A despeito da concorrência dessas três ordens para a perdição da vida no mundo, a primeira ordem é a mais radical e impõe a necessidade da fé ou religião para superá-la. Nesse caso, só a fé é capaz de salvar o homem ou superar o hiato que o separa de Deus (2000, 253/351). O conhecimento é inoperante para fazê-lo, antes de tudo porque o conhecimento se dá no campo da visibilidade e da linguagem, mas a vida é invisível, e a linguagem só pode conhecer a realidade porque é separada dela e a mantém à distância em sua própria operação de significação (2001, p. 178; 2014a).

Embora a religião tenha adquirido diferentes formas concretas na história da humanidade, com diferentes funções e impactos político-sociais, e embora o cristianismo seja a religião assumida por Henry como a perspectiva da verdade do homem e possibilidade de sua salvação, o essencial da crítica é destacar a ilusão da autonomia do ego como origem de seu poder, cortado de sua dependência da Vida que o antecede e da qual ele faz parte (2000, # 35). É a ênfase na centralidade do próprio ego, característica da modernidade, o salto específico de nossa época no pecado, cortando a percepção da vida de sua origem. O que a modernidade representa, neste sentido, é a acentuação e consolidação cultural de um risco inscrito na vida humana por meio da ilusão transcendental do próprio ego, dada sua condição efetiva de liberdade de ação que lhe é concedida como herança pela própria Vida.

Uma passagem do romance escrito por Henry

(1976/2015), *O Amor de olhos fechados*, ilustra essa questão por meio da história da arte. Trata-se da passagem em que o narrador e personagem principal da obra, relata sua visita ao museu preservado e protegido clandestinamente no Palácio renascentista da cidade imaginária de Aliahova, destacando duas de suas salas. A primeira, uma rotunda, dispunha estátuas antigas que antes ficavam na fachada da basílica da cidade. Conforme a apreciação do narrador,

Uma estranha violência, um furor sagrado emanava daqueles rostos de apóstolos, de profetas, de evangelistas, de ascetas, com feições tensas, a musculatura proeminente, o olhar incandescente. Todos traziam em si a vontade da vida, de ultrapassar todos os limites, de superar todos os obstáculos, de dar livre curso ao desfraldar da força e à irrupção de sua alegria (...). Ficamos em silêncio diante daquelas figuras maciças, onde pareciam ter-se recolhido todas as energias que haviam deserdado a cidade. Tive uma experiência singular: quanto mais eu fixava a minha atenção naqueles corpos de bronze escurecidos pelos séculos, mais a força que eu contemplava se insinuava em mim, e eu experimentava sua chegada irresistível como uma exaltação de todo o meu ser, e como um crescimento dele (p. 173).

A segunda, seu salão mais célebre, favorecia uma experiência estética diferente. Conforme a apreciação do narrador,

O soberano domínio dos meios técnicos, a imaginação das formas cujo encadeamento levava à criação de uma imensa sinfonia plástica, a intensidade dramática e psicológica dos personagens ou das cenas subjugavam o espectador. Tínhamos parado no centro do vasto espaço abandonado às voluptuosas silhuetas das estátuas (...). Como eu concluísse meu percurso pelo arquipélago daqueles *corpos enaltecidos*, uma terrível angústia se apoderou de mim, uma impressão de vazio, como se aquelas formas cuja perfeição se fechava sobre si mesma tivessem perdido sua substância, uma força mais essencial do que a beleza.

- É o começo do fim - disse eu em voz alta (...).

- Eles se alimentam de si mesmos - disse eu. - Parece-me que foi cortado o cordão umbilical que ligava o homem a sua origem (p. 174).

Para a conclusão definitiva:

- Você também julga - perguntou nosso anfitrião - que o Renascimento marcou o começo de uma decadência? (p. 175).

Não cabe aqui uma análise estética desta passagem carregada de imagens. Mas a divisão entre o passado e o princípio da modernidade é bastante clara. De um lado a força, o assombro e o sagrado que despertam no espectador a força da própria vida; do outro, a beleza plástica e intensidade psicológica que diminuem o espectador e despertam nele a angústia do vazio da forma fechada em si mesma.

