

Edson Matias Dias

**PADECIMENTO E REVELAÇÃO:
DIÁLOGO ENTRE A EXPERIÊNCIA TEOLOGAL DE FRANCISCO DE
ASSIS E A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Sinivaldo Silva Tavares

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Edson Matias Dias

**PADECIMENTO E REVELAÇÃO:
DIÁLOGO ENTRE A EXPERIÊNCIA TEOLOGAL DE FRANCISCO DE
ASSIS E A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Sinivaldo Silva Tavares

Belo Horizonte
FAJE: Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Dias, Edson Matias

D541p Padecimento e revelação: diálogo entre a experiência teologal de Francisco de Assis e a fenomenologia da vida em Michel Henry / Edson Matias Dias. - Belo Horizonte, 2021.
209 p.

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia e Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Francisco, de Assis, Santo. 4. Henry, Michel. I. Tavares, Sinivaldo Silva. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 215

Edson Matias Dias

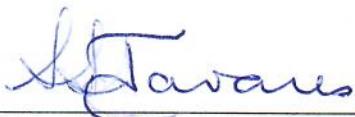
PADECIMENTO E REVELAÇÃO

**DIÁLOGO ENTRE A EXPERIÊNCIA TEOLOGAL DE FRANCISCO DE ASSIS E A
FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY**

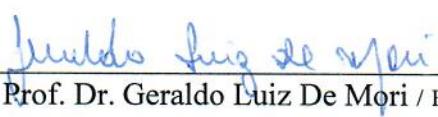
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 27 de agosto de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:



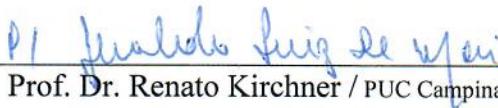
Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE (Orientador)



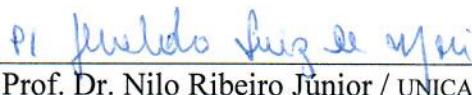
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE



Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE



Prof. Dr. Renato Kirchner / PUC Campinas



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / UNICAP

AGRADECIMENTOS

Ao Deus gerador da vida, que nos sustenta e fortalece. Aos meus pais, Genoveva Matias e Baltazar Justino. Aos meus confrades da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (Minas e Brasil Central). Ao meu amigo de partilha Antônio Lopes Ribeiro, que não mediu esforços na revisão dos textos.

Ao meu orientador Prof. Sinivaldo Silva Tavares, pela paciência, intuições e sua disposição em me acompanhar até a banca de defesa. Aos diversos professores da FAJE, Nilo Ribeiro, que desde os primeiros passos, ainda na minha imaturidade intelectual, sempre se mostrou disponível e incentivador da pesquisa. Ao prof. Geraldo De Mori, com quem tive as primeiras conversas antes de ingressar no doutorado, e que em momentos difíceis da realização da pesquisa motivou a continuidade do trabalho. A todos os colaboradores da FAJE e colegas de turma.

A meus confrades que conviveram comigo nos últimos meses de confecção da Tese: Frei Jussie da Silva, Sebastião José e fraternidade, aguentando os momentos de estresse e tensão. Aos colaboradores do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e professores.

Aos diversos colegas, nas mais variadas turmas e congressos que me auxiliaram com material de pesquisa e indicações. Conversas valiosas que ficaram marcadas no meu caminhar. Também ao meu colega Denilson Mariano da Silva que nas breves partilhas, como companheiro de período, me incentivou a continuidade do doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem ver quando se pensa.
Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender.

Fernando Pessoa

RESUMO

O propósito desta tese é estabelecer um diálogo entre as concepções da filosofia do cristianismo desenvolvidas por Michel Henry com a *experiência teologal* de Francisco de Assis. Para que o diálogo pudesse ser estabelecido de maneira satisfatória, investigamos primeiramente a evolução na imagem de Jesus Cristo como Deus-Homem no decorrer dos séculos. Apresentamos a realidade sócio-histórica da Baixa Idade Média, principalmente com o retorno do corpo como *locus* de salvação e averiguamos a hagiografia franciscana e alguns textos do próprio Francisco, para percebermos como se expressou sua *experiência teologal*. Em seguida, percorremos principalmente as três obras de Michel Henry que tratam da filosofia a partir do cristianismo, destacando as principais ideias de sua Fenomenologia da Vida. Percebeu-se então, que a fenomenologia henriana se estabelece como verdadeiro caminho para uma releitura da encarnação, tendo o corpo-carne como concretude dessa realização. Assim, a proposta de Henry se apresentou como uma frutífera análise no diálogo com a experiência franciscana. Propondo a superação de todo o idealismo, a carne se apresentou em sua nudez originária no Verbo da Vida em um corpo-vivo: em Francisco e nos pobres e leprosos. O diálogo entre fenomenologia henriana e a *experiência teologal* de Francisco nos faz retornar o que há de mais essencial no revelar da vida: um ser humano encarnado, no encontro com o outro, abrindo-nos para uma autêntica Teologia da Vida.

PALAVRAS-CHAVE: Henry. Fenomenologia. Francisco. Experiência. Teologal.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est d'établir un dialogue entre les conceptions de la philosophie du christianisme développées par Michel Henry avec l'expérience théologique de François d'Assise. Pour que le dialogue puisse être établi de manière satisfaisante, nous avons d'abord étudié l'évolution dans l'image de Jésus-Christ comme Homme-Dieu au cours des siècles. Nous allons présenter d'abord la réalité socio-historique de la fin du Moyen Âge, surtout avec le retour du corps comme lieu de rédemption et d'étudier l'hagiographie franciscaine et quelques textes de François lui-même, pour comprendre comment son expérience théologique a été exprimée. Ensuite, nous passons principalement à travers les trois œuvres de Michel Henry qui traitent de la philosophie du christianisme, mettant en évidence les idées principales de sa Phénoménologie de la Vie. On a alors remarqué que la phénoménologie Henrían est établie comme un véritable chemin vers une réinterprétation de l'incarnation, avec le corps chair comme concrétisation de cette réalisation. Ainsi, la proposition d'Henri se présente comme une analyse fructueuse dans le dialogue avec l'expérience franciscaine. Proposant de surmonter tout idéalisme, la chair se présentait dans sa nudité originelle dans la Parole de Vie dans un corps vivant : en François et dans les pauvres et les lépreux. Le dialogue entre la phénoménologie Henrienne et l'expérience théologique de François nous fait revenir à l'essentiel dans la révélation de la vie : un être humain incarné, dans la rencontre avec l'autre, nous ouvrant à une authentique théologie de la vie.

MOTS-CLÉS: Herry. Phénoménologie. François. Expérience. Théologique.

ANEXO

SIGRAS – FONTES FRANCISCANAS

Escritos de São Francisco

Admoestações	Ad
Cântico do Irmão Sol	Cnt
Oração diante do Crucifixo	OC
Regra Bulada	RB
Regra não Bulada	RnB
Testamento	Test

Biografias de São Francisco

Anônimo Perusino	AP
Primeira Vida, de Tomás de Celano	1Cel
Segunda Vida, de Tomás de Celano	2Cel
Espelho da Perfeição Menor	1EP
Legenda dos Três Companheiros	LTC
<i>Sacrum Commercium</i> (Aliança Sagrada)	Al

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 FRANCISCO DE ASSIS E SEU TEMPO	14
Introdução	14
1 Concepções religiosa na Baixa Idade Média	16
1.1 Antecedentes históricos	17
1.2 A antropomorfização de Deus na Baixa Idade Média	22
1.3 Cristo crucificado: Deus-homem	24
1.4 O retorno paradoxal do ser humano como carne	27
1.5 O corpo e santidade	28
1.5.1 O pecado	31
1.5.2 A salvação	35
2 Contexto sócio-histórico de Assis e de Francisco	35
2.1 O Feudalismo	36
2.2 Mudanças socioeconômicas	37
2.2.1 O comércio nascente	38
2.2.2 A comuna	40
2.2.3 O dinheiro	41
2.2.4 O trabalho	43
2.2.5 Brevidade da vida: a morte	44
2.3 Os movimentos de renovação	47
2.4 Os movimentos pauperísticos	49
3 Francisco de Assis	51
3.1 História e hagiografia	51
3.2 Francisco tocado na carne	53
3.3 Francisco deixa a herança familiar	55
3.4 Homem estigmatizado	56
3.5 A alegria	57
3.6 Iletrado e trovador	58
4 Balanço: à guisa de conclusão	61
CAPÍTULO 2 A FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY:	
A REVELAÇÃO DA VIDA.....	63

Introdução	63
1 Origens da Fenomenologia da Vida	64
1.1 Michel Henry: breve biografia	64
1.2 Revelação da Vida	69
2 Filosofia e Fenomenologia da Vida	71
2.1 Galileu Galilei	71
2.2 René Descartes	74
2.3 Edmund Husserl	77
2.4 Sigmund Freud	79
2.5 Martin Heidegger	83
2.6 Mestre Eckhart	86
3 Fenomenologia da subjetividade	87
3.1 Fenomenologia do corpo	88
3.2 Inversão da fenomenologia	92
3.3 Uma filosofia da carne	95
3.4 Fenomenologia da Encarnação.....	97
4 Fenomenologia do cristianismo	99
4.1 A verdade do mundo	99
4.2 A verdade segundo o cristianismo.....	101
4.3 Vida como Verdade	103
4.4 Filhos no Filho.....	105
4.5 O esquecimento da Vida	107
5 Encarnação e Alteridade.....	110
5.1 O eu e o outro na Vida	111
5.2 Arqui-Filho e individualidade	114
5.3 Filhos no Filho: nova ordem das relações	115
6 Sofrimento e revelação	118
7. À guisa de conclusão.....	119
CAPÍTULO 3 FRANCISCO DE ASSIS E A FENOMENOLOGIA DA VIDA: POR UMA TEOLOGIA DA VIDA.....	120
Introdução	120
1 A questão da linguagem	122
2 Sofrimento e revelação em Francisco de Assis.....	129
2.1 O revelar da Vida Divina a partir do corpo.....	129

2.2 Digo: “Pai nosso que estais no céu”	138
2.3 O pobre e excluído	141
2.4 Os leprosos: corpos desfigurados	145
2.5 O encontro com o crucificado.....	152
2.6 A pobreza	157
2.7 Minoridade.....	159
2.8 O trabalho	160
2.9 O dinheiro	162
2.10 Um novo comércio	164
3 Caminho da Experiência Teologal	166
3.1 Fraternidade Evangélica.....	166
3.2 O corpo do outro sem glosa: Deus se fez menino.....	169
3.3 O serafim encarnado	172
3.4 Irmã morte	177
4 Por uma teologia da vida.....	181
4.1 Indo além da Fenomenologia da Vida	182
4.2 A Teologia da Vida	185
4.3 A Criação em nova perspectiva	194
CONCLUSÃO	197
ANEXO	201
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	202

INTRODUÇÃO GERAL

O interesse pelo tema desta pesquisa teve início no âmbito de nossos estudos em ciências da religião, nos atendimentos clínicos realizados no consultório de psicologia e na atividade pastoral. Todavia, foi, sobretudo, ao nos depararmos com artigos, frutos do colóquio *Le corps, Chemin de Dieu*, organizado por Adolphe Gesché e realizado em meados de 2003, em Paris, que percebemos a importância da temática da Encarnação para a valorização do corpo e para a teologia em nosso tempo, de modo especial, no continente latino-americano: cenário de *corpos vivos*, chagados, em seus desejos e sonhos, que falam de Deus, no cotidiano da existência. Corpos que são a linguagem da vida na concretude de uma realidade desafiadora. Corpos, por séculos, mutilados, chagados, mas que, a despeito de todos os desafios, sonham, festejam, dançam e têm esperança. No mesmo colóquio, Paul Scolas salientava o fato inquestionável de a mensagem cristã ser, para todos os efeitos, uma religião da Encarnação. Assim posto, o cristianismo situa o corpo de forma inovadora, sendo esse lugar de revelação e salvação. O corpo, a partir do anúncio cristão, está inserido em uma nova compreensão do ser humano. “Existe aí uma autêntica invenção cristã do corpo lugar maior da revelação de Deus e da revelação do homem, uma invenção que por sua vez deve ser inventada, inventariada, desdobrada em seu poder revelador e libertador”¹. O fazer teológico tem aí, portanto, sua origem e destino, dos corpos limitados ao corpo glorioso de Cristo, desde a baixeza do sofrimento até o gozo divino no Amor e na partilha da vida.

Algumas perguntas realizadas por Adolphe Gesché, na condução do colóquio, à época, motivaram seus colegas pesquisadores da teologia e de outras áreas, a dar prosseguimento às próprias pesquisas. Também para nós, não foi diferente. Muitas de suas indagações ressoaram visceralmente em nosso fazer teológico, pois abriu-nos o olhar a uma temática muito importante para a contemporaneidade, em que novamente os corpos são esquecidos, em prol das realizações egoísticas de posse e poder. Em nosso continente, sabemos que somos seres visceralmente padecentes, que lutam para que a vida se realize de maneira mais plena possível.

No colóquio, Gesché perguntava a seus colegas: “*Não existiria uma invenção cristã do corpo, cuja originalidade pudesse contribuir para a compreensão geral da corporeidade, além dos limites do fato cristão?*” E “*Se Deus desceu até nós, mediante a Palavra que se fez carne, não podemos nós mesmos chegar até Deus por meio de nosso corpo e - suprema*

¹ SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11. p. 8.

audácia - pelo seu corpo que ele nos dá?" E ainda: "Não é pelo corpo que vivemos e somos coniventes com as coisas e com os outros? Não seria o corpo também o (um) lugar de Deus?"². Tais questionamentos apontavam para a necessidade de uma reflexão que reconsiderasse o ser humano como ser encarnado.

Pode parecer contraditório, em um primeiro momento, pretender recuperar o ser humano como encarnado. Contudo, é preciso levar a sério essa tarefa e se dar conta de que talvez esqueçamos aquilo que é mais básico e essencial: o ser humano como corpo-carne-vivo. Voltar a Jesus Cristo, como revelador do Deus-homem, é retomar a reflexão a partir da plenitude manifestada na Encarnação e na Ressurreição, revelando aquilo que somos e que seremos. É precisamente aí que nossa dignidade se faz ver na tensão do *agora* e no *ainda não*.

É preciso ter presente que após a Encarnação se tornou impossível não levar em conta que somos corpo. Antes, como se verá, a ideia de Deus ter um corpo estava fora de questão. Como poderia Deus onipotente sofrer a limitação de um corpo que está condenado à finitude? Mas, "[...] após a Encarnação, se tornou impossível para a fé expressar-se a não ser vendo Deus e o ser humano intersignificando-se"³. O transcendente veio até o imanente, o imanente se torna transcendente encarnado, descendo para se elevar, elevando-se para resgatar. Deus, para nos tirar da baixeza de uma vida negada, assumiu-a até às últimas consequências nesse corpo que somos nós.

"O ser humano é esse ser sempre à procura de sua humanidade e do segredo que ela guarda"⁴. O segredo foi-nos revelado por Jesus Cristo. "Eu sou a porta, se alguém entrar por mim, será salvo" (Jo 10,9) Trata-se bem mais de um simples conhecimento ao modo do conhecer das ciências ou do senso comum. Não se trata nem mesmo de algum conhecimento gnóstico, mas sim, de um revelar-se na corporeidade de um Vivente. Quando Jesus se expressava na língua dos homens e mulheres era a própria Linguagem da Vida que se manifestava. Falava com tudo o que Ele era: corpo-vivo, Verbo Encarnado. É incoerente pensar que alguém possa falar sem o corpo. É um absurdo tirar a carne de Deus, como o fizeram algumas *afirmações de fé*, no decorrer da história, – e, talvez ainda hoje, – continuemos a fazer⁵.

Fazemos teologia com nossa vida, com nossas mãos, com nosso corpo. Referimo-nos aqui ao que chamaremos de *experiência teologal*. Não há como sair de nós mesmos e nos

² SCOLAS, O corpo, caminho de Deus ou a invenção cristã do corpo, p. 10.

³ GERCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 6.

⁴ Ibid, p. 13.

⁵ Cf. PAPA FRANCISCO. *Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

adentrar em um mundo puramente representativo e desencarnado. Muitas heresias se caracterizaram pela negação da humanidade de Jesus, rejeitando-o como verdadeiro homem. Com isso, negavam a Encarnação pelas *des-encarnações* das atitudes reais às quais o Evangelho convocava. “Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus” (1Jo 4,2). Jesus Cristo “fala-nos de Deus. Fala-nos do ser humano. Mas fala-nos também – e, assim nos dizem, em sua própria pessoa – da relação entre ambos”⁶.

Nosso campo de pesquisa é abrangente e, por essa razão, gostaríamos de explicitar aqui o que pretendemos realizar: instaurar um diálogo entre a *experiência teologal* de Francisco e a Fenomenologia da Vida, de Michel Henry.

Vimos, a partir de Jacques Le Goff, que foi justamente na Idade Média que se deu, de forma mais contundente, no imaginário religioso, o reapresentar de Jesus Cristo como verdadeiro homem. Para o autor, houve naquele período uma verdadeira *antropomorfização* de Deus, recolocando no centro o corpo-carne como *locus* de revelação e salvação⁷. O homem e a mulher da Baixa Idade Média (séc. XI-XV) redescobriram Cristo pobre e sofredor, com suas dores e limitações, como possibilidade de eles próprios se identificarem com Deus. É nesse contexto que situamos a *experiência teologal* de Francisco como ponto catalizador da espiritualidade medieval, no revelar de uma vivência encarnada da mensagem cristã. Ele não era um teólogo à maneira sistemática⁸. Era um homem simples, que vivenciou uma espiritualidade inicialmente popular e, em sua vida, encarnou o Evangelho, expressando-o também em língua vernacular. Seu corpo, ele mesmo, na concretude do encontro com o Outro, nos pobres e leprosos, foi um concretizar de uma *experiência teologal*.

Côncios disso, necessitávamos ainda de uma abordagem para poder, de maneira mais frutuosa, retomar a questão da corporeidade do ser humano encarnado. Assim, além das indagações teológicas iniciais de Gesché, a fenomenologia de Michel Henry nos pareceu verdadeira ponte de releitura da temática do revelar da vida em um corpo-carne.

Na Fenomenologia henriana, especialmente em sua *trilogia*⁹ sobre o cristianismo, temos uma compreensão filosófica desenvolvida a partir das Sagradas Escrituras, principalmente do Evangelho de João. Nessas obras, ele propõe uma inversão da

⁶ GERCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 6.

⁷ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

⁸ Cf. McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.

⁹ Refere-se as três obras: *C'est Moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*; *Incarnation: Une Philosophie de la Chair e Paroles du Christ*.

fenomenologia a partir do Logos cristão, que se funda em uma verdade diferente do Logos grego. Para ele, somos viventes na vida e, assim, participamos da Vida Divina, que gera eternamente a si mesma. Somos engendrados nessa vida; filhos no Filho: “O que foi feito nele era a vida, e a vida era luz dos homens” (Jo 1,4).

A partir do que vimos anteriormente, somos de opinião que seja possível um diálogo entre a filosofia do cristianismo de Henry e a *experiência teologal* de Francisco. Escolhemos, portanto, o sofrimento como modalidade de revelação da vida engendrada na Vida Divina. Para Henry, a vida é um *pathos* originário. Somos seres padecentes, pois estamos atados à vida sem poder dela nos desvencilhar. Nossa corpo procura manter essa mesma vida em uma carne que reivindica continuamente suas necessidades e na qual o sofrimento pode se tornar pedra de toque de sua própria revelação¹⁰.

Antes, porém, de compreendermos a *experiência teologal* de Francisco, é preciso conhecer o chão sociocultural em que viveu. A confluência de transformações na Baixa Idade Média trouxe para grupos e indivíduos um ambiente mais propício para caminhos novos de vivência cristã¹¹. Francisco foi um catalizador expressivo dessas transformações. Por esta razão, no primeiro capítulo, ofereceremos uma contextualização de como foram se dando tais transformações, no intuito de compor o cenário no interior do qual vivia Francisco. Faremos uma breve elucidação sobre a compreensão da encarnação do Verbo, cerne da reflexão cristã, a saber: a imagem de Deus, que vai se modificando, de um Deus impassível para um Deus encarnado, homem e sofredor. Analisaremos ainda mudanças nas cidades e no campo, bem como o crescimento do comércio e as novas relações entre ricos e pobres. Por fim, apresentaremos a personalidade de Francisco de Assis.

No segundo capítulo adentraremos na Fenomenologia da Vida, de Michel Henry. O objetivo será apresentar os principais conceitos de sua filosofia, como também situar o autor no campo fenomenológico e mostrar como ele empreendeu uma inversão da própria fenomenologia. Como proposto partiremos principalmente de três obras em que Henry trata mais diretamente sobre o cristianismo. Contudo, vamos investigar um pouco outras obras dele, para fundamentar melhor o entendimento de sua filosofia.

Iniciaremos o terceiro e último capítulo com uma revisão da linguagem do mundo da representação - ciências, filosofia e senso comum. Movidos pelas intuições iniciais do diálogo entre *experiência teologal* de Francisco e Fenomenologia da Vida trataremos da Linguagem

¹⁰ Cf. HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie I: de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.

¹¹ Cf. ARIÈS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2009.

da Vida e sua importância para a narrativa teológica, que precisa sempre estar atada ao *páthos* da vida. Nossa intenção será reler a *experiência teologal* de Francisco de Assis mediante o recurso à fenomenologia da Vida de Henry. Por fim, como resultado desse diálogo, apresentaremos uma teologia que parta da vida encarnada: uma Teologia da Vida. Assumimos não ter feito uma análise dos textos das Fontes Franciscanas segundo os critérios da crítica textual propriamente dita. Nossa intenção será realizar uma primeira aproximação entre filosofia henriana e a *experiência teologal* de Francisco, com isso, contribuir modestamente com eventuais e ulteriores estudos sobre o tema.

Gostaríamos, enfim, de fazer alguns esclarecimentos. No tocante aos textos das Fontes Franciscanas optamos pela tradução organizada por Celso Márcio Teixeira e publicada pela Editora Vozes de Petrópolis¹². Ao longo da tese, no intuito de tornar o texto mais fluente, as citações desses textos serão feitas de forma abreviada. O elenco completo dos títulos e abreviações se encontra em um anexo. Quanto às obras de Michel Henry recorremos em geral à publicação original em Francês, da *Presses Universitaires de France* e da *Éditions du Seuil*. No entanto, os textos foram cotejados com a tradução dos mesmos, realizada pela editora *É Realizações*.

¹² Cf. FONTES FRANCISCANAS. Petrópolis: Vozes, 2008.

CAPÍTULO 1 FRANCISCO DE ASSIS E SEU TEMPO

Introdução

O ser humano faz morada no chão cultural que nasce e nele atualiza suas “potencialidades subjetivas que compõem esta vida”¹, assimilando e renovando essa mesma realidade cultural. Para entender a *experiência teologal* de Francisco de Assis é preciso considerar os movimentos religiosos da Baixa Idade Média e como eles fomentaram as transformações sociorreligiosas desse tempo. Tomamos assim, um recorte específico, focando nosso olhar sobre as principais mudanças que ocorreram entre os séculos XI e XIII.

O caminho histórico aqui proposto visa superar preconcepções de biógrafos modernos e simpatizantes acerca de Francisco de Assis. Os hagiógrafos medievais também tenderam a destacar aspectos da santidade do homem de Assis, deixando, portanto, de fora uma análise do filho de Pedro Bernardone, o jovem ambicioso. Sabemos que “Francisco descobriu o evangelho nos caminhos da história dos homens. É necessário renunciar a imagem simplista de um São Francisco que descobre sua vocação em uma leitura ingênua e atemporal do Evangelho”².

A hagiografia medieval, ainda que com traços piedosos e fantásticos, acentuando mais a ação divina do que os fatos³, pode contribuir ao conhecimento de Francisco e sua espiritualidade, pois nela também está contida uma mensagem, uma teologia, ou como diremos neste trabalho, uma *experiência teologal* expressa em narrativa, que nasce e se desenvolve justamente na realidade da vida. Dessa maneira, nos textos hagiográficos das Fontes Franciscanas, poderemos pinçar nas entrelinhas, auxiliados pela abordagem histórica e teológica, traços da personalidade de Francisco e de sua espiritualidade.

A releitura da vida cristã realizada por Francisco foi fruto de seu tempo com suas respectivas possibilidades de mudanças. Ele catalisou, consciente ou não, o afã de transformações presente naquele período. O método histórico nos auxiliará a encontrar nuances do movimento iniciado por ele e perscrutar sua *experiência teologal*. A pesquisa histórica, todavia, suas lacunas, pois, como disse Michel Henry, ela não pode trazer realmente

¹ HENRY, Michel. *La Barbarie*. Paris: PUF, 2018. p. 38.

² LECLERC, Éloi. *Francisco de Asís: un hombre nuevo para una sociedad nueva*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012. p. 8.

³ Cf. TEIXEIRA, Celso Márcio. *Franciscanismo: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Gráfica do colégio Santo Antônio, 2019.

a realidade passada⁴, a vida de cada vivente. Ela apenas pode apontar documentos, fatos, narrativas etc. No entanto, podemos utilizá-la no sentido em que ela nos dá um panorama geral do período, uma representação daqueles viventes e fatos.

Caso nos detenhamos somente na pesquisa dos próprios textos hagiográficos, com sua linguagem religiosa, podemos obter algumas informações da personalidade de Francisco e seu movimento. Isso seria possível comparando dezenas de textos de hagiógrafos e do próprio Francisco, tarefa reservada a estudiosos medievais e que extrapolaria as intenções deste trabalho. Optamos, então, por considerar inicialmente o contexto de fundo sócio-histórico no qual viveu Francisco e, a partir dele, conjecturar Francisco de Assis em carne e osso⁵. Em seguida, vamos considerar os textos hagiográficos naquilo que possam nos ajudar a perceber o imaginário religioso da época, e em seguida, olhar os escritos do próprio Francisco de Assis que, à sua maneira, revelam um modo próprio de *dizer/viver* o Evangelho, posto se tratar de narrativas espirituais-teológicas⁶.

O Primeiro passo será observar o imaginário religioso, especificamente no que concerne à imagem de Deus, que revela bem o que se passava em meio à tessitura sociocultural daquela sociedade medieval. Sabemos que o imaginário humano e religioso – que podemos chamar de cultural – pode ser apenas descrito pelos seus efeitos⁷, pois pertence à própria manifestação da vida que sempre se atualiza, “uma ação que a vida exerce sobre si mesma e pela qual ela se transforma, uma vez que é a própria vida que transforma e é transformada”⁸. Assim, na primeira parte, introduziremos um panorama geral que nos permitirá contextualizar a imagem de Deus que antecede à Baixa Idade Média. Depois, fixaremos nosso olhar na emersão da imagem de Deus como homem, nos primeiros séculos do segundo milênio: de um Jesus caracteristicamente divino, cultivado na Alta Idade Média (séc. IV-X), para um Jesus *homem-divino*.

⁴ Cf. HENRY, Michel. *C'est moi la vérité*. Paris: Seuil, 1996. p. 13ss.

⁵ Cf. SILVERA, Idelfonso. Itinerário de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto (Org). *Herança franciscana: Festschrift para Simão Voigt*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 48-76.

⁶ Entendemos o modo próprio de Francisco de Assis viver a mensagem cristã, mediante orações, cânticos e exortações piedosas e morais, como expressão de uma espiritualidade laica de homens e mulheres da Baixa Idade Média. Nesse sentido, só podemos falar a rigor de uma teologia em forma ‘embrionária’. Uma teologia propriamente dita vai sendo elaborada no decorrer do crescimento e expansão da Ordem Franciscana, sobretudo, com o desenvolvimento dos estudos e o surgimento de teólogos propriamente ditos, como Alexandre de Hales (1186-1245) e São Boaventura (1221-1275).

⁷ Cf. RUIZ, Castor. M. M. Bartolomé. *Os Paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. p. 30.

⁸ HENRY, *La barbárie*, 2018, p. 14.

Na sequência, vamos analisar mais especificamente alguns elementos socioculturais da época de Francisco que consideramos essenciais para aproximarmo-nos de quem foi ele⁹. O enquadramento histórico das mudanças sociais na concepção de homem, de Deus, do trabalho, do pecado e da morte, nos permitirá vislumbrar o terreno em que surge Francisco. Entendemos, assim, que sua experiência de Deus se dá no interior de um determinado tempo e de uma sociedade precisa e, a partir desse lugar, fala *de e sobre* Deus. Necessitamos conhecer essa trama histórica para compreender sua *teologia*¹⁰ ou, melhor dizendo, sua *experiência teologal*.

Por último, em meio às movimentações sociais examinadas nas duas primeiras partes, olharemos diretamente para Francisco de Assis, para perceber como em sua vivência, composta de sonhos e sofrimentos, ele mudou o modo de se relacionar com Deus, consigo próprio e com os pobres e leprosos. Francisco está inserido em um sistema feudal, caracterizado por camadas sociais rígidas, que começa a ser balançado em suas estruturas com o fortalecimento dos burgos, dando possibilidade a transformações sociais e religiosas. Toda essa movimentação, embora aflore nesse período, foi sendo gestada durante séculos. Assim nos perguntamos: onde estariam os fundamentos do mundo de Francisco? Investigaremos os germes desse terreno cultural a começar pelas noções religiosas principalmente aquelas relacionadas ao homem concreto enquanto corpo-vivo.

1 Concepções religiosas na Baixa Idade Média

As concepções religiosas do ocidente têm suas raízes nos textos das Sagradas Escrituras e na tradição cristã que vai se formando ao longo dos primeiros séculos. As primeiras comunidades, os concílios, a formulação de dogmas em resposta às heresias¹¹, estão todas nesse estofo religioso que torna possíveis movimentações culturais religiosas no curso da Baixa Idade Média. Trata-se de um longo caminho que, embora seja de difícil abordagem, não pode ser ignorado caso queiramos entender o contexto medieval.

⁹ Cf. SILVEIRA, Idelfonso. A sociedade medieval: o mundo de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto (Org). *Herança franciscana*: Festschrift para Simão Voigt. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 15-47. p. 19.

¹⁰ SILVEIRA, Idelfonso. A sociedade medieval: o mundo de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto (Org). *Herança franciscana*: Festschrift para Simão Voigt. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 15-47. p. 15.

¹¹ Usamos o termo *heresia* para tratar das escolhas religiosas que pessoas e grupos assumiram no decorrer dos séculos na caminhada da Igreja e que foram consideradas equivocadas por sínodos e concílios. Contudo, devemos evitar qualquer generalização apresada, pois diversas afirmações sobre Jesus Cristo foram realizadas e que na sistematização dos discursos sobre a fé deve-se considerar o tempo, a cultura, a linguagem, e assim, o próprio desenvolvimento teológico. Nesse sentido, as *heresias* tiveram papel importante na formulação dos dogmas, além do mais, a experiência de fé não pode ser resumida a um conteúdo nocional. Cf. MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.

1.1 Antecedentes históricos

A imagem do Deus cristão, no imaginário social¹², foi passível de modificações no decorrer da história. No intuito de adentrarmo-nos à compreensão de Jesus como homem e Deus na Baixa Idade Média faz-se necessário, antes, oferecer um rápido panorama da constituição dessa mesma compreensão nos primeiros séculos da era cristã. Somente, em tal caso, poderemos constatar como a concepção de Deus foi sendo modificada com suas idas e vindas, principalmente ao que se refere à Encarnação, até chegar à época de Francisco de Assis, por meio da imagem de um Deus-homem sofredor e glorificado.

O cristianismo tem origem na cultura judaica. Nos textos do Antigo Testamento, de maneira geral, o ser humano foi visto como efêmero (*basar*): “Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Cf. Gn 3,19). Ao mesmo tempo em que o corpo nas antigas Escrituras foi entendido por vezes como a totalidade do ser humano, enquanto visível e animado de espírito (respiro), também foi concebido como expressão da fraqueza da condição humana, limitada e caduca. “Por isso, nunca se fala do corpo de Deus; ao contrário, é usado, muitas vezes, como algo tipicamente humano em oposição ao Deus de Israel”¹³. Quando os textos antigos se referem ao *corpo* ou à *carne*, mesmo na variedade de suas concepções e contextos, seu significado se encontra sempre ligado à realidade humana ou animal e não a Deus. O corpo nesse sentido “[...] sempre descreve o poder humano limitado, deficiente, em oposição ao poder soberano de Deus”¹⁴. No próprio relato da criação, o ser humano é compreendido como formado da terra. Adão: *ădām*; terra: *ădāmā*. Trata-se, portanto, de uma concepção de vida finita, sem perspectiva de continuidade.

A partir das primeiras comunidades cristãs e dos textos do Novo Testamento, a compreensão de ser humano e de Deus ganham outra dimensão: “a encarnação do Logos marca uma mudança radical no modo da comunicação”¹⁵ entre Deus e o ser humano. A Encarnação do Verbo funda uma nova perspectiva teológico-antropológica.

O Logos torna-se “um homem”, mas ele permanece plenamente o Logos. Ele não “assumiu” a carne como se vestisse uma roupa. Ele tornou-se carne. O sujeito que se

¹² Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

¹³ WOLFF, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1975. p. 30.

¹⁴ Ibid., p. 30.

¹⁵ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I: palavra de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 92.

exprime é o mesmo. Contudo, ele sofreu uma verdadeira mudança; não, é claro, na essência da sua divindade, mas na relação que ele tem com as criaturas¹⁶.

A glória de Deus vai se manifestar na Encarnação. A carne é glorificada. A tradição joanina, já nos primeiros embates contra ideias pré-gnósticas, afirmava: “Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus” (I Jo 4,2). Assim, “a carne e a glória estão mútua e inseparavelmente imbricadas. O tipo de glória que João vai descrever só pode manifestar-se em carne. A carne não serve para esconder a glória, mas para manifestá-la”¹⁷. A vida, então, participando dessa novidade, expressa toda a glória dada por Deus em uma carne, em um corpo que é vivo.

O Evangelho cristão se inaugura com uma proclamação central que causa surpresa: A Palavra se fez carne. Essa tradição religiosa é no sentido próprio uma tradição relacionada com a carne, que não só evoca positivamente o corpo, mas também faz dele o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem¹⁸.

A novidade da fundação cristã do corpo encontrou resistências imediatas no tempo da formação das primeiras comunidades como também no decorrer dos séculos. Como aceitar que Deus onipotente assuma um corpo-carne com suas necessidades e que tende ao apodrecimento? Isso era difícil tanto para a concepção judaica quanto para a helênica, que considerava a materialidade como algo negativo. Na concepção helênica, em grande parte, o desenvolvimento humano se dava pela busca da razão e não da corporeidade que estava ligada à animalidade. Constatamos a confusão gerada entre os gregos na pregação de Paulo: “Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: “A respeito disto te ouviremos outra vez”” (Atos 17,32)¹⁹.

Mais tarde, dentro das primeiras comunidades cristãs, surgiam diversas concepções sobre a divindade de Jesus. Para alguns grupos gnósticos, já no final do primeiro século, Jesus não teria um corpo verdadeiro, semelhante ao dos seres humanos. O gnosticismo era uma tendência de pensamento que se desenvolveu nas comunidades da Ásia Menor e se espalhou por diversas regiões durante os séculos seguintes, misturando-se a outras visões sobre a divindade e humanidade de Jesus. Esses, chamados gnósticos, apresentavam outras visões sobre a encarnação, a crucificação, morte e ressurreição do Senhor. Para eles era impossível

¹⁶ Ibid., p. 93.

¹⁷ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005. p. 80.

¹⁸ SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11. p. 7-8.

¹⁹ Sobre a antropologia paulina conferir: SCHNELE, Udo. *Paulo*: vida e pensamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010. Como também: HAWTHORNE, G. F; MARTIN, R. P; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008.

conceber a encarnação de Deus, a divindade assumindo a matéria. ““Tinham-se como “avançados no conhecimento da divindade”, possuidores de uma sabedoria (gnose) tão sublime, que desprezavam a fé dos simples, dos rústicos. Para se alcançar a salvação, segundo eles, não era necessária a fé no homem Jesus””²⁰, ou seja, não se precisava da carne, da condição humana limitada, para se atingir o conhecimento.

A visão típica do gnosticismo que apareceu e reapareceu ao longo dos séculos da histórica cristã se caracteriza como: anticósmica, anticarnal, anti-histórica, antinômica ou dualista²¹. Tais características da visão do gnosticismo são sublinhadas pelo teólogo Bernard Sesboué que, a tal propósito, sustenta que o gnosticismo possuía um “dualismo profundo e radicalmente estranho ao cristianismo e trouxe consigo uma cristologia *doceta* que contradizia formalmente o mistério da encarnação, ao reconhecer em Cristo somente a “aparência de uma humanidade”²².

Os padres da Igreja, desafiados pelas várias concepções que surgiam ao longo do tempo, começaram a formular a defesa da fé. Diversos deles se tornaram grandes teólogos. Foi o caso de Irineu de Lião (ca. 130-202) que combatia o gnosticismo. Em suas argumentações sobre a Encarnação dizia: “A carne não é, portanto, estranha à sabedoria e ao poder de Deus, mas o poder daquele que dá a vida se manifesta na fraqueza, isto é, na carne”²³. A carne está atada a essa vida divina dada. Irineu questiona a postura daqueles que não reconhecem que Cristo veio na carne:

Digam-nos, os que afirmam que a carne é incapaz de receber a vida que Deus dá: fazem esta afirmação estando atualmente vivos e participando da vida ou reconhecem que estão completamente privados de vida e presentemente mortos? Se estiverem mortos, como podem movimentar-se, falar e fazer tudo o que os vivos fazem, mas não os mortos? Se, presentemente, estão vivos, se todo o seu corpo participa da vida, como podem dizer que a carne é incapaz da vida, visto que reconhecem ter a vida neste momento?²⁴

A rejeição da encarnação de Deus foi sendo reeditada no decorrer dos séculos. Algumas concepções eram mais extremas, pois rejeitavam totalmente a possibilidade de uma fraqueza em Deus; outras eram mais discretas, negando a carne, por vias menos perceptíveis.

²⁰ FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias* (séculos I-VII). São Paulo: Paulus, 1995. p. 27-8.

²¹ A abordagem das principais características do gnosticismo nesta pesquisa nos dá pistas para evitarmos possíveis enganos ao adentrar no diálogo com a filosofia de Michel Henry, que estudaremos melhor no segundo capítulo deste trabalho. A abordagem da fenomenologia da vida pode ser de grande contribuição para a construção de uma linguagem que traga a Encarnação para o centro do debate teológico, reconhecendo, assim, o corpo como caminho de salvação.

²² SESBOÜÉ, Bernard. *O Deus da Salvação*: séculos I – VIII. São Paulo: Loyola, 2012. p, 42.

²³ LIÃO, Irineu. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 291.

²⁴ Ibid., p. 291.

O arianismo, a modo de ilustração, foi uma dessas afirmações dentre tantas, nos primeiros séculos. Não se sabe ao certo a origem de Ário, contudo, sabe-se que foi admitido ao clero de Alexandria no século III. Ele teria herdado certas concepções de grupos gnósticos e afirmava que o Filho era menor que o Pai e, portanto, não compartilhava da mesma substância – Subordinacionismo. Nas concepções arianas, o Messias “pertence à ordem do devir: ele foi feito, criado, fundado, mas é uma criatura muito superior”²⁵. Ário rejeitava que o Filho de Deus tivesse se encarnado realmente.

Ário afirmava a existência de um único Deus, o Pai, eterno, absoluto, imutável, incorruptível. Este ser Supremo e Absoluto, não pode comunicar, segundo sua concepção, seu Ser, nem mesmo parcelas dele, nem por criação, nem por geração. Se Deus não é corpo, não pode ser composto divisível²⁶.

Analizar tais afirmações acerca de Cristo ajuda-nos a perceber dificuldades para se aceitar a Encarnação do Verbo por parte de diversos líderes e grupos. Poderíamos enumerar tantas outras afirmações e contextos em que essa dificuldade se apresentou. Uma última realidade desse primeiro milênio merece nossa atenção, na medida em que oferece uma abertura para as concretas mudanças na imagem de Deus que se deram na virada do milênio: a querela das imagens.

A querela das imagens caracteriza um desenrolar de um período em que se procurou afirmar a divindade de Cristo e, simultaneamente, *salvar* sua humanidade. Inicialmente, nos primeiros séculos, buscava-se afirmar a divindade, tornando Jesus cada vez mais divino. Sua imagem de homem sofredor, por tantas disputas, foi sendo minimizada em prol de sua divindade. A questão da produção de imagens ou não, se tornou um ponto fundamental nesse equilíbrio, no decorrer da segunda metade do primeiro milênio. O concílio de Niceia II (787) foi um marco nessa resolução, sobre a confecção de imagens desse concílio diz Bernard Sesboüe:

A razão teológica legitima a representação de Cristo em imagem, em nome mesmo da unidade de suas duas naturezas, significadas com este mesmo nome “Cristo”. Foi exatamente o Verbo feito carne que se tornou visível em sua encarnação e que pode ser representado em imagem, ainda que sua divindade enquanto tal ultrapasse toda representação²⁷.

²⁵ SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 209.

²⁶ FRANGIOTTI, *História das Heresias*, p. 86-7.

²⁷ SESBOÜÉ, *O Deus da Salvação*, p. 381.

A resolução desse concílio permitiu a compreensão e difusão do mistério da Encarnação nas camadas mais simples da população. Sabemos que, desde os primeiros séculos, a pintura, depois a escultura, se tornaram caminho de evangelização. Histórias e representações dos Evangelhos eram construídas nas igrejas, possibilitando ao fiel simples e iletrado perceber o mistério celebrado com as histórias que estavam expostas nas paredes. Por meio desses espaços de catequese os fiéis eram iniciados na fé.

Nos séculos seguintes ao segundo concílio de Niceia, as imagens de Cristo, de Maria, dos apóstolos e santos, ganham cada vez mais atributos humanos (sofrimentos, sangue, como também roupas de pessoas comuns). E o sofrimento do Filho de Deus, como também de sua Santa Mãe se fará sempre mais presente. No imaginário do povo firmava-se a imagem que Jesus e os apóstolos foram pobres, que não possuíam nada e tinham dificuldades de se alimentarem e de se alojarem.

A partir das diversas afirmações e formulações dogmáticas no curso do primeiro milênio percebe-se a dinâmica com respeito à visão do homem sobre o Filho de Deus²⁸. Constatamos que heresias teimavam em reaparecer com novas roupagens filosóficas e teológicas no intuito de negar o corpo-carne como *locus* de salvação. Isso se deu no primeiro milênio e reapareceu, mais tarde, nos movimentos reformistas do século XII, como os valdenses e cátaros²⁹.