ABSTRAÇÃO DA VIDA NO MUNDO OU DESVITALIZAÇÃO DO MUNDO

O grande desafio da fenomenologia de Michel Henry consiste, portanto, em reverter o encobrimento da essência da vida na manifestação do mundo. Trata-se de nos desfazer da crença, em princípio inevitável, visto tratar-se de uma ilusão transcendental, de que a vida se manifesta como inerente ao mundo. Nesse sentido se dá sua crítica ao monismo da fenomenologia histórica. Ou ainda, sua fenomenologia pode ser vista como uma arqueologia genética de desvelamento de camadas de sentido da vida encobertas a favor da manifestação do mundo: quanto mais oculta a manifestação da vida em si mesma, mais aberta ao mundo e mais disponível o mundo (2001, p. 165-166). Essa crença é o fundamento da abstração do mundo ou de sua

separação da vida. Contra ela se bate a filosofia de Henry, a favor, primeiro, da precedência da vida sobre o mundo, e, a seguir, da vitalização do mundo por meio da carne.

A abstração da vida no mundo representa a separação da vida de sua essência, que é afetividade, enquanto o mundo aparece como independente da vida e, portanto, vazio. Essa é a leitura que Henry faz de Nietzsche (1985, p. 269), significando a fraqueza da vida na modernidade, em um mundo objetivo sem o homem, e pela mesma razão se contrapõe à leitura nietzschiana de desvalorização do corpo no cristianismo (2000, p. 16), da mesma forma que se contrapõe à ideia de que o cristianismo representa a fuga do homem da realidade, pois se trata, justamente, do contrário, visto que a verdadeira e única realidade é a vida, e assim o mundo da vida, e não o mundo objetivo abstraído da vida, isto é, abstrato e, portanto, irreal. Para nós, o mais importante, mais uma vez, é destacar a crítica da abstração da vida como o movimento de sua perdição na visibilidade do mundo.

Essa perspectiva de caráter afetivo que define a própria vida, acompanha toda a obra de Henry e, como ele diz (2005, p. 17), sua relação com diferentes áreas da atividade humana. Essa relação nos parece reveladora da essência de sua filosofia, e com esse propósito, destacaremos alguns de seus exemplos.

Iniciaremos com a leitura que Henry (1983, p. 199; JEAN, 2015, cap. III e IV) faz da economia por meio de Marx, que visa mostrar que sua objetividade, estabelecida pelo valor abstrato da mercadoria, que é o que torna possível a circulação das mercadorias em uma sociedade de mercado, é uma abstração do trabalho subjetivo, que se

encontra, assim, alienado por meio dela (economia). Em outros termos, as atividades da vida, entre as quais a produção e circulação de bens, não podem ser quantificadas, isto é, objetivadas, assim como tudo que é subjetivo, salvo para fins mundanos ou fenomênicos, como é o caso das sociedades de mercado. Daí porque a questão da economia não se reduz à exploração do trabalho no capitalismo, mas à existência da própria economia de mercado que, para funcionar, exige a objetivação do valor de troca. Nesse caso, só a liberação da necessidade econômica pode resolver a separação da vida de suas atividades produtivas para a sua manutenção. É desta forma que Henry entende a utopia de Marx da libertação do homem do trabalho em uma sociedade de abundância.¹⁰

A questão da objetividade da ciência é caso semelhante ao da economia, embora, ao contrário desta, a abstração na ciência seja insuperável nos quadros da filosofia de Henry, visto que o fenômeno mundano é um processo de exteriorização ou diferenciação da percepção das coisas. A abstração do mundo se deve justamente a sua exterioridade vazia, na ausência, portanto, da sua realidade interior (2001, p. 52). À ciência resta, portanto, entender-se como uma abstração da vida, ao invés de pretender substituí-la por um modelo que se acredita mais verdadeiro ou a verdadeira realidade, como estabelecido pela metafísica moderna (Descartes e Galileu). Em síntese, a ciência faz parte do mundo da vida e deve não só se reconhecer como tal, mas integrar-se a ele de

¹⁰ Se a padronização do valor de bens materiais é criticada, ao abstrair a vida subjetiva que os produz, imagine-se o que pode significar a padronização do valor de bens espirituais, singulares por definição, ainda que coletivos, como é o caso da produção do saber nas universidades.