Os embates ocorridos nos séculos anteriores à Baixa Idade Média nos permitem compreender como a concepção da Encarnação foi sendo representada no imaginário religioso. Na medida em que o cristianismo foi se tornando a religião dominante foi-se constatando um paradoxo no que diz respeito à imagem de Deus. Por um lado, Jesus foi ficando cada vez mais impassível e divino, já que era necessário defender sua divindade perante tantas afirmações que brotavam em diversos lugares. Na arte, tornou-se o *Pantocrator*. Mas, por outro lado, os sínodos e concílios também *davam* um corpo e uma carne ao Filho, afirmando-o como sendo da mesma substância do Pai e, ao mesmo tempo, verdadeiramente homem. A pressão entre a suprema transcendência e a *baixeza* humana encarnada foi se tornando *insuportável* no imaginário religioso a ponto de ir emergindo aos poucos um Deus encarnado e sofredor e ao mesmo tempo glorioso e eterno. A tensão latente nesse imaginário religioso eclode na Baixa Idade Média.

²⁸ Cf. GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1965; GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604) Part two the Church of Constannople in the Sixth*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

²⁹ Cf. OZMENT, Steven. *The age of reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. Yale: Yale University Press, 2020.

1.2 A antropomorfização de Deus na Baixa Idade Média

O paradoxo vai marcar a vida do homem na Baixa Idade Média. Ele se estabelecia no mundo a partir de sua experiência religiosa. Como apresentou Jacques Le Goff, de um lado o homem se vê como objeto de uma salvação gratuitamente oferecida por Deus e, por outro, percebe-se sem valor algum, pois todos os dons são dados por Deus³⁰. O elevado, o Divino, *versus* o pobre e humano. O ser humano, fonte de todo o pecado e desobediência e, ao mesmo tempo, objeto de amor e salvação. Carrega em si a visão de Deus que se formou no primeiro milênio e se abre para uma nova congruência de si mesmo a partir de Jesus Cristo, Deus e homem.

Essa realidade da imagem de Deus, de Jesus Cristo como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, foi sendo gestada e se concretizou em meio a grandes transformações socioculturais na Baixa Idade Média. Tais mudanças prepararam o terreno para o que viria a despertar nos séculos seguintes. E como disse Le Goff: “O Deus dos cristãos é antropomórfico e sua “antropomorfização” se fez, essencialmente, durante o período medieval”³¹. Isso se manifesta, por exemplo, nas novas devoções envolvendo relíquias e imagens de santos que vão assumindo cada vez mais características humanas. Já não se trata da divindade além-mundo, mas presente no mundo³². O homem medieval passa a se reconhecer nelas.

Na arte, podemos constatar a virada na imagem que o homem tinha do divino. A arte gótica, que começou a se desenvolver a partir do século XII, torna a arquitetura das igrejas menos fixa e mais alongada, com arcos e longas torres. Representa a elevação do ser humano até Deus. Do baixo, lugar humano, ao mais elevado, morada de Deus. Nesse espaço vertical encontra-se a escada através da qual o homem vai a Deus, e Este desce ao homem.

Na pintura, Jesus, Maria e os santos, passam a ser representados com roupas dos homens e mulheres comuns da sociedade. Acima estão os anjos que descem e sobem, caracterizando o divino que se abaixa para elevar o humano. Em Giotto de Bondone (1267-

³⁰ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 111.

³¹ Ibid., p. 10.

³² Usamos o termo *mundo* com dois significados: um em sentido geral, quanto tratamos da vida do ser humano como realidade existencial em sua vida concreta e nas suas reações, e outro, como *mundo representativo*, quando, na projeção de uma imagem, o ser humano cria um horizonte onde pensa habitar. Por exemplo, o valor do dinheiro, as ideias filosóficas, a objetivação do corpo etc. No horizonte do mundo como lugar representativo, como apresentou Henry, não há corpo-carne, mas somente idealismo. Veremos isso mais claramente no segundo capítulo deste trabalho quando apresentaremos a fenomenologia da vida.

1337) vemos claramente a concretude dessas transformações. O artista retratou a vida de Francisco de Assis em dezenas de afrescos na Basílica de São Francisco, em Assis. Com simplicidade, Giotto retrata os principais momentos da vida do santo com forte carga humana. Não é sem importância considerar que o movimento gótico daria os fundamentos para o renascimento europeu. O estilo gótico foi o desdobrar de um longo processo de transformação social e religioso durante a Idade Média³³.

Jacques Le Goff fala de evoluções no domínio das crenças. Para ele, ao longo do tempo, verifica-se uma transformação na imagem que as pessoas fazem da divindade. Isso se dá, às vezes, de modo rápido; outras, mais lentamente. O que vemos no início do segundo milénio, sobretudo entre os séculos XI e XIII, são profundas transformações na imagem de Deus. As mudanças se dão primeiramente a partir dos novos movimentos de renovação, em sua maioria, vistos pela Igreja como heréticos.

No início do século XI, em Arras, hereges contestaram o costume da Igreja de render culto a Deus, de honrá-lo em suas construções especiais, as igrejas, pois, segundo eles, Deus está presente em toda parte: por sua própria definição, é onipresente, onipotente e, portanto, é por toda parte que se deve cultuá-lo. O instrumento essencial do culto é o coração do homem e da mulher³⁴.

Deus se encontra não apenas retido nos templos, mas presente no coração. Coração este que é do homem pecador, em carne e osso. Coração de carne que passa a ser habitado pelo Divino em um mundo na contradição de finito e o eterno. Começa a nascer uma nova forma de compreender a vida cristã, não mais identificada apenas com hierarquias, mas como experiência de filhos de Deus no Filho pobre e sofredor.

Na Alta Idade Média, na defesa da divindade de Jesus mediante a incorporação de símbolos dos impérios, Deus não se mostrava em *carne e osso*. Estava lá nos céus, olhando os homens e mulheres aqui na terra, agraciando ou punindo seus filhos. Na arte, via-se apenas a mão de Deus, ou Jesus-criança-divina e o *Pantocrator*. Também lembremos que no decorrer do milênio foi se retomando o Antigo Testamento, sobretudo no tocante ao culto que seria realizado apenas pelos ministros, sacerdotes; os leigos eram considerados meros participantes passivos, à maneira dos antigos rituais realizados pelos sacerdotes do templo³⁵. Acentuava-se cada vez mais a diferença entre igreja dos clérigos e devoções populares. Assim, “As clivagens que se estabeleceram no seio da Igreja fizeram do sagrado o apanágio dos clérigos e

³³ Cf. CAMILLE, Michael. *Arte gótico: visiones gloriosas*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

³⁴ Ibid., p. 25.

³⁵ Cf. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. São Paulo: Zahar, 1995.

dos monges, únicos que tinham a possibilidade de dedicar-se à oração, à recitação de salmos e à leitura das Sagradas Escrituras”³⁶.

Nos novos movimentos religiosos da Baixa Idade Média, Deus *sai das nuvens* e das belas liturgias dos mosteiros e catedrais e se apresenta cada vez mais em seu Filho feito homem, principalmente na religiosidade popular. No meio sofrido dos pobres, doentes, leprosos, é que “Jesus se torna não apenas o Deus dos homens, mas Deus feito homem, cujo ato essencial para a salvação de cada um foi a Paixão e morte na Cruz. Um momento exemplar é o início do século XIII com São Francisco de Assis”³⁷.

Na contradição entre Divino e humano, na Baixa Idade Média, a “A imagem de Cristo se impõe mais e mais, dá-se um acontecimento inaudito: pela primeira vez um homem recebe os estigmas de Cristo”³⁸. Esse homem é Francisco de Assis. O que é interessante notar no relato dos estigmas é o retorno do Encarnado, ou seja, a concepção de Deus-homem e homem-Deus que se torna mais concreta, encarnada. O Divino toca o humano e o humano se diviniza como corpo. Uma nova e, ao mesmo tempo, antiga *experiência teologal* renasce. O que era antigo se faz novidade. O corpo é novamente caminho de Deus, a carne não é um estorvo, mas a possibilidade mesma de encarnação, da *atualização* da graça divina na terra dos homens.

1.3 Jesus Cristo crucificado: Deus-homem.

Em Jesus encarnado, Deus tem um coração, um corpo, é pobre, sente frio, chora, como também morre. Talvez se objete que tais transformações sejam realmente importantes para se entender a nova e antiga imagem que retorna. Todavia o que está em questão, desde o início do cristianismo, é a Encarnação do Verbo. Assim, não podemos ignorar as modificações que ao longo do tempo foi sofrendo a imagem de Jesus Cristo nas heresias e afirmações de fé na divindade de Jesus, como também na assimilação dos valores imperiais que penetraram nos ritos e nas imagens de Cristo.

Claro, desde os primórdios do cristianismo, a encarnação do Cristo é o fato fundamental, porém, por muito tempo, e ainda na Idade Média, o Cristo encarnado, o Cristo crucificado será principalmente, o Cristo vencedor da morte, que herda uma capacidade de um certo número de divindades antigas, o triunfo sobre a morte³⁹.

³⁶ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 22.

³⁷ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 38.

³⁸ Ibid, p. 114.

³⁹ Ibid., p. 74-5.

A partir do século XI, o Cristo que *reaparece* é de carne e osso, homem-Deus, é Cristo Jesus. Reinicia-se, assim, um novo caminho para Deus. E o corpo-carne está aí por inteiro. Aquele pregado na cruz é verdadeiramente Deus e verdadeiro homem. Deus sofre concretamente, não é representação angélica ou nenhuma forma de retraimento divino na hora de seu suplício como pensavam os gnósticos e cátaros. Ele sofreu e morreu. Cristo se torna para todos os sofredores ponto de identificação e realização.

A cruz e o crucificado vão ganhar mais destaque nas mudanças ocorridas nesse período. Lembremos que “A cruz é apresentada como o símbolo identificador do verdadeiro Messias. Isto destruía as representações do judaísmo acerca do Messias⁴⁰”. Os aspectos humanos de difícil aceitação que, desde o início, foram apresentados tanto pelas comunidades vindas do judaísmo quanto por aquelas de origem grega, passam a ser assimilados cada vez mais nos séculos sucessivos. Também existiam resistências à ideia de um Deus-homem nos povos chamados *bárbaros* que na Alta Idade Média foram povoando a região do Império Romano. Durante séculos mitos e deuses gregos e bárbaros permaneciam por detrás do imaginário cristão. A Europa não se tornou cristã do dia para a noite. O imaginário religioso da população era *pagão* e, portanto, não era suficiente um decreto imperial ou uma formulação dogmática de um concílio para suscitar imediatamente a *experiência* de um Deus que se encarnou. A configuração do novo imaginário religioso cristão foi se dando no decorrer de longo percurso.

A partir do século XI crescem as devoções a Cristo crucificado e a Maria, aquela que segurou nos braços seu filho morto descido da cruz⁴¹. A Mãe das dores, embora nos remeta a Eva que fora condenada, se apresenta como Senhora. Os sofrimentos, a partir de então, são santificados como expressão de doação irrestrita, são valiosos, pois o próprio Deus os assumiu. Maria assume em si dores e limitações. Seu corpo tende à morte física, mas seu acolhimento da vontade divina a eleva e a *livra da morte*. Aqui não se trata tanto de causar autoflagelo, em tantos caminhos penitenciais, e sim, de assumir a vida mesmo nas dores e na morte. A vida, a partir dessas mudanças, só poderá ressurgir enquanto acolhida em tudo aquilo que a faz ser: corpo-carne.

Assim, na Baixa Idade Média, se dá a eclosão de um novo homem e o corpo-carne reaparece com novo valor, não sem contradições.

⁴⁰ BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25.

⁴¹ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 38-9.

No entanto, se o cristianismo introduziu uma ruptura na história ocidental, se por essa razão, a Antiguidade tardia é o momento de uma verdadeira revolução, certamente é porque, em primeiro lugar, o corpo em cristandade acabou adquirindo uma dignidade que nunca tivera até então: não foi o corpo do homem, passível e mortal, que foi assumido pelo próprio Filho de Deus, quando “O Verbo se fez carne”? (Jo 1,14). O corpo também não foi prometido a uma ressurreição gloriosa no final dos tempos, quando a ele se reunirá a alma separada?⁴²

Em Jesus Cristo, o ser humano se encontra e se depara com o outro, diferente de si. O padecimento faz com que ele se desperte para o outro que também é um corpo. “A cruz não significa apenas um fato histórico. Ela possui um significado representativo de toda a vida de Cristo como ser-para-os-outros⁴³”. A experiência do sofrimento do Deus homem possibilitou ao ser humano compadecer e querer viver na mesma dimensão de Jesus, desejando sofrer para imitar Cristo pobre e crucificado. À medida em que a imagem de Deus mudava, também o homem mudava, já que a própria construção religiosa humana gera novas influências e significados, pois a fé é dinâmica e sempre projeta o ser humano para o amadurecimento de si e do mundo, na acolhida do outro.

[...] as imagens de Deus mudam com o correr do tempo. Não falamos somente a moda iconográfica. Que um Cristo imberbe suceda a um Cristo barbado, ou o contrário, é definitivamente um detalhe. Mas que Deus apareça sobretudo sentado, sobre um trono, “como majestade”, segundo a expressão consagrada, ou que seja mostrada mais habitualmente a imagem de Jesus sofredor crucificado do que o cadáver de Jesus descido da Cruz estendido sobre os joelhos de sua Mãe, ou mesmo o Deus Pai, isso tem uma significação profunda, e leva a considerar as relações entre o Deus do dogma e o dos fiéis uma obrigatória visão histórica⁴⁴.

Além de humano, o sofrimento passou a ser também divino. Os fiéis podem então se identificar com Deus. A vida limitada no corpo é santificada. Já não há mais contradição insuperável entre vida divina e vida humana. Sofrendo-se, imita-se Deus que também sofreu. Na cruz e na morte, está presente a Encarnação, enquanto mistério que assume a vida em todas as suas expressões. Em outras palavras, o sofrimento e a morte estão ligados à totalidade da condição humana. Encarnação e Cruz encontram-se ligadas por um *único abraço*. Encarnação é sofrimento-cruz, e sofrimento-cruz é encarnação. A condição humana na Baixa Idade Média revela-se de maneira paradoxal: corpo-carne passível de santificação.

⁴² SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 311.

⁴³ BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 113.

⁴⁴ LE GOFF, *O Deus da Idade Média*, p. 11.

1.4 O retorno paradoxal do ser humano como carne

Na Baixa Idade Média, como visto acima, a religiosidade popular mergulha em um duro paradoxo. De um lado, Deus Onipotente, Altíssimo e Sapientíssimo, permeia todo o universo e, portanto, a vida dos homens e mulheres. De outro, se encontra o ser humano pobre e pecador. Nesse contexto, o corpo começa a reaparecer como caminho para Deus. Nesse grande paradoxo entre Altura e baixeza, “o corpo do homem é podridão. A vida de toda a carne é a decrepitude e putrefacção” como também “a salvação do cristão passa pela salvação do corpo e da alma, ao mesmo tempo”⁴⁵. A novidade da Encarnação emerge em um mundo necessitado de uma reviravolta antropológica. Ainda que não se dê de forma substancial nesse período, inicia-se como um processo cujos desdobramentos chegam até nossos dias.

O sagrado revela-se, muitas vezes, aos homens da Idade Média nesse perturbador contacto do espiritual com o corporal. Os reis taumaturgos manifestam a sua sacralidade curando as escrófulas em que tocam. Os cadáveres dos santos provocam a santidade destes espalhando em seu redor um odor suave: o aroma da santidade⁴⁶.

O paradoxo que emergia no imaginário em relação ao corpo, causava uma profusão de experiências devocionais e místicas. A Baixa Idade Média carrega o peso da negação do corpo e a necessidade de sua integração. Tanto nas formulações oficiais quanto na devoção popular ou nos movimentos heréticos, isso se apresenta de forma direta ou às vezes velada. Constata-se uma “diabolização da carne e do corpo – considerado como suporte de devassidão e centro de produção do pecado – que negou ao corpo toda e qualquer dignidade”⁴⁷, ainda que esse mesmo corpo era, simultaneamente, considerado como morada do Espírito Santo.

O corpo estava novamente no centro da percepção do homem. Mesmo que o corpo fosse vivido como *diabólico*, origem do pecado, principalmente carnal-sexual, nota-se que estava novamente presente no imaginário. Lembrava-se do corpo, sentia-se o corpo, lutava-se contra ele, contra suas paixões e desejos. As representações do inferno mostravam corpos sendo queimados, furados por anjos diabólicos. As representações dos pecados capitais são todas relativas ao corpo; é o corpo que peca. O fato de o corpo ser considerado, sobretudo como fonte dos pecados, remete-nos a uma mudança em curso: de um corpo ausente a um

⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994. p. 146.

⁴⁶ Ibid., p. 147.

⁴⁷ Ibid., p. 160.

corpo presente. Paradoxalmente, essa mudança se torna condição da possibilidade de emersão de uma nova realidade: a refundação do corpo⁴⁸.

A herança religiosa do corpo na Idade Média deve muito à relação estabelecida por Santo Agostinho (354-430)⁴⁹ entre pecado original e sexualidade humana, e a suas posteriores interpretações. “É de fato na Idade Média que se instala esse elemento fundamental de nossa identidade coletiva que é o cristianismo, atormentado pela questão do corpo, ao mesmo tempo glorificado e reprimido, exaltado e rechaçado”⁵⁰. Podemos dizer que o corpo se torna o coração da sociedade medieval.

A centralidade do corpo na Baixa Idade Média se deve também a uma antiga e nova noção da Encarnação. Nessa mudança de época, com grandes transformações culturais, surge também um novo homem e uma antiga novidade: Deus encarnou não somente para salvar o ser humano do pecado, mas para divinizá-lo. Tal processo não se dá sem o homem em sua totalidade: um corpo-carne que se torna caminho, não sem contradição, e, por isso mesmo, um corpo estigmatizado.

O paradoxo entre Divino e humano, poderoso e humilde, criador e criatura, amor *versus* sofrimento, é significativo para entender a noção de Encarnação que renasce mais fortemente nesse período e que fundamenta a concepção franciscana de Deus e do homem. “O Cristo do fim da Idade Média é, portanto, um Deus ambivalente: Ele é Deus na majestade do juízo final, e também o Deus crucificado da Paixão”⁵¹. Pela Encarnação, Deus como pobre, sofredor, sedento, faminto, traído e flagelado, vai se afirmando nas concretudes da vida dos homens e mulheres da Idade Média. Aos poucos o medieval percebe que Jesus Cristo tem um corpo igual ao do ser humano e que, consequentemente, o ser humano pode trilhar os mesmos passos do redentor e divinizar-se.

1.5 Corpo e santidade

Como vimos, a compreensão de corpo-carne do homem na Idade Média é ambígua. Seria errôneo pensar na existência apenas de uma religiosidade repressora, que negava o corpo e prezava as coisas celestes. Também o corpo se tornava cada vez mais *locus* da graça

⁴⁸ Refundação no sentido em que se trás novamente para o centro do imaginário religioso e depois para a teologia, principalmente a franciscana, a questão da Encarnação do Verbo.

⁴⁹ Cf. ZILLES, Urbano. Visão Cristã da Sexualidade Humana. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 336-350, set/dez. 2009.

⁵⁰ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁵¹ LE GOFF, *O Deus da Idade Média*, p. 75.

de Deus. “O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração”⁵². As pessoas santas tinham um corpo atravessado pelo sagrado. Le Goff lembra que nesse período a veneração pelos santos e mártires levavam os fiéis a se atirarem sobre seus corpos ou tentarem tomar alguma parte do santo falecido como, por exemplo, uma costela, um crânio ou um pouco de cabelo⁵³. Tal atitude revela quanto o homem e a mulher da Baixa Idade Média possuíam uma relação religiosa mais sensível e pouco abstrata em relação ao divino. Havia uma necessidade concreta de tocar o corpo que era considerado santo, pois “os santos, mortos ou vivos, constituíam para os fiéis o sagrado enquanto acessível”⁵⁴. Pensar em uma mentalidade popular que opunha alma e corpo em sentido estrito, não parece corresponder à realidade medieval⁵⁵. Mesmo as dualidades eram ambíguas, recheadas de concepções oficiais e supersticiosas, mas, em todas elas, o corpo estava ali, diante de todos, desejado e odiado, santo e pecador.

Ninguém punha em dúvida que a pessoa fosse formada de um corpo e de uma alma, que fosse partilhada entre a carne e o espírito. De um lado, o perecível, o putrescível, o efêmero, o que deve voltar a ser pó, que, no entanto, é chamado a reconstituir-se para ressuscitar no último dia; do outro, o imortal. De um lado, o que é atraído para baixo pelos pesos, pelas opacidades das substâncias carnais; do outro, o que aspira à perfeição celeste⁵⁶.

A Baixa Idade Média também era uma época de busca de milagres. Os pedidos eram por intervenções diretas da graça nos corpos doentes e chagados. As doenças podiam ser compreendidas como fruto de pecados e obra de demônios ou ainda como vontade de Deus. Tanto na cura como na doença, Deus tocava o corpo, pela graça ou pelo castigo. “O Deus da Idade Média é um grande fazedor de milagres”⁵⁷, como também punitivo. Um Deus que, principalmente nas camadas populares, era vivido de forma bem material e concreta. Ele intervinha no corpo.

Além de Santo Agostinho, as concepções herdadas de São Jerônimo (ca. ? – 420) e depois Tomás de Aquino (ca. 1225-1274) tinham identificado o pecado original com pecado

⁵² LE GOFF; TRUONG, *Uma história do corpo na Idade Média*, p. 13.

⁵³ Cf. LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 30.

⁵⁴ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 211- 232. p. 225.

⁵⁵ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.

⁵⁶ DUBY, George. A solidão nos séculos XI-XIII. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2009. v. 2. p. 528-552. p. 541.

⁵⁷ LE GOFF, *O Deus da Idade Média*, 2017, p. 30.

sexual⁵⁸. E isto incidia sobre a mentalidade tanto dos que buscavam uma vida mais perfeita quanto daqueles que viviam nos prostíbulos e na vida errante dos cruzados. De um lado, a busca de santidade e conversão; de outro, as prostitutas que, legadas a um mundo à parte, eram também reguladoras da sociedade⁵⁹. Tratava-se de um ser humano que vivia entre a brevidade da vida na iminência do castigo ou da salvação.

Era a imagem de Deus que estava em movimento, em mutação. Crescia na mentalidade medieval a necessidade de novos caminhos de purificação. Num mundo tenso e cheio de perigos, físicos e espirituais eram necessários meios e mediadores mais tangíveis que levassem em conta esse corpo são e, ao mesmo tempo, doente. O estabelecimento dos sete sacramentos parece ser um catalizador das novas necessidades do ser humano como corpo-carnes.

A partir do século XII, os sacramentos se estabelecem mais fortemente. O ser humano alcançava a salvação somente por meio da Igreja. Mas isso não quer dizer que as mudanças na sociedade, principalmente depois da Reforma de Gregório VII (séc. XI), não provocassem transformações na vivência religiosa de cada pessoa. O crescimento das devoções, a implantação da confissão individual, a obrigação de comungar ao menos uma vez ao ano, incentivou a busca pessoal de conversão. Os sacramentos possibilitam uma fonte de experiência individual além de uma vivência comunitária exercida pela Igreja.

As expiações pessoais também podem ser realizadas por penitências escolhidas pelo fiel e não apenas impostas pela Igreja. O corpo, antes ligado estritamente ao agrupamento social, desperta para uma diferenciação do coletivo. Uma consciência corporal, mesmo que pecaminosa, torna-se força de descoberta do ser humano como indivíduo⁶⁰.

O homem medieval, efetivamente, estava profundamente convencido de que só uma dolorosa expiação podia obter a remissão dos seus pecados. O essencial do esforço ascético era dirigido contra a carne e, em particular, contra o corpo, terreno de predileção das forças do mal. Procurava-se pois humilhá-lo e quebrá-lo com as mortificações⁶¹.

O empenho ascético era também entendido como uma forma de aplacar a ira de Deus. O corpo visto como fonte de pecado devia fazer um caminho para sua santificação. O homem travava então uma luta contra si mesmo: jejuns, peregrinações, longas orações, vestimentas

⁵⁸ Cf. LE GOFF; TRUONG, *Uma história do corpo na Idade Média*, p. 49.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 55.

⁶⁰ Cf. ARIÈS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. v. 2.

⁶¹ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*, p. 54.

vis, flagelações, etc. Ao mesmo tempo em que se olhava para as alturas celestes se rebaixava ao limo da terra. Nessa busca ascética “exprimem ao mesmo tempo uma obsessão angustiada com a salvação e o desejo de imitar até seus tormentos o Cristo sofredor”⁶². Um corpo esticado entre o céu e a terra, fonte de todo o pecado e passível de salvação. A luta contra o pecado em si, no corpo, despertava um pouco mais os homens e mulheres da Idade Média para a experiência religiosa individual.

Apesar do homem ser pecador era possível chegar a Deus. Os caminhos até Ele eram oferecidos de diversas formas e cada um deveria se esforçar. Por exemplo, nas cruzadas ou nas longas peregrinações até centros religiosos: Roma, Jerusalém. As peregrinações tinham como objetivo estar diante dos corpos dos apóstolos e santos do cristianismo primitivo. Assim, “os eventos vividos e os lugares visitados inseriam-se em sua concepção do sagrado: no mundo físico era possível encontrar Deus”⁶³. Mas não só tais lugares e situações despertavam o interesse do fiel. Novos movimentos e pessoas, passavam a se interessar pelas floretas, grutas, lugares ermos que eram propícios para solidão e oração. A relação dos fiéis com a Igreja e com Deus estava mudando. Começava a nascer uma compreensão de corpo-carne diferenciado do coletivo⁶⁴, no sentido em que se poderia mover-se dentro das rígidas camadas sociais.

1.5.1 O pecado

Como vimos, Deus estava ligado ao corpo tanto pela possibilidade de salvação quanto pelos castigos. Não podemos esquecer que o pecado, na Baixa Idade Média, deve ser abordado dentro de um processo de mudanças no interior do qual o corpo se encontra por inteiro. No período, a imagem do corpo como lugar do pecado tinha um símbolo vivo: o leproso. Suas chagas exprimiam a condição mais baixa à qual poderia chegar um ser humano devido ao pecado. Relembremos que a doença era vista tanto como toque de Deus quanto resultado de uma vida distante dos caminhos divinos, ou ainda como herança dos erros dos próprios pais.

A lepra distinguia-se por causa de uma carga simbólica particular, que vinculava aos pecados da carne – os leprosos pareciam expiar a luxúria de seus pais e à morte: o

⁶² Ibid., p. 52.

⁶³ FRANÇA, Lemos; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 103.

⁶⁴ Cf. DUGY, Georges; ARIÈS, Philippe (Orgs). *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 2.

corpo do leproso sofre a corrupção que caracteriza os cadáveres, e a exclusão social nos leprosários se aparenta, até no ritual de admissão, como uma morte ritual⁶⁵.

Os leprosos usavam sinos presos aos corpos para que todos ficassem de sobreaviso quando dele se aproximassesem. As pessoas tapavam o nariz, desviavam do caminho, jogavam pedras, evitando-os por todas as formas. Os corpos que causavam repulsas eram os mesmos que recebiam alimentos e cuidados por parte dos mais corajosos⁶⁶. Pois a lepra, “também suscitava o gesto mais espetacular do heroísmo cristão: o beijo no leproso”⁶⁷. Era um heroísmo comparado ao martírio, pois quem tocava o leproso, na visão de então, poderia se tornar um deles e ser rejeitado por aquela sociedade.

A atitude heroica de beijar o leproso era símbolo da mudança de imaginário. Um corpo humano pecador que poderia ser ajudado e cuidado e mesmo beijado. Quem mais se pareceria com tal pessoa a não ser o Cristo crucificado? O pecado, simbolizado no leproso, carregava um paradoxo com o qual o homem da Baixa Idade Média estava lidando: Deus Onipotente fez-se homem, sofreu, foi ferido e morreu repleto de chagas. Os flagelos que teve, os pecados dos homens que o filho de Deus carregou, são associados à lepra.

A lepra, como dito acima, era compreendida mais comumente como resultado de pecados sexuais. A luxúria era vista como um dos pecados mais graves, destacando-se entre os sete pecados capitais – embora tenha perdido certa importância quando a avareza passou a ser considerada pela Igreja um dos maiores pecados, uma vez que clérigos e monges resistiam às mudanças provocadas pelo comércio nascente. Na acentuação da luxúria, se evidencia o corpo como centro e origem de interpretação, posto que tornou-se medida de todas as coisas.

O imaginário religioso medieval dos sete pecados capitais produziu uma espécie de mitologia da origem dos pecados. Certamente que “O homem da Idade Média vive obcecado pelo pecado, que ele comete quando se entrega ao Demônio, quando se declara vencido perante os portadores do pecado, os vícios”⁶⁸. Construiu-se, assim, uma narrativa acerca da origem desses pecados em torno da relação do ser humano com o diabo. Podendo variar também entre sete e nove, os pecados capitais estavam relacionados a personagem da época que caíam vítimas deles: simonia dos clérigos, hipocrisia dos monges, rapina dos cavaleiros, sacrilégio dos camponeses, fingimento dos oficiais de justiça, usura dos burgueses, luxos das matronas e luxúria como amante de todos.

⁶⁵ SCHMITT, *O Corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*, p. 88.

⁶⁶ Cf. LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

⁶⁷ SCHMITT, *O Corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*, p. 88.

⁶⁸ LE GOFF, Jacques (Org). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 25.

A concepção de pecado desse tempo revela o corpo presente. Vê-se o pecado nas chagas do leproso e nos desejos corporais. O homem da Idade Média é um homem verdadeiramente encarnado como nunca visto desde as primeiras comunidades cristãs. Ao mesmo tempo em que leva a uma luta contra o corpo (desejos), o pecador também faz com que este corpo se torne caminho de salvação. Percebe-se, assim, um homem encarnado tanto no bem quanto no mal.

1.5.2 A salvação

Notamos que, na Baixa Idade Média, o caminho de salvação era paradoxal. Com as mudanças socioculturais, o caminho para Deus foi-se refazendo. Vemos posturas que refletem a visão do primeiro milênio, compartilhada principalmente por monges e clero, e o emergir de novas atitudes, principalmente nos novos líderes religiosos que provinham do meio popular. Em todas elas, constata-se, de maneira geral, a presença da Igreja como única mediadora da salvação. Contudo, como dito acima, não podemos deixar de notar que o homem da Idade Média se tornava cada vez mais autorresponsável, vale dizer: corresponsável pela sua salvação.

A Igreja é a única a distribuir os sacramentos, o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja. Ao mesmo tempo, entre os clérigos, e também entre os leigos, existia uma forte aspiração a uma relação direta, individual, com Deus. Isso passava por formas de devoção que podiam se assemelhar de um indivíduo para o outro, mas que no conjunto fundamentava-se no caráter pessoal de cada um⁶⁹.

Pela forte rigidez das camadas sociais que se formaram na Idade Média ao longo do primeiro milênio, o ser humano estava vinculado a seu grupo, a seu feudo e, de maneira mais forte, à Igreja e aos aspectos religiosos. Era efetivamente um homem religioso. Nessa realidade, Deus habitava não somente no céu, mas tocava e dirigia também a história do homem.

A sociedade feudal era de estrutura tão granulosa, formada de grumos tão compactos que todo indivíduo que tentasse se libertar do estreito e muito abundante convívio que constituía então a *privacy*, isolar-se, erigir em torno de si sua própria clausura, encerrar-se em seu jardim fechado, era imediatamente objeto, seja de suspeita, seja de admiração, tido ou por contestador ou então por herói, em todo caso impelido para o domínio do “estranho”⁷⁰.

⁶⁹ LE GOFF, *O Deus da Idade Média*, p. 88.

⁷⁰ DUBY, Georges. A emergência do indivíduo. In: DUBY, George. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 2. p. 528-646. p. 529.

A individualidade estava subjugada ao coletivo. Contudo, a partir do século XI, começaram a aparecer pessoas que buscavam se desprender de seu agrupamento. E foram vários os fatores que proporcionaram o despertar de tal mudança. Podemos citar de maneira geral: a reforma gregoriana, as cruzadas, o aumento da população, o crescimento do comércio e o fortalecimento das cidades. Na medida em que se davam tais mudanças, a busca da salvação também ganhava novos contornos.

A liberdade que se respirava nos burgos oferecia ao indivíduo maior possibilidade de escolha. Os comerciantes percorriam longas distâncias em busca de mercadorias para vender no comércio local. O próprio pai de Francisco de Assis, Pedro Bernadone, buscava tecidos na região da França⁷¹. As rotas de mercadoria e centrais de comércio propiciavam um ar de liberdade. Junto a isso foi se concretizando a reforma gregoriana que tinha, entre outras coisas, fortalecido a imprescindibilidade dos sete sacramentos e da confissão individual para a salvação. Crescia a consciência da necessidade de se fazer penitência. Muitos vestiam roupas vis ou se tornavam mais caridosos para com pobres e leprosos. A salvação contava cada vez mais com o esforço do indivíduo. Como vimos, a confissão individual despertava o homem medieval para a busca pessoal de penitência. A Igreja continuava sendo a mediadora sem, contudo, comprometer o papel de cada fiel. Também os movimentos de renovação acrescentavam outros aspectos às transformações.

Observa-se que ao mesmo tempo em que a Igreja se apresentava como mediadora da salvação, também prescrevia elementos de busca personalizada de salvação para os fiéis. A imposição de penitência pela autoridade eclesiástica suscitava, portanto, a busca pessoal por santidade. A prescrição do recurso aos sete sacramentos e da obrigatoriedade da comunhão, ao menos uma vez por ano, pela Páscoa, inseria-se definitivamente a necessidade do *alimento espiritual* como forma da presença de Deus no corpo daquele que comungava. E, assim, a eucaristia torna-se fundamento para uma atualização da encarnação.

A eucaristia remete-nos ao corpo sofredor de Cristo. Das alturas dignou-se Deus descer ao ser humano, encarnando-se no seio da Virgem Maria. Deus é corpo e corpo-eucarístico, corpo doado, *pão do céu* que alimenta todo homem, salvando-o. A eucaristia santifica o corpo e o salva. O próprio Francisco diz em seus escritos:

Ó filhos dos homens, até quando estareis com o coração duro? Por que não reconheceis a verdade e não credes no Filho de Deus? Eis que diariamente ele se

⁷¹ Cf. LE GOFF, Jacques. *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

humilha, como quando veio do trono real ao útero da Virgem; diariamente ele vem a nós em aparência humilde; diariamente ele desde o seio do Pai sobre o altar nas mãos do sacerdote. E assim como ele se manifestou aos santos apóstolos na verdadeira carne, do mesmo modo ele se manifesta a nós no pão consagrado⁷².

A salvação se dá por intermédio da Igreja, porém, na experiência de Francisco a salvação também “exige um empenho ativo para estarmos atentos à humildade de Deus que se esconde na frágil carne humana comum, nas pequenas criaturas e em todos os elementos da criação”⁷³. Passa a existir algo a mais na relação com Deus. Despertava no meio dos leigos a responsabilidade pessoal pela salvação. Mesmo que a Igreja continuasse sendo a intermediária os novos grupos, como também Francisco e sua fraternidade, não ficavam restritos aos templos e aos ritos, mas a salvação poderia também ser buscada entre os pobres como ainda, seguindo os vestígios de Deus na criação, pois cada criatura revelava seu amor.

O homem medieval era aberto à realidade sagrada em todas as suas dimensões. Mesmo que a vida fosse precária, a morte era uma passagem e não um fim. O brilho divino na criação era a antessala da eternidade, ainda que fosse o sofrimento e a morte.

Quando ninguém duvida de um outro mundo, a morte é uma passagem que deve ser celebrada em cerimônia entre parentes e vizinhos. O homem da Idade Média tem a convicção de não desaparecer completamente, esperando a ressurreição. Pois nada se detém e tudo continua na eternidade⁷⁴.

O corpo que se esvai não é fim, mas recomeço. Veremos que a experiência da salvação na ótica franciscana, tendo suas raízes no medievo, nos remete à terra, ao despojamento de todas as coisas, assim como fez o Filho de Deus. A morte não é negação do corpo, mas sua plena afirmação: o homem vai a seu Senhor. Disse Francisco no Cântico do Irmão Sol: “Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem pode escapar”⁷⁵. A morte, limite da vida humana em um corpo que definhava, pode ser assumida e tornada caminho de salvação.

2 Contexto sócio-histórico de Francisco de Assis

Até aqui tratamos de aspectos religiosos da Idade Média. Agora, queremos considerar as mudanças socioeconômicas que ocorreram no período. São fatores que devemos levar em

⁷² Adm 1,14-18.

⁷³ DELIO, Ilia. *The Humility of God: a franciscan perspective*. Ohio: Franciscan Media, 2005. p. 9.

⁷⁴ DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 122.

⁷⁵ Cnt 12.

consideração na compreensão da *experiência teologal* de Francisco de Assis. Realizando esse segundo panorama, poderemos, com maior facilidade, nos aproximar da região geográfica e da personalidade de Francisco de Assis.

Várias características religiosas e sociais medievais que fazem parte desse contexto de Francisco se encontram imbricadas. Nossa objetivo aqui, no entanto, é realizar recortes significativos para pesquisa, na medida em que possibilite uma maior compreensão da experiência franciscana.

2.1 O feudalismo

A imagem de Deus na Idade Média foi sendo reconfigurada junto com o fortalecimento do feudalismo, que alcançou seu auge por volta do século IX e X. Investigar as relações sociais e econômicas no feudalismo nos possibilitará uma visão de como era a vida dos homens e mulheres desse tempo, levando-nos a uma maior aproximação de Francisco de Assis e sua espiritualidade.

No curso dos séculos, o poder dos grandes impérios da Alta Idade Média ia diminuindo. Os grandes proprietários de terra se tornavam os novos senhores de seus respectivos feudos, no interior dos quais se estabeleciam relações feudo-vassálicas, isto é, relações entre suseranos e vassalos. O suserano possuía a terra e nela viviam, sob seu domínio, vassalos. O número de vassalos dependia do tamanho do feudo. Um vassalo poderia, por sua vez, ser suserano de outros vassalos, dependendo do senhor ao qual ele servia e de quais benefícios gozava mediante essa relação. Assim, um senhor poderia ter vários suseranos e vários servos.

A relação suserania-vassalagem era firmada em um rito. De joelhos, com as mãos postas sob as mãos do suserano, o vassalo fazia seu juramento de fidelidade e serviço⁷⁶. O vassalo também ficava obrigado a defender militarmente seu senhor em caso de invasão do feudo. O pacto era muito semelhante a ritos religiosos da Igreja, por ocasião das antigas sagrações de reis e papas. Constituía-se, dessa maneira, uma relação com características sagradas, fundada sobre a fidelidade.

Também os cavaleiros eram revestidos de traços característicos dessa relação senhor-servo. Um texto das Fontes Franciscanas nos narra como Francisco, filho do burgo, desejava servir a um senhor para se tornar um cavaleiro e, assim, ser reconhecido como nobre.

⁷⁶ Cf. CALAINHO, Daniela Buono. *História Medieval do Ocidente*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2014. p. 56.

Um certo nobre da cidade de Assis se preparava com armas militares para ir à Apúlia, a fim de aumentar as conquistas em dinheiro e em honra. Tendo ouvido isto, Francisco anseia por ir com ele e, para ser feito cavaleiro por um certo conde de nome Gentil, prepara como pode roupas preciosas, sendo mais largamente pródigo do que seu concidadão, embora mais pobre em riquezas⁷⁷.

A própria vestimenta do cavaleiro revelava a que tipo de senhor (rei, papa, bispo, senhor de terras) ele servia. A entrada na cavalaria, diferente do rito de obediência do servo ao seu senhor feudal, na época de Francisco, era simples. Constituía-se de um anúncio público de recrutamento realizado pelo senhor. O cavaleiro tinha obrigação de “combater fielmente por seu senhor sem temer a morte, a não fugir ao combate, mas a proteger as terras e os bens [...] do distrito que eles serviam”⁷⁸. Eram muitos, naquele período, os que viviam na zona de transição entre sistema feudal e vida urbana nascente: local de liberdade e possibilidade de escolha de um caminho próprio para se tornar nobre.

As relações do mundo feudal incidiam também sobre a espiritualidade. As relações que os indivíduos estabeleciam com Deus, com o Papa ou com o Abade, refletiam a relação entre senhor e servo. Constata-se uma espécie de imbricamento entre as relações de cunho religioso e aquelas de caráter sociais. Algumas vezes, a espiritualidade influenciava os ritos de fidelidade do sistema feudal; outras, as relações feudais eram que davam a tonalidade à espiritualidade medieval.

A partir do XI, o feudalismo começa a perder forças. Intensificam-se rotas comerciais criando, assim, verdadeiros centros de intercâmbio de mercadoria: de praças a feiras, de feiras a cidades. O dinheiro reaparece com mais força, a produção agrícola aumenta, as cidades pedem mais autonomia. Mesmo que novas situações se apresentem no período que vai do século XI ao XIII, de maneira geral, o modo de produção ainda se mantém feudal. O homem medieval permanece dependente da terra. O que surge com mais força era a possibilidade de comercializar o que se produzia.

2.2 Mudanças socioeconômicas

Como vimos anteriormente, na vida social e econômica, diminuía a influência dos reis, segundo o modelo dos grandes impérios do passado, para se constituírem monarquias feudais, no interior das quais o rei, possuidor de muitas terras, era um suserano com grande quantidade

⁷⁷ LTC 5.

⁷⁸ FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005. p. 38.

de vassalos. As novas técnicas agrícolas, o aumento significativo da população e as cruzadas vão formar o chão fértil para transformações econômicas. A Igreja, inicialmente, tendia a resistir às transformações em curso, apesar de, paradoxalmente, nutri-las, principalmente depois da reforma gregoriana.

2.2.1 O comércio nascente

O comércio sempre se fez presente durante a Idade Média. Seria ingenuidade pensar que se tratava de um período em que não houvesse trocas de produtos. Mas foram as cruzadas que desempenharam papel fundamental no desenvolvimento do comércio. No final do século XI, Papa Urbano II convoca a primeira cruzada com o objetivo de libertar a terra santa das mãos dos muçumanos. Vários fatores influenciavam as cruzadas: crescimento da população, fome em algumas regiões e interesses econômicos e religiosos. O que se torna evidente, a partir de então, foi o surgimento de novas rotas comerciais, na proporção em que os cruzados rumam na direção do oriente.

Em contato com a cultura do oriente, os cruzados se deparavam com especiarias e tecidos novos. O ouro era moeda de troca entre os povos orientais. Então, no ocidente, surgia a necessidade de se ter moeda para adquirir os novos produtos. Não se podia mais viver apenas de trocas. Associado a isso, crescia o interesse da nobreza e do clero por produtos mais refinados. Depois de certo sucesso da primeira cruzada, as demais se seguiram, sobretudo entre os séculos XII e XIII, reforçando mais o contato entre as culturas.

O início do século XIII assiste a uma grande reviravolta na economia ocidental. Dois fenômenos maiores se inscrevem tanto no quadro das ideologias e das mentalidades como no das realidades econômicas: a difusão maciça da economia monetária, do dinheiro, e a mudança do trabalho com divisão do trabalho urbano, a extensão do trabalho assalariado, a valorização do trabalho, as discussões sobre o trabalho manual nos meios monásticos e universitários⁷⁹.