forma a não permitir que sua abstração o substitua e o domine, conforme o diagnóstico de Henry sobre a técnica moderna (2001, p. 311; 2005, p. 39). O que, como adiantamos em nota, aplica-se também à universidade, tanto na sua relação com o mercado, quanto, naturalmente, com a própria ciência. Em ambos os casos, portanto, sem perder de vista a vida afetiva que os produz. De forma mais singela, porém, também fundamental, gostaríamos de destacar, aqui, outro trecho de *O Amor de olhos fechados*, no qual o narrador principal expõe, não por acaso por meio de um poeta, o método de leitura como uma atividade de rememoração, na qual se deve “referir cada proposição, cada enunciado à experiência pessoal e àquilo que eles podem significar para ela” (HENRY, 1976/2015, p. 219). Modelo de leitura que nos parece de grande atualidade, inclusive para a própria filosofia.

Mas a expressão máxima do caráter subjetivo da vida no mundo se dá, na filosofia de Michel de Henry, por meio da descrição das bem-aventuranças do Sermão da Montanha no Evangelho, nas quais se expressa a primeira lei da vida, descoberta por uma fenomenologia material (termo usado para contrastar com a fenomenologia formal de Husserl, em sua abstração da matéria sensível pela consciência), que trata da transformação do sofrimento em gozo na imanência da vida consigo mesma (2001). Isto é, dada sua impossibilidade, como afetividade transcendental, de livrar-se do próprio peso que a define, a vida é levada a se transformar. Primeiro, transformar seu sofrimento em gozo ou alegria de ser. Destaque-se que esse Sofrimento é transcendental, *pathos* sobre o qual se apoia o sofrimento da vida no mundo ou qualquer outro sentimento; assim como é transcenden-

tal o gozo ou a alegria no próprio Sofrimento, que passam a ser a estrutura afetiva de todos os sentimentos da vida no mundo. Segundo, a transformar-se no seio do próprio mundo. Neste caso, conforme as bem-aventuranças, com a passagem da *preocupação*, por meio da qual somos capturados pelo mundo, ao esquecimento de si por meio da misericórdia, com a qual a vida finita do homem se conecta com a Vida que a antecede e da qual ela é gerada e faz parte.

Mas o estado de preocupação é o mais natural da vida no mundo, pelas razões expostas. Com a preocupação, a subjetividade muda de rosto, esquecendo-se da repetição de sua temporalidade originária, a favor da repetição de sua temporalidade transcendente ou mundana, com a qual, pois, a vida se torna preocupação. Como dissemos: mais encoberta a vida, mais disponível o mundo (JEAN, 2012, p. 88). Henry (2001, p. 166) chama de egoísmo transcendental a esse estado, no qual o ego, na verdade, perde o próprio si no mundo. O esquecimento de si na obra de misericórdia (2001, p. 196), ao contrário, possibilita o encontro com a Vida da qual ele faz parte, e assim, com a verdade de si ou seu si verdadeiro, iluminado pela Vida e não pelo mundo. Essa passagem, no entanto, dado o abismo que separa o vivente de Deus ou da Vida absoluta, só se completa, como dissemos, por meio do salto da fé: a religião é o mistério de estar na vida (Henry, 2005, p. 105).

Nesse sentido Henry contrapõe ao conhecimento humano, mundano por definição e, portanto, provisório e passageiro, a palavra de Deus, que se concretiza na figura do Cristo. Presente primeiro na própria vida, cuja verdade se dá a si mesma na imediaticidade entre o *quê* e o *como*, ou seja, em sua própria manifestação como autoafecção, ao con-

trário do conhecimento mundano, no qual, por definição, a coisa aparece como transcendência em sua própria manifestação, essa primeira verdade levará o si a se reconhecer como afetado pela Vida na qual ele se encontra (2001, p. 125; 2000). Ou seja, a se constatar, primeiro, não como autoafecção propriamente dita, mas como afetado pela própria Vida da qual participa. Daí a distinção entre autoafecção no sentido forte e débil do termo, pois o si, antes do ego, é gerado no seio da Vida (HENRY, 2001, p. 125-126). Essa seria, pois, a primeira manifestação da palavra de Deus (Vida) na vida do homem, cuja escuta é a fonte de todas as religiões. É assim que Henry reverte a facticidade da existência humana revelada pela fenomenologia histórica (Heidegger), como ser lançado para a morte no mundo, para a manifestação da vida como carente de sua origem no seio da própria Vida, portanto, como ser na Vida, cujo mistério é o ser religioso do homem. Dado que a vida se compreende, contudo, primeiro em regime de ilusão transcendental (“eu posso”), essa descoberta é descrita como o segundo nascimento da vida no mundo (2001, p. 177).

Este nos parece o resultado mais consolidado ou canônico da fenomenologia de Michel Henry a respeito da vida e do mundo. Nosso último exemplo apontará, entretanto, para uma possível mudança, que vamos registrar, mas que parece inconclusa no pensamento do autor. Trata-se de sua leitura da arte de Kandinsky que, com sua pintura abstrata, visa à expressão afetiva da vida em ressonância com o mundo (Henry, 1988/2012). Daí a ausência de representação das coisas em sua pintura para a expressão da vida afetiva no mundo por meio de linhas, formas e cores. A arte está ligada à estesia, e não ao visível; uma função estritamente

afetiva que, na verdade, é a função de toda arte, como a arquitetura, por exemplo, cuja essência é expressar, sob a funcionalidade das coisas ou lugares da habitação humana, o modo afetivo do homem habitar o mundo (1988/2012, p. 31). Destaque-se que Henry entende a noção de expressão como movimento pulsional de crescimento ou expansão da vida ou, simplesmente, de sua essência afetiva. Não por acaso o modelo de arte para Kandinsky é a música.

A questão do mundo na filosofia de Michel Henry parece sofrer uma inflexão nessa obra sobre Kandinsky (HENRY, 1988/2012), que parece abrir a possibilidade de ultrapassar o objetivismo ou realidade morta do mundo, ou ainda, a diferença fundamental entre carne e corpo, o que sente e o que não sente, ao apresentar o Universo inteiro como manifestação da Vida absoluta: “*Essa natureza original, subjetiva, dinâmica, impressiva e patética, essa natureza verdadeira cuja essência é a Vida, é o cosmo*” (1988/2012, p. 177, grifos do autor). Embora a obra sobre Kandinsky seja um ensaio sobre a sua pintura e seus escritos, Henry assume esta perspectiva em *Fenomenologia Material*, parecendo corroborar, então, esta nova perspectiva (1990, p. 38/232). Como se, poderíamos acrescentar, a objetividade do mundo e dos próprios corpos vivos, vistos no mundo, passassem antes a ser um capítulo específico da história da humanidade, este inaugurado pela modernidade, e não expressão geral da atitude natural (HENRY, 1988/2012, p. 176-177). Ou seja, se todo corpo no universo ressoa a vida que ele traz e expressa, muito mais o corpo vivo, cuja sensualidade ou “magia” é justamente essa de expressar a vida imanente que ele verdadeiramente é (2000, p. 286-287). Mudança que não coloca em questão, no entanto, a descoberta prin-

cial de sua filosofia. A esse respeito, cremos que valha a pena citar na íntegra a resposta de Henry em uma entrevista sobre sua fenomenologia, que nos parece resumir com clareza ímpar o motivo principal de sua filosofia:

Minha fenomenologia da vida não tem vocação para substituir as fenomenologias do mundo. A fenomenologia do mundo tem seu direito próprio. Há em Husserl e em Heidegger extraordinárias descrições desse mundo, mas a fenomenologia deles é unilateral. Ora, se não podemos ver a vida, é porque nós a sentimos. Eu trabalhei mais na fonte, em uma outra região. Meu progresso foi descobrir uma fenomenalidade que não é da ordem da exterioridade, mas que nos habita, embora não possamos vê-la, uma fenomenalidade invisível. Essa fenomenalidade do inaparente implica a modificação do conceito grego de *phainomenon*, do qual a raiz indo-europeia *pha* significa luz – uma luz que é esta do mundo, da exterioridade, disso que se vê. Descartes teve o pressentimento que nós não vemos nosso ser profundo. Com efeito, quem alguma vez viu seu sofrimento? Quem alguma vez viu sua angústia da qual só se percebe manifestações exteriores ou sintomas? O que somos não pode ser visto e, entretanto, seria absurdo dizer que é à maneira de uma mesa que não sente nada ou de um seixo sobre o caminho. É nisso que se situou o esforço de minha pesquisa: compreender que a afetividade é uma forma primeira da revelação, da aparição da realidade (2005, p. 130).