Jacques Le Goff sustenta que, principalmente na França, “As cidades são uma das principais manifestações e um dos motores essenciais dessa culminação medieval. A atividade econômica, cujo centro são as cidades, chega ao seu mais alto nível”⁸⁰. Não apenas as cidades da região da atual França crescam – tanto em população como no comércio – também se destacavam, na região da atual Itália, cidades como Genova e Veneza. O interesse comercial era tão acentuado que, em 1202, foi convocada pela nobreza italiana de Veneza uma cruzada

⁷⁹ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2010. p. 198.

⁸⁰ LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 1.

(Quarta Cruzada 1202-1204), também chamada de cruzada comercial, que tinha por escopo conquistar Constantinopla. A motivação dessa cruzada, mesmo que possuísse narrativa religiosa, era notadamente comercial, pois a região era de fundamental importância para o comércio entre oriente e ocidente.

Na medida em que se multiplicavam pela Europa os pontos de intercâmbio comercial, as cidades cresciam e aumentavam os interesses de uma nova camada social: os burgueses. Não se deve esquecer que tal crescimento não se deu sem conflitos com a ordem estabelecida há séculos pelo sistema feudal. Tanto uma feira quanto uma cidade se encontravam dentro de um feudo e, portanto, pertenciam a um senhor. Para que conseguissem mais independência, precisava-se lutar.

Essas cidades mais populosas afirmam ao mesmo tempo sua personalidade. Observou-se com humor, mas não sem exatidão, que os habitantes das novas cidades – e não todas, porque, cabe repeti-lo, a cidade medieval já não é a cidade da Antiguidade e da Alta Idade Média – não pensavam, ao obter os forais, as franquias, em criar uma cidade. Pensavam em formar uma comunidade capaz de fazer frente aos senhores, mas ainda sem nome próprio, (...) num lugar igualmente sem personalidade própria⁸¹.

Francisco de Assis viveu parte dessa realidade social. Sua cidade não era uma das mais importantes entre as cidades da Itália, embora já sofresse mudanças oriundas de pontos comerciais mais significativos do território. Seu pai, Pedro de Bernardone, era comerciante e viajava para a França em busca de tecidos. O texto hagiográfico sobre Francisco, Legenda dos Três Companheiros, narra o nascimento de Francisco na ocasião em que seu pai se encontrava em viagem à França. Também o próprio nome que o pai escolheu para o filho – que talvez seja apelido – “Francisco”, quer dizer algo como “o francês”⁸², ou mesmo “francesinho”. Essa narrativa revela as movimentações comerciais da época em que uma família da pequena Assis estava envolvida.

Francisco, oriundo da cidade de Assis, que está situada nas extremidades do Vale de Espoleto, foi primeiramente chamado de João por sua mãe, mas depois foi cognominado de Francisco pelo pai – em cuja ausência nascera –, no momento em que este voltou da França⁸³.

⁸¹ Ibid., p. 5.

⁸² Cf. FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 16.

⁸³ LTC 2.

2.2.2 A comuna

A cidade de Assis estava situada nesse mundo feudal. Em seu território, era possível notar castelos, torres de defesa e casas de senhores feudais. No século XII, era possível observar também o nascimento do burgo: um novo agrupamento de pessoas que se beneficiavam do comércio em franco desenvolvimento. Assim, coexistiam elementos do mundo feudal com o movimento moderno comunal⁸⁴, caracterizado por uma economia diferente daquela dos feudos, baseada em um crescente sistema monetário.

As comunas se constituíam no intuito de conquistar mais liberdade. A cidade de Assis vai se tornando independente dos senhores feudais e se constituindo em comuna mediante a organização de associações de pedreiros, tecelões, açougueiros, etc. Como passavam os devidos impostos a seus senhores, o objetivo das associações era reivindicar deles mais regalias. Na medida em que o comércio crescia, a comuna aspirava mais liberdade, sobretudo, para obter mais ganhos. Aos poucos ela vai se expandindo e se tornando uma realidade autônoma.

Enquanto império e papado disputavam o primeiro lugar no Ocidente e o controle da Toscana, as comunas faziam avançar seus interesses econômicos e políticos. Sem aspirar outra coisa que seu enriquecimento material e o fato de poder dispor de boas condições para usufruí-lo, as comunas foram se impondo, enquanto papado e império viam tornar-se poeira seus vastos sistemas de aliança⁸⁵.

Os que viviam na comuna se distinguiam por um novo jeito de viver. Aspiravam e respiravam uma liberdade que os servos, na relação suserania-vassalagem, desconheciam. As relações começavam também a sofrer transformações. “O vassalo prestava juramento de fidelidade a seu senhor, os burgueses prestavam mútuo juramento”⁸⁶. Tratava-se de outro modo de fidelidade que nascia do desejo de igualdade e, portanto, liberdade do domínio dos senhores feudais.

O sonho de muitos que deixavam os feudos e se tornavam artesãos era ter maior liberdade para comercializar seus produtos sem quaisquer interferências. Conforme crescia a comuna, cresciam também seus interesses políticos a ponto de se reivindicar total liberdade face ao antigo sistema, posto que ansiavam por governar eles próprios a comuna. “As cidades

⁸⁴ Cf. SILVERA, Ildefonso. A sociedade medieval: o mundo de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.) *Herança Franciscana: Festschrift para Simão Voigt*. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco. 1996. p. 15-47.

⁸⁵ FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 23.

⁸⁶ LECLERC, *Francisco de Asís*, p. 31.

italianas são as primeiras da Europa a obter a liberdade para converter-se em municípios independentes”⁸⁷.

Os cidadãos viviam assim em um clima de expectativa por uma sociedade que fosse mais igualitária e livre. Era preciso lutar e alcançar a sonhada autonomia dos senhores (imperadores, reis e bispos). Entretanto, a nova sociedade que ia se formando não trazia benefício para todos. Ela instituía um novo rei e senhor: o dinheiro. O empenho de muitos por maior liberdade se perdia na ganância. A pobreza aumentava e poucos passavam a fazer parte de uma nova classe de ricos. Pedro Bernardone, pai de Francisco, contava entre aqueles que se beneficiavam desse processo.

2.2.3 O dinheiro

O comércio se desenvolvia, ainda que inicialmente firmado na base das trocas e das poucas vendas dos artesãos nos burgos. Vimos que a partir do comércio realizado nas regiões mais distantes surgia a necessidade do dinheiro. Quanto mais o ocidente se dirigia ao oriente, maior a necessidade de moedas para as negociações. Aqueles comerciantes que negociavam mercadorias adquiridas no oriente ou em centros comerciais espalhados pela Europa visavam cada vez mais o lucro. Comprava-se por cinco e vendia-se por vinte. A Igreja nessa nova realidade, além de condenar a prática do lucro, considerava a usura, um dos pecados mais graves, superando até a luxúria, pelo fato de se fazer do próprio dinheiro, mediante empréstimos, meio de ganhar mais dinheiro. “A usura é um dos grandes problemas do século XIII. Nessa data, a cristandade, no auge da vigorosa expansão que empreendia desde o Ano Mil, gloriosa, já se vê em perigo. O impulso e a difusão da economia monetária ameaçam os velhos valores cristãos”⁸⁸. A Igreja inicialmente se mostra contrária a esse meio de enriquecimento, principalmente porque abalava a ordem estabelecida.

Quando a economia monetária se generaliza, durante o século XII, e a roda da fortuna gira mais rápido para os cavaleiros e os nobres, assim como para os burgueses das cidades, que se agitam em trabalho e negócios e se emancipam, a senhora Usura torna-se uma grande personagem. A Igreja se revolta com isso, o Direito Canônico nascente e em breve a escolástica, que se esforça para pensar e ordenar as relações da sociedade com Deus, procuram reprimir a expansão usuária⁸⁹.

⁸⁷ Ibid., p. 20.

⁸⁸ LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 6.

⁸⁹ Ibid., p. 20.

A Igreja não conseguia frear o avanço do lucro, vindo a ser, ela mesma, no decorrer do tempo, beneficiada por tal processo. Apesar de serem os judeus aqueles que mais se moviam com desenvoltura e liberdade nesse cenário, os novos comerciantes cristãos não ficavam atrás. Inaugura-se, assim, uma verdadeira concorrência comercial entre cristãos e judeus, camuflada por motivações de cunho religioso.

Na região da Itália, Veneza e Genova eram pontos importantes para o comércio. As cidades italianas foram, de fato, as primeiras a se desenvolverem. Com o tempo, tal desenvolvimento também chegava às pequenas cidades do interior. A necessidade de se utilizar o dinheiro nas transações comerciais nas regiões mais distantes dos centros comerciais afetava também a vida mais ao interior. Nessas regiões, na ausência de uma centralização, cunhavam-se diversas moedas.

O desenvolvimento econômico na Itália comunal criou uma tal necessidade de dinheiro, que os diferentes sistemas monetários não podiam mais satisfazer. Muitas comunas cunharam suas próprias moedas. Outras se serviram destas cunhadas em outras comunas⁹⁰.

Francisco de Assis, radicado em seu próprio tempo, enquanto dedicado filho de comerciante, fazia uso do dinheiro e gastava com os seus amigos de Assis. Os hagiógrafos vão dizer sobre Francisco:

Depois que se tornou adulto e perspicaz de inteligência, exerceu o ofício do pai, isto é, o comércio, mas de maneira muito diferente, pois era mais alegre e liberal do que ele, aficionado aos divertimentos e aos cânticos, percorrendo a cidade de Assis de dia e de noite em companhia dos que eram iguais a ele, muito pródigo em gastar, a ponto de dissipar, em banquetes e outras coisas, tudo o que podia ter e lucrar⁹¹.

A vida de Francisco nos revela como era o homem burguês da época e qual era sua relação com o dinheiro. Constata-se também, que ele estava preso entre o desejo de dinheiro e a condenação da Igreja do lucro. O comércio estava mudando as relações e o modo de ver o mundo. Mas o processo é recheado de contradições, pois o novo sempre aparece no tecido social velho como um *rasgão* que incomoda. A liberdade que o dinheiro trazia para muitos se tornou em exploração e pobreza para tantos. “No tempo de Francisco de Assis e da senhora Pobreza, a verdade é que os pobres são desprezados e a usura pode ser um meio de ascensão social que o espantalho do Inferno permite refrear”⁹².

⁹⁰ FLOOD, *Francisco e o movimento franciscano*, p. 35.

⁹¹ LTC 2.

⁹² LE GOFF, *A bolsa e a vida*, p. 35.

2.2.4 O trabalho

O trabalho revela o modo do homem viver em sociedade. Ele é expressão de sua vida, do modo de viver e sobreviver. Com a retomada do comércio e a partir dele o crescimento das cidades, aparecem novas funções ou modo de organizá-las. O crescimento demográfico tinha levado muitos a saírem dos feudos e procurarem os burgos para se empregarem em ofícios como ferreiros, padeiros, tecelões etc., em busca do necessário para a própria subsistência.

O trabalho na Alta Idade Média era permeado pela visão religiosa: “Maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos dos dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás da erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão” (Gn 3,17-19). As ideias de pecado, condenação e salvação estavam relacionadas à realização do trabalho.

Os séculos medievais não puderam ignorar; assim, os monges, os religiosos em geral, sabiam que o *opus manuum*, o “trabalho das mãos”, dirigido até os limites das forças de cada um, é o único que podia vencer as tentações da carne, as do sexo e as da gula, a “embriaguez dos bens materiais”. Conforme era preciso, o esforço e a privação dissipavam os vapores nocivos da introspecção que dificultam um olhar que deveria ser voltado unicamente a Deus⁹³.

As mudanças sociais e as reformas na Igreja, a partir do século XI, possibilitavam “o reconhecimento de que o trabalho era uma forma natural de obediência ao Criador e contribuía para elevar o fiel até Deus. Seu esforço é, portanto, fonte de libertação individual fundamento de uma responsabilização do homem”⁹⁴. Como também não podemos esquecer da imagem de Jesus Cristo que retornava na piedade cristã como homem que trabalhava. Ele trabalhou e sofreu a condição humana, filho de carpinteiro. Dessa maneira, a imagem do trabalho se transformava em uma forma de penitência e de imitação de Cristo. No peso manual do trabalho estava presente a lembrança de Jesus, Deus encarnado. Suor e cansaço, vistos anteriormente apenas como castigo pelos pecados, passavam a ser vistos na ótica da imitação de Cristo e, portanto, como caminho de salvação.

O surgimento dos burgos operava também uma mudança na compreensão do trabalho. O novo estrato social dos burgueses nasceu de homens livres, dispensados dos feudos. As cidades dependiam da produção da terra e junto a isso elas iam se tornando cada vez mais encruzilhadas onde produtores e compradores podiam se encontrar para o comércio. Os burgos também foram resultado dessas feiras: novas praças de relações. No contexto desse

⁹³ FOSSION, Robert. *O trabalho na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 17.

⁹⁴Ibid., p. 20.

renascimento do comércio surgia a possibilidade de novas formas de trabalho e modos alternativos de pagamento.

Pelo trabalho um homem se fazia valer em Assis. Por seus esforços colhe uma parte dos bens produzidos. Recebe também o respeito devido a um homem que contribui para o bem-estar e a ordem moral da cidade. Com seu trabalho o homem entra no universo das relações pelas quais os habitantes de Assis trabalham a terra e tudo o que era necessário para Assis⁹⁵.

Com o aparecimento do dinheiro, o trabalho se atrelava cada vez mais ao sistema monetário. O desejo de lucro e de riqueza dos comerciantes transformava o trabalho em valor. No ambiente citadino nascente, a produção de bens necessários à sobrevivência sofria uma guinada: da compreensão do trabalho como meio de subsistência para o acúmulo de mercadoria no intuito de gerar mais lucros por meio do dinheiro.

Francisco estava inserido nesse novo ambiente. Quando jovem, sonhou com uma comuna livre, lutando contra Perúgia por uma Assis fora do controle da nobreza. A prisão na guerra na cidade vizinha foi justamente a consequência do engajamento nessa empreitada. Francisco trazia em sua vida o desejo de mudanças, de poder escolher os próprios caminhos. Contudo, mesmo com o fortalecimento da comuna, a liberdade não veio como se esperava. De certa maneira, podemos dizer que Francisco também se viu decepcionado com os novos rumos. O homem sai das mãos dos senhores para a mão do dinheiro, fazendo com que o trabalho se torne servo do dinheiro, promovendo a pobreza e a miséria de muitos.

2.2.5 Brevidade da vida: a morte

Em um mundo permeado por fome, doenças, batalhas, a transitoriedade da vida somente poderia encontrar sentido na transcendência. A Baixa Idade Média se caracterizava, entre outras coisas, pelo crescimento demográfico. Nem por isso a morte se subtraía ao horizonte do homem medieval. “Para o homem da Idade Média, a eternidade está a dois passos” e “O inferno ou o paraíso podem ser o amanhã. E os santos estão no paraíso e os indubitavelmente condenados (inumeráveis) estão no inferno”⁹⁶. Le Goff lembra que, a partir do século XII, sob o peso do pecado, o homem *ganhava*, para além dos novos ritos de

⁹⁵ FLOOD, *Frei Francisco e o movimento franciscano*, p. 30.

⁹⁶ LE GOFF, *O homem medieval*, p. 26.

purificação – confissão individual, peregrinação, mortificações etc. – uma nova possibilidade de salvação: o purgatório, uma antecâmara do céu⁹⁷.

A consciência da vida breve e do peso do pecado fazia com que muitos desejassem o martírio para, assim, mais facilmente alcançar o paraíso. As cruzadas convocadas pela Igreja contaram com a adesão de muitos, os quais acreditavam conquistar a vida eterna, caso viessem a tomar na luta contra os infiéis pela libertação de Jerusalém. Morrer ou viver – independentemente do fato de se ter ou não a vitória – significava, portanto, pôr-se no caminho dos santos.

As pinturas e esculturas dessa época nos remetem a esse imaginário: o desejo do martírio. “Na iconografia dos séculos XII e XIII, os mártires cuja efígie era colocada nas soleiras dos santuários de relíquias – são Sebastião, são Diniz decapitado, carregando alegremente sua cabeça sem sequer estremecer”⁹⁸. Sofrimento, dor e morte eram considerados imprescindíveis à condição humana. O desejo de todos era experimentá-las, através da identificação com o Cristo sofredor, cumprindo a vontade divina, num corpo limitado.

A morte também era temida principalmente pelo medo de condenação, apesar de acolhida como possibilidade de encontro com Deus. “A crença no além, no mundo ocidental e fora dele, faz dela a base do medo e o limiar da esperança, o fim do corpo e de suas misérias, o início do tempo em que as almas serão pesadas”⁹⁹. Na mentalidade da época, diante da finitude do corpo e do julgamento divino, a morte era apresentada como porta de passagem da vida para o encontro divino.

O que acabou triunfando foi a progressiva pregnância da ideia de imortalidade da alma: a morte é um início, um rito de passagem que se há de preparar com fé, quase com alegria, para libertar a alma, ir ao encontro desses modelos que são os ancestrais, acender à verdadeira luz¹⁰⁰.

A morte era vista, portanto, como possibilidade de se liberar das coerções do corpo. Mas em tal passagem encontrava-se também o temor de ser julgado indigno do convívio divino. As orações e os ritos em torno da morte visavam acalmar o moribundo e confortar a família. A morte era vivida como algo pesado, peso este oriundo da própria natureza. No sofrimento, se invocava a Cristo sofredor, flagelado, crucificado e colocado no túmulo, fazendo a experiência de se sentir convocado para o julgamento divino. Tal compreensão

⁹⁷ Cf. LE GOFF. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

⁹⁸ DUBY, George. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 192-3.

⁹⁹ FOSSIER, Robert. *As pessoas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 113.

¹⁰⁰ Ibid., p. 114.

levava os fiéis a fazerem penitência durante a vida para que, no momento da morte, se realizasse o encontro com Deus. Advertia-se a necessidade de, sempre que possível, remediar o sentimento de culpabilidade antes que a morte viesse a surpreender o ser humano. Assim, quanto mais emergia a imagem de um Deus sofredor, mais cresciam expressões de religiosidade popular referentes à paixão de Cristo e da morte.

Vê-se nitidamente, a partir do final do século XII, paralelamente ao desenvolvimento de uma piedade que se compadece das penas da flagelação e da crucifixão, aparecer e depois se desenvolver a piedade pelos doentes, e desenvolverem-se também as obras de misericórdia, fundarem-se e organizarem-se os hospitais¹⁰¹.

O próprio Francisco de Assis viveu intensamente essa nova espiritualidade. Ele mesmo sugeria aos frades imitar em tudo a paixão do Senhor. Para o medieval da Baixa Idade Média, dor, sofrimento e morte eram caminhos para Deus. Finitude e sofrimento, acompanhados de gestos penitenciais, transformavam o homem medieval numa espécie de herói. Logo, reclamar da dor era o que faziam pecadores, ao não quererem imitar a Cristo, recusando, assim, a vida eterna.

O fenômeno de pessoas estigmatizadas surge no bojo do retorno ao imaginário religioso em torno da figura do Cristo sofredor. Os estigmas “são um aspecto do movimento crescente de conformidade psicológica com o Cristo sofredor que tende, a partir do século XIII, a se tornar um selo de santidade, um signo da efusão do Espírito Santo”¹⁰². Fonte de pecado, o corpo é tocado pelo Divino. Corpo e alma são caminhos de salvação. Já não somente a alma, mas também o corpo. O homem medieval estava “nesse perturbador contacto do espiritual com o corporal”¹⁰³. O mesmo corpo que tende à morte é também santificado por Deus. Tudo isso vivido nos interstícios entre aceitação e rejeição do corpo e experiência cada vez mais intensa do mistério da encarnação.

A consciência da brevidade do tempo não levava o homem medieval à negação da vida, mas a compreendê-la a partir da Encarnação do Verbo de Deus, sentindo-se peregrino num mundo criado por Deus. A peregrinação não descarta o caminho percorrido. Ao invés de se negar a vida no mundo, buscava-se elevá-la à semelhança do Filho de Deus. Novas relações, provenientes do crescimento do comércio e das cidades, provocavam alterações na compreensão da vida nesse mundo, estabelecendo, assim, um verdadeiro paradoxo entre

¹⁰¹ DUBY, *Idade Média, idade dos homens*, p. 194.

¹⁰² LE GOFF; TRUONG, *Uma história do corpo na Idade Média*, p. 56.

¹⁰³ LE GOFF, *O imaginário medieval*, p. 147.

desejo ardente pelo encontro divino e apego àquelas realidades que enredavam sempre mais o ser humano nas malhas de sua vida na terra.

2.3 Os movimentos de renovação

Os movimentos de renovação “representaram uma resposta positiva aos anseios da reforma pauperista que vinham de longe, ao menos desde o século XI”¹⁰⁴. Mantendo uma mentalidade tipicamente feudal, a Igreja resistia às mudanças sociais. No entanto, a expansão do comércio e o crescimento das cidades acarretavam mudanças também no interior da Igreja. Na antiga sociedade fortemente imobilizada, clareiras se abriam e motivavam pessoas e grupos a optarem por um caminho alternativo à prática religiosa tradicional. Assim, “a mobilização das iniciativas e das riquezas, suscitou a valorização progressiva da pessoa”¹⁰⁵, possibilitando a busca espiritual de pessoas e de pequenos grupos.

As transformações que iam ocorrendo possibilitavam o surgimento de indivíduos que seguiam caminhos alternativos àqueles estabelecidos pela sociedade. Essa busca pessoal ainda se dava de forma tímida, pois tornar-se indivíduo fora das camadas sociais já estabelecidas era empreitada para heróis ou loucos¹⁰⁶. Como visto acima, a Igreja, incentivava a busca pessoal da santidade por meio da obrigação da confissão individual ao menos uma vez por ano, da consolidação dos sacramentos, das cruzadas como incentivo à decisão pessoal e de outros métodos de penitência. E, assim fazendo, a Igreja abria caminho para o surgimento do sujeito. Além da Igreja, abriam-se também *clareiras sociais* nos novos espaços de liberdade propiciados pelo surgimento de burgos, pelas cruzadas e pelo comércio.

De início, um indivíduo buscava viver mais intensamente a pobreza que Jesus, Maria e os apóstolos teriam vivido. Depois, juntavam-se a ele outros companheiros sedentos por um caminho espiritual. A ausência do pastoreio da Igreja desse período constituía a razão principal do surgimento desses indivíduos e movimentos, posto que ocupada, sobretudo, com conflitos com imperadores, reis e príncipes na disputa pelo poder e pela posse de feudos. Bispos e abades se comportavam como verdadeiros senhores feudais e viviam ocupados com seus afazeres seculares. E os padres, que viviam nas capelas mais pobres, não levavam vida moral admirável. Assim, crescia mais e mais, em meios populares, a sede por uma experiência

¹⁰⁴ SILVEIRA, Ildefonso. *Senhora Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 23.

¹⁰⁵ DEBY, *História da vida privada*, v. 2, p. 532.

¹⁰⁶ Cf. PHIPPE, Ariès; BUBY, Georges. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. v. 2.

religiosa mais profunda e coerente. Nesse contexto, novos líderes catalisavam o desejo das massas por uma espiritualidade mais sólida.

Os parâmetros de santidade já não se encontravam tanto no sacerdote, no monge ou no bispo, quanto na vida de leigos, desejosos de servir a Deus, que procuravam viver radicalmente a mensagem cristã. Em muitos lugares “eremitas partiram para o retiro nas extensões selvagens. Triunfando sobre todos os obstáculos, superando as reticências episcopais, o propósito eremítico teve tal sucesso que se infiltrou no próprio cenobitismo”¹⁰⁷. E tantos outros, dentro de novos espaços, buscavam viver mais intensamente o encontro com Cristo. Nessa movimentação, muitos, interpretando os textos evangélicos em sua literalidade, constituíam grupos reconhecidos como heréticos pela Igreja. Nessa efervescência nascem os movimentos pauperísticos.

No século XI já apareciam várias personalidades e grupos leigos reivindicando um estilo de vida religiosa alternativo àquele vivido pelos monges e diferente do vivido pelo clero secular. Queriam levar vida simples e pobre semelhante à de Jesus e seus discípulos. Tal atitude levantava questionamentos ao modo em que a Igreja estava vivendo. “Entre os grandes mestres espirituais, como entre os simples fiéis, prevalecia a ideia de que a Igreja só poderia ser fiel à sua missão voltando à pobreza evangélica, cuja prática permitiria não cair na contradição entre o ideal e a realidade vivida”¹⁰⁸. Tais iniciativas, no entanto, encontravam terreno rígido e infértil, fazendo com que muitos se frustrassem. Foi somente a partir do século seguinte, quando então as mudanças sociais eram mais expressivas, que foram se consolidando novos grupos religiosos.

A partir do século XII, em ambiente mais comercial e dinâmico, promovido pelo crescimento populacional, pelas cruzadas e desenvolvimento das cidades, começavam a tomar corpo novos movimentos que iriam mudar a Igreja e o mundo. Assim, “O novo espírito citadino das comunas, marcado pela mobilidade, foi o ambiente propício para ação dos pregadores itinerantes, hereges ou não, e para o nascimento de Ordens religiosas menos estáticas que as tradicionais”¹⁰⁹. Esses movimentos lutavam contra a decadência moral da Igreja, propondo uma vida mais fervorosa. Os mais conhecidos dentre eles, também porque se espalharam por várias regiões, eram os valdenses, também conhecidos como pobres de Lyon, e os cátaros¹¹⁰.

¹⁰⁷ DUBY, Georges. A emergência do indivíduo, p. 535.

¹⁰⁸ VAUCHEZ, A espiritualidade na Idade Média, p. 95.

¹⁰⁹ SILVEIRA, A sociedade medieval, p. 21.

¹¹⁰ Cf. IRIATE, Larazo. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Entre tantos movimentos, havia aqueles que resistiam à emersão da imagem de Jesus pobre, crucificado e, portanto, de um Deus humanado. Entre estes, encontravam-se os cátaros, os quais, além de resistirem a tais mudanças, pregavam a completa rejeição da matéria.

Longe de constituir a religião dos tempos novos, como queriam alguns, o catarismo seria antes a expressão de uma recusa de evoluir. Negando a realidade da natureza humana do Cristo e a paixão – para eles simples aparência – os cátaros esvaziavam efetivamente a Encarnação¹¹¹.

Os cátaros traziam novamente à tona antigas concepções semelhantes àquelas do gnosticismo e também do maniqueísmo. Adeptos de uma doutrina fundada na oposição entre bem e mal, insuflavam, através da pregação, sentimentos de ódio à Igreja¹¹². Defendiam a necessidade de uma renovação total das doutrinas formulada até então, pois, segundo eles, a Igreja tinha elaborado leis religiosas para o próprio benefício. Os cátaros pregavam ainda que “o princípio do Bem é o motor do mundo do Espírito, o princípio do Mal, filho rebelde ou anjo decaído, o criador do mundo material e da carne”¹¹³. O corpo, na opinião deles, continha os fragmentos do espírito. A alma estava presa na materialidade e, portanto, era preciso retirá-la dessa condição. Cristo, para eles, era alguém que Deus Pai havia constituído como modelo. Seu sofrimento na paixão teria sido apenas uma aparência. Na realidade, Deus não teria sofrido. Jesus teria resgatado o ser humano não por sua vida e morte, mas por seu ensinamento.

Os cátaros pregavam a pobreza e a renúncia, menos como imposição ascética cristã, mas como meio de liberar-se dos influxos da matéria maligna, pois ensinavam o dualismo [...] combatiam o juramento, fundamental no sistema feudal, criticavam acerbamente a autoridade, depreciavam o matrimônio e a família, pois viam na geração de filhos uma continuadora do reinado do Deus mau [...] repudiavam os sete sacramentos da Igreja e sustentavam somente um, o “*consolamentum*” (consolo), recebido o qual a pessoa se tornava “pura” e com ele estava salva¹¹⁴.

2.4 Os movimentos pauperísticos

Os movimentos pauperísticos surgem nesse tempo de mudanças. “A partir do momento em que se afirmou a renovação econômica do Ocidente, assistiu-se a uma verdadeira revolução da caridade e ao aparecimento de uma autêntica espiritualidade da

¹¹¹ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média*, p. 104.

¹¹² Cf. LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2010.

¹¹³ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média*, p. 102.

¹¹⁴ SILVEIRA, A sociedade medieval, p. 41.

benemerência”¹¹⁵. Tal revolução tinha como fundamento a imagem do Cristo sofredor. A leitura que pessoas e grupos faziam da pobreza do Senhor tinham por base a simplicidade do presépio e a paixão de Jesus Cristo. Nele viam refletidas as palavras: “As raposas têm tocas e as aves do céu ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20). Junto a tais interpretações, também surgiam várias devoções relativas à paixão e morte do Senhor.

Vimos que as imagens de Cristo, na Alta Idade Média, se inspiravam na figura do imperador, juiz e esplendoroso. A partir do século XI, emerge a imagem de Jesus sofredor e pobre, cuja preferência é pelos pobres e doentes. A pobreza se tornava, então, caminho para a imitação de Cristo. Cuidar de quem sofre por Cristo sofredor se torna caminho de santidade. “Essa predileção mística pela pobreza é um fato novo na história da espiritualidade ocidental. Até o século XII efetivamente, a indigência tinha sido considerada como um castigo e não como um sinal de eleição”¹¹⁶.

A pobreza deixava de ser apenas uma forma de penitência face à usura e aos lucros excessivos do comércio para se tornar um modo de instituir o Reino de Deus já nesse mundo¹¹⁷. Os simples e os pobres, iletrados, podiam imitar a Jesus. Os ricos, deixando todas as coisas e dando-as aos pobres, ou mesmo cuidando dos pobres e dos leprosos podiam ingressar no caminho de perfeição evangélica.

O desejo de se voltar a um cristianismo radical, levava muitos a se reunirem em grupos para viver a pobreza de Cristo. Aqueles que se destacavam por uma vida austera, conseguiam agregar muitos para o mesmo estilo de vida. Na medida em que cresciam, esses grupos pediam aos bispos locais e ao papa o reconhecimento oficial de seu projeto de vida. Muitos foram condenados pela Igreja, como os cátaros e valdenses. Outros conseguiram se firmar e desenvolveram uma nova espiritualidade.

A rapidez da difusão das Ordem Mendicantes prova que seus objetivos respondiam às inquietações da época em que surgiu. Dominicanos e Franciscanos dividiram, aliás, esse sucesso com outras ordens, igualmente mendicantes, mas de importância menor: eremitas de Santo Agostinho, Carmelitas, irmãos da Penitência de Jesus Cristo¹¹⁸.

¹¹⁵ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média*, p. 111.

¹¹⁶ Ibid., p. 111.

¹¹⁷ Cf. McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.

¹¹⁸ MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 119.

Havia grupos que se incorporavam a outros já existentes e também grupos que, com o passar do tempo, acabaram se dissolvendo. O que constatamos são dois movimentos que, tendo origem no século XI, se intensificam no século XIII: a devoção à imagem de Cristo sofredor e a caridade para com os pobres. A figura do leproso parece sintetizar a concretude da limitação humana e o acolhimento divino do homem pecador, pois como assevera André Vauchez: “O ponto extremo desse engajamento no serviço dos deserdados foi certamente atingido nos leprosários, que se multiplicaram em toda a cristandade, a partir das últimas décadas do século XII”¹¹⁹.

Alguns dos movimentos pauperísticos, ao serem reconhecidos e aprovados pela Igreja, se tornaram Ordens religiosas, como é o caso, por exemplo, de franciscanos e dominicanos. Em meados do século XIII, já havia milhares de frades franciscanos espalhados pela Europa.

As ordens mendicantes representaram verdadeira inovação na história da vida religiosa, e resposta apropriada às necessidades do tempo. Concretizaram na igreja a possibilidade da vida em pobreza evangélica, tão propugnada pelos movimentos reformistas de cunho pauperista que proliferaram sobretudo no século XII¹²⁰.

3 Francisco de Assis

Francisco estava inserido nesse contexto acima descrito. Filho de seu tempo, Francisco aglutinava em torno de si anseios e transformações em curso naqueles idos. Seu modo de viver e anunciar a mensagem cristã, ainda que conservasse elementos do mundo feudal, soava como proposta alternativa em meio a um mundo que se urbanizava, propiciando novas relações.

Concentremo-nos, portanto, na análise do processo de conversão de Francisco de Assis. Em outras palavras, vejamos como ele buscou corresponder às indagações que a vida lhe apresentava. Isso nos permitirá aproximar de sua personalidade e da experiência a partir da qual ele vivia e pregava o Evangelho. E será, sobretudo em sua *experiência teologal*, que discerniremos eventuais possibilidades de diálogo com a Fenomenologia da Vida, de Michel Henry.

3. 1 História e hagiografia

¹¹⁹ VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média*, p. 115.

¹²⁰ FLOOD, *Frei Francisco e o movimento franciscano*, p. 24.

Os textos que compõem o que denominamos Fontes Franciscanas recolhem e testemunham traços valiosos sobre Francisco e sua *experiência teologal*. Tendo em mãos dados referentes ao *poverello*, podemos esboçar uma imagem de sua personalidade¹²¹. Comecemos retomando o relato de seu nascimento.

Francisco, oriundo da cidade de Assis, que está situada nas extremidades do vale de espoleto, foi primeiramente chamado de João pela mãe, mas depois foi cognominado de Francisco pelo pai – em cuja ausência nascera –, no momento em que este voltou da França¹²².

A escolha do nome João pela mãe mostra-nos como a hagiografia procurava ligar a vida de Francisco à de Cristo. Além disso, os hagiógrafos exploravam bastante a comparação entre Francisco e personagens bíblicos, chegando a identificá-lo com Cristo – razão pela qual tardivamente Francisco seria cognominado *Alter Christus* –, como atestam relatos e a da própria devoção popular. Contudo, a comparação direta a Jesus não aparece nas fontes primeiras¹²³. Nessas, Francisco aparece como um servo e não um *outro Cristo*, e a referência a Cristo se dá no contexto do reconhecimento de sua fidelidade ao Evangelho. Contudo, nos revela sempre a tendência de supervalorizar a santidade do homem de Assis.

Francisco compartilhava da vida dos demais jovens da cidade de Assis e pelos relatos almejava ser alguém importante na sociedade. As Fontes Franciscanas atestam tal postura ao falar de como ele se esmerava para dar seguimento aos negócios da família.

A característica mais interessante é que esse filho de comerciante, por um reflexo natural à nova geração de seu grupo social, procurava levar um ritmo de vida cavaleiroso, imitando o comportamento dos nobres mais que praticando as virtudes e os defeitos da burguesia comercial¹²⁴.

Francisco desejava ser um cavaleiro, todavia, não tinha tempo de se dedicar totalmente aos treinamentos, à maneira dos nobres. “Ele tinha que trabalhar na loja, para obviamente se

¹²¹ Com respeito ao caráter histórico das Fontes Franciscanas deve-se levar em conta as diferenças que existiam entre as várias interpretações sobre a vida de Francisco e a construção dos textos. Alguns hagiógrafos tenderam a destacar a radicalidade da pobreza e outros serem mais moderados e progressistas. Lembremos que Francisco tanto era um homem da contemplação, vivendo por muitos dias na solidão das florestas e dos eremitérios, como também era um pregador e assistente dos leprosos e pobres. Essas duas características presentes em sua personalidade iriam dar as bases interpretativas para grupos distintos dentro da Ordem. Alguns defendiam a vivência mais radical da pobreza e da vida contemplativa. Outros, devido ao caráter tão austero proposto pelas intuições iniciais de Francisco, e buscando renová-las, já se estabeleceriam em grandes conventos e procurariam viver uma vida mais conventual de estudos e de uma releitura sobre a vida de pobreza.

¹²² LTC 2.

¹²³ Cf. TEIXEIRA, Celso Márcio. *Franciscanismo: Estudos e Reflexões*. Belo Horizonte: Gráfica Colégio Santo Antônio, 2019.

¹²⁴ LE GOFF, *São Francisco de Assis*, p. 59.

tornar um bom comerciante, mas aspirava a mudar de vida e de classe social pelos méritos conquistados em combate [...]¹²⁵”. Ainda assim, procurava imitar os nobres. Desde mais jovem, certamente, vinha acompanhando o pai e outros na tentativa de constituir um novo estilo de vida, vislumbrando uma cidade mais livre¹²⁶ e vislumbrando uma nova vida.

Como vimos, a constituição da comuna tinha o objetivo de torná-la independente¹²⁷ e, certamente, foi essa a causa da guerra entre Assis e a cidade vizinha Perúgia. O conflito no qual Francisco se engaja se instaura entre os senhores que não queriam perder seu poder e a nova camada social emergente que busca se autoafirmar. Nesse clima de liberdade da comuna, Francisco aspirava às grandezas que o dinheiro poderia trazer. Não satisfeito apenas com o fato de se beneficiar do comércio, queria ser nobre. O conflito entre Assis e Perúgia surgia em seu horizonte como uma grande oportunidade. Contudo, em seu primeiro desafio, sofre a derrota. “De fato, numa ocasião, como houvesse não pequena desgraça por motivos do conflito de guerra entre os cidadãos perusinos e assisenses, Francisco é capturado com muitos outros e sofre as misérias do cárcere”¹²⁸. Feito prisioneiro durante mais de um ano, Francisco só pôde retornar à casa após o acordo de paz entre as cidades em contenda.

3.2 Francisco tocado na carne

Uma das consequências da guerra é seu saldo de mortos e feridos. O cárcere medieval era lugar onde os prisioneiros passavam verdadeiras penúrias: fome, frio, morte de amigos, doenças, etc. Aquele que voltou da guerra “É um Francisco gravemente doente que abraça os familiares ao voltar: se a vontade resistiu à terrível experiência em Perúgia, o físico sentiu suas provações; por muito mais tempo, Francisco não passa de um pobre enfermo”¹²⁹. No entanto, apenas mal reestabelecida a saúde, retomava seus planos de se tornar um nobre.

Um nobre da cidade de Assis prepara-se não modestamente com armas militares e, inflado pelo vento da vangloria, compromete-se a ir à Apúlia, a fim de aumentar os lucros da riqueza e da honra. Tendo ouvido essas coisas, Francisco, porque era de espírito leviano e não pouco audaz, põe-se em acordo para ir com ele, embora inferior na nobreza da origem, mas superior em grandeza de alma, mais pobre em riquezas, mas mais pródigo em generosidade¹³⁰.

¹²⁵ FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 21.

¹²⁶ Cf. HUBAUT, Michel. *Chemins d'intériorité avec saint François*. Paris: Éditions franciscaines. 2012.

¹²⁷ FLOOD, *Frei Francisco e o movimento franciscano*, p. 23.

¹²⁸ 2 Cel 4.

¹²⁹ FRUGONI, *Vida de um homem*, p. 25.

¹³⁰ 1 Cel 4, 5-6.

No caminho para a Apúlia, em Espoleto, Francisco “começou a adoecer levemente”¹³¹. Ele ficou frágil de saúde e, com isso, ia se tornando mais reflexivo. Acentuava-se, a partir de então, a concretude de sua mudança. As sequelas da guerra transformavam-no em um homem mais aberto e disponível aos outros. As limitações de saúde não o levavam a se afastar do mundo e das pessoas, mas, ao contrário, foram se convertendo em possibilidade de mudança pessoal e de encontro com os outros. Relatos hagiográficos testemunham um gesto singular de Francisco: o beijo no leproso.

Francisco, que tinha entre todas as infelizes desgraças do mundo uma aversão natural pelos leprosos, num certo dia encontrou um leproso, quando cavalgava perto de Assis. Embora este lhe causasse não pouco incômodo e horror, no entanto, para não quebrar como transgressor o juramento feito, saltando do cavalo, correu para beijá-lo. Quando o leproso estendeu a mão como que para receber alguma coisa, ele colocou o dinheiro com um beijo¹³².

Depois da prisão em Perúgia, Francisco inaugurava nova relação com pobres e leprosos. Emergia nele, aos poucos, outro olhar, mais afinado com as coisas. O homem de Assis talvez, como muitos outros grupos, poderia rejeitar o mundo, desprezar a matéria e a carne. Todavia, desde o momento inicial de sua conversão, seu caminho diferenciava daqueles dos cátaros e de outros grupos heréticos, que tendiam a negar toda a matéria e realizar uma *fuga mundi*. Francisco, ao contrário, vai assumir o mundo, naqueles que sofrem, viver como eles viviam. “Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecado, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles”¹³³. Além disso, integrará em sua espiritualidade toda a criação. Seu mundo é tangível, concreto, sem rodeios, sem nenhum tipo de afastamento ou negação do que é material. Ele assume o mundo por inteiro.

Para além de simples relato da hagiografia medieval, o abraço e beijo do leproso falam de um modo encarnado de se compreender e viver o Evangelho, compartilhado por muitos dos novos movimentos pauperísticos. Não se tratava tanto de negar o mundo quanto de assumi-lo e transformá-lo, curando suas feridas. Um exemplo, entre outros, dessa mudança é o texto de caráter místico, denominado *Sacrum Commercium*¹³⁴. Nele a Senhora Pobreza pergunta aos frades onde ficava o claustro. Os frades “conduzindo-a a uma colina, mostraram-

¹³¹ LTC 6,3.

¹³² 2Cel 9.

¹³³ Test 1-2.

¹³⁴ Texto místico das Fontes Franciscanas que provavelmente foi escrito na segunda metade do século XIII, de autor desconhecido.

lhe todo o orbe que podiam ver, dizendo: “Senhora, este é o nosso clautstro”¹³⁵. Em vez de rejeitado, o mundo se transforma na habitação dos frades. Em suma, se torna seu grande convento. Essa inspiração tinha como origem a experiência de Francisco de Assis em seu amor para com toda a criação. Abraçando tudo o que é próprio do ser humano e do mundo, do mais belo ao mais repugnante, ele chega a acolher até mesmo a morte chamando-a de irmã.

3.3 Francisco deixa a herança familiar

Destacamos outro fato na vida de Francisco que marcou profundamente sua *experiência teologal*. Tendo já decidido seguir Jesus, embora não tivesse ainda discernido claramente o que fazer, o santo começa a fazer doações aos pobres e às igrejas pobres. Seu pai, Pedro Bernardone, cônscio da mudança que se operava na vida do filho, revolta-se contra ele, acusando-o de desperdiçar seus próprios bens. Não conseguindo resolver o assunto na justiça da comuna, leva o filho diante do Bispo no intuito de reaver seus pertences. Foi quando, então, segundo a hagiografia, Francisco despojando-se de suas vestes, viria a surpreender a todos os cidadãos de Assis com semelhante gesto.

[Francisco], entrando em um quarto do bispo, despiu-se de todas as suas vestes e, colocando o dinheiro sobre elas, apresentou-se nu diante do bispo, do pai e de outros que estavam presentes, e disse: “Ouvi todos e compreendei. Até há pouco tempo, chamei a Pedro Bernardone de meu pai, mas, porque propus servir a Deus, restitui-lhe o dinheiro, pelo qual ele estava perturbado, e todas as vestes que obtive de seus bens, querendo agora dizer: Pai nosso, que estais nos céus, não pai Pedro Bernardone”¹³⁶.

O gesto de deixar a própria família e a camada social à qual pertencia, não para ingressar em um convento ou alistar-se em uma cruzada, somente poderia ser interpretado, na sociedade de então, como atitude de um louco. Francisco renunciava às estruturas estabelecidas, indo viver fora muros de Assis, assumindo todas as consequências de tal decisão. Passava, desde então, a conduzir uma vida sem rumo, sem pertença, sem identidade, uma vez que não se encontrava inserido em nenhuma camada social reconhecida. Seu destino seria o esquecimento, a chacota. Renunciando à herança de uma família de comerciantes, para iniciar o caminho de radical observância evangélica, Francisco faz dos pobres e leprosos sua nova família. Viver com os que eram mais esquecidos era, para ele, como morrer para aquele

¹³⁵ AI 30, 25.

¹³⁶ LTC 20.

nova realidade da comuna, impelida pelo comércio nascente, ao qual havia renunciado¹³⁷. Movido por uma nova cosmovisão, ele se encarna no tecido mais profundo do mundo dos pobres e marginalizados, por meio de uma solidariedade efetiva para com eles. Junto aos leprosos, Francisco morre para aquela sociedade do lucro, mas se abre para um novo mundo de relações verdadeiramente sociais. Sua sociedade agora é formada pela verdade da vida daqueles que sofrem, cuidando de suas feridas.

Em seguida, o santo amante de toda humildade transferiu-se para junto dos leprosos e permanecia com eles, servindo com o maior cuidado a todos por amor a Deus e, lavando deles toda a podridão, limpava também a secreção purulenta das úlceras, como ele próprio fala em seu testamento, dizendo: “Porque, como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos, e o Senhor conduziu-me entre eles, e fiz misericórdia com eles¹³⁸.

3.4 Homem estigmatizado

Gostaríamos ainda de sublinhar a importância de uma narrativa¹³⁹ muito significativa para o franciscaníssimo enquanto espiritualidade e para a futura teologia: Francisco, homem estigmatizado.

Dois anos antes de devolver sua alma ao céu, permanecendo ele no eremitério que pelo lugar em que estava situado se chama Alverne, viu, numa visão, um homem à semelhança de um Serafim que tinha seis asas, o qual pairava acima dele com as mãos estendidas e com os pés unidos, pregado à cruz. Duas asas se elevavam sobre a cabeça, duas se estendiam para voar, duas enfim cobriam, todo o corpo. E o bem-aventurado servo do Altíssimo, ao ver isto, enchia-se da mais profunda admiração, mas não sabia o que esta visão queria significar. Também rejubilava-se muito e alegrava-se mais intensamente pelo benigno e gracioso olhar com que percebia e era olhado pelo Serafim, cuja beleza era demasiadamente inestimável, mas embaraçava-o completamente a crucifixão e a crueldade da paixão dele. E assim, ele se levantou, por assim dizer, triste e alegre, e a alegria e a tristeza alternavam-se nele. Pensava solícito o que poderia significar esta visão, e o espírito dele ficava muito ansioso para captar o sentido inteligível dela. E como não percebesse nada dela com inteligência clara e com a novidade desta visão se apoderasse do coração dele começaram a aparecer-lhe nas mãos e nos pés os sinais dos cravos, à semelhança do homem crucificado que pouco antes vira acima dele¹⁴⁰.

¹³⁷ Mundo do comércio, do dinheiro, da ganância do pai, ou seja, o mundo idealizado baseado nas novas preocupações dos homens e assim, no esquecimento do ser humano como filho de Deus.

¹³⁸ 1Cel 17.

¹³⁹ Aqui não nos ocupamos com os estigmas como fato, mas como possibilidade de reflexão teológica. Segundo nos parece, trata-se de uma espécie de *topos* no qual o mistério da Encarnação se põe no âmago da *experiência teologal* de Francisco e, consequentemente, da “Teologia Franciscana” posterior.

¹⁴⁰ 1Cel 94.

No percurso que fizemos até aqui, os estigmas de Francisco se mostram como aquele concretizar de toda uma visão de mundo do homem medieval na busca de salvação. A imagem de um Serafim crucificado representaria a união, em Jesus Cristo, de divindade com humanidade. A encarnação se revelaria no primeiro momento como atordoante. Como poderia um anjo, do mais *alto grau* celeste, sofrer as dores próprias do ser humano fadado à morte? As narrativas hagiográficas catalisariam a potência entre os oponentes, representando-a – sem a destruir¹⁴¹ – em um *serafim encarnado*. “A Palavra se faz carne em Francisco, seu corpo fala, ele diz o Amor de Deus”¹⁴². À humanização de Deus corresponde a divinização do ser humano. Pareceria refletida na imagem o percurso multissecular do ser humano na busca por uma experiência cada vez mais integradora do mistério da Encarnação. Uma solução que jamais deixou de ser carregada de força estigmatizante¹⁴³.

A despeito de ter se tornado o santo dos miraculosos estigmas, Francisco se revela, de fato, como o homem estigmatizado da sociedade de seu tempo. Fez-se chagado, solidarizando-se, assim, com tantos outros que viviam à margem dos castelos dos senhores e da vida social do burgo nascente. Tocado pelo mistério da Encarnação, se lhe abriram os olhos para a realidade de pobreza e marginalização presente no seu entorno.

3.5 A alegria

Tanto os sofrimentos como as alegrias fazem parte da *experiência teologal* de Francisco. Em seu itinerário de conversão, Francisco experimenta a alegria como dimensão característica do modo próprio de viver o Evangelho. Em sua experiência ganham nova dimensão o riso e o prazer, sentimentos esses tão desprezados pela mentalidade religiosa medieval até então. Trata-se da alegria experimentada como fruto da liberdade cristã. Viver em conformidade com a vontade do Senhor significava para Francisco desfrutar da alegria da vida gratuitamente dada e acolhida. À primeira vista, as penitências de Francisco parecem contrastar o exercício da alegria. Todavia, a imitação de Cristo despertava a alegria em Francisco e nos Frades. Ao contrário dos rostos fechados e abatidos comuns naqueles que

¹⁴¹ A união entre a carne e o anjo não diz da ausência de paradoxo, como se fosse uma síntese. A Encarnação é mistério profundo, onde o ser humano é convidado a participar dando resposta em sua condição limitada. O paradoxo entre o ser celeste e a carne não é eliminado, mas elucidado e acolhido.

¹⁴² FORTHOMME, Bernard. *Par excès d'amour: les stigmates de François d'Assise*. Paris: Éditions Franciscaines, 2004. p. 14.

¹⁴³ No sentido em que “Aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará” (Mt 10,38-39). Inflamado pelo amor de Deus, fazendo misericórdia com os leprosos, a identificação de Francisco com Aquele naqueles que sofrem é irremediável, como em todos os que aderem ao Evangelho.

viviam a penitência, a tristeza para Francisco era vista como resultado do egoísmo, do fechamento a Deus, ao passo que a alegria nascia do encontro humano-divino. Mesmo na pobreza e no sofrimento mantinham a alegria, pois se sentiam imbuídos da experiência de seguimento-imitação de Cristo Crucificado. Na convivência com os excluídos se dava a encarnação em uma alegre partilha.

Não apenas o riso caracterizava a espiritualidade franciscana, mas também os jograis com ritmo, poesia e sonoridade próprios. Logo, considerar a *experiência teologal* de Francisco é embrenhar-se em sua linguagem e universo de poeta e cantor.

3.6 Iletrado e trovador

Francisco era considerado não apenas trovador, mas também um fabricador de jograis. Não podemos esquecer a ambiguidade característica dos jograis na Idade Média, por serem tidos como herança de pagãos e de andarilhos e, portanto, obra do diabo. Na opinião de Le Goff, o prazer e a alegria se mostravam ambígua aos olhos de muitos.

O jogral ilustra de certa forma a dupla natureza do homem, que foi criado por Deus, mas que sucumbiu ao pecado original. Seus pensamentos e atos podem, portanto, inclinar-se para o lado bom ou mal, manifestar o seu estado de filho de Deus criado a sua imagem ou de pecador manipulado pelo diabo¹⁴⁴.

A solene celebração da liturgia nos monastérios e catedrais era caracterizada por uma *estética celeste*. Cantos populares não faziam parte de sua estrutura. O trovadorismo era composto por cantigas satíricas e líricas, acompanhadas por instrumentos musicais, dança e muita alegria. Dessa maneira, os trovadores eram associados a baderneiros, peregrinos sem pátria e às prostitutas, posto que, festa e riso, geralmente eram relacionados ao carnaval e à falta de moderação, sinais de uma vida perdida e distante de Deus.

É somente a partir do século XII que a imagem do trovadorismo surge no terreno da espiritualidade. Isso se deu graças aos novos movimentos religiosos e às Ordens mendicantes. Como não se sabia das grandes liturgias dos mosteiros, o canto, a dança e o teatro, adentram na espiritualidade. Francisco, homem do meio popular, canta em francês, dança e teatraliza os louvores a Deus.

É preciso dizer que, de São Bernardo a São Francisco e Nicolas de Biard, uma revolução interveio nas manifestações de contentamento e prazer cristãos. Liberou-

¹⁴⁴ LE GOFF, *Heróis e maravilhas da Idade Média*, p. 128.

se o riso, até então reprimido na maior parte das vezes, assim como nos monastérios. São Francisco é um santo que sabe rir e que faz do riso uma das expressões de sua espiritualidade, quer dizer, de sua santidade para aqueles que o veem e escutam¹⁴⁵.

O modo preferido do ser humano se divertir na Idade média era encontrar-se nas praças, nos burgos e nas feiras, recorrendo a cânticos e jograis. Francisco se destacava entre os jovens de Assis como um animador. O clima citadino criava as condições para que ele e seus amigos organizassem banquetes e festas com grande liberdade. Cânticos, poesias amorosas e cavalheirescas eram o movente da alegria entre eles.

Depois que voltou a Assis, após não muitos dias, numa certa tarde, foi eleito por seus companheiros como senhor, a fim de que, segundo a sua vontade, fizesse as despesas. Mandou, portanto, que se preparasse um suntuoso banquete, como muitas vezes o fizera. Quando, já refeitos, saíram da casa e os companheiros todos juntos o precediam, indo pela cidade a cantar, ele, levando o báculo na mão como senhor, ia um pouco atrás deles¹⁴⁶.

Mesmo após sua conversão, Francisco não deixa de ser trovador, introduzindo na espiritualidade cristã medieval, no cantar e no poetizar, a linguagem vernacular¹⁴⁷. O que muda é o objeto de seus poemas e cânticos, exaltando Deus e a criação. Contemplando Deus presente na criação, Francisco experimenta a divina linguagem amorosa. Sua resposta era um deixar-se envolver na poesia e na oração pela ação do Deus Altíssimo.

Devido ao nexo com esse espírito festivo, torna-se obrigatório mencionar as canções dos trovadores, algo que marca profundamente a maneira de pensar da Idade Média em não menos a de Francisco de Assis. O trovadorismo tem sua origem na França, mais precisamente na região da Provença. O trovador criava poesias e tinha inspiração musical. Aliada a estas qualidades, era indispensável a cortesia¹⁴⁸.

Francisco era herdeiro dessa manifestação cultural. Como trovador se junta aos leprosos. Corteja a dama pobreza: o modo de ser de Jesus Cristo, a *kenosis* de Deus. O trovadorismo e a poesia se tornavam, assim, linguagem acerca de Jesus Cristo, de sua Mãe Santíssima e do Pai Altíssimo. Suas qualidades de trovador e poeta farão com que a

¹⁴⁵ Ibid., p. 132.

¹⁴⁶ LTC 7.

¹⁴⁷ Traz para a espiritualidade cristã não somente as línguas vernáculas, mas também a linguagem corporal, a dança, e assim, o corpo. Cf. McGINN, Bernard. *O Florescimento da Mística: Homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.

¹⁴⁸ TEIXEIRA, Celso Márcio. *Franciscanismo: Estudos e Reflexões*. Belo Horizonte: Gráfica Colégio Santo Antônio, 2019. p. 203.

experiência teologal de Francisco, na concretude de sua experiência padecente com os leprosos e pobres em Jesus Cristo, seja inovadora, posto que vernacular¹⁴⁹.

O trovadorismo e o cântico também se faziam presentes entre os cavaleiros. A poesia, presente na música e nas histórias dos cavaleiros, era composta principalmente por heróis da cavalaria e discorria acerca de seus ideais. A cavalaria era uma maneira de se tornar nobre, mas também de redenção dos próprios pecados. A poesia cavalheiresca, por entre cantos e recitações, falava e se dirigia a possíveis damas enquanto destinatárias de um relacionamento amoroso, ainda que idealizado, fantasiado, mitificado. Francisco e o movimento franciscano recorriam a essa linguagem para exprimir seu amor a Jesus Cristo, à Virgem Maria, ou ainda para se referir aos aspectos da vida de Cristo como, por exemplo, a dama pobreza.

Recorrendo ao trovadorismo popular das praças e ruas de Assis, com suas características ora satíricas ora heroicas, Francisco enriquecia a espiritualidade de seu tempo. O Cântico do Irmão Sol, bem como outras orações de Francisco, são um exemplo claro desse trovadorismo religioso. Seu modo vernacular de pregar e rezar traz marcas da literatura trovadoresca, pois “A literatura dos trovadores é uma criação laica elaborada nas cortes feudais do sul da França, primeiro na Aquitânia e na Provença, depois na Catalunha e na Itália do norte”¹⁵⁰. É o que, de resto, atestam os relatos tanto no que diz respeito à origem francesa de sua mãe quanto ao fato, provável, de que Francisco cantasse na língua que lhe fora ensinada pela própria mãe, o Francês.

[Francisco] é poeta com toda a fibra. Sempre procurando a beleza, em toda parte a encontra. Comunica-se com as criaturas, comprehende a linguagem das flores e das coisas inanimadas. Contrariamente à maioria dos poetas, Francisco não perde o contato com a realidade. Na verdade, para ele, poesia é vida, em seu espírito é “coisa prática”, a única coisa verdadeiramente prática¹⁵¹.

O caminho de seguimento de Jesus Cristo percorrido por Francisco se desenrolava mediante gestos extremamente concretos. Fez de seu corpo poesia. Seu falar e seu tocar e cantar, acompanhados por um violino feito de dois gravetos, era expressão dessa vibração da Palavra Divina.

Quando fervia dentro dele a mais suave melodia do espírito, ele a expressava exteriormente em língua francesa, e a veia do divino sussurro, que seu ouvido

¹⁴⁹ Cf. McGINN, Bernad. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.

¹⁵⁰ LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 228.

¹⁵¹ ZAVALLONI, Roberto. *A personalidade de Francisco de Assis: estudo psicológico*. Petrópolis: CEFEPAL, 1993. p. 20.

captava furtivamente, prorrompia em júbilo cantando em francês. De vez em quando, como vi com os meus próprios olhos, ele colhia do chão um pedaço de pau e, colocando-o sobre o braço esquerdo, mantinha um pequeno arco curvado por um fio na mão direita, puxando-o sobre o pedaço de pau como sobre um violino e, apresentando para isto movimento próprio, cantava em francês sobre o Senhor¹⁵².

Francisco cantava ao Criador. Sua música e poesia gratuitas e livres acenavam para Vida divina que toca o corpo-carne, em uma vivência afetiva e concreta no caminhar experiencial profundo. O mover do cantar e tocar em Francisco, como corpo, o transformava na própria oração. Essa como graça revelava outra linguagem que é própria da vida encarnada. As palavras e rimas que saiam de sua boca não produziam a *experiência teologal* como algo fora dele, mas era ele mesmo em seu próprio corpo, o desdobramento dela.

Assim, não estava no próprio dizer de Francisco a revelação originária. Tal afirmação não desqualifica os louvores e os dizeres simples do homem de Assis, ao contrário, dá-lhe a justa medida. Afirmar que a palavra humana não é produtora da experiência divina não significa dizer que nossa linguagem seja inútil ou dispensável, mas, sim, sublinhar que a condição da criatura só é na fonte da vida divina. Na compreensão franciscana, só somos o que somos porque anteriormente Alguém ‘é’ em seu eterno movimento de criação e doação. O cantar de Francisco era próprio daquela criatura que reconhecia o próprio criador.

Veremos mais adiante que o saber humilde que pode tomar a linguagem humana é abertura para todo ser da Linguagem da vida. O trovadorismo de Francisco – poeta, músico e místico – é porta para que se revele a essência da manifestação, antes mesmo que o ser humano pretenda ser o próprio fundamento da vida. A *experiência teologal* de Francisco, em seus versos e musicalidade, é transparência de uma vida que, tocada pelo padecimento se revelou em sua carnalidade. Os estigmas, narrados pelos hagiógrafos foi a expressão do transbordamento desse amor ardente.

Como veremos no próximo capítulo, a vida, em sua fenomenalidade, não tem nada a revelar além de si mesma. Sua expressão é ela mesma que, por doação, vem a todo ser humano em sua vida concreta que nunca deixa de ser o que se é, fenomenalizando. Em linguagem teológica, encarnando-se, sendo musicalidade em seu contínuo transbordamento de amor.

4 Balanço:À guisa de conclusão

¹⁵² 2Cel 127.

As grandes mudanças que se deram nos primeiros séculos do segundo milênio revelam-nos uma longa trajetória da compreensão e vivência da Encarnação do Filho de Deus. A afirmação da Encarnação do Filho trouxe uma novidade tão inaudita que provocou as mais variadas reações no decorrer do tempo. A divinização da carne humana na pessoa do Filho de Deus elevou o que era frágil e passageiro como mediação da revelação divina. O que era mais rejeitado se tornou caminho para a salvação.

Na Baixa Idade Média, nos movimentos de renovação, e especialmente em Francisco, está presente o paradoxo vivido nesse período: Deus e homem, feudo e burgo, corpo e alma, condenação e salvação. Em suma, Deus estava novamente se encarnando, no sentido em que o homem redescobria em seu corpo a revelação divina. Francisco, catalizador de todas essas forças, no momento oportuno da graça divina, assumiu em si, no corpo que era, esse paradoxo. Nessa congruência, buscava narrar, não apenas com a língua, na linguagem sonora, mas na carne mesmo de uma vida que se revelava. Sua vida de jovem do burgo, seu processo de conversão, seu encontro com os pobres e sua estigmatização¹⁵³, nesse mundo tenso, vai estar na base de sua espiritualidade e da futura teologia franciscana.

Cabe a nós, agora, abrirmos o diálogo com a Fenomenologia da Vida, em Michel Henry, em torno de elementos e categorias que julgamos fundamentais para o colóquio com a *experiência teologal* de Francisco e com a teologia em geral.

¹⁵³ O termo *estigmatização* é entendido em sentido amplo. Falamos tanto da exclusão que Francisco sofreu, como tantos outros pobres e leprosos de seu tempo, como também de sua identificação com o Crucificado que lhe era revelado nos crucificados na carne, contemporâneos seus.

CAPÍTULO 2 A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY: A REVELAÇÃO DA VIDA

Introdução

No capítulo precedente apresentamos as transformações que a imagem de Deus sofreu na virada do primeiro milênio e como foi se acentuando as características de um Deus humanado até eclodir nos movimentos de renovação no seio da Igreja. De um Deus impassível passa-se a um Deus encarnado e sofredor, ponto de contradição e ao mesmo tempo de identificação para os novos grupos e movimentos. A Encarnação, na Baixa Idade Média, tornou-se novamente o movente das concepções religiosas em um mundo permeado pela transitoriedade do corpo e a centralidade Divina. Tais transformações na imagem divina e do homem, trouxeram também novas relações com o corpo, que era vivido como habitação do pecado e da salvação. Corpos chagados e santificados pelo Filho de Deus encarnado. Dentro desse contexto, vimos também que as transformações sociais e econômicas modificaram as relações entre os homens e Deus. Francisco de Assis viveu tal efervescência e catalisou os desejos religiosos e sociais das mudanças que ocorriam.

Neste segundo capítulo queremos apresentar a Fenomenologia da Vida¹ em Michel Henry. Primeiramente, pensamos ser de suma importância, e isto ficará mais evidente na última parte desta pesquisa, saber como Henry iniciou o desenvolvimento de sua filosofia. O que o atingiu para que se lançasse à novas reflexões além da *fenomenologia histórica*². Depois, procuraremos apresentar suas principais concepções filosóficas, circunscrevendo ao fim, à temática principal para nós neste capítulo: as concepções filosóficas de Michel Henry sobre o padecimento e o revelar da vida na Vida Absoluta.

¹ A temática da vida não foi exclusividade de Henry, ele toma essa reflexão de maneira mais acentuada, e faz dela ponto fundante de toda sua filosofia, porém tal preocupação já se tinha iniciado com os últimos escritos de Husserl, ao menos aqueles já vieram a público até então, como também de Heidegger e outros de diversas origens.

² Por *Fenomenologia histórica*, Michel Henry quer se referir principalmente à fenomenologia de Husserl e Heidegger. Para Henry, era necessário fazer uma *inversão* da fenomenologia, superando a herança grega da concepção de fenômeno, utilizada por esses filósofos.

1 Origens da Fenomenologia da Vida

O percurso fenomenológico de Henry é considerado inovador dentro da fenomenologia. Ele radicaliza o método fenomenológico histórico. Acentuando a *epoché*³ e propondo uma fenomenologia verdadeiramente radical, o que vai *aparecer* é a subjetividade absoluta de um corpo que é carne numa vida⁴. Henry, voltando a René Descartes (1596-1650), e lendo Edmund Husserl (1859-1938) e Martin Heidegger (1889-1976), além de tantos outros, apresenta um entendimento novo do corpo, sendo considerado um dos maiores filósofos franceses do século XX. Nossa olhar volta-se inicialmente à origem de seu pensamento, para buscar os fundamentos de sua Fenomenologia da Vida, pois, como veremos na fenomenologia henriana, a Vida vem antes do pensamento e escapa a todo raciocínio⁵.

1.1 Michel Henry: Breve biografia⁶

Michel Henry nasceu em 1922, em Haïphong, Indochina, região do atual Vietnã. Com a morte do pai, em um acidente automobilístico, a família retornou à França. Nos estudos, antes da filosofia, teve como professores que o influenciaram: Jean Guéhnnno (1890-1978), professor de literatura francesa, que se tornou mais tarde membro da Resistência Francesa; Jean Laporte (1886-1948), que lecionava filosofia e era grande leitor de Descartes. As personalidades desses mestres acabaram por marcar o futuro pensamento de Henry, mas foi Jean Hyppolite (1890-1978) que causou fascínio decisivo e o levou escolher a filosofia, ao entrar no ensino superior.

³ Suspensão do juízo presente nos antigos célicos. Na fenomenologia de Husserl ganha contorno de contemplação desinteressada das coisas existentes, fazendo que o filosofar surja de um revelar na abertura para o que vem.

⁴ Críticas foram realizadas a Henry quanto a certa modificação na sua compreensão de corpo e carne ao longo de suas obras, principalmente em seus últimos trabalhos. Para Emmanuel Falque, Henry chega mesmo a criar um novo dualismo. Cf. FALQUE, Emmanuel. *Y a-t-il une chair sans corps ?* In: CAPELLE, Phillippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry : Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2014. p. 95-133. Pensamos que a crítica do autor tem seu valor, porém também apresenta equívocos na compreensão da fenomenologia de Henry. Talvez isso se deva à grande dificuldade de entendimento das reflexões henrianas. Deixar a herança grega e adentrar em outra modalidade de vida não tem se mostrado fácil para o vício filosófico quanto ao apego a um monismo inteligível para o mundo e para o homem.

⁵ Cf. HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo*: ensaio sobre a ontologia biraniana. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 33. Embora tenhamos procurado sempre recorrer os textos em francês de Michel Henry, nessa referida obra, permanecemos com a tradução brasileira, pois no período não conseguimos ter acesso ao texto.

⁶ Cf. LECLERCQ, Jean. Biographie de Michel Henry. Disponível em: <https://www.michelhenry.org/biographie/>. Acesso em: 03 mar. 2018. Ou HENRY, Michel. *Pour une phénoménologie de la vie: Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*. Paris: Édition de Corlevour, 2010.

Por volta de 1942, Henry redige sua tese de licenciatura: A Felicidade de Espinosa⁷, orientado pelo professor Jean Greniet (1898-1971). Apesar de ser seu primeiro trabalho filosófico, ele não seguiu estritamente o pensamento espinosiano em suas futuras pesquisas. Contudo, nessa obra inicial, já é possível notar traços de seu pensamento posterior.

Depois do curso finalizado, sofreu um forte impacto existencial, ao ser designado para ser supervisor das propriedades agrícolas ao norte da França (*Île-de-France*). Ali, devido à invasão alemã, sofreu junto aos prisioneiros de guerra. Logo depois, adentrou para a Resistência Francesa⁸ e tinha como objetivo recrutar mais jovens – estudantes e licenciados – para lutar por uma França livre. A experiência sofrida com a guerra merecerá atenção especial no entendimento da formação filosófica de Henry, que destacaremos nos próximos tópicos.

Depois do período em que permaneceu na Resistência Francesa, e de todo o contexto em que ali viveu, Henry pode dedicar-se exclusivamente à filosofia. Seu interesse foi além dela, pois sua busca circulava entre a filosofia, a arte e a literatura. Entre suas leituras estavam: Dostoievsky, Kafka, Claudel, Hölderling, Rilke entre outros. Na filosofia se interessava por: Eckhart, Pascal, Meine de Biran, Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre e outros. Então, podemos afirmar que

O pensamento de M.H não possui somente a fenomenologia clássica e/ou francesa como se poderia pensar. O filósofo teve variadas influências devido à sua busca e estudo. Assim, está para além de simples dissidente de Husserl e Heidegger, mas está contido em uma complexa fonte e tradição. Desde Mestre Eckhart a Meine de Biran procurou estabelecer seu próprio pensamento⁹.

Em 1947, Henry inicia sua tese de doutoramento, intitulada inicialmente de *L'Essence de la Révélation*. Entre 1948 e 1949, tinha escrito parte de seu trabalho de pesquisa. Contudo, devido à dimensão e às regras de publicação, separou esse primeiro texto, que seria parte da tese e o intitulou de *Philosophie et Phénoménologie du Corps: essai sur l'ontologie*

⁷ Inicialmente com o título “A Felicidade ‘em’ Espinosa” foi mudado para “Felicidade de Espinosa”, revelando que seu trabalho tratava mais que o conceito de felicidade. Cf. HENRY, Michel. *Le bonheur de Spinoza*. Paris : Presses Universitaire de France. 2004. Apesar que não tratar mais de Espinosa em suas obras, alguns defendem uma relação dessa obra com *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*, pois nela se observa a alegria da liberdade de pensamento que se encontra na Verdade segundo o cristianismo.

⁸ A Resistência Francesa foi formada por vários grupos que lutaram pela libertação da França contra o domínio alemão e seus aliados, durante a Segunda Guerra Mundial. Existiam tanto ações militares como resistências clandestinas, desde famílias, estudantes a professores. Declarações pelas emissoras de rádio francesas diziam: “A suprema batalha começou: É a batalha da França, é a batalha pela França”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T8UFLomuYZA&list=PLFjVOsqqXIB4KGuxmeZQFjSCTKBbb-Rjl&index=5&t=236s>. Acesso em: 30 jun. 2019.

⁹ FORMISANO, Roberto; GREEN, Garth. Introduction: The philosophy of Michel Henry. In: ANALECTA HERMENEUTICA. International Institute for Hermeneutics/ Institut International D'Herméneutique. v. 8. (2016). p. 3.

biraniennes, que somente foi publicado em 1964. O objetivo “era estabelecer, contra o idealismo, o caráter concreto da subjetividade, e isso mostrando que esta se confunde com nosso próprio corpo”¹⁰. Para isso, Henry voltou a Meine de Biran, pois achou nele a possibilidade de desenvolver sua filosofia. Também retomou Descartes, para reencontrar ali uma filosofia esquecida e ignorada. Sua ousadia e crítica deu a ele a possibilidade de fazer uma análise fundamentando, mais claramente, a virada fenomenológica que iniciava. Nesse trabalho primeiro, ele se aproxima de Maine de Biran, ao mesmo tempo que se afasta, argumentado a dificuldade que o filósofo teve de manter suas intuições iniciais.

Somente em 1961, Henry termina seu doutorado com o trabalho com o título modificado de *L'Essence de la Révélation* para *L'essence de la Manifestation*, que foi publicado dois anos mais tarde. Esse trabalho é considerado uma verdadeira obra prima, possuindo aproximadamente 900 páginas, de um percurso fenomenológico. Para ele, a essência da manifestação não é o predicativo do ser que se fazia na tradição filosófica até então, mas a própria revelação da vida.

Os dois trabalhos, que na realidade pertencem à mesma pesquisa, vão ser a base de toda sua filosofia. Até chegar ao que os estudiosos chamaram de trilogia fenomenológica do cristianismo (*C'est Moi la vérité: pour une philosophie du christianisme* ; *Incarnation: Une Philosophie de la Chair e Paroles du Christ*). *Paroles du Christ* foi o último trabalho que escreveu, pois Henry morre em 2002, com 80 anos de idade, em Albi, cidade próxima a Toulouse, logo depois que tinha terminado a correção dessa derradeira obra.

Entre o primeiro trabalho e o último publicado, escreveu dezenas de artigos e outras obras. *Généalogie de la psychanalyse : Le commencement perdu* (1985), *La barbarie: une critique phénoménologique de la culture* (1987), *Voir l'invisible: Kandinsky* (1988). *Phénoménologie matérielle* (1990), *Marx: I Une philosophie de la réalité, II Une philosophie de la économie* (1991).¹¹

Obras póstumas, que contêm suas principais conferências, foram publicadas nos anos seguintes: *Phénoménologie de la vie, volume 1: De la phénoménologie* (2003), *Phénoménologie de la vie, volume 2: De la subjectivité*, (2004), *Phénoménologie de la vie, volume 3: De l'art et du politique* (2004), *Phénoménologie de la vie, volume 4: De l'éthique et la religion* (2004).

Henry também foi um romancista. Seus romances estão permeados pelas suas reflexões. *Le jeune officier* (1954), *L'amour les yeux fermés* (1976), *Le fils du roi* (1981), *Le*

¹⁰ HENY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 7.

¹¹ Parte dessas obras foram publicadas no Brasil pela É Realizações, Editora Espaço Cultural.

cadavre indiscret (1996) e *La vérité est un cri* (1982). Neles encontramos os temas apresentados nas obras filosóficas, em forma de romance. Questões como a verdade, a justiça, o amor, Deus, o mal, a luta contra o ressentimento etc., estão todas narradas em forma literária, deixando a cargo do leitor a descoberta filosófica por detrás dos textos. Perguntado por que decidiu ser também um romancista, argumentou que a forma de narrar a vida que é *páthos*, era diferente dos trabalhos filosóficos mais conceituais e que na literatura podia se entregar a uma liberdade narrativa¹².

Henry foi professor convidado de diversas universidades: *École Normale Supérieure*, Sorbonne em Paris, Universidade Católica de Louvain, Universidade de Washington e Universidade de Tokyo. Seus arquivos se encontram na Universidade de *louve-la-nove* na Bélgica.

Em suas obras e conferências, Henry procurava aprofundar sua tese inicial: a vida revela a si mesma sem distanciamento, sem representação. Realizava então, um embate contra todo idealismo presente na tradição filosófica. Seu interesse, na leitura de Mestre Eckhart, de Descartes, de Heidegger, de Freud e do cristianismo, principalmente pelos textos das Sagradas Escrituras, foi uma busca para confirmar suas intuições iniciais.

Quanto a essas obras finais, quando abordou o cristianismo, propondo uma Fenomenologia da Encarnação a partir dos textos sagrados, sofreu várias críticas de outros filósofos, principalmente ateus. Para muitos, tais obras se aproximavam muito ou eram pura teologia.

Na sua releitura dos Evangelhos, principalmente de João, evidenciamos que apesar de que alguns relacionem Henry diretamente com a espiritualidade cristã, seu trabalho foi filosófico e não teve pretensões de ser teológico. O próprio autor deixou isso claro no início de sua obra *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*:

Uma dúvida penetra o espírito do leitor. De que se tratará exatamente neste ensaio: de filosofia, de fenomenologia - ou de teologia? Distinguiremos a cada passo, ao longo de nossas análises, o que decorre de uma ou de outra dessas disciplinas, antes de pôr em nossa conclusão o problema de sua relação, e talvez também o de saber se o que nos fala antes de tudo não seria outra Palavra, que, para já não ser ouvida por nosso mundo perdido, não cessa todavia de nos chamar, fazendo de nós viventes¹³.

O que já chama a atenção no diálogo que Henry estabelece com o leitor, é a dúvida lançada: “de que se trata exatamente esse ensaio” e, depois, sugerindo uma lacuna que nem a filosofia, nem a fenomenologia, e nem a teologia, conseguem preencher, disse: “[...] e talvez

¹² Cf. HENRY, Michel. *Phénoménologie de l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004. p. 311.

¹³ HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000, p. 32.

também o de saber se o que nos fala antes de tudo não seria outra Palavra, que, por já não ser ouvida por nosso mundo perdido, não cessa todavia de nos chamar, fazendo de nós viventes". Desta maneira, Henry procura outra forma de compreensão para tentar intuir o que seria a verdade que o cristianismo apresenta e que sua filosofia procurou esclarecer. Ou seja, como disse em sua outra obra *C'est moi la Vérité*:

Nosso propósito não é nos perguntarmos se o cristianismo é ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, não é estabelecer, por exemplo, a primeira dessas hipóteses. O que estará em jogo aqui é, antes o que o cristianismo considera como a verdade, o gênero de verdade que ele propõe aos homens, que ele se esforça por comunicar-lhe não como uma verdade teórica e indiferente, mas como esta verdade essencial que lhe convém por alguma afinidade misteriosa, a ponto de ser ela a única capaz de assegurar sua salvação¹⁴.

Na área teológica, sua filosofia tem ganhado força, não sem controvérsias. Seu pensamento, se não bem compreendido e relacionado à teologia, abre margem para possíveis concepções intimistas ou rejeição completa de suas obras por serem interpretadas como ideias gnósticas. Apesar dessas dificuldades, o trabalho não deve ser abandonado, já que o cristianismo sempre dialogou com a filosofia, desde o platonismo, aristotelismo, passando pelos filósofos modernos e outros contemporâneos. Para bem realizá-lo, nossa atenção se voltará principalmente para as três obras que compõem a chamada trilogia sobre o cristianismo: *C'est Moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*; *Incarnation: Une Philosophie de la Chair e Paroles du Christ*.

O objetivo dessa tarefa se apresenta de forma desafiadora, já que se faria necessária uma introdução à fenomenologia de Henry. Todavia, escolhemos realizá-la dentro da finalidade desta pesquisa, que é relacionar a *experiência teologal* de Francisco de Assis com a fenomenologia henriana, deixando a cargo do leitor recorrer às pesquisas já realizadas e que possuem significativa introdução ao pensamento henriano, disponíveis em língua portuguesa¹⁵ e em diversas outras línguas. Focaremos assim, nos pontos que consideramos mais essenciais da Fenomenologia da Vida para o diálogo com a experiência de Francisco de Assis.

¹⁴ HENRY, *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Édition Seuil, 1996. p. 7.

¹⁵ Cf. WONDRAZEK, Karin H. Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 258 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010. GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia cristã da encarnação: horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Henry*. 2018. 468 p. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018. ARAUJO, Ronaldo Chicre. *Revelação e encarnação: a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry*. 2015. 188 p. (Doutorado em Ciências da Religião) UFJF, Juiz de Fora, 2015.

1.2 Revelação da Vida

Quando Henry começa a se dedicar à filosofia mais detidamente, acontece a Segunda Guerra mundial (1938-1945), durante a qual passou por uma forte experiência que marcou sua vida profundamente. Após a conclusão do curso de licenciatura (1942-1943), como dissemos anteriormente, ele foi nomeado supervisor das propriedades agrícolas de *île-de-france*. Viveu ali, com os camponeses e operários, que haviam se tornado prisioneiros dos alemães, uma experiência existencial de sofrimento profundo, que o levou a se engajar mais ainda na Resistência Francesa¹⁶. Na luta pela libertação da França, sentiu na própria carne uma vida negada, impossibilitada de ser ela mesma. Ali, pôde perceber as consequências da guerra e a vulnerabilidade humana.

O próprio Henry afirmou que essa vivência radical da vida precária e frágil influenciou fortemente seu pensamento como filósofo. Sabemos que os contextos socioculturais e a experiência de cada indivíduo dentro dos limites da existência, marcam seu modo de lidar com a vida. Podemos observar isso, por exemplo, na vida de outros pensadores, como: Edith Stein (1891-1942), Sigmund Freud (1891-1939), Viktor Frankl (1905-1997), etc. Em cada contexto e vivência, flui um vivenciar/pensar que tem como tessitura uma vida que se dá no chão da existência, em seu padecimento.

As reflexões de Henry foram construídas sobre essa experiência profundamente forte de violência e desumanização. Uma realidade de vulnerabilidade, que se fez possibilidade de adentrar em uma nova visão de mundo, pois “o sofrimento define uma das tonalidades afetivas fundamentais pelas quais a vida toca seu próprio fundo”¹⁷. Um revelar-se de uma originalidade fundante. “O sofrimento remete à verdade absoluta, ao processo oculto em que a vida advém originalmente a si em seu sofrer primitivo”¹⁸. Aqui se faz jus considerar de forma basilar como que tais realidades estão presentes nos seus construtos filosóficos. Seu interesse por temas tais como: Vida, corpo, carne, encarnação, e assim, pelo desenvolvimento da Fenomenologia da Vida, não surgiu simplesmente de uma abstração descontextualizada, mas foi fruto de uma vida que é *páthos*¹⁹. O sofrimento o levou a uma verdade fundamental e geradora de sentido.

¹⁶ Cf. HENRY, Michel. *Pour une phenomenologie de la vie: entretien avec Oliver Salazar-Ferrer*. Paris: Éditions de Corlevour, 2010.

¹⁷ HENRY, *Incarnation*, p. 187.

¹⁸ Ibid., p. 187.

¹⁹ Paixão, afeto. Sentido em que se padece sem poder sair daquilo que se é. A vida ‘é’, na medida em que fenomenaliza, sendo ela mesma.

No Colóquio de Cérisy, em 1996, Henry demonstrou a força que teve tais vivências na formação de seu pensamento. Ele afirmou:

A experiência da Resistência e da clandestinidade tiveram uma profunda influência na minha concepção da vida. A clandestinidade deu-me o sentido agudo e quotidiano do incógnito. Era necessário dissimular o que se pensava e o que se fazia. Graças a esta hipocrisia permanente, a essência da verdadeira vida revelou-se a mim e concluí que esta é invisível. Nos piores momentos, quando a vida se revelava atroz, experimentava em mim, como se fosse um segredo a proteger e que me protegia, a manifestação invisível da verdade. Há uma manifestação mais profunda e antiga do que a manifestação determinada pelo mundo e que nos dá a nossa condição de homens. Definir o Homem como "animal político" não é mais possível. A minha esfera de compreensão da política ideológica é refém do que foi anteriormente descrito. Num primeiro momento, tendemos a colocar a História no primeiro plano das nossas existências, a nossa fome, o nosso medo, a nossa vida e a nossa morte que dependem de cada instante. Por outro lado, o mito da cidade grega – uma cidade onde cada um realiza o seu ser – recebe um golpe irreparável. Este espaço humano e luminoso onde estamos todos juntos que constitui uma verdadeira morada e que aparece como um "céu imaginário" é constituído pela violência das armas, da delação, da tortura e do mercado negro; a morte para muitos e o medo para todos. A salvação reside numa comunidade reduzida ao casal, à família ou a um serviço clandestino exterior, sempre excessivamente numeroso e permanentemente ameaçado pela infiltração e pela traição. Desde esta época que comprehendi que a salvação do indivíduo não poderá vir deste mundo²⁰.

Na limitação que a hipocrisia se impunha, a vida era negada. Foi justamente aí que Henry a ‘descobriu’, ou melhor: ela se revelou. Uma Vulnerabilidade Primordial que estava para além dos disfarces. A negação daquilo que era a fenomenalidade da Vida que é *poder de*, foi revelada. A vulnerabilidade, o sofrimento, a dor, não estavam fora da vida, mas atados a ela, tocavam à essência dela. A dissimulação que realizavam deu a Henry a percepção de que, em todos os lugares naquele período, acontecia a negação da Vida mesma, desse fundamento que nos faz viventes. O incógnito era a essência da Vida verdadeira, que se autorevelava. Contudo, isso só foi possível no contato com a vulnerabilidade mesma, numa Passividade Primordial. Como ele afirmou acima: “Nos piores momentos, quando a vida se revelava atroz, experimentava em mim, como se fosse um segredo a proteger e que me protegia, a manifestação invisível da verdade”²¹.

O segredo era invisível àqueles que impunham seu ilusório poder. O *lugar* em que estava *escondida* a vida – por de trás da dissimulação em que eram obrigados a realizar – Henry sentia que protegia e era protegido por uma verdade que não podia ser vista no olhar do mundo. Um *locus* originário que o tocou profundamente como uma descoberta-encontro, numa manifestação profunda que nos dá a qualidade de seres encarnados, pois a vida está

²⁰ HENRY, *Entretiens*. Paris: Edition Sulliver, 2007. p. 13-4.

²¹ Ibid., p. 13.

atada à carne. E essa “carne é condenada a manter a vida que há nela e que reclama sem parar as condições de sua sobrevivência”²². Tal condenação não quer dizer tristeza de sentimento, mas se refere a um padecimento mais primordial, no sentido em que *recebemos* constantemente a vida numa carne, sem poder nos livrar dela, pois somos viventes na Vida, experienciando a nós mesmos.

Precisamos agora nos perguntar e refletir mais detidamente como tal descoberta possibilitou Henry a formular sua fenomenologia. O que há de novidade em sua reflexão? E talvez o mais desafiador, de um trabalho que seja mais rigoroso, seria: como falar dessa revelação da vida, em um corpo que é carne, usando nossas representações filosóficas e teológicas, sem cairmos nos disfarces e hipocrisias das idealizações? É o que vamos procurar apontar nas próximas páginas: entender as principais categorias filosóficas apresentadas por Henry e, no próximo capítulo, naquilo que poderemos relacionar de maneira frutuosa, com a *experiência teologal* de Francisco.

2 Filosofia e Fenomenologia da Vida

Para realizarmos este trabalho com mais clareza é necessário situar Henry no âmbito do pensamento filosófico, pois essa é mais sua casa. A contextualização e diferenciação dos principais autores, que ele estudou e refutou, nos dará parâmetros mais significativos da origem de sua filosofia. Tal metodologia também nos auxiliará a compreender que, mesmo que Henry tenha escrito uma trilogia filosófica a partir do cristianismo, seu objetivo era desenvolver sua fenomenologia usando os textos sagrados do cristianismo. Não temos pretensão aqui de esgotar o assunto, pois esta pesquisa não tem como objetivo abordar toda a filosofia henriana, cabendo aos próprios filósofos tal trabalho.