CONSIDERAÇÃO FINAL

Após esse percurso, gostaríamos de encerrar de forma sintética, destacando o quanto o pensamento de Henry é não apenas antimoderno, enquanto desvalorização ontológica do fenômeno mundano, mas contrário ao *logos* grego presente na origem e história da civilização ocidental, em contraponto ao sentido cristão da vida. Henry não deixa de notar o surgimento do cristianismo no seio da própria helenização da cultura ocidental, sob o efeito, pois, de sua in-

fluência (2000, p. 15). Mas esse é o conflito interno à civilização ocidental, na história da qual a modernidade representa um princípio notório de decadência da vida, compatível com a predominância do “fenômeno” grego sobre o sentido da vida cristã. Em síntese, a perdição da carne com o domínio do mundo fenomênico sobre a vida, visto que o mundo objetivo é uma abstração na qual a vida é substituída por imagens. A queda da carne no mundo, separada de sua essência.

Nesse sentido Jean (2012, p. 44) destaca uma interessante nota de Henry na preparação de *L'Essence de la manifestation*, que afirma que “ir para fora”, “transcender-se”, “é um instinto de morte”, que se contrapõe, assim, à pulsão de vida apresentada como o movimento em direção ao mundo para sentir e ver mais. Como se o instinto de morte fosse, senão o fim da pulsão da vida, seu risco iminente, afinal, Henry destaca ao longo de sua obra como o aparecer do mundo implica a supressão da essência da manifestação da vida que o abre e o recebe, abandonando-se a seu favor, como já anunciara a crítica da atitude natural na fenomenologia histórica, no entanto incapaz de descobrir a vida anterior e independente da manifestação do mundo. Assim se destaca a oposição entre a vida e a morte, na filosofia de Henry, entre o visível e o invisível.

Abstract: The purpose of this paper is to show the relevance of Michel Henry's thinking towards a reflection on the phenomenological meaning of life. A reflection that will question both history of philosophy and historical phenomenology, and which will implicate the very history of modern and contemporary Western society. Our presentation of Michel Henry's philosophy is divided into five sections: the question of the prerogative of Greek's meaning of phenomenon and truth in the history of philosophy; the concept

of “flesh” to the definition of life; the transcendental illusion of life through the ego; the abstraction of life or devitalization of the world, due to this illusion; and, finally, the diagnosis of the decay of life in modern Western society, as the result of this process.

Keywords: Michel Henry; Life; Phenomenology of life; World; Nature.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BARBARAS, R. *Introduction à une Phénoménologie de la Vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

_____. *Métaphysique du Sentiment*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

_____. *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-La-Neuve (Bélgica): Peeters, 2019.

HENRY, M. *Marx, a philosophy of human reality*. Indiana: Indiana University Press, 1983 (Original publicado em 1976).

_____. *Généalogie de la psychanalyse : le commencement perdu*. PUF, 1985.

_____. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990

_____. *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Tradução de Javier Teira Lafuente. Salamanca/Espanha, 2001.

_____. *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003a.

_____. *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003b (Original publicado em 1963).

_____. *Entretiens*. La Rochelle/França: Éditions Sulliver, 2005.

_____. *La barbarie*. Paris: PUF, Quadrige, 2011 (Original publicado em 1987).

_____. *Ver o invisível, Sobre Kandinsky*. São Paulo: É Realizações, 2012 (Original publicado em 1988).

_____. *Palavras de Cristo*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014a.

_____. *Phénoménologie de la naissance (première version)*. In : JEAN, G., LECLERCQ, J. *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives*. Louvain/Bélgica: Presses Universitaires de Louvain, 2014b, p. 15-44.

_____. *O amor de olhos fechados*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2015. (Original publicado em 1976).

JEAN, G. *Présentation : La subjectivité, la vie, la mort*. In : *Revue Internationale Michel Henry*, n. 3. Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation : la subjectivité*. 2012, p. 15-92.

_____. *Force et temps, Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*. Louvain/Belgica : Hermann Éditeurs, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.