2.1 Galileu Galilei

Em suas obras, além de revisitar a filosofia, Henry olhou também, como um leitor de Husserl, para o desenvolvimento das ciências e as ideias que daí nasceram. Ele faz uma crítica à tradição filosófica, às ciências e ao senso comum, pois para ele, elas herdaram a visão grega do mundo. O conhecimento baseado nessa cosmovisão esquece a vida real do homem, fixando-se apenas no conhecimento abstrato da realidade. Assim, poderíamos dizer que Henry

²² HENRY, *Paroles du Christ*. Paris: Édition Seuil, 2002. p. 7.

foi um *arqueólogo da vida*, que a todo tempo tentava encontrar aquilo que foi esquecido: uma filosofia que levasse em conta a vida antes de qualquer representação dela. Nas propostas de Galileu Galilei (1564-1642), do conhecimento verdadeiro, Henry nota a *poeira* que pouco a pouco foi encobrindo a vida e assim, a origem da verdadeira cultura humana.

Com respeito à ciência, não se pode esquecer as decisões iniciais de que ela procede e que vão determiná-las inteiramente, bem como ao mundo que será o seu – que é o nosso. Essas decisões tomadas por Galileu no início do século XVII atribuem à nova ciência a tarefa de conhecer o universo real, o que é constituído de objetos materiais extensos e dotados de figuras. Sendo assim, o conhecimento que deve tornar-nos acessível esta realidade do universo não poderia ser o conhecimento sensível²³.

Conhecer o universo real, eis o grande trabalho da ciência nascente, a partir de Galileu. Os sentidos humanos deveriam ser considerados suspeitos, pois não eram capazes de dar-nos o verdadeiro conhecimento. Esse mundo tinha nos enganado até aquele momento. Logo, “Conhecer de modo adequado o universo implica então que, tendo sido afastadas por ilusórias essas propriedades sensíveis, nós captemos as figuras dos corpos reais – estudo que pende da geometria racional e rigorosa”²⁴. Era esse método racional-abstrato que seria a fonte de um verdadeiro e único conhecimento. E com o desenvolvimento mais refinado da ciência, com seus métodos e técnicas, esse se torna a fonte moderna de conhecimento. Negando o que é sensível, o ser humano real, dá-se contundentemente o deslize do saber num esquecimento da vida, que passou à cultura autodestrutiva.

Henry não vê a ciência como algo ruim em si, o problema é a cegueira em que cai, o fechamento à vida, num progresso idealista e fetichista do saber. Por exemplo, sabemos que a vida, o corpo que somos nós, que nos dá o poder para nossos atos, ignora o conceito de metro, o conceito da velocidade da luz, as descrições dos biólogos e químicos na descrição das partículas trocadas pelos beijos dos amantes. A vida, que não precisa ser pensada para ser ela mesma, é fundamento das realidades humanas, do conhecimento e da cultura. Observa-se assim, com o avanço das ciências, que a verdade sobre o próprio homem, que surge da vida, passou a ser submersa pela geometria, pela matemática, pelas concepções científicas em geral.

O projeto galileano, todavia, é o da cultura moderna em seu conjunto, enquanto cultura científica – o que faz dela, na verdade, não uma cultura, se esta for sempre a cultura da vida, mas propriamente sua negação: a nova barbárie, cujo saber científico e triunfante é pago pelo preço mais elevado, a ocultação pelo homem de seu ser próprio²⁵.

²³ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 50.

²⁴ Ibid., p. 50.

²⁵ HENRY, Michel. *La Barbarie*. Paris: PUF, 2018. p. 129-0.

Henry retorna a Galileu para demostrar o pensamento objetivista, que se desenvolvia a partir da ciência. Sua acentuada crítica a tal pensamento (nas ciências e na filosofia), vai percorrer toda a sua obra. Podemos dizer que é o núcleo dela. No sentido em que travava uma batalha contra o caminho unilateral pela qual a filosofia e depois as ciências optaram: ter o mundo da representação como única fonte de conhecimento. Para superação desse preconceito que levou ao esquecimento da vida, “Henry defende a restauração de uma concepção de vida pré-galileana, que considera a vida como patética e que é capaz de se conhecer imediatamente e sem distância”²⁶.

Na concepção de Henry, o ser humano não pode ser transformado ou reduzido como objeto no mundo, e sim, ser entendido como um ser vivo que está antes de qualquer idealização. Por mais que as ciências auxiliem a vida, elas não podem estar a serviço de si mesmas, apenas de seus métodos e técnicas. Mas antes, devem reconhecer-se fundadas na vida, para que se evite a barbárie de um mundo cego, pois “as coisas nada sentem, nem sequer se sentem a si mesmas”²⁷. A vida é mais que objetividade.

Afastar da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis é eliminar ao mesmo tempo, nossa sensibilidade, o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância de nossa vida. É essa vida, portanto, tal como se experimenta em nós em sua fenomenalidade incontestável, essa vida que faz de nós seres vivos, que se vê despojada de toda verdadeira realidade, reduzida a uma aparência ²⁸.

Para Henry, a cultura é a manifestação da vida. Desprezar os sentidos em prol da objetividade, do mundo da representação, é negar a própria vida. Isso não quer dizer que a objetividade não seja parte da vida. Sim, ela é. Todavia não é sua totalidade, nem seu centro. O modo de ver as coisas de maneira representativa é importante para o desenvolvimento científico-tecnológico. Porém, não se pode ficar na ilusão de controlar e deter a vida, como num *in vitro* de ensaio de um laboratório. Quando se presa em primeiro lugar pelos métodos e técnicas das ciências, se esquece a quem elas deveriam servir, reduzindo o ser humano a um objeto, ao modo das coisas no mundo, coisas inertes que não possuem a capacidade de sentir a si mesmas.

São os cientistas, fazendo a ciência dizer o que ela não diz, que professam essa redução, são eles os assassinos da vida, aqueles que, despojando-a dessa autorrevelação que constitui sua essência e ao mesmo tempo a de todos os viventes,

²⁶ O’SULLIVAN, Michel Henry: *incarnation, barbarism and belief*, p. 19.

²⁷ HENRY, *Phénoménologie de la vie*, v. 1, p. 144.

²⁸ HENRY, *La Barbarie*, p. 2.

negando assim o próprio fato de viver e tendo-o por nada, reduzem tudo o que vive e se experimenta como vivente a processos cegos e à morte²⁹.

Constatando a redução galileana, Henry percebe a origem da incapacidade do conhecimento do mundo. Um mundo que é o dos homens e mulheres, criado e transformado como fundamento da própria existência, uma verdadeira *Torre de Babel*, que dispersa e atordoa o ser humano de sua própria origem, fazendo-o incapaz de *ver* a verdade mais óbvia.

A incapacidade da biologia moderna de nos dar acesso à própria vida não lhe é, portanto, própria. Não é própria da ciência em geral e não resulta da redução galileana de que procede essa ciência. Tal impotência é a de todo conhecimento aberto sobre um mundo, mais profundamente de toda forma de experiência que demanda e toma emprestada sua fenomenalidade do mundo, da sua verdade³⁰.

Onde Henry encontrou uma filosofia que pudesse auxiliá-lo na construção de um outro modo de pensar o ser humano e a realidade? A confecção de uma nova filosofia que partisse da vida mesma? É o que vamos fazer a seguir, procurando estabelecer de forma mais didática o caminho filosófico da Fenomenologia da Vida. Henry buscará em Descartes um começo perdido dentro da filosofia. Qual a novidade de Descartes e o que ele abandonou que era original e que foi deixado em prol de um conhecimento *seguro*? Vimos desde o início desse trabalho, que Henry sempre procurou esse *original*, esse *radical* perdido na história do conhecimento humano. Investiguemos rapidamente sua releitura de *um Descartes ignorado ou esquecido*.

2.2 René Descartes

A leitura de Descartes, nos estudos iniciais da filosofia e as interpretações de seus professores, causou impacto significativo em Henry. Quando estudamos Descartes e Henry, mesmo percebendo o espaço de tempo entre eles, notamos algo em comum: a ousadia em questionar todo o edifício filosófico levantado até então. Colocando tudo em dúvida, Descartes se desfaz de todas as verdades, em busca de uma certeza mais sólida. Essa determinação filosófica dos passos iniciais de Descartes, também vemos em Henry. Sua releitura do antigo filósofo já era um processo que havia começado em suas primeiras reflexões do curso de filosofia.

²⁹ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 54.

³⁰ Ibid., p. 56.

Podemos observar melhor a releitura de Descartes feita por Henry, no texto *Videre e Videor*, que foi agrupado a outras conferências no livro *Généalogie de la Psychanalyse* (1985). Tal conferência é um reesclarecimento daquilo que já havia apresentado no coração da tese de doutorado *L'essence de la manifestation* que foi a base de sua fenomenologia. A essência da manifestação não está na representação, na intencionalidade, mas no manifestar da vida mesma sem disfarce ou distanciamento. O que Henry procura demonstrar é que “o começo não é o novo, é antes o mais Antigo e o mais antigo”³¹. Para isso, ele vai ao Descartes do começo³², para ali descobrir aquele pensamento originário, quando é apresentada a máxima “penso, logo existo”, que para ele, refere-se a um perceber originário de *penso*. Na leitura henriana, esse pensar é uma capacidade, um poder que nos foi dado, anterior àquilo que entendemos hoje como pensamento.

Seguindo a interpretação de Henry sobre Descartes, pela redução realizada pela dúvida metódica, resta no *fundo* a certeza do *poder pensar: penso: logo sou*. Nessa leitura, vemos no Descartes do começo, uma efetividade fenomenológica, uma pura manifestação. Contudo, tal percepção inicial de Descartes será deixada de lado por ele próprio, preferindo a verdade representativa do pensamento, como fizeram também os demais filósofos no decorrer do tempo.

A efetividade fenomenológica, o *fundo originário* que é *poder de*, apresentado por Henry, na releitura de Descartes, podemos notar na sua explicação sobre a frase desse autor, na Segunda Meditação: “*At certe videre videor*”.

No sentir, pois, Descartes decifra a essência originária do aparecer expressa no *videor* e interpretada como o último fundamento, é como sentir que o pensamento vai se desdobrar invencivelmente, como a fulguração de uma manifestação que exibe a si mesma, no que é e na qual a *epoché* reconhece o começo radical que procurava. Descartes não deixou de afirmar que sentimos nosso pensamento, sentimos que vemos, que ouvimos, que nos aquecemos. E é este sentir primitivo, porquanto é o que é, é esta aparência pura idêntica a si mesma e ao ser que precisamente define este mesmo ser. Eu sinto que penso, logo eu sou³³.

Henry vê na *epoché*, empreendida pelo Descartes do começo, a fenomenalidade do *fenômeno*, que é a radicalidade originária, que o remete àquela experiência do toque da vida, que experienciou na Resistência Francesa. Em Descartes, da Segunda Meditação, ele encontra

³¹ HENRY, Michel. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. p. 17.

³² *Descarte do começo* refere-se a leitura que M. Henry realizou da Segunda Meditação cartesiana, encontrando ali as intuições em prol de uma presença primitiva. Poderíamos dizer, diferente de outros filósofos, que Henry, a partir desse texto, procura resgatar uma fenomenologia primeira esquecida e busca romper com o monismo ontológico, pois existem dois modos de aparecer: o originário e o representativo. Também, vai perceber tal ‘começo perdido’ em Sigmund Freud, Schopenhauer e Nietzsche e depois nos textos das Sagradas Escrituras.

³³ HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 28-9.

a possibilidade de uma nova fenomenologia que seja abertura para aquela imediaticidade da própria vida vinda a si. Logo, o ver no *vedeor* descrito por Descartes é mais que um comparecer no mundo (representação), mas refere-se a uma capacidade originária do aparecer.

Depois de analisar o *Videor* na Segunda Meditação, Henry perguntará: “será essa parecença primeira idêntica àquela em que o ver atinge seu objeto e se constitui propriamente como um ver? A essência originária da revelação será dedutível à *ek-stasis* da diferença ontológica?”³⁴. Ele vai afirmar categoricamente que não. Pois aquilo que foi destituído pela *epoché*, não pode voltar a seu lugar, pois, dentro da *parecença original*, seria trair o próprio processo da redução fenomenológica e retornar à representação, escapando do domínio do que é mais Antigo e Primeiro.

O conhecimento da alma, a saber, o aparecer originário, no qual o próprio pensamento se sente de modo imediato e faz a prova de si no *vedeor* que lhe é consubstancial, furta-se a esse pensamento de ver e tocar – por quanto traga em si a *ek-stasis* do sentir -, furta-se à *ek-stasis* e ao próprio sentir. O conceito cartesiano de “pensamento” postula essa imediação essencial³⁵.

Dessa maneira, em Descartes, Henry entende o pensamento – *eu penso* – como uma imediaticidade, já que a *epoché*, subtraiu todas as representações possíveis. Logo, não se trata de um “*represento-me, logo existo*”, mas, na suspenção de toda a representatividade, surge um *Penso* primitivo, que não há como negar sua *existência* naquilo que é em si mesmo. “O sentir a si mesmo, no qual reside a essência do pensamento, não é somente diferente do sentir que se apoia na *ek-stasis*, mas o primeiro exclui de si o segundo e é essa exclusão que formula o conceito de imediaticidade”³⁶.

Pela imediaticidade, da vivência do Princípio Originário, da contemplação na ausência de qualquer representação, o aparecer que se apoia na *ek-stasis* fica largado a si mesmo, pois aquele que está fora do Originário não se confunde com ele. Apesar de ter nele a origem, não pode jamais trazer esse *estofo* para fora, nem apreendê-lo por qualquer linguagem. Podemos dizer, pela linguagem, que temos uma dor no peito. Contudo, falar que a temos não a apreende nem a elimina. Quando algo dói em nós, estamos atados a essa dor sem distanciamento: *somos dor*, e essa está no poder da vida. Esse *sentimento primordial*, que é um *poder de*, é a parecença primitiva, que vem a si mesma, e não pode ser minimizada ou potencializada, naquilo que ela é, ou trazida para *ek-stasis* do mundo. A imediaticidade é a

³⁴ Ibid., p. 27.

³⁵ Ibid., p. 63.

³⁶ Ibid., p. 62.

vida que não pode ser contida em uma imagem produzida por nós. Ela é anterior a qualquer imagem. O que vem antes de qualquer representação é a fenomenalização da própria vida, “que a si mesma se manifesta, e não uma forma espetacular de si”³⁷.

Percebemos então em Henry, no resgate que fez do Descartes do começo, um dualismo ontológico. Existe um Pensar Original, que é o sentir a si mesmo e um pensar que é representativo, desenvolvido pela filosofia e pelas ciências. Aquilo que já intuía na experiência nos campos da *île-de-france*, na Resistência Francesa, no sofrimento que advinha do escondimento da vida, na hipocrisia da representação. Henry percebeu aí, que toda aquela guerra e inumanidade era resultado de uma vida original negada. A representatividade do mundo dos homens, na filosofia, nas ciências e em todo idealismo possível, acarretava a negação do mesmo homem que não pode conter e ter sua origem no *lá fora*, numa representação.

2.3 Edmund Husserl

Michel Henry denomina de fenomenologia histórica principalmente aquela desenvolvida por Husserl e Heidegger. Ele a retomou como caminho de reflexão. Porém, o que veremos mais adiante, empreendeu o que chamou de inversão dessa fenomenologia. Esse processo partiu daquela máxima metodológica herdada de Husserl, uma *epoché*, em busca de um conhecer que fosse seguro. Todavia, Henry vai além, investigando os próprios fundamentos da fenomenologia. Para que possamos compreender tal inversão mais adequadamente, vejamos alguns ideias básicas da fenomenologia de Husserl.

Edmund Husserl estava preocupado em chegar a um conhecer apodítico. O que importava para fenomenologia não era o objeto em si, enquanto coisa, ao modo das ciências naturais, mas a necessidade de deter-se no modo que apreendemos o objeto. Ou seja, os objetos do mundo podem variar a maneira de como eles se apresentam a nós. Uma pedra que nos é dada só pode ser vista parcialmente. Na medida em que vamos nos afastando, aproximando, ou rodando a pedra, temos novas experiências dela. Porém, nunca assimilamos todo o objeto de uma única vez. O que realmente importa então, é nossa experiência como ela nos é apresentada na consciência. Assim, “focar nossa atenção não tanto no que

³⁷ MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002. p. 17.

experienciamos lá fora no mundo, mas na nossa experiência do mundo, é dar o primeiro passo na prática da fenomenologia”³⁸.

A fenomenologia de Husserl ajudou a perceber que as ciências naturais não podiam fornecer uma descrição completa da realidade, pois os objetos – as coisas no mundo – nos são dadas sempre novamente de formas diferentes. Existiria, uma realidade para além daquilo que o naturalismo, o psicologismo, pressuponham. Então, não se esgota a investigação de um objeto pelos métodos científicos, pois os objetos sempre podem ser-nos dados em novas aparições. Logo, são as aparições dos objetos na consciência, que importam. “Diferente da pedra, minha experiência não está disponível numa variedade de perspectivas. Não posso girar minha experiência do mesmo modo que eu posso girar a pedra”³⁹. Nesse sentido, a fenomenologia tem a intensão de chegar a uma consciência pura e é justamente a intencionalidade, a referencialidade, que vai ser a pedra de toque de Husserl.

O princípio da intencionalidade é que a consciência é sempre “consciência de alguma coisa”, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de intentio). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito⁴⁰.

Na fenomenologia de Husserl, pela redução fenomenológica, chega-se à constituição da consciência: a intencionalidade. O verdadeiro conhecimento deveria partir daí, e não apenas dos objetos. Por isso a crítica de Husserl às ciências, que para ele detinham um conhecimento superficial, pois estavam baseadas apenas nas experiências empíricas que temos do mundo (*noesis*). Era preciso ir às coisas mesmas e descobrir outro fundamento para o conhecimento, que seria mais seguro. Para além do empírico, existiam os atos intencionais, que eram invariáveis. Um conhecer antes do conhecer das coisas, um conhecer noemático. Dessa maneira, pela redução, colocando entre parentes toda teoria ou percepção ingênuas da realidade, indo além dos atos de intuição sensíveis, perceberíamos um outro nível de conhecimento: atos intencionais categoriais, que são aqueles objetos intelectuais, que se apresentam à consciência, revelando uma subjetividade transcendental.

Em Husserl, notamos que a estrutura da consciência, que é intencionalidade, pois consciência sempre é consciência de algo, coloca o sujeito como detentor do conhecimento. Quem conhece é o sujeito e é nele que está a origem do mundo. Mesmo que todas as coisas não existissem, a consciência sempre seria referencial. Poderíamos falar de *poder referencial*,

³⁸ CERBONE, David. *Understanding phenomenology*. London: Acumen, 2010. p. 3.

³⁹ Ibid., p. 19.

⁴⁰ DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia*. São Paulo: Centauro, 2008. p. 22.

pois a consciência pura sempre é condição fundamental de possibilidade. De igual modo, de uma subjetividade transcendental, onde o ego é absoluto, pois quem conhece é um eu. Logo, só existe o mundo porque existe um sujeito que o conhece.

Justamente aqui está a crítica de Henry à fenomenologia de Husserl⁴¹. Para ele, o conhecimento certeiro proposto por essa fenomenologia está fundado num eu, numa subjetividade absoluta, que se tornou uma *coisa* absoluta. Se é a intencionalidade que dá o caminho para um conhecer seguro, o que dá a ela essa condição?

A fenomenologia pode escapar ao amargo destino da filosofia clássica da consciência, levada a uma regressão sem fim, obrigada a situar uma segunda consciência atrás daquela que conhece – no caso, uma segunda intencionalidade atrás daquela que se trata de tirar da noite? Ou existe outro modo de revelação além do fazer ver da intencionalidade – uma revelação cuja fenomenalidade já não seria a do “lá fora”, desse pré-plano de luz que é o mundo? Não há resposta para essa questão da fenomenologia husseriana. Assim, surge nela uma crise de extrema gravidade, que reside antes de tudo no caráter redutor do conceito da fenomenalidade posto em ação por ela⁴².

Henry argumenta que a crise que se encontra na filosofia de Husserl não é somente dela, mas está presente em toda uma tradição filosófica e nas ciências: uma pretensão fetichista de ter como única fonte de verdade o aparecer, na evidência do aparecer da representatividade. Sabemos que as contribuições de Husserl foram significativas, pois a partir delas, de certa maneira, o próprio Henry pode construir seus pressupostos fenomenológicos, mesmo que isso significasse uma inversão fenomenológica, que não mais está na ordem do pensamento, mas da afetividade de um corpo-vivo. Todavia, para Henry os pressupostos daquela fenomenologia escondiam a própria vida.

2.4 Sigmund Freud

Recordemos também de Sigmund Freud (1856-1939), pensador que foi bastante estudado por Henry, e mereceu dele muitas conferências, reunidas mais tarde na obra *Généalogie de la psychanalyse, le commencement perdu*. A revisão desse olhar henriano sobre o fundador da psicanálise nos ajudará na compreensão da Fenomenologia da Vida, no decorrer deste trabalho.

⁴¹ Devemos levar em conta, quando consideramos a crítica de Henry a Husserl, a quantidade de escritos que Husserl deixou e que somente recentemente estão sendo organizados.

⁴² HENRY, *Incarnation*, p. 54.

A partir da crítica de Henry à tradição filosófica e ao modo de conhecer das ciências, constamos que a *filosofia da consciência* foi ganhando o mundo, não só no projeto de Descartes e depois de Husserl, mas na fundamentação da objetividade nas ciências e na técnica. Sigmund Freud (1956-1939), como um herdeiro tardio dessas concepções, desenvolve sua ideia de consciência em busca do *elo perdido*: o inconsciente. A constatação de uma outra realidade, torna-se mais evidente: a vida não para de se apresentar sem apartar-se de si mesma. “O fundo da psique escapa a uma tal consciência[...]”,⁴³ que na primitiva visão de Descartes era parte do ‘eu penso’. Agora, sem lugar para *existir*, a vida fica nos porões da nova compreensão da consciência. Assim, “Em uma filosofia da consciência, ou da natureza, que reduz a fenomenalidade à transcendência de um mundo, o inconsciente é o nome da vida”⁴⁴, pois aquilo que não caberia nas categorias conceituais recebeu essa nomenclatura, que para Henry nada mais é do que a vida mesma que torna a escapar. No entanto, como o *Descartes do começo* foi perdido, assim também o emergir da vida em Freud se obscurece na noite da predominância do que é objetivo.

É a manutenção do pressuposto científico, que pretende que só existe o que é objetivo ou pode ser objetivamente determinado: o inconsciente psíquico, finalmente reconhecido como o afeto, ainda não passa do representante de processos bioenergéticos, logo, de uma realidade natural. Esse olhar intencional, que permanece prisioneiro da representação, se produz no plano da terapia e a condiciona enquanto esta obedece unicamente ao desígnio da tomada de consciência⁴⁵.

Henry “considera o freudismo como um caminho para as discussões de temas que ele privilegiou em sua filosofia, como: afectivididade, emoção e autoafectividade”⁴⁶. Para Henry, quando Freud procura estabelecer a ideia de consciência, buscando na tradição filosófica tal conceito, percebe que existe um *fundo*, um *depositário*, que escapa a tal noção. Dessa maneira, resta empreender uma aproximação dessa realidade. Foi seguindo os sintomas histéricos, que Freud compreendeu que a fala revelava uma verdade que não estava nas palavras, mas, no afeto que vinha e afetava o corpo (era corpo). O corpo se apresentou como afetivo, como manifesto. Freud depara-se com algo de original. Todavia, sabemos que a linguagem existente vinha das noções médicas, físicas e biológicas. Por mais que seu trabalho tenha sido inovador, Freud acabou por lançar mão dos métodos científicos. Porém, não deixa

⁴³ HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 7.

⁴⁴ Ibid., p. 8.

⁴⁵ HENRY, *La barbarie*, p. 162.

⁴⁶ O’SULLIVAN, *Michel Henry, Incarnation, barbarism and belief*, p. 20.

de ficar evidenciado o *Freud do começo*, quando principia o fundamento da psicanálise. Nos seus trabalhos iniciais se observa que

a afirmação é que o fundo da psique escapa a uma tal consciência – nada sendo que se proponha inicial ou habitualmente como o fora de uma exterioridade qualquer, na luz de uma *ek-stasis* –, a afirmação de um inconsciente reveste-se, assim, de um alcance ontológico imenso: estabelece que a essência originária do ser se esquia ao meio da visibilidade no qual ela é procurada, desde a Grécia, pelo pensamento filosófico e científico⁴⁷.

O inconsciente não pode ser apreendido, mas reconhecido pelos sintomas e atos falhos. Ele não poderia vir à luz da consciência. Para Freud, a emersão dos sintomas era fruto da repressão, a consciência que não reconhecia o afeto que vinha dos desejos inaceitáveis. Aqui está a objetividade freudiana: trazer o inconsciente à consciência, mesmo que seja por meio da *tomada de consciência* dos afetos. Em outras palavras, na concepção de inconsciente está contido, mesmo que abandonado pela psicanálise posteriormente, “a autoafecção que constitui a essência originária da subjetividade absoluta enquanto ela é a Vida”⁴⁸.

Poderíamos dizer, a partir daquilo que Henry observa na psicanálise, que a angústia que ela tenta tratar nada mais é que a manifestação da vida, que não pode escapar de si. Notamos que em seu método de tratamento, a psicanálise, quando vista em seu fundamento conceitual, acaba por tomar para si os mesmos métodos das ciências modernas, procurando curar o que é incurável: a vida mesma em seu aparecer fulgurante⁴⁹.

A nomeação da força da vida como inconsciente e consciente, pulsão, *isso*, ego, super-ego, mecanismos de defesa etc., desde a primeira tópica de Freud, até a conceituação de pulsão de morte, nos seus últimos escritos, revela a busca de objetividade no lidar com a vida.

Relacionada com o fundo somático da pulsão, a afetividade refere-se tão somente a si, explica-se por si. Do mesmo modo, veremos que, se o princípio de inércia se transforma invencivelmente no de constância, se o sistema não pode se desembaraçar totalmente de suas quantidades de energia, é porque, como autoafecção e como autoimpressão, e sendo apenas o que não cessa assim de se autoimpressionar a si mesma, a vida não pode justamente se desembaraçar de si⁵⁰.

⁴⁷ HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 8.

⁴⁸ Ibid., p. 11.

⁴⁹ Tal afirmação se refere a uma prática psicanalítica fechada em pressupostos conceituais rígidos, produzindo dogmas e compreendendo a pessoa apenas como *paciente* que necessita de cura. A relação entre paciente e terapeuta em grande parte escapa à conceituação. Logo, uma crítica apenas filosófica ao método psicanalítico deve ser sempre reconsiderada.

⁵⁰ HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 11.

Por isso, o tratamento psicanalítico, sem uma relação de compaixão entre *paciente* e terapeuta, fica aquém de uma solução, permanecendo num trabalho interminável de retirar e colocar as representações, destruindo e levantando uma construção, sem reconhecer realmente as bases do mesmo edifício que é a vida. Desta maneira, na descoberta originária de Freud, “a vida se perdeu no momento mesmo em que fora nomeada”⁵¹, pois “nenhum travestimento tem o poder de recobrir essa parusia”⁵².

A fenomenologia empreendida por Henry percebeu no *Freud do começo*, a intuição originária da vida. Ao estudarmos a psicanálise, podemos ver aí a descoberta de Henry. A partir desse olhar crítico e inovador, podemos constatar aspectos positivos da psicanálise do início, mas que foram se perdendo à medida em que se levantava uma nova teoria, uma absolutização do saber objetivo sobre a *pulsão* que é a vida.

Quando a objetividade não cessa de estender o seu reino de morte sobre um universo devastado, quando a vida não tem outro refúgio que o inconsciente freudiano e, sob cada um dos atributos pseudocientíficos com os quais se reveste este último, age e se esconde uma determinação viva da vida, então é preciso dizer: a psicanálise é a alma de um mundo sem alma, é o espírito de um mundo sem espírito⁵³.

A psicanálise foi uma tentativa da vinda da vida. Um emergir que novamente foi subjugado pela desqualificação dos sentidos em si mesmos, rejeitando um fruir da vida, que é gozo e sofrimento. O conceito de inconsciente não convece a vida, pois, como disse Henry, ela “suporta, apenas por muito pouco tempo, a máscara que menos lhe convém, pois nenhuma situação repugna mais a sua essência que a de um trans-mundo (*arrière-monde*)”⁵⁴.

Desde que o conceito de inconsciente surge, é sinal de que nos aproximamos de uma região originária, pois o inconsciente, com frequência, não passa de um nome atribuído à subjetividade por filosofias incapazes de apreender a essência do fundamento de outro modo que a projetando na noite de um mundo subterrâneo, entre as quais está a psicanálise⁵⁵.

Com a ajuda da psicanálise da origem, que inicialmente intuiu algo que estava antes de toda a *consciência de* e nos foi apresentada por Henry, realizando a crítica sobre ela, que desembocou no objetivismo das ciências, observamos que o pensar segundo sobre a vida não pode contê-la, pois ela sempre está antes do pensamento do *lá fora* da representatividade.

⁵¹ Ibid., p. 9.

⁵² HENRY, Michel. *Filosofia e Fenomenologia do Corpo*: ensaio sobre a ontologia Biraniana. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 8.

⁵³ HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 12.

⁵⁴ Ibid., p. 12.

⁵⁵ HENRY, *Filosofia e Fenomenologia do corpo*, p. 127-8.

“Reducir o ser, pelo contrário, ao pensamento que se pode ter dele, inclusive a esse pensamento mais essencial que se lhe une em sua copresença e conveniência originária, é puro idealismo”⁵⁶. Com isso, chegamos a uma conclusão que precisa ser reflexionada:

Se nossa relação com o ser não é uma *ek-stasis* – e é aqui, no final das contas o que quer dizer a psicanálise –, se ela não reside no pensamento nem em seus diferentes modos, então não podemos mais entregar-nos inteiramente a esse pensamento, cuja errância, aliás, pouco importa, e o destino do indivíduo não é mais, de modo algum o do mundo⁵⁷.

Sigmund Freud, como um legítimo herdeiro tardio, pois aqui já estava em crise a tentativa das ciências e da filosofia, de tudo conter em si, pela transcendência, *vislumbrar* de forma significativa a vida. Mas, como Descartes, recai mais e mais na sede da objetividade. Na medida em que Freud apresenta a psicanálise como novidade, vê a necessidade de colocá-la entre a metodologia científica, pois como bom neurologista, formado nas ciências, não via outra forma de apresentar seu achado a não ser na linguagem do mundo.

2.5 Martin Heidegger

Na busca de uma inversão fenomenológica, Henry reconhece a grande contribuição que Heidegger deu ao conceito de verdade, numa abordagem fenomenológica⁵⁸. Ele trouxe para a existência, para nossas atividades cotidianas, a análise fenomenológica⁵⁹. Mas, Henry acentua que o filósofo acaba por repedir o erro da filosofia ocidental, que é buscar a resposta para a vida no horizonte do mundo⁶⁰.

É absurda, por exemplo, esta afirmação de Heidegger: “A vida é um gênero de ser particular, mas por essência não é acessível senão do *Dasein*”. Vê-se: é o horizonte do monismo fenomenológico, no interior do qual é construída a quase totalidade das filosofias do corpo e da carne, que deve ser aqui afastado⁶¹.

Onde aparece o aparecer? Aqui fica mais explícita a indeterminação da filosofia heideggeriana, pois “é na medida em que o aparecer aparece e, por essa razão, que o ser “é”, é porque o aparecer desdobra seu reino que o ser desdobra o seu, de modo que os dois parecem

⁵⁶ HENRY, *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 15.

⁵⁷ Ibid., p. 15.

⁵⁸ Cf. HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000. p. 37.

⁵⁹ Cf. CERBONE, David. *Understanding phenomenology*. London: Acumen, 2010.

⁶⁰ A crítica de Henry parte principalmente da obra *Ser e Tempo* de Heidegger.

⁶¹ HENRY, *Incarnation*, p. 194.

não ter senão um só e mesmo reino, uma mesma essência: “A tanto aparecer, tanto ser”⁶². Logo, o aparecer somente se dá no horizonte do mundo, da representação, no distanciamento da própria vida. Aqui percebemos o quanto a fenomenologia de Heidegger tem por base a estrutura do pensamento grego. O fenômeno analisado – o aparecer – se torna a verdade originária como uma *coisa posta*, uma representatividade.

Encontram-se reafirmadas, com uma força e uma clareza exemplares, a identificação do fenômeno mais originário da verdade como o aparecer do mundo e, ao mesmo tempo, uma descrição muito precisa da maneira como esse aparecer aparece: como esse *Ek-stase* do “fora de si” que “são”, identicamente, mundo e tempo⁶³.

As críticas estabelecidas por Henry, nos levam a questionar sobre o pensamento gnóstico nos desdobramentos da fenomenologia de Heidegger. Em que sentido? No sentido em que o ser projeta um eu na existência para ser cultivado, desenvolvido. Nessa concepção, percebemos um espiritualismo que rejeita a vida em sua imediaticidade, em sua carnalidade, do sofrer e do alegrar-se. Sempre estamos aquém daquilo que deveríamos ser. A proposta do cultivo do ser na existência, acaba por nos afastar da vida mesma.

No horizonte do mundo, do lançar do ser humano num *lá fora*, mesmo que seja com categorias belas e arrojadas de conceitos, essa filosofia ocidental demostra repúdio a vida. Nessa filosofia não se trata mais dos amores e das dores, do alegrar e das paixões, dos sofrimentos e dos sonhos que são encarnados de homens e mulheres. Tal filosofia se tornou espiritualista, pois retira o ser humano de sua carne. Tornou-se perversa, pois “sem deixar perceber inocula em nós o pior dos venenos contra a vida, a saber, o de tentar nos convencer por meio de belas teorias e práticas que os sofrimentos e as alegrias não valem a pena serem vividos por si sós”⁶⁴. Nela, não temos mais coração, não podemos ser frágeis, não podemos rir ou chorar, por mais que essa filosofia trate da *vida fática*, ela permanece no dizer *sobre*. A vida passou a ser resumida em sua imagem, num conceito, no aparecer do mundo, no *Dasein*.

Tal aparecer desvia de si com tal violência, lança pra fora com tanta força, não sendo nada além que esta mesma expulsão originária de um Fora, que tudo isso a que ele dá a aparecer não pode jamais ser outra coisa, com efeito, senão o exterior no sentido terrível do que, posto para fora, expulso de certo modo de sua Morada verdadeira, de sua Pátria de origem, privado de seus bens mais próprios, se encontra agora abandonado, sem apoio, perdido – a presa desse isolamento a que Heidegger tinha de entregar o homem por ter feito dele, enquanto “ser no mundo”, um ser deste mundo, nada mais⁶⁵.

⁶² Ibid., p. 42.

⁶³ Ibid., p. 58.

⁶⁴ RIBEIRO JUNIOR, A sabedoria do trauma e a fenomenologia material de Henry, p. 50.

⁶⁵ HENRY, *Incarnation*, p. 60.

A tendência representativa sempre tende a sair da carne, para dizer que capturou aquilo que é inapreensível: a vida em sua efetividade. “A fenomenologia das relações que se estabelecem entre a consciência e os ‘dados’ à consciência, nomeadamente os afetos, passa por uma fenomenologia de apropriação em Freud como ainda em Husserl e Heidegger”⁶⁶. Estão todos presos na concepção grega de conhecimento. Esse somente se dá no *posto diante de*, no *ob-jetar*, no pensamento. É preciso então, na proposta de Henry, rever a filosofia ocidental e assim, a fenomenologia.

A obra de Michel Henry não pretende comentar um ou outro aspecto da fenomenologia, mas revolvê-la nos seus princípios e método, mostrando como é que desde Descartes até Husserl e Heidegger é a vida na materialidade do seu puro aparecer que nos dá acesso a si mesma e não as ilusórias formas de apreensão dela, formas de acesso ao real⁶⁷.

Para Henry, a fenomenologia histórica comete o erro de se estabelecer num monismo ontológico. Só acha verdade a partir da ideia de fenômeno dos gregos. Porém, se a tarefa da fenomenologia é ir à essência, por que então ela fica presa apenas na descrição das coisas e não na busca da essência? Em Heidegger, esse monismo ontológico fica evidenciado quando se nota o ente como um mediador entre o ser e a realidade.

O ser se retira para o nada na medida em que se abre no ente. Como a luz - metáfora por excelência da compreensão ocidental da fenomenalidade – ele é o desejo do ente onde se reflete para, assim, iluminando outra coisa, cumprir seu destino essencial. Essa estrutura ontológica, segundo Henry, caracteriza toda a metafísica desde os gregos até a própria fenomenologia, e é por ele denominada “monismo ontológico”⁶⁸.

Na revisão da fenomenologia, proposta por Henry, veremos como que nossa leitura da *experiência teologal* de Francisco ganhará outro caráter daquele do olhar heideggeriano realizado por muitos franciscanos, principalmente no Brasil. Tema que abordaremos mais especificamente no terceiro capítulo desse trabalho e que constitui um dos pontos importantes dessa pesquisa: propor uma aproximação fenomenológica dos textos de Francisco, para além de gnosticismos embutidos nas leituras heideggerianas e/ou psicológicas.

Antes de adentrar na inversão fenomenológica mais especificadamente, precisamos fazer uma menção a um autor que Henry dedicou parte de seus estudos. Sabemos que Henry

⁶⁶ Ibid., p. 29.

⁶⁷ MARTINS, Apresentação, p. 27.

⁶⁸ FURTUADO, J. Luiz. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. In: *Dissertatio Revista de Filosofia*. v. 28. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8855>. Acesso em: Nov. 2019. p. 232.

foi pesquisador não somente da filosofia, mas de diversas áreas. Um místico da Idade Média chamou sua atenção: Mestre Eckhart (1260-1328).

2.6 Mestre Eckhart

Nossa intenção neste momento é deixar mais evidenciado que desde as suas primeiras pesquisas universitárias, Henry teve contato com a teologia e espiritualidade cristã. Em Mestre Eckhart, encontrou também algo que trabalhava em suas obras, aquilo que a filosofia tradicional não lidava: a vida. Notamos então que desde esses passos iniciais acadêmicos, ele vislumbrava algo nos textos cristãos. Não obstante, sua busca sempre foi filosófica e não teológica. Mas dedicou a Mestre Eckhart partes significativas da sua tese de doutorado *L'essence de la manifestation*.

Para um filósofo contemporâneo, como Henry, ficamos surpreendidos e nos perguntamos por que ele foi buscar um personagem na Idade Média, para justificar sua pesquisa? Lembremos do que dissemos mais acima, que bem no início de sua tese ele deixava claro o que pretendia em sua obra: estabelecer a subjetividade contra o idealismo reinante. “Não era nem como intencionalidade, nem como transcendência que a vida devia ser pensada, mas por exclusão, para fora de si, de ambas”⁶⁹. O pouco acervo de filósofos e pesquisa que ia nessa direção, fez com que ele olhasse em outras direções, para fundamentar e debater seu achado fenomenológico. A primeira forma que encontrou foi questionar os fundamentos da própria filosofia. Passando por Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Husserl e Heidegger, viu na mística eckhartiana um fundamento mais originário para uma nova fenomenologia.

Henry encontrou em Mestre Eckhart um conhecimento da vida, de uma imanência absoluta, que foi esquecido. Na busca por um reconhecimento de uma originalidade imanente, diz: “Na verdade, esse entendimento praticamente nunca se encontrou na história, exceto, no entanto, num professor excepcional que por vezes, e com boas razões, foi chamado de mestre: Eckhart”⁷⁰. À medida em que adentramos na filosofia de Henry, podemos observar porque uma análise dos textos medievais de Eckhart faz tanto sentido para ele.

Na verdade, a proximidade entre Deus e alma não conhece nenhuma diferença. O mesmo conhecer em que Deus conhece a si mesmo é o conhecer de todo espírito desprendido e não outro. A alma recebe seu ser imediatamente de Deus; por isso,

⁶⁹ HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 7.

⁷⁰ HENRY, *L'essence de la manifestation*, p. 385.

Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; pois isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade⁷¹.

Para Eckhart, não existe distanciamento entre a alma e Deus. Deus é o fundamento da alma e esta é nela mesma recebida desse mesmo fundamento. Não há distância entre eles. Deus partilha sua vida com a alma e seu conhecer é o conhecer de Deus. Temos a vida somente em Deus. Ele nos mantém nela, ou melhor, ela, que de certa maneira somos nós, é Ele, mas não como origem primordial. Ou seja, não somos nós que damos a vida a nós mesmos, mas ela é dada num engendramento enquanto viventes. Sem origem, somente o Filho Eterno, a Vida Absoluta.

Vemos na obra de Henry, *L'essence de la manifestation*, ao citar Eckhart, as raízes para o estudo que iria empreender décadas depois na construção de uma filosofia, a partir do cristianismo. Refundando novamente os pressupostos da fenomenologia histórica, ele encontrará no discurso de Cristo, uma fenomenologia da Vida. O prólogo do Evangelho segundo João será a pedra de fundamental das três obras sobre o cristianismo. Porém, antes de adentrar na filosofia do cristianismo, proposta por Henry, vejamos alguns pontos de sua inversão fenomenológica, que, de forma breve, já apresentamos acima.

3 Fenomenologia da subjetividade

A subjetividade transcendental, em Husserl, estava fundada no sujeito enquanto produtor de todo conhecer. É o eu que, intencionando, comporta o único e verdadeiro conhecimento. Para Henry, era preciso dar um passo a mais e realizar uma fenomenologia verdadeiramente radical, investigando os pressupostos das ciências e da fenomenologia e propondo um novo caminho. Era preciso romper o fetichismo em que se tornou tal forma de conhecer. Diante da fonte única de verdade, “Henry passa grande parte do tempo argumentando contra aquilo que descreve como uma ideologia nas ciências, ou uma barbárie, que se fez dominante na sociedade”⁷² e que estava presente em toda história filosófica. Fazia-se necessário *olhar* para outra direção. Suspendendo todos os juízos da objetividade, o que restaria? Um corpo que não é o do conhecimento corriqueiro, mas uma imediaticidade da experiência. Onde estava o erro principal na construção do conhecer humano até então? O que causou o fixar na representatividade do mundo e o esquecimento do homem como um ser encarnado? É o que buscaremos esclarecer.

⁷¹ ECKHART, *Sermões alemães*, v. 1, p. 90.

⁷² O’SULLIVAN, Michel Henry: *incarnation, barbarism and belief*, p. 26.

3.1 Fenomenologia do Corpo

Primeiramente, vamos nos aproximar da obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, onde Henry deixa claro os fundamentos iniciais de sua filosofia. Na advertência à segunda edição francesa⁷³, confeccionada em 1987, Henry explicará a separação de sua tese inicial das concepções fenomenológicas contemporâneas, como também seu objetivo: “Minha intenção, então, era estabelecer, contra o idealismo, o caráter concreto da subjetividade, e isso mostrando que está se confunde com nosso próprio corpo”⁷⁴. Assim, o objetivo de Henry foi apresentar o corpo para além da intencionalidade e da transcendência, concepções estas presentes na fenomenologia histórica.

O que é o corpo? Para Henry, a resposta não estava na filosofia desenvolvida até então, mas o corpo deveria ser entendido na sua imediaticidade. Em outras palavras, não precisamos falar de nosso corpo para saber o que *ele é* ou o que *somos*. O corpo não precisa de nenhuma imagem para ser ele mesmo. Não necessitamos representarmo-nos para sermos na imanência daquilo que somos. O corpo, para Henry, é subjetividade absoluta. Subjetividade que não mais se centrava na representação de um sujeito ou de uma consciência pura, mas é o próprio sujeito antes de se colocar diante de si mesmo, na vida mesma. É a partir dessa luta contra o idealismo, que buscava sempre a realidade da corporeidade fora do mundo objetivista, que Henry vai apresentar sua fenomenologia.

Henry propõe outra reflexão sobre o corpo.

Nosso corpo é antes um corpo vivo e, a esse título, pertence a uma região ontológica que, em virtude de suas características fenomenológicas (características que nos permitem precisamente, considerá-la essência e região autônoma), não podem ser confundidas com uma extensão como a cartesiana, quaisquer que sejam as deduções, dialéticas ou não, que possam ser operadas entre essas duas ordens de realidade e nas construções das ciências⁷⁵.

⁷³ Para os que pesquisam a Fenomenologia da Vida se faz indispensável ler a Advertência à segunda edição Francesa da obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, realizada por Henry, em 1987. Ao reler sua obra, depois de quase 50 anos, Henry praticamente não muda nada em seu texto. Contudo, deixa claro qual era o objetivo: Afirmar uma filosofia contra todo idealismo. E assim ele fez em todo o seu trabalho fenomenológico. As suas duras críticas ao modelo filosófico clássico e ao fetichismo das ciências, levou muitos autores a afirmar que Henry constituiu nas suas últimas obras uma noção de carne sem corpo. Mas tal afirmação somente mostra a dificuldade filosófica que encontraram tais autores. Cf. ROSA, José Maria Silva. “Haverá uma carne sem corpo?”, releituras de *Incarnation* de Michel Henry. In: ROSENDO, Ana Paula; MORUJÃO, Carlos (Orgs.) *Corpo e Afetividade: Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.

⁷⁴ HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 7.

⁷⁵ Ibid., p. 12.

Comumente, pensamos o corpo a partir da biologia, da física, da química, do senso comum. Em todos os casos, tratamos o corpo como uma *coisa*, um *objeto*. Dizemos: “*tenho um corpo*”, “*preciso melhorar meu corpo*” etc. Tal imaginário é tão corrente que mesmo as filosofias, antigas ou contemporâneas, abordam o corpo a partir das reflexões apenas representativas, colocando-o diante de seus construtos teóricos, para *pensá-lo, refleti-lo, dissecá-lo*. Por *refletir*, compreendemos o *lançamento* do corpo diante de nós, para estudá-lo. Dentro do prisma das pesquisas em todas as áreas, é assim que ele é apresentado, como objeto do pensamento. Desconhecendo, assim, um corpo que, antes de apresentar em imagens, é um eu.

Com a fenomenologia henriana é preciso dizer, para superar o entendimento atual, que não temos um corpo, no sentido de um domínio objetal, *somos corpo*. Ao mesmo tempo, também é preciso dizer que os argumentos apressados que criticam tais afirmações de Henry, colocando o corpo sobre uma interpretação abstrata, desencarnada, idealista, são frutos da incapacidade filosófica de *abordar* a questão do homem encarnado, fora da intencionalidade⁷⁶. Na fenomenologia de Henry, não temos um corpo: somos corpo. Não simplesmente o objetivo, físico-químico; somos corporeidade. Não espiritual, gnóstica, mas um corpo-vivo, que sente nele mesmo, que é: *poder de*. Ao contrário dos objetos do mundo, que desconhecem a alegria e a dor, para Henry, somente o ser humano é um corpo que tem tal poder.

Compreendemos que a proposta de Henry apresenta outra aproximação à investigação do corpo. É preciso suspender os juízos que temos sobre o corpo. Realizar uma *epoché* radical. E para não incorrer no risco de colocar novamente no lugar aquilo que justamente o método fenomenológico histórico tentara realizar – intencionalidade, ser na existência –, é preciso levar a cabo a empreitada até o final.

Na concepção henriana do processo radical da *epoché*, o que *sobra* da representação? *Nada*. *Nasce* nesse *local* a revelação do próprio revelar, um “fato primitivo”⁷⁷. Um corpo que é anterior. Um corpo subjetivo que é ele mesmo. O que o constitui não é uma imagem, uma consciência ou autoconsciência.

A corporeidade é um *pathos* imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo. É dessa corporeidade original que ele deriva suas capacidades fundamentais, a de ser uma força e de agir, de receber hábitos, de se lembrar – na maneira que o faz: fora de toda representação⁷⁸.

⁷⁶ Cf. FALQUE, Emmanuel. *Y a-t-il une chair sans corps?* In: CAPELLE, Phillippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry : les derniers écrivains de Michel Henry en débat*. Pariz: Cerf, 2014.

⁷⁷ HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 8.

⁷⁸ Ibid., p. 7.

No primeiro momento, pode soar estranha a firmação de que “a corporeidade... determina nosso corpo”. Pode ser que não percebamos exatamente o sentido da proposição e compreendê-la como uma idealização do corpo. Como dissemos, de uma produção de um corpo espiritual, abstrato. É justamente o contrário que diz Henry: superar o entendimento do corpo como objeto representado. A corporeidade somente pode ser aquela que surge, quando se supera a representação do corpo. O corpo encarnado, vivo, jamais pode distanciar-se de si mesmo, “pois o corpo, em sua natureza originária, pertence à esfera da existência que é a da própria subjetividade”⁷⁹. Na realidade, um corpo espiritual ou abstrato somente pode surgir da idealização e não no corpo entendido como subjetividade. Somente o idealismo foi capaz de produzir um *corpo-espiritual desencarnado*.

Percebemos que para Henry, devemos ir além do entendimento do corpo como biológico, vivo ou simplesmente humano objetivo. Em todos esses casos, acabamos por estabelecer uma idealização do corpo. Antes de sermos corpo representado, o corpo precisa ser percebido como vivo, capaz de ser dor e alegria. Em suas palavras, “um corpo que é um Eu”⁸⁰. Onde Henry foi encontrar um conhecimento filosófico que possibilitasse desenvolver suas intuições? Na sua obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps* ele diz:

O primeiro filósofo e, na verdade, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente nosso corpo como um corpo subjetivo foi Meine de Biran, esse princípio do pensamento, que merece ser visto por nós, ao mesmo título que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana.⁸¹

O elogio a Meine de Biran nos é revelador, pois deixa explícito que Henry não encontrou, em nenhum lugar da história da filosofia, concepções que realmente levassem em consideração o corpo como subjetivo. Estamos diante de uma afirmação extremamente nova e com consequências profundas para a própria filosofia, como também para as ciências. A afirmação de Henry, leva a questionar os pressupostos dessas filosofias. No primeiro momento, tende-se a achar que é um contrassenso, um absurdo levar à implosão de todo edifício filosófico construído até então, denunciando que ele estava fundado fora do corpo. É justamente o que nos induz a constatar em sua nova proposta.

Em Meine Biran, Henry encontra dois modos de conhecimento. Um mediado, ou conhecimento exterior, e outro imediato, sem distância. O conhecimento desse último é

⁷⁹ Ibid., p. 17.

⁸⁰ Ibid., p. 18.

⁸¹ Ibid.

compreendido como simples e claro, pois é visto como ação, esforço, movimento, anterior ao saber do pensamento. Assim, para Meine Biran se fundam dois conhecimentos: um que vem do exterior, das representações, e outro das operações internas. Em outras palavras, “o corpo é-nos fenomenologicamente dado de duas formas: como imanência subjetiva e como exterioridade”⁸².

Notamos, então, que a partir de Meine de Biran, Henry vai diferenciar o corpo objetivo, do corpo subjetivo, como também vai estabelecer a noção de corpo orgânico. Corpo objetivo, como vimos, é representativo, uma imagem colocada diante de nós mesmos, para análise e reflexão. Esse é o corpo conhecido pelas ciências: a biologia, a química, a física, a medicina, etc. Também é o corpo *refletido* pela tradição filosófica. Um corpo que é representado. Ainda devemos levar em consideração que esse corpo, visível e objetivo, também pertence ao senso comum, já que a concepção popular de corpo foi influenciada pela tradição filosófica e pelas ciências.

O corpo subjetivo, como já dissemos acima, refere-se à imediaticidade da experiência do corpo. Esse não é mais entendido somente como objeto. Para Henry, o corpo não é objeto que fazemos experiência, como se esse corpo estivesse afastado de nós mesmos, mas somos esse corpo, essa experiência imediata, sem podermos nos afastar dela. Falamos então de uma corporeidade experienciada, *no momento em que se experiencia*. O falar dela somente é um modo, que tomamos e não o conter da realidade que é vivenciada.

Para o filósofo, o corpo subjetivo é possibilidade do corpo objetivo, pois reflexionar é um poder que nós temos antes mesmos de virmos ao mundo representativo. Todavia, o *poder de*, que é nosso corpo, de realizar ações, criar hábitos, encontra limites. A essa resistência, Henry chamou de corpo orgânico. Não podemos confundir com corpo biológico, fisiológico, mas um *continuum* resistente que se coloca contra a expansão de nossos poderes. Por exemplo, podemos tocar porque também temos o poder de ser tocados e só podemos ser tocados porque tocamos. Em todo caso, há uma origem primitiva que é conhecimento subjetivo.

Há portanto, um primado do conhecimento imediato de nosso corpo próprio sobre seu conhecimento representativo ou objetivo, e o paralogismo de todas as teorias clássicas consiste em ter esquecido esse conhecimento imediato em prol exclusivamente do conhecimento objetivo, que supostamente nos forneceria a totalidade do saber que temos de nosso corpo⁸³.

⁸² MARTINS, *Recuperar o humanismo*, p. 57.

⁸³ HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 159-0.

Podemos dizer que Henry buscou em Meine de Biran as intuições para um conhecimento absoluto, diferente da filosofia estabelecida até então, como também das ciências. Não que venha a excluí-las, mas que antes delas, afirma existir uma fonte primeira de saber. “Jamais se disse com tanta força que a esfera da ciência absoluta da realidade humana não tem relação com a da ciência e, por conseguinte, que é totalmente independente dela”⁸⁴. Antes de qualquer raciocinar existe esse saber que é o da subjetividade.

O ser da subjetividade, ou seja, o ser em sua essência original, não é um ser nesse sentido, é uma obra e uma realização. Esta consiste no alcançar de si pelo qual a subjetividade experimenta continuamente a si mesma e, desse modo, cresce continuamente na experiência contínua de si⁸⁵.

Entendemos que o corpo subjetivo é a realização, um sempre experimentar-se a si mesmo sem possibilidade de separar de si. O corpo nesse sentido “não é um mero instrumento de realização da vida, ele é a própria vida nesse processo de acréscimo de si”⁸⁶. A corporeidade é o revelar da vida num poder. Em Henry, percebemos a necessidade de um *flexionar* sobre o ser humano a começar do corpo como realidade viva e atuante que jamais pode ser outra coisa do que nós mesmos. “É na vivência do corpo, do nosso corpo, uma vivência irredutível a toda e qualquer coisificação que fazemos a prova dessa vida que advém a si como nós e que não pode ficar esquecida em qualquer processo científico ou terapêutico”⁸⁷.

Como foi visto acima, para tal empreitada, Henry propõe uma inversão da fenomenologia. A fenomenologia de Husserl e Heidegger estão aí por inteiro. Apesar de valorizar as contribuições desses filósofos, ele observa seus limites, pois tomaram por empréstimo a noção grega de fenômeno.

3.2 Inversão da fenomenologia

Henry questiona o fundamento da fenomenologia histórica. Ele toma seu primeiro passo, a origem, a fonte primeira do conhecer fenomenológico clássico. E como se questionasse: “*de onde parte a fenomenologia de Husserl e Heidegger*”?

No início da obra *Incarnation: une philosophie de la Chair*, Henry retoma o sentido da palavra “fenomenologia”. Nela destaca duas palavras de origem grega: *phainomenon* e

⁸⁴ Ibid., p. 30-1.

⁸⁵ HENRY, *La barbárie*, p. 170.

⁸⁶ MARTINS, Apresentação, p. 31.

⁸⁷ Ibid., p. 31.

Logos. Nas próprias palavras está contido o método e o objeto da fenomenologia. O fenômeno é o objeto, e o método é o logos, o caminho, o instrumento que se usa para construir a ciência proposta.

O próprio Henry explica esse entendimento com uma imagem simples, que demonstra como a fenomenologia procura a verdade. Por exemplo, quando olhamos para fora e vemos que o céu está fechado de nuvens escuras, dizemos que vai chover, ou quando fazemos uma conta de somar, dizemos que $20 + 10$ é igual a 30. Dizemos que isso é verdade. Tal concepção é do senso comum e das ciências. A fenomenologia busca uma verdade que seja originária, primeira, uma manifestação mais primitiva. A resposta encontrada pela fenomenologia histórica é que a verdade originária é o próprio aparecer, o autoaparecer no modo de ser da consciência, além, ou aquém dos objetos mundanos. Para essa fenomenologia, precisaríamos tratar dos objetos ideais ou da verdade originária (o desvelamento). Sobre tal conclusão afirmou Henry, iniciando sua crítica:

Por mais decisivo que seja, o trajeto que levou a fenomenologia, através das análises prestigiosas de Husserl e de Heidegger, ao fenômeno mais originário da verdade, só nos coloca diante de um problema. Que o puro aparecer, que a manifestação pura, que a fenomenalidade pura seja a condição de todo fenômeno possível – situação em que se mostra a nós e fora da qual nada pode se mostrar, de forma que não haveria nenhum fenômeno de nenhum tipo –, isso coloca sem dúvida esse aparecer no centro da reflexão fenomenológica com seu tema único ou seu verdadeiro objeto, mas ainda não diz de forma alguma em que consiste esse puro aparecer⁸⁸.

Henry aponta o equívoco que a fenomenologia contemporânea comete: segundo ele, ela toma a ideia de fenômeno dos gregos, ou seja, “o que está implicado em tal proposição é que a verdade originária é ela mesma “fenômeno””⁸⁹, uma coisa, uma representação. E como aponta Henry, dentro da mesma reflexão, a fenomenologia histórica não nos dá saída desse impasse. Portanto, continuamos numa indeterminação absoluta.

Se interrogamos então a fenomenologia histórica acerca deste último, acerca da fenomenalidade do fenômeno mais originário da verdade –, acerca do que faz que o aparecer puro apareça enquanto tal –, acerca do que, neste aparecer puro, constitui precisamente seu próprio aparecimento, sua substância fenomenológica pura, sua matéria incandescente, por assim dizer, no que ela tem de incandescente, então podemos distinguir dois momentos nos textos oferecidos à nossa análise. [Já] Em um primeiro momento, encontramo-nos diante de uma não resposta⁹⁰.

⁸⁸ HENRY, *Incarnation*, p. 38.

⁸⁹ Ibid., p. 39.

⁹⁰ Ibid. Grifo nosso.

Na fenomenologia histórica, “o aparecimento, a verdade, ou seu fenômeno originário, a manifestação, a revelação, a fenomenalidade são afirmadas sem que se diga em que consistem, sem que o problema seja posto. As pressuposições da fenomenologia permanecem totalmente indeterminadas⁹¹”. Diante dessas proposições vagas da fenomenologia histórica, Henry quer levar adiante o que a fenomenologia é chamada a realmente realizar: descobrir uma revelação mais originária, que não pode estar no horizonte do mundo. Pois, se o logos, de herança grega, já é um objeto, um fenômeno, como pode ser a rigor a fenomenologia um estudo dos fenômenos, já que em si mesma objeto e método são a mesma coisa?

Enquanto o aparecer permanecer indeterminado, a fenomenologia histórica se apresenta como incerta, até mesmo enganosa. Henry questiona mesmo a utilidade de tal abordagem, pois “qual é a necessidade de um método para ir ao aparecer e conhecê-lo, se é o próprio aparecer que vem a nós e se faz conhecer em si mesmo?”⁹². O filósofo, então, constata que o objetivo da fenomenologia histórica não foi efetivado com todo o vigor. Por conseguinte, propõe retomar *desde o início*, de maneira radical, a fenomenologia. O que restará além do aparecer, do autoaparecer, após a indeterminação?

Se retornarmos à fenomenologia histórica, compreenderemos por quê: precisamente porque ela deixou indeterminadas as pressuposições fenomenológicas sobre as quais repousa. Porque o aparecer para o qual convergem tais pressuposições não foi objeto de uma elucidação levada até o fim. O que é necessário é um desnudamento disso a que, no aparecer nós chamamos sua matéria fenomenológica pura ou, ainda, sua carne incandescente, o que brilha ou arde nele⁹³.

Henry quer inverter, ou melhor, como dizemos neste trabalho, levar a termo, a redução fenomenológica. E o que aparece ao fim, não é a intencionalidade ou um ser jogado na existência, num tempo que sempre se esvai para o nada, mas é a vida que *aparece* em seu *aparecimento luminoso*, uma verdade que nunca pode vir à luz do horizonte representacional do mundo. Nas palavras do próprio Henry: “Tal é o sentido final da inversão: substituir o aparecer do mundo onde os corpos se mostram a nós pelo aparecer da vida, na afetividade transcendental pela qual toda carne é possível”⁹⁴.

O que está em questão, na fenomenologia de Henry, é a origem de todo o conhecimento, de uma nova e antiga verdade. Pela sua crítica à fenomenologia histórica, percebemos que o seu fundamento deve ser outro e não o logos grego. Aponta então para um ser humano não visto como coisa, mas encarnado. Como dizíamos, somente o homem tem o

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., p. 45.

⁹³ Ibid., p. 46-7.

⁹⁴ Ibid., p. 241.

poder de sentir-se. As coisas, os objetos, os conceitos, são matéria cega. Somos nós que temos carne, ou melhor, somos carne.

3.3 Uma filosofia da carne⁹⁵

Para tratarmos sobre a fenomenologia da Encarnação, em Henry, e já munidos dos pressupostos até aqui desenvolvidos, é necessário fazer uma diferenciação que, de certa maneira, já foi apresentada nos tópicos anteriores, mas que algumas novidades podem ser elucidativas, principalmente ao seguir a proposta de uma filosofia do cristianismo.

Vimos que na fenomenologia de Henry o corpo do ser humano é diferente dos outros corpos no universo. Também, podemos ser vistos como corpos objetivos, pois somos corpo junto os demais corpos no mundo. Todavia, antes disso, somente o corpo humano, “um corpo como o nosso, ao contrário, é que ele sente cada objeto próximo de si; percebe cada uma de suas qualidades, vê as cores, ouve os sons, inspira um odor, calcula com o pé a dureza de um chão, com a mão a suavidade de um tecido”⁹⁶. Ou seja, somente este corpo – diferente dos demais corpos – é poder de sentir. A partir dessa perspectiva, como já vimos em sua obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, há dois corpos: um corpo inerte no universo e um corpo que se experimenta a si mesmo e sente todas as coisas em sua volta.

Henry dá um nome para esse *sentir a si mesmo*, esse autoafetamento que somente o corpo humano vivo é capaz. Esse corpo vivo que se experimenta a si mesmo, Henry chama de *carne*, para diferenciar do corpo objetivo.

Pois nossa carne não é senão isto que, experimentando-se, sofrendo-se, padecendo-se e suportando a si mesmo e, assim, desfrutando de si segundo impressões sempre renascentes, é, por essa mesma razão suscetível de sentir o corpo que lhe é exterior, de tocá-lo, bem como de ser tocado por ele – coisa de que o corpo exterior, o corpo inerte do universo material, é, por princípio, incapaz.⁹⁷

O óbvio é dito por Henry. É justamente esse *óbvio* que ele vai denunciar como esquecido pela reflexão moderna, contra todo o idealismo, contra todo fetichismo da verdade da representação do pensamento. Henry propõe uma retomada do ser humano, como

⁹⁵ Seguimos em Henry, o entendimento que carne se opõe ao corpo quando este último é compreendido como objeto pela filosofia, pelas ciências e pelo senso comum e nunca em uma tentativa de criar uma carne metafísica afastada do corpo que somos nós.

⁹⁶ HENRY, *Incarnation*, p. 8.

⁹⁷ Ibid., p. 8-9.

encarnado. *Possuidor* de uma carne, de um corpo, que é poder de sentir a si mesmo antes de apresentar-se ao mundo.

Como diz o próprio Henry: “Carne e corpo opõem-se como o sentir e o não sentir – o que desfruta de si, por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, por outro”⁹⁸. O corpo é aqui entendido como representado, e a carne esse corpo que sente a si mesmo. Não se trata de um corpo-objeto, mas de um corpo-carne, vivo. Que sempre sente a si mesmo sem poder deixar de sentir o que se é. O sentido de carne, proposto por Henry, não é um corpo idealizado ou espiritual, mas é justamente aquilo que somos. Só somos humanos porque somos esse poder de sentirmos a nós mesmos. O homem é essa *carne patética*.

Em Henry, vemos que é necessário, se quisermos sair da barbárie que o objetivismo nos leva, considerar o homem como um ser vivente, encarnado, diferente dos seres do mundo. Corpo-objetivo se opõe ao corpo-carne do homem. Para ele, o problema de toda a filosofia e das ciências consiste em olhar o homem a partir apenas da noção de objeto.

Para Henry, o saber que nasceu desse olhar para o corpo objetivo do ser humano, nos levou a uma ignorância completa daquilo que realmente somos. Tal constatação do filósofo o levou a afirmar algo simples e ao mesmo tempo revelador do nosso esquecimento:

A análise do corpo jamais poderá tornar-se a de nossa carne e o princípio, um dia, de sua explicação; ao contrário: só nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por essa pressuposição incontornável, algo como um “corpo”. [...] O homem que não sabe nada além de experimentar todos os sofrimentos em sua carne magoada, o pobre, o “bebê”, sabe disso provavelmente muito mais que um espírito onisciente situado no termo do desenvolvimento ideal da ciência”⁹⁹.

Recordando o que vimos mais acima, depois de Galileu Galilei e de Descartes, nossos sentidos passaram a ser considerados enganosos. Jogou-se na noite nossa carne e a desprezou como mentirosa e falsa. Nos porões obscuros, ela continuou a ser o que era. Na sede, na dor, nas alegrias, nas paixões etc. Os cientistas continuaram tendo seus amores e suas dores, precisando responder a suas necessidades, pois “toda carne é condenada a manter a vida que há nela e que reclama sem parar as condições de sua sobrevivência”¹⁰⁰. Mas, mesmo assim, os avanços científicos passaram a ser palco da perseguição contra a própria carne, contra o próprio ser humano, naquilo que ele tem de mais próprio.

Henry dá mais um passo em sua reflexão e fala da sustentação dessa carne, que é o advir da vida nela mesma. Não existe carne sem vida: “A própria carne em sua singularidade

⁹⁸ Ibid., p. 9.

⁹⁹ Ibid., p. 10.

¹⁰⁰ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 7.

encontra-se destituída da possibilidade de constituir ela mesma e por si mesma uma existência efetiva e autônoma”¹⁰¹. A carne está/é uma vida na Vida. Esse *eu posso*, que é a carne, somente *pode*, pois a ela foi dada o poder de *poder*. E isso somente é possível, na autodoação da Vida absoluta. Adentramos, então, na Fenomenologia da Encarnação, pois é no Verbo da Vida que a vida é possível.

3.4 Fenomenologia da Encarnação

Henry propõe uma fenomenologia da Encarnação, sobre a qual podemos discorrer, por dois motivos. O primeiro, copresença parece já evidente, conforme tratamos acima: Somos seres encarnados, somos carne. Podemos dizer *en-carna-dos*, seres em/de carne. *Em*, no sentido que não podemos afastar de nós mesmos nesse padecer, nessa paixão que a carne ‘é’ – gerada na vida. *De*, no sentido em que somos *poder de*.

A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mais, talvez: de ser carne. seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si mesmos nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo, pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, que começa e termina com o que experimenta¹⁰².

Outro motivo que podemos dizer de uma Fenomenologia da Encarnação é no sentido cristão, a partir do Verbo Encarando. Para Henry, a carne, esse corpo vivo que somos nós, somente pode ser numa Arqui-Carne, em um Carne Primeira, no Verbo que partilha/doa sua vida com cada vivente. A carne só pode ser carne nessa Carne Originária, que antes de Abraão fosse (Cf. Jo 8,58). Tal reflexão somente pode ser feita para Henry, a partir do corpo que é subjetivo, que nunca se apresenta ao mundo, ao horizonte objetivista de herança grega e que o cristianismo combate desde os primeiros confrontos com as correntes do gnosticismo.

A esse ponto de vista, que se expressa, de maneira geral, na tradição greco-humanista, o cristianismo se opõe radicalmente. Uma vez que considera o corpo não mais como modo determinado e contingente de nossa existência histórica, mas como realidade ontológica constitutiva da natureza humana, ele formula a seu respeito uma série de afirmações surpreendentes que, na verdade, só podem receber sentido filosófico no interior da doutrina do corpo subjetivo¹⁰³.

¹⁰¹ HENRY, *Incarnation*, p. 255.

¹⁰² Ibid., p. 9.

¹⁰³ HENRY, *Filosofia e fenomenologia do corpo*, p. 254.

O homem esqueceu sua *en-carna-ação*. Essa palavra mais originária, nossa carne, não é mais ouvida. Claro que ela nunca se deixa silenciar, mas o caminho do saber do mundo pode deixá-la de lado, mesmo vivendo nela. Sua verdade é encoberta e relegada à mentira. E o que causou o esquecimento dessa verdade? Henry nos diz:

Na verdade, foi a organização inteira do mundo, com seu materialismo onipresente, seus ideias sórdidos de êxito social, de dinheiro, de poder, de prazer imediato, seu exibicionismo e seu voyeurismo, sua depravação de todos os gêneros, sua adoração dos novos ídolos, das máquinas infra-humanas, de tudo que é menos que o homem, a redução deste ao biológico e, por meio disto, ao inerte – é tudo isso (de que o ensino se tornou reflexo alternadamente escandaloso, cego ou burlesco), esse tumulto incessante da atualidade com seus eventos sensacionais e seus malabaristas de feira, que encobre para sempre o silêncio em que fala a palavra que já não ouvimos.¹⁰⁴

A proposta de uma Fenomenologia da Encarnação tem sua raiz inicial nas primeiras obras de Henry, uma luta para que se conceba outra fonte de verdade, que não aquela do pensamento moderno. Como dito anteriormente, a fenomenologia henriana procura tirar a poeira, que se assentou sobre a verdadeira fonte do saber, de um saber originário e encarnado. Sua defesa, de uma fenomenologia da encarnação, vai justamente contra a materialidade desenfreada, que tomou o mundo. Ao combater o materialismo, Henry não propõe um *imaterialismo*, ao modo platônico. Muito pelo contrário: sua fenomenologia vai à raiz do esquecimento da realidade humana. O homem é um ser encarnado em primeiro lugar, somente depois ele se lança ao mundo. A fenomenologia de Henry pode ser chamada também de material, pois para ele, ela tem a tarefa de revelar a “materialidade fenomenológica pura”¹⁰⁵, a substância que essa fenomenalidade pura é feita: sua carne. E essa nada mais é do que a vinda da vida em sua autofecção patética. O sentido *material* não é o sentido de corpo como objeto, mas de um corpo-vivo, encarnado, subjetivo, que experiencia a si mesmo em uma carne, em sua passividade.

Assim, a partir de sua Filosofia da Encarnação, a carne somente é, na verdade do Cristianismo, no Verbo Encarnado. A novidade já não é o logos grego, o ser humano com sua razão, mas o *Logos* da Vida. Para o cristianismo, “a Vida é mais que o homem – entendamos: mais que o que constitui aos olhos do pensamento clássico sua humanidade, mais que Logos, mais que a razão e linguagem. A Vida que não diz palavra sabe tudo, ou em todo caso, muito

¹⁰⁴ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 13.

¹⁰⁵ HENRY, Michel. *Fenomenología material*, p. 35.

mais que a razão”¹⁰⁶. Cabe agora tratar com mais detalhe sobre o saber, na verdade do mundo e na verdade do cristianismo.

4 Fenomenologia do Cristianismo

Depois da dedicação de Henry, em analisar a sociedade, a economia e o trabalho, a arte, as ciências, em suas diversas obras, seu olhar se voltou para o cristianismo. Como vimos, no Verbo feito carne se revelará uma outra verdade. Diferente do pensamento clássico, o Logos é a vida, o fundamento do ser humano, que é anterior ao mundo da representação. Para Henry existem então duas verdades: uma do mundo e outra da vida.

4.1 A verdade do mundo

Dizer *verdade do mundo*, na concepção de Henry, é tautológico, pois na concepção ocidental, somente podemos conhecer algo no *lá fora*, quando colocamos diante de nós os objetos e nos intencionamos a eles. Ou seja, o *mundo* já é o *lá fora*. Mas, o que é exatamente esse *lá fora*? Aquilo que se acostumou entender por ver pela representação e pelo pensamento, que não foi aquele intuído no primeiro momento do *Descartes do começo*, como vimos antes, mas é tudo aquilo que representamos. Nessa representação, a filosofia, as ciências, o senso comum, esqueceram da vida.

A passagem da filosofia antiga e medieval do Ser à filosofia moderna da consciência geralmente é interpretada como uma das grandes rupturas do pensamento ocidental. Ora, tal passagem não muda nada na definição da coisa como fenômeno; ao contrário, leva-a ao absoluto. Os fenômenos da consciência são suas representações, seus objetos. A relação da consciência com seus objetos permite cingir com mais precisão a natureza desta manifestação pura que é a consciência, a natureza da verdade¹⁰⁷.

Mesmo com o desenvolvimento da filosofia moderna, ainda se evidencia na tradição ocidental, para Henry, a herança grega. Afirma ainda, que na modernidade tal concepção recrudesceu ainda mais. Tornando a consciência – aquilo que aparece diante de nós –, seja no mundo objetivo das ciências ou na fenomenologia histórica, com a ideia de intencionalidade ou de existência – ainda mais robusta. Tudo tem que ser colocado à luz de nossos olhos, ser

¹⁰⁶ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 68.

¹⁰⁷ Ibid., p. 24.

separado, controlado, dissecado. A consciência cria o seu mundo, o horizonte, em que coloca todos os objetos, afirmação essa já redundante, pois se falamos *ob-jeto*, já dizemos de um estar lá, diante de nós. Assim, entendemos os fenômenos. Nas palavras de Henry: “A ‘verdade do mundo’ não é nada além disto: essa autoprodução do “lá fora” como horizonte de visibilidade no qual e pelo qual tudo pode tornar-se visível e, desse modo, fenômeno para nós”¹⁰⁸. Nós nos ocupamos deles com o olhar *pro-jetado*. Nossa própria produção que nos ocupa, criando todo um mundo de falsidade, pois esse horizonte é vazio daquilo que quer trazer a luz.

‘Fenômeno’, então quer dizer o que se mostra vindo à luz do dia. A luz para onde vêm as coisas para se mostrar na qualidade de fenômenos é a luz do mundo. O mundo não é o conjunto das coisas, dos entes, mas o horizonte de luz em que as coisas se mostram na qualidade de fenômenos¹⁰⁹.

O mundo é o *locus* desse espaço que está apto a conter as coisas que intencionamos. Mas, esse mostrar nele é indiferente à vida mesma. Por que indiferente? Porque são intencionalidades jogadas ao longe, daquilo que a vida é. O mundo representativo neste sentido não pode conter a vida, que sempre escapa de ser apreendida, de usar qualquer máscara conceitual. A verdade dela, diferente daquilo que se apresenta na luz do mundo, é um vir a si mesma, em seu poder. A claridade do mundo, onde *ob-jetamos* as coisas, não pode conter a vida, mas somente o vazio gélido do distanciamento. A modernidade permanece ainda na busca de uma antiga e mesma verdade. O próprio Henry vai nos lembrar: “A natureza em que pensavam os gregos sem dúvida não era diferente desta autoprodução do “lá fora” como verdade original do mundo. Quanto à consciência dos modernos, ela não foi senão um modo improprio de formular essa mesma verdade”¹¹⁰.

Henry descortina a falsa ruptura, que os modernos e contemporâneos pensam ter realizado. A própria consciência se torna objeto. Mesmo no retorno de uma verdade primeira, como foi o caso de Descartes e Freud do começo, ela novamente foi sufocada pela racionalidade do *eu penso* e do inconsciente, uma contraparte objetiva da consciência. O inconsciente se tornou aos poucos uma nova consciência da consciência. E assim, à semelhança de Husserl, uma intencionalidade *ad infinitum*, bem como também na filosofia existencial, que deixa a cargo do *dasein* a única forma de *ex-istênci*a do ser.

¹⁰⁸ Ibid., p. 27.

¹⁰⁹ Ibid., p. 23-4.

¹¹⁰ Ibid., p. 29.

Outra questão apresentada por Henry, sobre a verdade do mundo, é o tempo. Considerando os postulados da fenomenologia clássica, o presente parece não existir. O tempo é considerado de maneira tridimensional. Existe um futuro que sempre vem e um passado que se foi. O presente é apenas um aparecer e desaparecer, que jamais tem a si mesmo. Nessa concepção, o tempo, o que existe, sempre é um nada. O futuro não é, o passado não pode ser mais, o presente não se sustenta por si. Henry então afirma que o tempo está dentro da verdade do mundo e este tem por lei o aparecimento das coisas¹¹¹. Tal idealismo esvazia todas as coisas verdadeiramente humanas. Não há vida, ela nunca vem a si, é um vácuo eterno, um barco em uma tempestade, perdido sem porto.

Esse fazer ver [no horizonte do mundo] que destrói, que consiste no aniquilamento de tudo o que ele exibe, não o deixando subsistir senão com o aspecto de um aparecimento vazio, é o tempo. O tempo é a passagem, o deslizamento em forma de deslizamento para o nada. [...] No tempo as coisas veem a aparência, mas, na medida em que este aparecimento consiste na ida ao lá fora, as coisas não surgem na luz desse “fora” senão arrancadas de si mesmas, esvaziadas de seu ser, já mortas.¹¹²

Aquilo que é mais óbvio, o que era desde o princípio, nós esquecemos. Criamos um ver unilateral que, sendo *uma mentira muitas vezes contada*, se tornou a única verdade existente. E não notamos que “se tudo nos aparecesse desse modo, se não existisse outra verdade além da do mundo, não haveria realidade em parte alguma, mas somente, em todas as partes, a morte”¹¹³. Henry vivenciou com os camponeses e na Resistência Francesa, a realidade humana, que servia ao mundo *inventado*, que se tinha tornado a única verdade. O nazismo foi a expressão mais forte dessa loucura da idealização. Transformaram em deuses os próprios construtos humanos. Apegaram-se a uma *verdade de morte*, esquecendo o ser humano corpo-carne, vivo na Vida.

4.2 A verdade segundo o cristianismo

Para Henry, a verdade do cristianismo fala justamente o contrário do domínio do saber do mundo. Ela está fundada na revelação do Verbo da Vida. “Eu sou o caminho a verdade e a vida” (Jo 14,6). É Cristo que *revela*, sem revelar no olhar do mundo, sem adentrar na verdade do mundo, mas na sua Carne, numa Arqui-Carne. O homem, filho da vida, somente vem a ela

¹¹¹ Ibid., p. 30.

¹¹² Ibid., p. 29.

¹¹³ Ibid., p. 30.

no Filho Unigênito. Somos filhos no Filho, ou podemos simplesmente dizer, na filosofia de Henry: somos filhos na Vida.

Dentro dessas duas verdades propostas de Henry, nos perguntamos: Cristo veio a esse mundo que pende para a morte? Essa pergunta nos lança aos fundamentos da Fenomenologia da Vida. Já percebemos que a resposta à pergunta é um contundente *não*. Cristo não adentrou no mundo dos homens e mulheres¹¹⁴. Isto porque, no horizonte produzido pelos homens, nada há a não ser o vazio. Vir ao mundo aqui, como vimos acima, significa o lançar-se no *lá fora*, *projetar um horizonte*, onde todas as coisas aparecem *diante* de nós, onde nossos construtos próprios não têm peso nenhum. São radicalmente mortos, sem vida. A verdade do cristianismo é a Verdade anterior a qualquer verdade mundana. O próprio Henry nos lembra que muitos andaram, conviveram e comeram com Jesus, mas poucos reconheceram que ele era Filho de Deus. Não basta relatar ou estar *diante de* se não virmos com outro olhar.

Se o homem é um vivente gerado na vida, se ele é seu Filho, não trará necessariamente em si, além da capacidade de falar das coisas do mundo que lhe vêm de sua abertura a este último, uma palavra mais antiga, a da vida em que ele é revelado a si mesmo e que não cessa de fazer dele um vivente?¹¹⁵

A verdade do cristianismo repõe no lugar a origem da Verdade Originária. Os homens se apresentam em sua linguagem, falam das coisas do mundo, das relações, das suas descobertas – importantes em si, não há dúvidas – contudo, caíram novamente no *pecado de Adão*. Querem fazer-se deuses. Adentraram então em um combate acirrado contra sua origem. Produziram para si outra fonte de verdade: suas próprias criações. No esquecimento da origem, precisaram anestesiá-la da vida, que não deixa de se manifestar na carne, que clama por satisfazer suas inquietações¹¹⁶. Grandes avanços foram realizados pelas ciências, mas o remédio vira veneno em altas dosagens. O preço pago foi o esquecimento si mesmo. Calar o amor e a dor.

Afastar da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis é eliminar ao mesmo tempo, nossa sensibilidade, o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância de nossa vida. É essa vida, portanto, tal como se experimenta em nós seres vivos, que se vê despojada de toda verdadeira realidade, reduzida a uma aparência.¹¹⁷

¹¹⁴ Aqui nos referimos ao horizonte representativo e não a concretude de um corpo-vivo – Jesus Cristo, mesmo – encarnado no meio dos seus.

¹¹⁵ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 127-8.

¹¹⁶ Cf. HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002.

¹¹⁷ HENRY, *La barbarie*, p. 2.

Na busca de neutralizar a sensibilidade da vida, constatamos os efeitos desastrosos, em todos os lugares no mundo. A séculos viemos transformando o ser humano em objeto. Um corpo-carne-vivo, que se esfarela em laboratórios. Destrução do planeta, desvalorização da vida humana em prol da economia, do consumo. Seres sem sensibilidade, automatizados, ideologias por toda a parte enfrentando-se entre si, no verdadeiro show de horrores. As filosofias e as ciências cumprem seu papel no desenvolvimento humano, mas elas não podem adentrar numa autoadoração, numa espécie de idolatria de seus projetos. Vemos em Henry que as ciências nunca trazem o fundamento da vida, porque a vida é anterior a elas. E constatamos que “apesar dos progressos maravilhosos da ciência – ou antes, por causa deles – , é que hoje que se sabe cada vez menos da vida. Ou, para ser mais rigoroso, que já não se sabe nada dela, nem sequer que existe”¹¹⁸. No cristianismo, ao contrário, a Verdade está na fenomenalidade da vida.

4.3 Vida como Verdade

Henry vai procurar nas Sagradas Escrituras, principalmente no Evangelho de João, aquilo que o cristianismo entende por verdade. A partir dele, buscou desenvolver sua filosofia. A sociedade ocidental relegou a verdade apresentada pelo cristianismo ao esquecimento, colocando-a como uma verdade privada. Henry nos fala de toda a luta dos primeiros padres e concílios da igreja, para defender aquela verdade que foi revelada na Encarnação. Tanto o prólogo de João como suas cartas, travaram uma batalha inicial contra os movimentos gnósticos, dentro das comunidades. E à medida em que o cristianismo foi adentrando o terreno helênico, precisou enfrentar a visão de mundo que resistia. Para eles, a razão era o caminho de superação da condição animal e encarnada do homem. Era preciso sobrepujar a condição terrena e material.

Henry nos apresenta uma filosofia a partir do cristianismo, onde a concepção de verdade vem da vida. Nas afirmações, “O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (Jo 1,4) e “Eu sou o caminho a verdade e a vida” (Jo 14,6), Henry desenvolve sua compreensão de vida como verdade.

Vida recebe então no cristianismo uma significação fenomenológica tão original quanto radical. Vida designa uma manifestação pura, irredutível todavia à do

¹¹⁸ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 52.

mundo, uma revelação original que não é a revelação de outra coisa e que não depende de nada de outro, mas uma revelação de si, esta autorreveleção absoluta que é precisamente a Vida¹¹⁹.

A partir da afirmação da vida como fonte de verdade originária, constata-se que a compreensão grega não sabe nada da vida quando coloca todo o desenvolvimento humano apenas no ser racional. Como herdeiros dessa cultura, associado às ideias de Galileu e Descartes, fundamentamos nossas ciências. A biologia, a física, a química, etc. todas fundadas nessa compreensão de mundo. Por exemplo, para Henry, a biologia não sabe nada da vida, pois outra coisa não conhece a não ser seus algoritmos, métodos e fórmulas. Estuda-se a vida biológica, mas não se sabe da vida que é a verdade. O que os biólogos sabem sobre a vida, eles a vivem em suas dores e amores e não nos laboratórios. Henry vai ainda mais longe em sua análise:

A incapacidade da biologia moderna de nos dar acesso à própria vida não lhe é, portanto, própria. Não é própria da ciência em geral e não resulta da redução galileana de que procede esta ciência. Tal impotência é a de todo conhecimento aberto sobre um mundo, mais profundamente de toda forma de experiência que demanda e toma emprestada sua fenomenalidade do mundo, da sua verdade¹²⁰.

A afirmação da vida como verdade traz a possibilidade de uma outra filosofia. Uma compreensão nova, que desde o início da pregação cristã encontrou resistência tanto de judeus como de gregos. Como poderia uma vida que não estaria no representar dos ritos e normas (mundo judaísmo), nem no desenvolvimento do homem racional (mundo helênico)? E mais ainda: como que justamente essa vida, uma vida que se diz atada à Vida Divina, poderia se dar em um corpo? A máxima cristã era incompreensível e em grande parte inaceitável para eles. Por isso tantas perseguições e martírios. Era preciso rechaçar tamanha blasfêmia ou loucura.

Uma nova fonte de verdade foi estabelecida pelo cristianismo e aí está sua revolução. Pensar que a “A verdade da Vida é irredutível à verdade do mundo, de maneira que jamais se mostra nele”¹²¹ é destruir todo o horizonte de verdade dos homens. É colocar abaixo tudo o que estava estabelecido e abrir-se a uma nova realidade. A vida em si mesma é a fonte da verdade, ou melhor dizendo, manifestação da verdade mesma. Ela é a revelação, e esta está antes de todo pensar. A vida é vida na Vida, no Verbo de Deus. E como nos diz Henry, na Arqui-inteligibilidade, pois é um conhecer primitivo, que nos foi dado no Verbo da Vida.

¹¹⁹ Ibid., p. 47.

¹²⁰ Ibid., p. 57.

¹²¹ Ibid., p. 55.

Antes do pensamento – tanto antes da fenomenologia, portanto, como antes da teologia (antes da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica) –, o que está em ação é uma Revelação, que não lhes deve nada, mas que todas supõem igualmente. Antes do pensamento, antes de toda abertura do mundo e do desdobramento de sua inteligibilidade, fulgura a Arqui-inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo em que ela se estreita¹²².

Por conseguinte, o homem moderno sabe pouco ainda sobre a vida. Ele a vive – é ela – mas a ignora supondo saber o que ela é. Em sua busca por desenvolver-se esquece de si mesmo e acaba por cair nas trevas (Cf. Jo 3,19) – do saber do mundo –, ignorando sua própria carne, pois a tornou objeto, em um horizonte inventado por ele mesmo. Perverte o poder da vida, na luta desenfreada para neutralizar aquilo que se é. “A desnaturação e a falsificação da vida, desnaturação tão grave que desemboca propriamente em sua destruição”¹²³. A objetividade que está na verdade do mundo ignora a sensibilidade da vida, negando sua natureza.

Não é o pensamento o que nos falta para ter acesso à Revelação de Deus. Muito pelo contrário, é somente quando o pensamento falta, porque a verdade do mundo está ausente, que pode cumprir-se o que está em jogo: a autorrevelação de Deus – a saber, a autofenomenalização da fenomenalidade pura sobre o fundo de uma fenomenalidade que não é a do mundo¹²⁴.

4.4 Filhos no Filho

O que vimos até aqui sobre verdade do mundo e verdade segundo o cristianismo, na visão de Henry, pode ser agora relacionado com a origem do homem: filhos no Filho. Inicialmente tomemos um trecho da carta de Paulo ao Coríntios:

Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tantos judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus (I Cor 1,22-24).

Henry afirma que a revelação de Jesus como Filho de Deus e em decorrência os seres humanos como filhos no Filho, não somente inverte a concepção da condição humana, mas a destrói por completo. A ideia de geração, que o ser humano tem, não é verdadeira, mas uma

¹²² HENRY, *Incarnation*, p. 364.

¹²³ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 66.

¹²⁴ Ibid., p. 39.

ignorância da própria origem do homem. Gregos e judeus ficaram escandalizados com a mensagem de Cristo. Lembremos que os judeus se diziam filhos de Abraão e seguidores da Lei mosaica e tornaram a tradição mais valiosa do que a vida. Jesus denunciou tal atitude, contrária ao Reino de Deus, questionando os fariseus:

Que pensais a respeito do Cristo? ele é filho de quem?” Responderam-lhe: “De Davi”. Ao que Jesus lhes disse: “Como então Davi, falando sob inspiração, lhe chama Senhor, ao dizer: O Senhor disse ao meu Senhor: senta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés? (Mt 22,42-43).

Em sua obra *Paroles du Christ*, Henry fala dessa inversão de geração. Para ele, a compreensão do cristianismo de vida estava escondida para homens e mulheres do mundo. Pelo poder da tradição e em sua defesa, eles haviam esquecido a origem real da vida. A partir dos textos das Sagradas Escrituras, Henry afirma que ninguém tem o poder de dar a vida. Nem pai, nem mãe, muito menos a simples pertença a uma tradição. “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos?” [...] Aqui estão minha mãe e meus irmãos, porque aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (Mt 12, 49-50). A partir disso, Henry destaca a destruição empreendida por Jesus das concepções geracionais humanas. É toda uma tradição que vem abaixo com as palavras de Cristo.

Deus é Vida e ela nos foi *revelada* em Jesus Cristo – não aos olhos do mundo. O Verbo da Vida é que dá a vida. A vida, nesse sentido, é mais que o vivente¹²⁵. O vivente, que somos nós, temos a vida na Vida.

A relação da Vida com o vivente é o tema central do cristianismo. Tal relação se chama, do ponto de vista da vida, geração, e, do ponto de vista do vivente, nascimento. É a Vida que gera todo o vivente concebível. Mas esta geração do vivente, a vida não a pode cumprir senão enquanto é capaz de se engendrar a si mesma. À Vida que é capaz de se engendrar a si mesma, aquela a que o cristianismo chama Deus, nós chamaremos a Vida absoluta, ou ainda por razões que aparecerão adiante, a Vida fenomenológica absoluta¹²⁶.

Por revelação, não se quer dizer um aparecer ao modo do mundo, como vimos anteriormente. A revelação é a vida vinda a si mesma. Henry usa o termo Arqui-Filho, ao referir-se a Cristo, como aquele que dá a vida, sem o qual não é possível nenhum vivente. É por ele, e é nele que engendra a vida na relação com a Vida Absoluta. É no Cristo, Messias, que abre a *porta para as ovelhas*, ou como diz o Evangelho, mais claramente: “Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6). “O Arqui-Filho aparece como lugar onde se dá o dom da

¹²⁵ Cf. HENRY, Michel. *C'est moi la vérité* : pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996. p. 68.

¹²⁶ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 68.

Vida ao vivente, de modo que, carregado de ipseidade e buscando nesta a efetividade fenomenológica da Vida ele transmite, esse dom determina *a priori* todo vivente fazendo dele um eu”¹²⁷. Henry, que cita o trecho da Carta de Paulo aos Romanos: “E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofremos como ele para também com ele sermos glorificados” (Rm 8,17), afirma:

“Herdeiros” quer dizer herdeiros da Vida, desta Vida que é a plenitude da graça e de todas as bênçães: fora dela, não há nada, nele se tem a infinita fruição de si, a magnificência do viver. Herdeiros da Vida, nós não o somos, todavia, senão no Arqui-Filho; é nele e por ele somente que nós próprios nos tornamos filhos, os “filhos” adotivos da Vida, tornados filhos em sua Ipseidade essencial e por ela¹²⁸.

Somos *si mesmos* na Ipseidade essencial do Arqui-Filho. Somente nele é possível um vivente que seja um *si*, um Indivíduo. “A relação entre Indivíduo e Vida no cristianismo é uma relação que tem lugar na Vida e que procede dela, não sendo senão o próprio movimento desta”¹²⁹. O homem genérico ao modo de uma visão do mundo, na universalização das ciências, da tradição filosófica e do senso comum, não é um homem, é uma *pro-jeção* no *lá fora*, no horizonte do mundo. Nesse sentido, como diz Henry, “O homem do mundo é apenas uma ilusão de ótica. O ‘homem’ não existe”¹³⁰. O ser humano não é um número, não é um conceito, não há como generalizar a vida no horizonte do mundo, pois ela sempre traz sua ipseidade.

Homem que seja de fato um homem, que possa ser um homem – homem que seja um Indivíduo, um *Si* e um *eu* –, só há, com efeito, em Cristo, a saber, na Ipseidade original, coengendrada pela Vida em seu autoengendramento. Esta inteligência do homem como Filho na Vida no Arqui-Filho e na Ipseidade original desta Vida faz caduca e até um pouco ridícula a concepção de homem da ideologia objetivista moderna, seja a do senso comum ou a do cientificismo, sendo o primeiro, aliás, largamente pervertido pelo segundo¹³¹.

A vida é um dom que se revela nela mesma, em geração contínua, sem poder desfazer de si, no entrelaçamento com a Vida Absoluta, pelo Arqui-Filho. A compreensão do homem, pelo cristianismo, está fundada na verdade da origem da vida, em uma Revelação. Nenhum ser humano é capaz de dar a vida a si mesmo. A vida é verdade primordial, antes de todo pensar e sentir. Ela constitui uma fenomenalidade original. Para o cristianismo, somos herdeiros, filhos de uma mesmo Pai. *Co-participantes* na Vida. “A geração do Arqui-Filho na

¹²⁷ Ibid., p. 143.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid., p. 157.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

autogeração da Vida absoluta habita a vinda a si de cada vivente, de modo que a vinda a si de cada vivente encerra em si a geração do Arqui-Filho na autogeração da Vida absoluta e não é possível senão por ela”¹³². Quando há o esquecimento dessa origem, o homem cai na ilusão de se achar originador de si mesmo.

4.5 O esquecimento da Vida

Para Henry, o esquecimento da vida, na tradição filosófica e nas ciências, é o que tem levado à destruição do ser humano. É a vida que se volta contra a vida. Ela, quando negada, cobra seu preço, pois nunca pode deixar de ser o que é: uma sensibilidade imediata. Vida ‘é’¹³³ força, vigor, sensibilidade, poder. Jogada no horizonte do mundo, ela não aparece, a não ser em forma de sombra ou como imagem de alguém num espelho. Num horizonte frio e sem vida, a vida retorna em violência, em sintomas, em autodestruição.

O esquecimento pelo homem de sua condição de Filho assume sua forma extrema. A este respeito, o esquecimento procede diretamente do sistema do egoísmo, no qual procede da ilusão transcendental do ego. Por efeito desta ilusão, no interior desse sistema, na Preocupação, apoiando-se sobre si mesmo e consciente de agir a partir de si mesmo, o ego lança-se a objetivos que são suas próprias possibilidades vindouras, lança-se fora de si para si, de modo que nunca atinge a si mesmo, não atinge nunca este fim que é ele mesmo para si mesmo em forma de possibilidades diversas. E isso porque fora de si, no ‘lá fora’ do mundo, não há nenhum Si¹³⁴.

Na modernidade, a vida dada ao homem, que é ele mesmo como vivente, passou a ser esquecida. O ser humano pensa ter a origem em si mesmo. Como dono da vida, acha que pode esquecer-la e viver *não vivendo*. Aqui está o pecado de origem: tornar as coisas ou a si mesmo como deus. Na idealização das suas construções, o ser humano cai na egolatria, ou como diz Florinda Martins: “O esquecimento da Vida enraíza-se, então, na sua fenomenalidade afetiva, que, ao entregar o vivente a si mesmo, abre um espaço de visibilidade que facilmente o envolve numa egologia transcendental sem limites”¹³⁵.

O esquecimento do homem como filho o torna cego a si mesmo. Perde o Si originário, para lançar-se nas coisas longe de si mesmo. O esquecimento da condição de filho, na filosofia de Henry, refere-se ao esquecimento da Vida Absoluta e do Filho que dá a vida a todo o vivente, na negação de Deus e idolatria das representações. Nesse seu espaço criado

¹³² Ibid., p. 162.

¹³³ O verbo ser, aqui na terceira pessoa, se refere a um modo de acenar e não uma definição, pois a vida nunca ‘é’, ela sempre manifesta.

¹³⁴ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 186.

¹³⁵ MARTINS, *Recuperar o humanismo*, p. 77.

por ele mesmo, o homem se perde nas coisas, no horizonte do mundo. Como uma ilusão que o encanta e hipnotiza, fica aquém de si, até ao ponto de negar sua própria origem. “O homem esquece a sua condição de Filho da vida para se deter no uso e no exercício dos poderes que encontra em si. O homem orienta-se, dispersa-se sobre as coisas, sendo estas o objeto do seu cuidado”¹³⁶. Ele acaba por roubar um lugar que não lhe pertence: de Deus, da Vida Absoluta.

A partir de Henry, notamos que a *pre-ocupação* com coisas do mundo, prende o ser humano no horizonte do mundo. Ele deveria ouvir as palavras do Evangelho que diz: “Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus” (Mt 18,3). Poderia sim, ocupar-se das coisas do mundo, com gratuidade e espontaneidade, sem achar que encontrou a verdade, ou sem se apegar à própria criação e ser grato por ter *o poder* – que a vida concede – de realizar tais obras. Envolvido consigo mesmo, a *pre-ocupação* idealista, ocupa o lugar da vida, jogando-a no esquecimento. Como diz Henry:

Porque a Preocupação é a do mundo, ela se torna destituída no princípio da capacidade de dar aquilo com que ela se preocupa. O que ela dá, ela suprime imediatamente no movimento mesmo pelo qual ela se preocupa. Só o dá destruindo-o, na forma do que ainda não é, ou do que já não é e que, desse modo, não será jamais. Só o dá na forma de um irreal, qualquer que seja a forma tomada por este: lembrança, espera, imagem, simples conceitos¹³⁷.

Nossa *pre-ocupação*, como a palavra mesma diz, nos ocupa antes que percebamos outra Ocupação Originária, que é a vida, que se ocupa de si mesma. Tal percepção de Henry é tão assustadora para nosso apego às representações no horizonte de um mundo, que somos acometidos de ansiedade em *vislumbrar* que nossos construtos não carregam a verdade em si, mas são meros acenos de uma manifestação, de um poder, mais primitivo, deixando-nos sem chão em um mundo criado por nós que se tornou uma ilusão.

A relação do ego consigo na preocupação consigo, relação em que, lançando-se fora de si para si, o ego nunca atinge nada além de um fantasma, alguma possibilidade – torna-se rico, poderoso, prestigioso – que ele se impõe por tarefa a ‘realizar’, mas que precisamente nunca será real enquanto ele se relacionar com ela na Preocupação¹³⁸.

Ilusão transcendental do ego é a nomenclatura que Henry deu ao esquecimento do ego da Vida. Para o autor, quanto mais o ego oculta a Vida, mais ele se lança ao mundo, estando

¹³⁶ Ibid., p. 73.

¹³⁷ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 184.

¹³⁸ Ibid., 181.

disponível a todas as coisas. Parece um disparate dizer que o ego esquece de seu fundamento, pois equivaleria a dizer que não enxergamos a nós mesmos. Porém, mesmo que se procure enxergar o ego com o ver do mundo, continua-se numa ilusão. Como vimos anteriormente, isso ocorreu na tradição filosófica e, mais recentemente, nas escolas psicanalíticas. Tentar apreender a vida em imagens, em belas categorias transcendentais.

O sistema conceitual laborioso das filosofias, por um lado, e as investigações das ciências positivas, por outro, com suas metodologias complexas e elaboradas, só podem desviar o homem do que ele verdadeiramente é, a ponto de fazê-lo perder toda noção do que ele é e, ao mesmo tempo, toda confiança em si mesmo, toda e qualquer forma de certeza¹³⁹.

O homem afasta da verdade de seu ser, constituindo o ego como centro de todas as coisas. E onde ele reina, não há espaço para a originalidade da Vida e sim, negação. Pois, segundo o próprio Henry, “quanto mais o ego estiver preocupado consigo, mais sua verdadeira essência lhe escapará. Quanto mais ele pensar em si, mais ele esquecerá sua condição de Filho”¹⁴⁰.

E quando esquecemos a Vida na vida intelectual? Para Henry, tanto a filosofia quanto a teologia, são da ordem do pensamento. Nisso, elas se equivalem. Contudo, quando se coloca a Vida como origem, o pensamento pode, assim, em postura de reconhecimento humilde, tornar-se recolhimento, para que a vida venha a si mesma e possa não cair na absolutização dos conceitos. Aqui nasceria a verdadeira *experiência teologal*: deixar que a Vida seja ela mesma. A nossa linguagem seria mais afetiva e humilde, como alguém que dança diante do mistério, pois percebeu que antes dela existe a Linguagem da Vida. Mas, isso é tema para o próximo capítulo.

5 Encarnação e Alteridade

A encarnação, sermos nós mesmos na Vida, sem ficarmos presos em representações do *lá fora* do mundo, nos remete também para a alteridade. Para que possamos compreender adequadamente essa realidade, dentro da fenomenologia de Henry, retomemos alguns pontos já refletidos neste trabalho.

¹³⁹ Ibid., 169.

¹⁴⁰ HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 182.

A vida é o seu fardo, mas também a sua possibilidade. Uma possibilidade de impossível assenhoreamento. A experiência fenomenológica desta impossibilidade é sentida como o que resiste aos quereres do eu que desta forma se sente passivo em relação a si mesmo. Em si experiencia o que não se deixa transformar no que ele mesmo quer: experiencia um outro querer, uma alteridade. Mas esta é uma alteridade que o torna possível não como o espelho de si, mas como si, como o que advém de si mesmo, uma vez que o eu é constituído por essa passividade, ou, diria antes, o eu é habitado pela possibilidade de si¹⁴¹.

Um outro querer que só vem dessa ipseidade que não pode desatar-se, deixando de ser um si. É uma ipseidade graças à autodoação da vida, na Vida Absoluta. As relações humanas devem partir dessa realidade originária. Na Fenomenologia da Vida, se resgata a verdadeira condição do outro. “Quem afirma que não há lugar para o outro na fenomenologia henriana, mas não estabelece com ele mais do que um diálogo de surdos, uma vez que é essa mesma a intenção da fenomenologia da vida: que o outro se revista da dignidade perdida”¹⁴². Henry coloca os fundamentos das relações na Vida Absoluta.

A relação dos Sis transcendentais viventes está neles antes deles, em sua possibilidade transcendental precisamente, no processo da vida absoluta em que eles vêm a si em que permanecem enquanto estão vivos. É porque são viventes numa única e mesma Vida, sis na Ipseidade de um único e mesmo si, que eles estão e podem estar uns com os outros nesse “estar com” que os precede sempre, que é a Vida absoluta em sua Ipseidade originária.¹⁴³

5.1 O eu e o outro na Vida

Comumente, quando tratamos das relações entre os homens, partimos da psicologia, da sociologia, da história e buscamos nessas metodologias compreender como eles se relacionam. Chegamos a um conjunto de entendimentos derivados de categorias de conceitos, dentro de um método específico, variando de acordo com a ciência escolhida. Pensamos ter encontrado a origem de como nós humanos nos relacionamos. Num horizonte de métodos e estatísticas, dizemos “é assim que somos com os outros”. Seja pelas necessidades emocionais e biológicas, pela organização social, pela política, etc. Abstraímos, computamos, generalizamos as relações e dizemos saber o que são o eu e o outro. Porém, para Henry, a razão não pode unir nada, pois não é originalmente a fonte das relações.

Podemos estar no nosso quarto, realizando um grande tratado sobre as relações. Saber de todas as técnicas, para melhor conhecer como os homens convivem. Todavia, nesse

¹⁴¹ MARTINS, *Recuperar o humanismo*, p. 80.

¹⁴² Ibid., p. 80.

¹⁴³ HENRY, *Incarnation*, p. 347-8.

horizonte de saber, na realidade nada sabemos. A não ser um amontoado de teorias generalizantes. Nesse nível de saber, na verdade colocamos um empecilho para a verdadeira origem dos relacionamentos. O outro, em tal conhecimento, é totalmente ignorado, submerso por detrás da egolatria representativa. O *ser-com*, na alteridade de dois *sis*, fica desconhecido, pois está esquecido nas trevas da noite, produzida pela razão.

Basta considerar o que se passa hoje sob nossos olhos para mensurar a que ponto a razão deixada a si mesma, a um puro objetivismo, à abstração calculadora da técnica moderna, pode afetar o coração do homem no que ele tem de mais próprio e ameaçar sua “humanidade” e, ao mesmo tempo, a humanidade inteira a ponto de levá-la a ruína¹⁴⁴.

O pseudoconhecimento do outro, a partir das ciências, é uma usurpação da verdadeira alteridade. E isso acontece porque existe um ignorar da origem da possibilidade de relacionar, ficando-se preso na imagem que fazemos do outro. Se acharmos que conhecemos o outro construímos uma postura de domínio, restando somente uma imagem dele e o que ele é de verdade, sendo corpo-carne, ele se perde no nosso desejo de posse. Os relacionamentos somente podem verdadeiramente nascer do poder dado na Vida Absoluta. O afeto somente pode ser na Vida que é afectiva.

Pois jamais poderíamos saber o que é o outro – e, antes de tudo, que ele é um Si vivente – se não soubéssemos previamente o que é a Vida que nos dá a nós mesmos. É, pois, do que vem antes do eu, de sua vinda a si mesmo – nunca de si mesmo –, que é preciso partir, se o “estar com o outro” como “estar com outrem” é possível. E jamais o é, com efeito, como “projeção” do eu no outro, projeção que, longe de poder fundar a este, o pressupõe, ao contrário¹⁴⁵.

A relação com o outro jamais pode estar simplesmente no teorizar sobre ele. Somente num corpo-carne dado na vida que o outro aparece em seu próprio padecimento. Ou, dizendo de outra forma: a relação se dá na vida mesma, nela e a partir dela. O corpo que é um eu imediato, só nele, que está fundado na doação da vida, na Vida Absoluta, é que pode estabelecer uma relação entre alteridades. Aqui, talvez, se dê a maior dificuldade contemporânea a que chegou o ser humano no entendimento de si mesmo. Na projeção de sua identidade, a partir das mais variáveis abordagens, das *logias* – categorias científicas – nós esquecemos de nossa própria individualidade, de um ser único em uma vida. Somos padecentes e sofremos a vida em uma carne que jamais poderá ser apresentada em um saber mundano. Sou eu mesmo na vida como o outro o é na vida. O que nos une, também nos

¹⁴⁴ Ibid., p. 348.

¹⁴⁵ Ibid., p. 353.

separa, completamente no sentido do mundo, pois nunca temos acesso ao outro, nesse horizonte. Porém, é no vir da vida mesma, no toque do fundo de sua tessitura, que a vida nos revela filhos da vida. Nessa paixão irremediável, nos encontramos como completos *sis* dados na vida, no poder de relações.

O ego, identificado com suas projeções precisa desalienar-se de si, para achar sua origem e, assim, ao outro. Um achado que não se dá mais no mundo, mas na Vida Absoluta. O homem moderno tem medo de ser si mesmo na doação originária. Esquecendo-se da vida, quer ser o que não é. Hoje, na descoberta de sua originalidade, o homem tem medo de deixar de ser o que se é. Isto é, perder os papéis que até então foram inventados no horizonte do mundo. Assim, o ego faz uma guerra contra a vida. Sem saber, trava uma batalha angustiante contra sua própria passividade primordial, que é sua identidade verdadeira, um eu-corpo.

A filosofia de Henry não leva a um intimismo ou idealismo. Cada um só pode ser na carne patética que se é. O outro, que também pertence à mesma carne, relaciona, pois é *poder de*, em sua originalidade, com o outro naquilo que é. As teorias que colocam as relações num *lá-fora* abstrato contribuem para o esquecimento da própria vida que vem na Vida Absoluta. Alimenta um mundo, que transforma o corpo-carne em um objeto, que pode ser manipulado, e as relações ficam reféns de uma representação do eu e do outro. Presa em uma egolatria.

A relação entre os viventes consiste na vida, não na vida finita, no Si ou no eu finito, mas no processo da vida absoluta no qual eles vêm a si e permanecem enquanto viventes. Viventes em uma mesma vida, eles podem estar uns com os outros no “ser-com” que os precede, que é a vida absoluta em sua Ipseidade originária¹⁴⁶.

Como dissemos acima, e Karin Wondracek corrobora, “é no Fundo da Vida que se prova o outro, e não nele mesmo, enquanto a própria prova que o outro faz do Fundo. Cada um tem a prova de si na vida, no aquém-representação. E também é nesse Fundo da vida que se estabelece a conexão, já ambos são dados a si nele”¹⁴⁷. A partir de Henry, para falar sobre alteridade, não se parte do ego, mas da vida na Vida Absoluta. É somente a partir dela que podemos falar de alteridade e, assim, de autêntica relação. De nossa origem comum que é possível o encontro. Somente na revelação da vida, no padecer comum, que encontramos o autêntico outro, que nunca vem a luz do dia e que se dá como carne numa *com-paixão*.

Ser si mesmo é sofrer, é padecer a vida numa carne. Somente nesse *lugar* é que podemos encontrar um outro em seu si mesmo numa vida. O sofrimento, que pode derivar de

¹⁴⁶ ARAUJO, Ronaldo Chicre. *Revelação e encarnação: a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry*. 2015. 188 p. (Doutorado em Ciências da Religião) UFJF, Juiz de Fora, 2015. p. 179.

¹⁴⁷ WONDRAZEK, *Ser nascido na vida*, p. 76.

vários fatores externos, numa angústia de não poder livrar-se de si, pode ser revelação de um Padecer Originário, que para o ego, é sofrimento por portar em si, uma Ipseidade Primordial. Nessa revelação, o eu e o outro se encontram na vida, e podem se relacionar verdadeiramente.

É *dentro* dessa Ipseidade Primordial, em que a vida é doação, que se dá o fruir de um dom dado pela Vida Absoluta, que é nossa vida. O Outro, que é um Si, mas que se dá somente no si em que cada vivente vem a si mesmo, é constituinte de nossa vida. Aquilo que vimos em Eckhart: “a proximidade entre Deus e alma não conhece nenhuma diferença”¹⁴⁸, está atada ao Filho Primogênito, ao Arqui-Filho. “O que foi feito nele era a vida, e a vida era luz dos homens” (Jo 1,4).

5.2 Arqui-Filho e Individualidade

O cristianismo porta uma verdade que é assombrosa para mundo: ser si mesmo. Um si que difere totalmente de qualquer universalização, generalização comum do saber do mundo. Ser humano é *conter/ser* essa carne dada na vida. Somente podemos ser esse *si* na vinda da vida a si mesma. Diríamos: somos esse si único, irrepetível, irredutível, sem possibilidade de deixar de ser o que somos, no engendramento da vida. Somos *inteireza*. Somos ipseidade e estamos a ermo do mundo e que nunca podemos vir a ele naquilo que somos. No horizonte do mundo, não há ninguém, nem eu nem o outro. Logo, nele não existe relação.

Ora, há, no cristianismo, algo que constitui sua originalidade radical como respeito às outras grandes formas de espiritualidade: essa unidade absoluta entre todos os viventes, longe de significar ou de implicar a dissolução ou aniquilamento da individualidade de cada um deles, é, ao contrário, constitutiva dessa individualidade, na medida em que é na efetuação fenomenológica da Vida em seu Verbo que cada um está unido a si, é gerado em si mesmo como esse Si irredutivelmente singular, irredutível a qualquer outro¹⁴⁹.

Ao mesmo tempo em que a afirmação do cristianismo é maravilhosa, ela lança o ser humano em uma espiral desestrutiva. Ser si mesmo neste sentido deve ser assumido em sua radicalidade, em sua originalidade. Uma solidão aos olhos do mundo, mas uma entrada na vida de comunhão e de bem-aventurança.

Manter cada um – o mais humilde, o mais insignificante – na individualidade irredutivelmente singular que é a sua, em sua condição de Si transcendental, na

¹⁴⁸ ECKHART, *Sermões alemães*, v. 1, p. 90.

¹⁴⁹ HENRY, *Incarnation*, p. 356.

essência em que ele ou ela são para sempre: eis o que, longe de dever ou de poder ser superado ou abolido em algum lugar, pode tirar o homem de seu nada¹⁵⁰.

O cristianismo rejeita qualquer universalização do ser humano, no horizonte do mundo. Somente há verdadeira realidade humana na vinda da vida numa carne. Só nessa paixão é possível encontrar o outro, sem antepor nada diante dele, nem de nós mesmos. Como também, não se confundir com ele. Um *lugar* silencioso, a ermo da representação. Podemos até cantar, poetizar, falar do encontro de dois *sis*, mas aquele que vivencia tal encontro na vida mesma, sabe, de um saber primordial, que apenas manifesta alegria ou dor, pois a ele foi dado o poder de assim estar na vida, ou melhor, viver. “É assim, notadamente, que cada Si transcendental, estando com o outro ali onde ele é dado a si mesmo, está o com o outro antes de toda determinação ulterior – antes de ser homem ou mulher”¹⁵¹. No ser humano genérico, isso não se dá nunca.

É essa irredutibilidade de cada um o que motiva a extraordinária atenção de Cristo em relação a cada um. A eliminação de toda consideração relativa a uma condição profissional, econômica, social, intelectual, étnica ou outra revela, por trás de todos os caracteres empíricos de dada individualidade, não a sua condição de indivíduo, mas o homem no que ele tem de único¹⁵².

Para Henry, em Cristo, Verbo da Vida, está a origem dessa irredutibilidade. Ele foi revelação da carne, a partir de sua Arqui-Carne. Seguindo as afirmações do Evangelho segundo João, o homem, em uma explicação redundante, é filho da vida, é filho no Arqui-Filho, que é começo sem começo, origem sem origem, que fez o ser humano semelhante a si. “Porque os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29). O Verbo da Vida que dá a vida, doa a vida a cada vivente. Não uma vez só, mas sempre, gerada e sustentada.

É a Vida em seu Verbo, do modo como ela veio a ele, antes do mundo, o único antecedente que une todos os viventes – de ontem, de hoje, de amanhã – e torna possível seu encontro. É também esse antecedente que torna possível toda forma de relação histórica, trans-histórica ou eterna entre eles¹⁵³.

Lembremos, como foi dito mais acima neste trabalho, na Fenomenologia da Vida, a Vida Absoluta é o nome que Henry dá a Deus. É nela que há a possibilidade de adentrarmos

¹⁵⁰ Ibid., p. 356.

¹⁵¹ Ibid., p. 356-7.

¹⁵² Ibid., p. 354.

¹⁵³ Ibid.

na construção de dizeres e atitudes e para verdadeiras relações. Mas, o mundo não vê nem reconhece de onde se deveria partir. Percebemos que uma reflexão filosófica mais adequada precisaria levar em consideração a vida em primeiro lugar, seja na construção de novas categorias filosóficas – sempre na abertura à vida – seja via atitudes religiosas genuínas, onde se tomasse o ser humano como um dom da Vida. Pois, estar na vida é ser predestinado a ela mesma.

5.3 Filhos no Filho: nova ordem das relações

A partir de Cristo, estabelece-se um novo fundamento das relações. “Essa nova ordem reconhece em seu princípio apenas um Pai, de modo que todos os homens são seus filhos e a única relação real que subsiste, com exclusão de toda distinção, separação ou oposição, é a de irmãos e irmãs”¹⁵⁴. O esquecimento da vida, em prol da tradição, levava ao esquecimento da vida de cada um. No judaísmo, não era mais a viúva ou o órfão que importava, mas o dízimo, os ritos, a ascendência familiar. Henry, observa que “Cristo recusou a geração natural em favor de uma geração divina, e isso para os próprios homens, fazendo deles assim, Filhos do Deus único”¹⁵⁵. Para a tradição existente, isso era escândalo e blasfêmia.

Henry lembra da acusação que fizeram a Jesus. “Não te lapidamos por causa de uma boa obra, mas por blasfêmia, porque, sendo apenas homem te fazes Deus”. Jesus lhes respondeu: “Não está escrito em vossa Lei: Eu disse: sois deuses?” (Jo 10,33-34). O óbvio havia sido esquecido. A tradição tinha virado contra a própria origem do homem. O deus deles, o pai deles, era seu inventário tradicional. Ali não havia homem ou mulher, e sim, legalismo, representação, uma imagem equivocada de homem, não mais fundada em Deus. Para Henry, o que aconteceu no esquecimento da fonte da verdadeira relação foi o esquecimento do homem da condição de filho da Vida. Para ele, “esse absurdo da relação humana reduzida a si mesma, esse absurdo que não é senão a negação de Deus e que constitui a blasfêmia”¹⁵⁶.

A Fenomenologia da Vida mostra que não somente na época de Jesus ocorria a autodestruição do homem. Ela está presente em todas as épocas e é resultado do esquecimento dos homens de se reconhecerem filho da Vida. “A maior parte dos homens vivem à maneira dos idólatras: não se preocupam absolutamente com o poder que lhes dá a vida, não vivem

¹⁵⁴ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 48.

¹⁵⁵ Ibid., p. 60.

¹⁵⁶ Ibid., 50.

senão para si mesmos, não se preocupam, em sua relação com as coisas e com os outros, senão consigo mesmos”¹⁵⁷. Dessa autorrelação egoísta, não existe o outro, não há diálogo entre dois sis, mas apenas monólogo em um vazio, em um nada. O ser humano, sem reconhecer sua vida, que é doação da Vida Absoluta, somente pode se transformar em sintoma, em doença e morte. Esses casos são a vinda da vida em um espaço sufocante, onde ela não pode ser acolhida.

Vimos que a vida somente pode ser numa carne. “A fenomenologia da carne, ao fazer referência à fenomenologia da Encarnação, considera que a relação de um si com outro si requer como ponto de partida sua comum possibilidade transcendental, que é a possibilidade de sua própria relação, a saber, a Vida Absoluta”¹⁵⁸. Somente no retorno à Originalidade Primordial, onde encontramos nós mesmos, em um chegar de nós mesmos, que se pode constatar que o outro também é uma carne, é possibilidade de ser ele mesmo.

Se o Verbo é a condição em que todo Si carnal vivente vem e pode vir a si, se o Verbo é, ao mesmo tempo, a condição de todo Si carnal vivente que não seja o meu, não é ele a via que preciso necessariamente tomar para entrar em relação com outrem? É aqui que a Vida Absoluta revela ser, em seu Verbo, o acesso fenomenológico ao outro Si, assim como ela é para mim mesmo o acesso ao meu: a Ipseidade em que sou dado a mim e venho a mim, na qual o outro é dado a ele mesmo e vem a si. Ipseidade na qual eu posso vir a ele, na qual ele pode vir a mim¹⁵⁹.

A concepção cristã do homem permitiu a Henry desenvolver uma fenomenologia das relações. Então, dizemos que a fenomenologia de Henry não só nos remeteu para a reflexão sobre a vida, como lançou raízes para novas formas de pensar as relações¹⁶⁰. Dessa maneira, a filosofia henriana pode ser considerada também como uma fenomenologia das relações, pois ela nos devolve a verdadeira origem delas, não ficando mais no campo da representatividade. O ego precisa sair de sua ilusão de ser o centro da vida, pois somente na abertura à vida é que se encontra o outro, na mesma condição.

Não auscultando esta relação do si com a sua possibilidade, o ‘ego’ envolve-se nas suas próprias produções ignorando este si do ‘ego’ e, na ignorância de si, ignora o outro consigo. A perda do outro dá-se conjuntamente com a perda do eu, do mesmo modo que com o nascimento do eu se dá conjuntamente o nascimento do outro¹⁶¹.

¹⁵⁷ HENRY, *Incarnation*, p. 358.

¹⁵⁸ ARAUJO, *Revelação e Encarnação*, p. 79.

¹⁵⁹ HENRY, *Incarnation*, p. 352.

¹⁶⁰ Cf. MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002.

¹⁶¹ Ibid., p. 80.

Depois desse caminho dentro da fenomenologia, procurando apresentar o pensamento de Henry, o outro readquire o *espaço originário*, que pertence a ele e a nós: na Vida, na Encarnação. Fica assim posto, que a filosofia de Henry não trata de um intimismo, ou de uma introspecção, mas justamente de deixar que a Vida venha antes do pensar e do sentir. As críticas à filosofia de Henry, quanto ao lugar do outro, sem a compreensão de seus pressupostos, é descabida. No pensamento de Henry, observamos que o outro e o eu renascem sobre uma nova luz, que não é a do mundo.

Que o outro se revista da dignidade perdida pela analítica do sujeito transcendental cuja estrutura originária é, aí sim, a transcendência, a alienação, a representação, a distância, o vazio, o nada, a ausência de ser e de vida a que conduziram os pressupostos da fenomenologia e em cujos ‘ilusão’ e ‘egoísmo transcendental’ se entrecruzou a relação com o outro, que se tornou na fenomenologia um ‘outro eu’, o equivalente do mesmo e não mais um ‘si mesmo’¹⁶².

6 Sofrimento e revelação

No percurso até aqui, vimos que a vida em um corpo-carne, somente se encontra numa possibilidade primordial, numa Arqui-passividade da Vida Absoluta. Um eu que seja verdadeiro está relacionado com esse Padecer Originário, que antecede todo o padecimento. Nesse padecer, advém uma inteligibilidade que nasce daquela Arqui-inteligibilidade.

Estamos diante do paradoxo da Vida: só sua Arqui-inteligibilidade nos permite compreender o que, em nós, é o mais simples, o mais elementar, o mais banal, o mais humilde e que, por efeito dessa Arqui-inteligibilidade de que proviemos, nos atinge no coração de nosso ser. No coração de nosso “ser”: ali onde todo vivente advém à vida, onde a Vida o dá a ele mesmo na Arqui-inteligibilidade de sua autodoação absoluta – em nosso nascimento transcendental, ali onde nós somos os Filhos¹⁶³.

O sofrimento, aquele que se dá no percurso de nossa existência nesse mundo, quando o ego projetado perde todo seu referencial, sua segurança, suas certezas, pode ser possibilidade da revelação daquele Padecer Primordial. Sofremos a vida em nós. Somos passíveis nela, pois somos essa mesma vida, que está atada a si mesma, sem possibilidade de desvincilar de si. Ela somente é possível na Vida Absoluta. Quando o sofrimento de um ego que se apegava a si mesmo em sua egologia o dilacera, não deixando nada em si, a não ser um silêncio primordial, tal situação toca o *fundo da vida* que está anterior a toda imagem, aí se dá

¹⁶² MARTINS, *Recuperar o humanismo*, p. 80-1.

¹⁶³ HENRY, *Incarnation*, p. 364.

uma Revelação. Logo, o sofrimento, lançando o ego ilusório para seu nada, *toca*, ou é *porta*, para aquele que é sem possibilidade de apartar-se de si, eu identitário, uma ipseidade. A vida se revela no que ela é, sem vir ao mundo, em seu padecer primitivo. No sofrimento, “o querer desfazer-se de si próprio do desespero esbarra na coerência interna do seu ser, na essência infrangível da vida”¹⁶⁴ ou ainda

A contradição que habita essas tonalidades-limites da nossa existência traz o sofrimento do eu ao seu paroxismo, põe fogo na sua própria essência, em algo indestrutível e que eternamente queima. Porque no auge do seu sofrimento, o desespero se vê reenviado ao sofrer primitivo no qual toda a vida vem a si, este é ainda nele mais que nunca¹⁶⁵.

O verdadeiro desespero da existência é não se desesperar, pois “no fundo do desespero há o absoluto, a autorrevelação da vida, a união e a profusão da sua Parusia”¹⁶⁶. Não se trata de uma busca de sofrimento, mas ser acometido por ele. Em seu esgotamento, nasce o revelar da vida que nos faz nos perceber como viventes, abrindo-nos aos demais que estão na mesma vida. Somente há encontro com o outro à medida que nos encontramos, nessa *tessitura originária*, pois cada um pode ser o que se é, em seu sofrer que carrega um si. Dessa maneira, o sofrimento na existência pode ser a pedra de toque, para a revelação de um Padecer Primitivo.

Viver é padecer a Vida em seu fruir. Será que temos medo da vida? Ser o que somos? Em toda alteridade existe o encontro com um outro diferente, que nos atinge. O que descobrimos em Henry é que temos o poder de ser atingido, de tocar e ser tocado antes que toque algo no mundo e o outro e o eu estão aí por inteiro, onde se reconhecem filhos de um mesmo Pai.

7 À guisa de conclusão

Até aqui, procuramos apresentar uma fenomenologia da fenomenalidade primeira, fundada unicamente na vida que vem a si mesma. Dentro desse revelar, devemos compreender-viver o padecimento originário, sabendo que nunca apreendemos o padecer na representatividade. Vimos na Fenomenologia de Henry, que o padecimento é o próprio da vida em seu autorrevelar. Não há como se desfazer desse padecimento que é o advir da vida mesma. O padecer é o revelar do modo de ser da vida que não precisa ser comentada para se

¹⁶⁴ HENRY, *Phénoménologie de la vie*, v.1, p. 154.

¹⁶⁵ Ibid., p. 154.

¹⁶⁶ Ibid., p. 154.

manifestar. Assim, observamos que não é o pensamento que a funda a vida, mas ele é fundado por ela.

No *páthos* imediato é que a vida vinda a si mesma, em seus poderes, as dores e alegrias estão fundadas na radicalidade da vida, em um corpo-carne-vivo. Nas experiências da vida, o sofrimento *toca o fundo*, a *tessitura da vida*, revelando o Padecimento Originário. Dessa forma, se revela o que não se pode vir à luz do olhar, mas somente no *ser vivente* na vida. Uma descoberta-revelação, que muda o olhar do *lá fora*, retirando dele a função de porta-voz da verdade.

Em Henry e Francisco de Assis, constatamos a experiência de padecimento. No afastamento de todo *lá fora*, na Resistência Francesa ou na prisão em Perugia, no beijo no leproso, no encontro com os pobres, a vida revelou-se em sua autenticidade, destruindo toda segurança da presunção humana, de um saber projetivo. Dessa maneira, o sofrimento pode ser porta de Revelação e essa é sofrimento para o ego. Munidos de todo esse arcabouço fenomenológico, acreditamos estar prontos a dar o próximo passo, para realizarmos um diálogo entre a *experiência teologal* de Francisco de Assis e a Fenomenologia da Vida.

CAPÍTULO 3 FRANCISCO DE ASSIS E A FENOMENOLOGIA DA VIDA

Introdução

O estudo da Fenomenologia da Vida, em Michel Henry, propicia a realização de um fértil diálogo com a teologia. O resgate da subjetividade para além da simples objetividade das ciências, da técnica, da filosofia tradicional e mesmo do senso comum, nos dá a possibilidade de nos aproximarmos do ser humano real, encarnado, antes de qualquer representação. Antes de estar no mundo, o ser humano está na vida, um vivente que padece em suas dores e alegrias, sem poder sair de si mesmo. Somente nesse lugar, se pode encontrar o outro em um eu-corpo que é *páthos*. A teologia em sua tarefa sistematizante, somente pode nascer nesse *locus*, onde nos fala o mistério da Palavra.

Uma possível relação entre a *experiência teologal* de Francisco de Assis e a Fenomenologia da Vida em Henry se estabeleceria justamente neste retorno à vida. Remontando à experiência de Francisco, a partir de relatos hagiográficos e da fenomenologia de Henry, veremos que mesmo as releituras contemporâneas das Fontes Franciscanas, não raras vezes, cederam à objetividade e à representação. Abordagens influenciadas pela fenomenologia de Heidegger, que realiza uma hermenêutica e não uma ontologia fenomenológica¹. Leituras que correm sempre o risco de se esquecer da carne que somos. Tratar-se-ia, segundo nos parece, de um equívoco que, à maneira de um novo gnosticismo, deixaria sequelas. Henry nos traz a novidade do corpo em uma carne aonde a vida vem em primeiro lugar e não o mundo das representações. Nossa salvação se encontra na vida mesma e não em belas palavras, conceitos ou tramas conceituais bem elaborados segundo algum tipo modelo gnóstico.

E eis que o cristianismo situa a salvação no corpo. É a este corpo material e putrescível, presa do devir e sede dos pecados, órgão da atração sensível, vítima predestinada de todos os engodos e de todos os ídolos, que se vê confiado o cuidado de nos arrancar da morte².

Paul Scolas lembra-nos da importância de, no fazer teológico, recolocar no centro a valorização dessa corporeidade que somos nós³. Para nós, na América Latina, trazer

¹ Cf. GARCÍA-BARÓ, Michel. Alabanza de Michel Henry. In: HENRY, Michel. *La esencia de la Manifestación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015. p. 6-12.

² HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000. p. 12.

³ Cf. SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adophe; SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

novamente a reflexão acerca da Encarnação e do corpo ao âmbito do fazer teológico faz todo sentido, pois testemunhamos uma assimetria entre ricos e pobres, levando esses últimos à miséria. Ademais, a teologia franciscana apresenta-se como uma teologia da carne, no sentido de se constituir a partir do ser humano concreto, de carne e osso. Na comensalidade com os pobres e abandonados, os nossos corpos (eu-corpo) tocam os corpos dos que sofrem. Na compaixão de uma mesma carne abrimos para a vida divina, que é Compaixão Infinita, num debruçar sobre o ser humano como doação gratuita.

A experiência singular de Francisco de Assis despertou novamente o ser humano para o Deus de Jesus Cristo, revelado em sua carnalidade, na sua ternura amorosa pelo ser humano e por todas suas obras. Poderíamos dizer que na criação, no recolhimento da divina bondade, todas as coisas podem ser. Sustentada pelo dom divino, a vida é convidada a fazer parte da mesma carne, do mesmo padecimento. Neste sentido, na visão franciscana, o cosmo é carnalidade universal. Todas as coisas gemem no transbordamento de seu padecimento. A Encarnação é toque de Deus na criação, revelando sua origem e destino.

A contribuição da Fenomenologia da Vida em Henry à teologia se faz mais fontal ao distinguir corpo-objeto de corpo-carne⁴. Corpo-carne seria nossa condição mais própria. Somente o ser humano tem o poder da vida em uma carnalidade. Não existe vida sem carne e nem carne sem vida⁵. A objetividade da qual nosso mundo é refém, de certa forma, tem influenciado nosso fazer teológico, em especial modo, ao fazermos afirmações absolutas, sem nos abrirmos à carne do outro. E isso somente é perceptível na lida concreta, no acolhimento do dom da vida em nós, no encontro com o outro, que está sob a mesma condição de padecimento, no *páthos-com*⁶.

⁴ A Fenomenologia da Vida parte do reconhecimento mais simples e se amplia em seu filosofar. O que seria o simples? O mais óbvio: o que de nós mesmos nunca podemos tratar como se tratam das coisas no mundo. Somente o ser humano é carne e os objetos nada sentem, nada padecem. Ao estudarmos a filosofia henriana, jamais podemos nos esquecer do objetivo primeiro que Henry deixou claro na advertência à segunda edição francesa de seu *Philosophie et Phénoménologie du Corps* e que se tornou base de todo o seu filosofar: “Minha intenção, então, era estabelecer, contra o idealismo, o caráter concreto da subjetividade, e isso mostrando que esta se confunde com nosso próprio corpo”.

⁵ Para Henry, carne é o outro nome para o corpo-vivo que somos nós. Assim, corpo-vivo difere dos corpos-objeto dispostos no mundo que nada sentem. Mantemos esse entendimento durante todo este trabalho. E para nós, corpo-vivo e carne se referem ao mesmo entendimento. Alguns críticos da Filosofia de Henry afirmam que ele transformou a *filosofia da carne* em uma nova metafísica. Todavia, pensamos que, se considerarmos que ele esclareceu o sentido de *carne* na sua obra *Incarnation: une philosophie de la chair* e que, no início de seu trabalho de doutorado, afirmou que seu objetivo era o embate contra todo idealismo, parece que tal crítica não se sustenta, ainda que deva ser considerada como um alerta para não se correr o risco de pensar uma carne sem corpo.

⁶ Cf. ANTUNES, Andre; FLORINDA, Martins. Michel Henry: fenomenalidade do trabalho. In: Anais do Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade. São Paulo: USP, 2016. p. 53-67. Disponível em: http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/Anais_colloquio_michel_henry_%202016.pdf. Acesso em: Maio 2019.

Neste capítulo, queremos instaurar um diálogo entre a Fenomenologia da Vida e a *experiência teologal* de Francisco de Assis. De início, gostaríamos de partilhar algumas indagações. Posto ser a vida padecimento imediato, que jamais pode vir à luz do mundo e que somente ela se dá na vinda dela mesma, por ser fenomenalização de si mesma, facultando totalmente a linguagem dos seres humanos no mundo, seria, então, preciso calar-nos? A partir desse percurso, ficaríamos impossibilitados de discorrer sobre qualquer assunto, uma vez que tudo em nossa linguagem se apresentaria como ilusório e falso, não trazendo nada além de representações? É a partir de tais indagações que iniciaremos o diálogo entre a *experiência teologal* de Francisco, no padecer da vida, e a Fenomenologia da Vida. O primeiro passo é termos em mente aquilo que Henry nos alertou em sua trilogia sobre o cristianismo: o que podemos realizar é uma elucidação, e não uma possessão categorial sobre a vida⁷. A partir da fenomenologia, poderíamos dizer da existência de uma linguagem dos seres humanos e outra da vida. Vejamos de forma mais específica o lugar da linguagem dos homens e mulheres e a linguagem da Vida.

1 A questão da linguagem

A experiência franciscana, mesmo que utilize a linguagem dos homens e mulheres da Idade Média, não se configura presa a si mesma, mas está atada naquela vivência primeira da vida revela no Verbo. Francisco foi um homem bíblico e sua vida foi uma encarnar-se da vida divina, padecendo junto aos pobres e leprosos.

O Deus de Francisco de Assis, que inspirou e alimentou com extraordinária coerência toda a sua vida, não é resultado de uma especulação filosófica nem um simples dado da teologia revelada. É o Deus da Bíblia e de Jesus Cristo, por ele singularmente experienciado⁸.

Com a ajuda de Henry percebemos que a vida é esse *páthos* que se apresenta em sua manifestação. Ela tem sua própria palavra e fala na medida em que vem a si mesma num desdobramento contínuo, encarnando-se. O filósofo nos lembra que a vida, essa que somos nós, somente pode ser na Vida Absoluta. A vida do homem não é por ela mesma. Na teologia dizemos que o homem só pode ser em Deus mesmo. Somente nesse *locus* é que podemos falar da plenitude humana. Cristo, em sua carne, nos revelou a dignidade do ser humano. Na Vida divina está nossa vida. Dessa maneira, não há como falar, fazer teologia ou filosofar,

⁷ Cf. HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000.

⁸ FREITAS, Barbosa. S. Francisco de Assis e a experiência de Deus. In: FREITAS, Costas. *et al. Francisco de Assis: nosso irmão*. Braga: Editorial Franciscana, 1995. p. 2-31. p. 29.

senão se pondo dentro da vida que é *poder de*. As representações, como procuramos deixar claro no segundo capítulo, não a comporta. Qualquer definição *dessa força*, que é ela mesma, dessa passividade primordial, é apenas uma ideia do que ela seja. Somente é possível saber o que é a vida, os viventes e não suas representações. Então precisamos fazer uma crítica à linguagem, para dissipar sua pretensão de tudo conhecer e deixar aparecer, no sentido de sair do horizonte do mundo, para que aquela outra Palavra fale.

Notável é o fato de que a crítica da linguagem encontre sua formulação no próprio Novo Testamento. Este não cessa de desacreditar o universo dos termos e das palavras, e isso não ao sabor das circunstâncias, segundo as peripécias da narração, mas por razões de princípio: porque a linguagem, o texto, deixa de fora a realidade verdadeira [...] a essa impotência inerente à linguagem se opõe de maneira radical à única coisa que importa aos olhos do cristianismo e que vale para ele como o Essencial, a saber, precisamente a potência, o poder. “Pois o Reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder” (I Cor 4,20)⁹.

À primeira vista, depois do que tratamos até aqui, parece ficarmos impossibilitados de ter uma linguagem que fale sobre a vida. O falar do ser humano *stricto sensu* sempre é limitado, e assim, a palavra que sai de sua boca sempre carece de verdade. No mundo, como vimos no segundo capítulo sobre a verdade do mundo e a verdade da vida, a linguagem nada é. Então, o que vamos fazer? Silenciarmos? O próprio Henry dizia que não se importava com a linguagem, pois para ele, ela não era. Ele não estava interessado em examiná-la, como fizeram os grandes críticos da linguagem. A desqualificação do modo que o homem fala foi para Henry uma consequência natural, ao perceber que a verdade do homem não estava no campo do idealismo, mas na vida, como vivente que era. O que se percebe em sua filosofia é a desqualificação de todo absolutismo da linguagem que forma o horizonte do mundo.

Lembremo-nos do que disse Henry em *Incarnation: une philosophie de la chair*, ao se referir a uma palavra que é anterior a todo falar da filosofia e da teologia, “o de saber se o que nos fala antes de tudo não seria outra Palavra, que, para já não ser ouvida por nosso mundo perdido, não cessa, todavia, de nos chamar, fazendo de nós viventes”¹⁰. Podemos dizer então que Henry distingue uma linguagem do mundo de uma linguagem que não se ouve na representatividade. Distingue, em outras palavras, a Linguagem da vida, do modo que ela se fenomenaliza, da linguagem do mundo, que é sempre finita e nunca comporta a vida em si.

Tal esclarecimento parece situar-nos em um beco sem saída, no sentido de realizar um trabalho que utilize a linguagem do mundo para falar da *experiência teologal* de Francisco de

⁹ HENRY, Michel. *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Édition Seuil, 1996. p. 15.

¹⁰ HENRY, *Incarnation*, 2000, p. 32.

Assis. Necessitamos prosseguir por etapas para podermos falar sem nos tornarmos *ladrões* da Palavra Original. “Em verdade, em verdade, vos digo: quem não entra pela porta no redil das ovelhas, mas sobe por outro lugar, é ladrão e assaltante” (Jo 10,1). Quem pretende ter a vida por si mesmo, preso apenas ao entendimento construído em sua autossuficiência, e nela somente confia, é esse ladrão. A linguagem que necessitaremos se traduz em um modo que, antes de dizer, já disse. Em outras palavras, a linguagem que falamos só pode nascer da linguagem que é a da Vida, pois “nenhuma hermenêutica, por si só, é capaz de comunicar a verdade que vive nelas, de modo que a verdadeira palavra de Deus é somente a que nos permite compreender o sentido divino das palavras humanas”¹¹.

Em uma entrevista, intitulada *Narrar le páthos*¹², Henry deixa novamente claro não ter desprezo pela linguagem. Na verdade, sua análise nem a leva em conta, pois já parte da percepção que a linguagem sempre será falsa, na medida em que ostenta o pretenso poder de apoderar-se da vida. Em vez de conceituarmos a vida e o vivente, é preciso narrar na liberdade que a vida nos concede tal poder, a saber: falar, a partir do Falar da vida. O que Henry talvez queira elucidar é que não se pode permanecer apenas no horizonte nocional.

Nessa mesma entrevista, ao tratar de seus romances, Henry diz dessa liberdade narrativa, que pouco se encontrava na filosofia e que precisa sempre de sistematização. Na literatura encontrou um lugar onde poderia deixar fluir essa Linguagem da Vida. Tal falar não é um falar qualquer, mas está ligado ao próprio movimento que a vida faz no advir de si mesma, sem afastamento. Trata-se de uma narrativa atada ao *páthos*. Um dizer que é imediato, sem ser presa de representação. Uma pergunta então surge: é possível dizer sobre esse falar misterioso da vida? Podemos dizer que sim e não ao mesmo tempo. A Linguagem, nesse aspecto, quando se refere àquela diferente do mundo, é tão atada à vida que não se *pré-ocupa* com o que fala, com o que canta ou com o que dança, pois é no movimento daquilo que se é, em seu próprio padecimento em sua fenomenalidade. Somente nesse modo de a vida vir a si mesma, que poderemos falar de uma *linguagem criativa*, no falar do homem. Imaginemos que, caso um tocador de violão se *pré-ocupasse*, ficando preso na ansiedade das métricas das

¹¹ SANSONETTI, Giuliano. Miche Henry: Cristo, verdade da vida. In: ZUCAL, S. (Org). *Cristo na filosofia contemporânea II: O século XX*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 819-841. p. 834.

¹² Cf. Acta fenomenológica latino-americana. Vol. V. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016. p. 373-387. Disponível em: https://www.clafen.org/AFL/V5/373-388_Henry_AFLV.pdf.

notas e das posições dos dedos, não saberia tocar, pois estaria *ocupado* com seu pensar. Os romances escritos por Henry estão na liberdade narrativa, na dinâmica mesma da vida¹³.

A partir das intuições fenomenológicas propostas por Henry, perguntamos então: como remontar à *experiência teologal* de Francisco de Assis, posto que narrada em textos, escritos há tanto tempo? Como poderemos ter acesso à experiência dele e *ver* a vida que se desdobra nesses relatos hagiográficos e históricos? Como poderemos acenar para uma vida que não se deixa apreender por representações do ver do mundo? Várias são, portanto, as indagações que ainda permanecem. Retomemos mais uma vez a questão da linguagem da história.

Intenção nossa, aqui, como já sabido, é instaurar um diálogo entre a *experiência teologal* de Francisco de Assis e a Fenomenologia da Vida em Michel Henry. Para tanto, é necessário ter presente o que dizíamos já no início: a crítica que o filósofo faz à linguagem e ao método histórico. Na filosofia henriana, notamos que o método da história não nos leva a um real conhecimento do tempo e das pessoas. Para ele, ao absolutizar seus próprios conceitos, a pesquisa histórica acaba por eliminar qualquer vivente. A história se importa com os registros, documentos e fatos tidos como verdadeiros. Contudo, como qualquer outra ciência, é incapaz de trazer a verdade da vida. Lembremos que a crítica de Henry não se refere propriamente à eliminação das ciências, mas à pretensão descabida delas. O que ele coloca em chegue é a absolutização de seus métodos. Tal postura nos permite considerar a história como um conjunto de categorias conceituais, importantes, mas não exclusivas, uma vez que a vida real das pessoas que existiram, não existe mais. Para Henry, na história:

O que está em causa não são os acontecimentos, não são os indivíduos: esses indivíduos estiveram na Terra, eles viveram. O que está em causa é o conceito da história, sua incapacidade de captar a realidade, a realidade desses indivíduos e de tudo o que lhes está ligado¹⁴.

A narrativa histórica deve então ser desprezada? Todo o esforço feito até aqui tem sido em vão? Não. Ela possui seu valor. Para dar o justo equilíbrio à linguagem da história precisamos considerar seu método como um caminho auxiliar da pesquisa. Consciente de suas limitações, ela cumpriria seu papel. Ao contrário, se assumirmos o método histórico com exclusividade, nos tornaremos prisioneiros de nossas representações conceituais e, portanto, cegos à vida. Diante disso, o que fazer então? Acolher os textos de Francisco e de seus

¹³ Cf. DEL MASTRO, Cesare. L'intériorité pathique des mots: langage, littérature e auto-affection chez Michel Henry. In: *Analecta Hermeneutica*. Vol. 8. Ano 2016. p. 165-182. Disponível em: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/1716/1319>. Acesso em: mar. 2018.

¹⁴ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 10.

hagiógrafos como instrumentos de abertura para percebermos a vida, ou para deixarmos que ela se manifeste. Em outras palavras, aos nos depararmos com tais narrativas, predispor-nos a acolher a vida mesma que vem ao nosso encontro, porque é a própria Vida que revela a vida, que narra a si mesma.

Ao ler os textos das Fontes Franciscanas, é preciso se predispor a ouvir aquela outra Palavra que nos fala, antes de todo falar: a vida mesma em sua pateticidade, pois o “acesso à vida não há senão nela, por ela, a partir dela”¹⁵. No revelar da vida mesma, os textos estão atados ao *páthos* da vida, como o exemplo do violeiro, referido anteriormente. Em outras palavras, relendo os textos podemos nos adentrar no terreno da *experiência teologal* de Francisco narrada por seus hagiógrafos. A Palavra falou a eles e pode nos falar agora, pois somos viventes sustentados na Vida Divina. Logo, a crítica de Henry ao método histórico e à linguagem em geral, não nos leva a um abandono da narrativa histórica e hagiográfica; ao contrário, dá-nos a justa medida das mesmas, abrindo-nos à compreensão da fenomenalidade da vida.

Caso a leitura destes textos se fixe apenas em sua literalidade, numa espécie de literalização da representatividade, ou numa pura hermenêutica, não nos será possível perceber a vivência originária narrada. Ou seja, “A linguagem, enquanto não há senão ela, só pode ser mentira”¹⁶. Podemos então afirmar que, a partir da Fenomenologia da Vida, existem duas linguagens: a que todos utilizamos por meio de falas e textos; e outra, a primeira, a Linguagem da vida, que sempre se apresenta em um corpo-carne, na imanência de sua manifestação. Sua revelação faz-nos descobrir a finitude da linguagem do mundo dos homens e o poder da Linguagem da vida.

À impotência da linguagem se juntam todos os vícios que pertencem à impotência em geral: a mentira, portanto, a hipocrisia, o encobrimento da verdade, a má-fé, a inversão dos valores, a falsificação da realidade sob todas as suas formas e sob a sua forma mais estranha, a saber, a redução desta realidade à linguagem e, ao termo desta confusão suprema, sua identificação¹⁷.

Vimos que a hagiografia procura contar a vida dos santos destacando e exaltando seu heroísmo e acrescentando relatos miraculosos. Ela está mais interessada em passar uma mensagem, um ensinamento, do que narrar fatos ocorridos concretamente¹⁸. Ao nos

¹⁵ HENRY, *Incarnation*, p. 123.

¹⁶ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 15.

¹⁷ Ibid., p. 16.

¹⁸ Cf. TEIXEIRA, Celso Márcio. *Franciscanismo: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Gráfica do Colégio Santo Antônio, 2019.

depararmos com tais textos, se conscientes da noção das duas linguagens referidas acima, podemos deixar transparecer o movimento da vida mesma, presente neles. O que revela a vida, nesse caso, fazendo-nos constatar que somos viventes, somente é a Vida Absoluta. Dessa forma, nos adentramos em outro *horizonte de compreensão*, não aquele produzido pelas nossas representações, mas o da vida mesma.

Quando associada a narrativas espirituais, a hagiografia se abre à possibilidade de deixar o texto despertar no leitor um significado maior. Existem nelas muito mais do que fatos históricos e fantásticos. A seu modo, elas revelam uma *experiência teologal* específica. Constituem narrativas teológicas embrionárias ainda que não se configurem como teologia sistematizada e articulada. Recorremos à pesquisa histórica, cientes tanto de seu valor quanto de suas lacunas, para compreender a linguagem medieval e, consequentemente, a experiência de Francisco. Ainda que, na condição de explicação representativa, a pesquisa histórica seja incapaz de trazer o mundo da vida de Francisco para o tempo presente, ela nos pode ser útil por abrir-nos ao que vem a partir dos textos medievais em questão. Percebemos que tal processo se dá apenas no âmbito da graça, pois, é propriamente quando se esgotam nossos esforços, que a vida revela a si própria. Então, neste aspecto, pensamos que a representação, elevada à sua capacidade, pode ser solvente, como uma *epoché*, da própria representação, deixando que nos abandonemos nos braços da vida.

A Fenomenologia da Vida nos oferece uma elucidação coerente sobre a linguagem ou, se preferirmos, sobre as *linguagens*: as dos homens, enquanto senhores das ciências¹⁹, da filosofia, e a da Vida, em seu Autopadecer. É aqui, precisamente, que poderemos compreender Francisco de Assis, como trovador e poeta. No primeiro capítulo, vimos como o homem de Assis catalisou o afã de mudanças dentro de uma cultura que estava em ebulação. Em meio aos paradoxos em que a vida medieval se encontrava, principalmente dos homens e mulheres mais simples, a vida precisava encontrar uma saída, melhor dizendo: padecer as eventuais respostas aos paradoxos existentes.

Em certo sentido, Francisco de Assis foi aquele homem que reconciliou os contrários, pacificou em si mesmo o alto e o baixo, o pecado e a salvação, a vida e a morte. E isso parece resultar conclusão lógica de tudo que apresentamos até agora. Entretanto, não podemos pretender sintetizar a vida. A construção de sínteses que temos procurado fazer, no decorrer

¹⁹ Ciências aqui entendidas como áreas do saber que têm por método próprio a objetividade. A teologia, quando entendida apenas como um dizer *sobre*, também se coloca nesse campo. Todavia, ao se abrir para o dizer *de ou a partir de*, se situa no âmbito da concepção medieval, a saber: *ter ciência, fazer ciência* é ter experiência. O falar de dentro do encontro divino que propiciará numa linguagem que é toda vibração, encarnando-se na medida em que se realiza.

desse trabalho, se revela como etapa necessária e não como conclusão. A síntese, se assim poderíamos chamar, é o estabelecimento de um novo caminho que não se fecha, mas, ao contrário, se abre constantemente. A simbolização da vida ainda se apresenta no mundo da representatividade. Como a linguagem do mundo, na pesquisa histórica e hagiográfica, nos ajuda parcialmente no entendimento da fenomenalização da vida, de forma semelhante também deve ser aplicada na compreensão da simbolização. São realidades sempre auxiliares, quando purificadas na superação do ego transcendental, pois precisam ser compreendidas como expressão e não como fundamento da vida. Não são os símbolos ou a linguagem que fundam a vida, mas justamente o contrário.

Francisco viveu o paradoxo em sua radicalidade. Em Francisco, a fratura humana não se fecha diante do inominável. Tornou-se nele uma chaga aberta que em idas e vindas deixava ser a vida em sua potência. O divino e o humano não se anularam, mas foram acolhidos. E o serafim encarnado, em sua imagem representativa, é como um balbucio diante do mistério.

Para aclararmos o que até aqui temos falado, no tocante ao diálogo entre Fenomenologia da Vida e *experiência teologal* de Francisco de Assis, será necessário aprofundar o encontro de Francisco com a Vida Divina²⁰. Antes que Francisco se torne um trovador do Altíssimo e cante essa Vida Divina, ele faz a experiência de um encontro que se dá a partir da revelação de um corpo-carne no padecimento da vida, abrindo-o para a Linguagem da Vida.

Verdade da história, verdade da linguagem, verdade do cristianismo são três formas de verdade – mas porque a terceira tem o poder de relegar as duas outras à insignificância? Aqui se deve ser entendida a pergunta angustiada que Pilatos dirigia a Cristo, diante do tumulto do populacho excitado pelos sacerdotes: “O que é a verdade?” (Jo 18,38)²¹.

É no limite da linguagem e da história que a vida pode falar em nós. A pobreza da linguagem do homem é a riqueza de Deus. Sua *falência* - enquanto destruição da autossuficiência – nos abre para o fazer teológico verdadeiro que se revela principalmente na Linguagem da Vida, fenomenalizando em sua própria linguagem, naqueles que sofrem e padecem. É na revelação da vida que o ser humano percebe que “a possibilidade que o homem tem de ouvir a Palavra de Deus lhe é consubstancial²²”.

²⁰ Entendemos que dizer *Vida Divina* é uma tautologia para a fenomenologia de Henry, pois a Vida somente pode ser divina já que ela é sustentáculo de todo o vivente, principalmente quando lemos nas Sagradas Escrituras “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

²¹ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 19.

²² HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Édition Seuil, 2002. p. 131.

2 Sofrimento e revelação em Francisco de Assis

O homem somente descobre a Linguagem da Vida à medida em que morre para si mesmo. A descoberta-revelação da vida traz para si a perda da centralidade do mundo representativo. Ou como diz Henry, a transsubstanciação do eu²³. Existe então, como tratamos no capítulo anterior, um sofrimento irremediável sobre aquele que é alvo da revelação da vida. Tal mudança notamos principalmente naqueles que passam por grandes transformações e percebem algo maior que os sustentam. Em tal vivência, a vida do ego, em seu autoengano, reconhece a própria ilusão e suas representações enganosas que o levarão à superação de suas imagens, passando por sofrimento. Francisco realiza esse processo no qual fundamentou sua *experiência teologal*, pois ele, enquanto corpo-carne, fala da descoberta do Padecimento Originário, passando pelo despojamento de si. Processo semelhante que vemos em Paulo: “Fui crucificado junto com Cristo. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gal 2,19b-20a).

O que se passou na história de Francisco para que desencadeasse esse processo? Quais foram os possíveis fatos que o tornaram mais sensível a Deus crucificado e aos pobres? Quais foram as *experiências* que o marcaram pelo resto da vida? É o que tentaremos responder nas páginas seguintes.

2.1 O revelar-se da Vida Divina a partir do corpo

O berço da teologia franciscana reside propriamente nas vivências de Francisco em uma vida encarnada, concreta, sem distanciamento, no que ela tinha de limites e de alegrias, configurando ao longo de sua caminhada, uma experiência. É nesse lugar que ele fincou suas raízes.

De fato, numa ocasião, como houvesse não pequena desgraça por motivo do conflito de guerra entre os cidadãos perusinos e assisenses, Francisco é capturado com muitos outros e sofre as misérias do cárcere. [...] Libertado da prisão, depois de pouco tempo, torna-se mais benigno com os necessitados. Decide que daí por diante não desviará seu rosto de pobre algum que, ao pedir-lhe, lhe propuser o amor de Deus²⁴.

²³ Cf. HENRY, Michel. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000.

²⁴ 2Cel 4-5.

A experiência do limite da vida, vivenciado por Francisco de Assis, no início e no decorrer de sua vida, foi dando o tom de sua espiritualidade e de seu *falar/viver* de Deus. Sua vida foi marcada pela finitude e, ao deparar-se com a vida frágil, repensou sua inteira trajetória. “Os incômodos do cárcere, assim como os sofrimentos da enfermidade que padeceu pouco depois, contribuíram para que o jovem filho de Pedro Bernardone começasse a olhar de forma mais séria seu futuro”²⁵.

A narrativa da conversão, antes de ser apenas relato piedoso dos hagiógrafos, fala de um encontro entre o homem e Deus. Francisco, em seu Testamento, não trata do episódio da prisão em Perúgia nem da doença que enfrentou depois do encarceramento. Todavia, auxiliados pelas ciências humanas, poderíamos afirmar que dificilmente alguém sairia sem sequelas de uma guerra e do aprisionamento por um ano, em condições que não resultem precárias. Tal experiência ressignifica todo o modo de ver o mundo, a si mesmo e ao próximo. Pensamos que essas experiências de sofrimento, tendo nele causado limitações físicas pelo resto da vida, deram a tonalidade de sua vida. O sofrimento toca a *tessitura* da vida. No sofrer está a “irrupção do viver que se cumpre”²⁶.

A guerra leva o ser humano a conhecer os limites da vida. O cárcere medieval era um lugar onde os prisioneiros passavam verdadeiras penúrias, fome, frio, morte de amigos e doenças. Uma vida que pouco valia, confirmando sua brevidade nesse mundo. Morrer ou viver estava ali, constantemente se revelando, sem disfarce. Nesse ambiente limite, é que Francisco vai entrando em reflexão e acrisolamento. Cada vez mais absorto, vai deixando aos poucos sua juvenil pretensão de ser reconhecido como nobre. A libertação da prisão ocorreu depois de um pacto entre Assis e Perúgia. Francisco sai das masmorras debilitado, após contrair uma doença desconhecida. E, a partir de então, jamais gozará de saúde perfeita.

Sobre a natureza dessa doença que durou meses nada sabemos, mas, desde logo, revela-se um traço essencial da personalidade física e espiritual de Francisco: trata-se de um homem doente. Até a morte ele sofrerá de dois tipos de males: doenças dos olhos e afecções do sistema digestivo: estômago, baço, fígado²⁷.

Um homem vigoroso e jovial entrou para a guerra e saiu fisicamente limitado e psicologicamente abalado, tornando-se mais introspectivo. Não podemos desconsiderar a experiência de Francisco na prisão e sua doença ao tratarmos de sua espiritualidade e de seu

²⁵ URIBE, Fernando. El proceso vocacional de Francisco de Asís: los seis encuentros que determinaron su vida. *Selecciones de Franciscanismo*, v. 30, nº 88, p. 44-69, 2001. p. 67.

²⁶ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie: de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. v. 1, p. 155.

²⁷ LE GOFF, São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 63.

modo de falar de Deus. Consideramos que foram justamente essas realidades que marcaram sua personalidade e o lançaram em um novo e desafiante modo de vida. Certo é que “é um Francisco gravemente doente que abraça os familiares ao voltar: se a vontade resistiu à terrível experiência de Perúgia, o físico sentiu suas provações; por muito tempo, Francisco não passa de um pobre enfermo²⁸”. Realidade que o leva à reflexão, pois como vimos, na Idade Média, a doença era percebida como castigo e/ou graça.

Qualquer que seja a origem, a doença é um signo ambíguo: signo do pecado, ela aparece como um justo castigo, mesmo sendo uma incitação positiva à conversão individual ou coletiva, nos casos das epidemias. Mas é também signo da virtude, até mesmo do amor a Deus, quando sua função é colocar em provação o cristão, sobretudo, o santo²⁹.

As mudanças quase sempre ocorrem em situações de crise. As experiências profundas afetam nosso campo de visão e reflexão. Francisco vivia em um contexto permeado pela Divindade e, ao mesmo tempo, pela finitude da carne humana. Um Deus altíssimo e sapientíssimo, em um mundo de homens fadados ao pecado e à morte. As alturas divinas e as baixezas humanas conviviam sem grandes dificuldades. Que imagem de salvação poderia emergir desse contexto senão a de Jesus Cristo, pobre, humilde e crucificado? A fragilidade, experimentada por Francisco como um toque na carne, fez com que padecesse e, assim, se sentisse inserido em outra cosmovisão.

E como já estivesse um pouco restabelecido e, apoiado em um bastão, tivesse começado a andar pela casa daqui e dali com vistas à recuperação da saúde, num certo dia saiu e começou a contemplar mais cuidadosamente a região que se estendia ao redor. Mas a beleza dos campos, a amenidade das vinhas e tudo o que é belo ao olhar em nada pôde deleitá-lo. Por esta razão, admirava-se pela súbita transformação de si mesmo e julgava estultíssimos os que amavam as preditas coisas³⁰.

Há um caminho a se percorrer para se chegar à experiência do mistério profundo: é preciso se deixar acrisolar no curso da vida. O grande desejo de Francisco, de ser grande e conquistar o título de nobreza, não finda com o início de sua conversão, mas é potencializado. Para perceber em que consiste esta potencialização, é necessário investigar o processo de conversão de Francisco como fonte de uma eventual teologia – ou revelação do “Pai das luzes”³¹.

²⁸ FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 25.

²⁹ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 289-90.

³⁰ 1Cel 3.

³¹ BOAVENTURA, São. *Escritos Filosóficos-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 65.

Em sua primeira batalha, o fato de ter sido derrotado e feito prisioneiro não teria causado nele mudança alguma? A humilhação pública e a frustração do projeto da comuna, certamente fizeram com que ele mudasse o modo de ver o mundo e a si mesmo. Contudo isso foi se dando processualmente. Mesmo depois da derrota em Perúgia, ele ainda acalentava desejos de grandeza.

Um certo nobre da cidade de Assis se prepara com armas militares para ir às Apúlia, a fim de aumentar a conquistas em dinheiro e honra. Tendo ouvido isto, Francisco anseia por ir com ele e, para ser feito cavaleiro por um certo conde de nome Gentil, prepara como pode roupas preciosas, sendo mais largamente pródigo do que seu concidadão, embora mais pobre em riquezas³².

As limitações, físicas e psicológicas, certamente o levaram a uma frustração no tocante à busca de glórias. Ele chega a mudar seu comportamento com a família e com os amigos. Pretende ainda se alistar para outros combates, apesar de se encontrar em meio a uma situação que poderia ser descrita como crise de sentido, segundo o relato de seu biógrafo, Tomás de Celano:

O grupo de jovens da cidade de Assis, que o tinha antigamente como líder de sua vaidade, continua ainda a convidá-lo a almoços sociais nos quais sempre se serve à lascívia e ao gracejo. E escolhido por eles como chefe [...] Francisco segue como senhor, levando o bastão nas mãos; mas, pouco a pouco, se distancia deles com o corpo aquele que já se tornara totalmente surdo àquelas coisas com toda a mente, cantando com o coração ao Senhor³³.

O que é evidente, conforme destacamos, é a mudança que ocorreu em Francisco. Seu foco de reflexão muda e as coisas que antes pareciam atraentes agora resultam banais. Seria impensável a alguém que tivesse experimentado situações tão intensas, voltar para casa sem qualquer mudança pessoal. Os hagiógrafos não tinham interesse em apresentar os detalhes psicológicos. Como viviam em um mundo totalmente iluminado pelo horizonte do sagrado, os acontecimentos eram tidos como comuns, perante a grandiosidade de Deus. Nesse ponto, não é de se estranhar que Tomás de Celano relate a mudança como ação divina no coração de Francisco, sem detalhar as decisões e frustrações humanas que caracterizaram o processo de conversão do *poverello*.

Francisco mostra-se dotado de intensa emotividade. Aprecia as flores, receia a incompreensão, tem sensibilidade extremamente vulnerável, manifesta simpatia e

³² LTC 5.

³³ 2Cel 7.

antipatia, de bom grado se mostra compassivo e serviçal. Sempre é veraz e mostra-se pronto para dar o que lhe pedem pelo amor de Deus³⁴.

Ninguém chega a uma sensibilidade assim sem ter passado por duras penas, externas e internas. Para que Francisco aprendesse o valor da ternura, precisou conhecer a baixeza da condição humana. “Dentro de um grande santo, convive sempre um grande demônio. Os píncaros da santidade contracenam com os abismos da humana fragilidade. As virtudes são eminentes, porque as tentações vencidas foram grandes. Não se bebe a santidade como se bebe na infância o leite materno”³⁵. A carne macerada revela a vida por trás das aparências de um mundo que desprezava a vida humana. Francisco se *descobre* como corpo-carne, homem enraizado na vida, necessitado.

Como não poderia ser diferente, e por vezes esquecemos isso facilmente ao enfocar o pensamento de um filósofo, de um teólogo ou de uma pessoa como Francisco, os acontecimentos na vida, nesse corpo que é carne, influenciam o modo de ver o mundo. Não é da simples reflexão que se dão as mudanças; é da vida que se move em sua pateticidade que brota toda transformação. Pela Fenomenologia da Vida constatamos que a vida, que fenomenaliza num corpo-carne, vem sempre em primeiro lugar. O reflexionar é um fenômeno – no sentido de exterioridade. Podemos dizer, então, que é da vida vivida, de um corpo necessitado, que Francisco vai extrair sua visão existencial. Suas finitudes foram portas para a vida se revelar. O sofrimento revela o padecimento originário da vida em seu autopaceder.

A abordagem que Francisco faz de Jesus é existencial e preponderantemente prática. Quase desde o começo de sua busca de Deus como valor supremo e único de sua vida, o Santo de Assis encontra Jesus no rosto do leproso, no crucifixo de São Damião, nas igrejas que ele visita cotidianamente e concentra sua existência no Evangelho, compromisso que renovará com decisão em sua última vontade³⁶.

Tocado na própria carne, Francisco não está mais *pre-ocupado* com as coisas do comércio e da cavalaria. Sai de dentro dos muros de Assis e começa a reconstruir as igrejinhas abandonadas. Pedra por pedra, no realizar de cada gesto, sua vida agora é o cotidiano, uma vida encarnada na realidade e permeada pelo sagrado, que é Cristo encarnado e crucificado. “Em seu desejo de conseguir uma nova alegria de viver e um sentido mais

³⁴ ZAVALLONI, Roberto. *A personalidade de Francisco de Assis*: estudo psicológico. Petrópolis: CEFEPAL, 1993. p. 164.

³⁵ BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis*: ternura e vigor. Petrópolis: Vozes, 1982, p.157.

³⁶ IAMMARRONE, Giovanni. Cristologia. In: MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez (Orgs). *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes. FFB. 2005. p. 164.

profundo, Francisco se converte primeiro em um ser desamparado que busca³⁷. Como deixa todas as ilusões – projeções sobre si mesmo – agora pode viver na contemplação e está pronto para todas as coisas que a vida porventura lhe apresentar. Como foi tocado pelo Senhor, este mesmo toque lhe dá a possibilidade de assim viver. Trata-se de um toque imediato que a tudo dá sentido. Poderíamos dizer de um silêncio sagrado que o envolve, pois está recolhido na Vida Divina, porque “Para ouvir a Deus é preciso deixar completamente de se ouvir a si mesmo e ficar numa pura espera, numa pura escuta, estar disposto a receber algo novo”³⁸. No Cristo crucificado começa a encontrar sentido para suas dores, suas frustrações, sua carne. Reconhece que foi justamente aí que Deus se encarnou e resgatou o ser humano.

Francisco carrega e acolhe as limitações. Um corpo-carne que é doente e chagado. A partir daí se supõe que ele entenda que a única forma de seguir em frente é acolhendo todos os limites da vida, como fez o próprio Cristo, enviado do Pai, assumindo nossa condição. O centro de conversão de sua vida foi justamente o sofrimento revelador. Nele refletimos: como tirar glória da frustração? Saúde da doença? Vida da morte? Por que insistimos tanto na fragilidade de Francisco? Talvez pela necessidade de considerar as mudanças de vida, as experiências concretas, para entendermos como foi se constituindo a *experiência teologal* de Francisco.

Vemos que aquele que sofre a dor, seja física, psíquica ou moral, passa por várias etapas. Na primeira, a dor emudece, nos deixa passivos. Na segunda, há o desabafo, a queixa, passa-se a ter consciência do sofrimento e comunicá-lo aos demais. Numa terceira etapa, a pessoa aprende a organizar sua vida com a dor, surgindo a oportunidade de solidarizar-se no sofrimento³⁹.

O sofrimento deu a Francisco a capacidade de solidarizar-se com os demais. Um coração finito que se abriu, na comunicação com Deus e com os irmãos, para um novo sentido de vida. Uma vida que se dava na concretude, nos *corpos-carne* que sempre são chagados, necessitados. A visão que desenvolveu do ser humano e de Deus nasce desse conjunto de vivências compassivas.

A visão de homem que Francisco nos propõe em seus escritos parece sombria, quando não pessimista. O acento se coloca na miséria dos miseráveis e míseros, baseando-se no fato que nada lhe pertence salvo seus vícios e pecados. Contudo, junto a essa insistência da corrupção humana, se afirma, em contraste, a excelência,

³⁷ KUSTER, Niklaus. *Francisco de Asis: el más humano de todos los santos*. Barcelona: Herder. 2003. p. 24.

³⁸ COMBLIM, José. *Jesus, Enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 13

³⁹ GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 26.

a elevação extraordinária do homem. Essa grandeza do homem repousa no amor de Deus, incompreensível e anterior a tudo⁴⁰.

A finitude no corpo-carne deu a tonalidade da experiência de Francisco e o fez identificar-se com o Cristo humilde e crucificado, ao mesmo tempo com os leprosos e pobres. Já aberto ao sofrimento do outro, pela experiência da prisão e da doença, num contexto favorável de mudanças, sua vida vai se revelando em conformidade com o Deus Encarnado, que se fez em tudo semelhante a nós, principalmente assumindo a verdadeira carne humana.

Francisco mais fragilizado começa a reconhecer a superficialidade do viver da sociedade. Só vale o poderoso, o nobre, o rico, o comerciante, o dinheiro. E como nos diz Henry:

É porque o único poder que existe, o hiperpoder de se trazer a si mesmo à Vida e, assim, viver, não pertence senão a essa Vida única, que todo vivente recebe, junto com a vida, o conjunto de poderes. [...] Não se trata, portanto, dos poderes dos poderosos, dos “grandes deste mundo”, mas dos poderes dos mais desprovidos, daqueles que não têm no limite, nada além de seu próprio corpo e de seus poderes mais triviais, mas cuja possibilidade remete a questões abissais⁴¹.

A noção de *hiperpoder* da vida proposta por Henry, nos lança à compreensão franciscana de gratuidade e *kenosis* de Deus. O poder não está centralizado no ser humano enquanto presa de suas representações egoístas, mas está em uma vida pobre, “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3). Em outras palavras, naqueles que se reconhecem como criaturas sustentadas sempre pelo dom da vida na Vida Divina. O sofrimento que advém na vida errante do ego, em seu limite, quando a angústia é sinal da incapacidade de desprendimentos desses poderes que nos foram dados, revela a *tecitura da vida*, e suas modalidades são expressões de suas capacidades. O sofrimento que passou Francisco em Perúgia, na doença e junto aos leprosos foi revelação do *hiperpoder* da vida. A experiência de Deus que nasce desse encontro, melhor dizendo, desse desencontro consigo mesmo enquanto representação, é fruto do acolhimento total da vida, em suas alegrias e sofrimentos, reconhecendo que essa mesma vida é padecimento doado.

Podemos falar de um processo, de uma pedagogia ou de uma mistagogia que se dá na medida em que o sofrimento esgota as capacidades egóicas, causando feridas no velho homem até a sua crucificação (Cf. Gal 2,20). Francisco torna-se mais compassivo, pois começa a perceber a ilusão do mundo dos homens e a vida em Deus.

⁴⁰ MATURA, Tadeo. *Em oración con Francisco de Asís*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1995, p. 24.

⁴¹ HENRY, *Incarnation*, p. 251.

E assim, esmagado longamente pela enfermidade, como merece a obstinação dos homens que dificilmente se emendam, a não ser com castigos, começou a pensar consigo mesmo outras coisas que não as de costume. E como já estivesse um pouco restabelecido e, apoiado em um bastão, tivesse começado a andar pela casa daqui e dali com vistas à recuperação da saúde, num certo dia saiu e começou a contemplar mais cuidadosamente a região que se estendia ao redor. Mas a beleza dos campos, a amenidade das vinhas e tudo o que é belo ao olhar em nada pôde deleitá-la. Por esta razão, admirava-se pela súbita transformação de si mesmo e julgava estultíssimos os que amavam as preeditas coisas⁴².

Primeiro, o silêncio e as dúvidas; depois, o murmurar sobre o diálogo divino. Surge então, o desejo de falar de Deus, que antes de ser um conjunto sistematizado de doutrinas, é abertura para que o próprio Deus se revele. O reconhecimento de um *falar* anterior a toda fala mundana será sempre a pedra fundamental de toda a *experiência teologal* de Francisco. E ela começa a se revelar no aprisionamento em Perúgia e se desenrola em seu processo de conversão. A ternura e a sensibilidade apenas se apresentam no esquecimento do horizonte do mundo dos homens, deixando nascer um novo homem, que se reconhece filho no Filho. Henry nos ajudou filosoficamente a expressar essa vivência. Participamos da mesma vida. Nós não somos a origem da vida, não temos o poder de dá-La a nós mesmos. Somos viventes, filhos da Vida, pois no início, como se vê, no Evangelho segundo João: “Nele estava a vida, e a vida era luz dos homens” (Jo 1,4).

No revelar da Vida divina em um padecimento, vemos em Francisco de Assis e em Henry o contato com os limites da vida. Henry viveu num tempo de guerra e opressão alemã, onde a vida era negada em sua verdade. Naquele lugar, longe da filosofia universitária, no disfarce da vida perante os horrores de uma guerra, onde o horizonte do mundo dos homens imperava no seu idealismo, a vida não era reconhecida e foi trocada por ideias abstratas, perversas. Nesse lugar, Henry fez uma descoberta a partir da revelação da vida. Aquilo que era mais simples e evidente, na corporeidade da carne, sentiu que era protegido e sustentado⁴³. Nas suas pesquisas e afirmações fez de sua vivência um dinamizador para a sua filosofia. Entendemos, assim, que suas formulações são auxílios para a teologia contemporânea, que também quer ser tocada pela vida, para que desse lugar deixe que outra palavra fale para além dos absolutismos categoriais. No sofrimento do corpo-carne, na descoberta da vida, nos seus poderes, em seu padecimento-poder, podemos ver também a *experiência teologal* de Francisco, como ancorada nessa imediaticidade, que é nossa carne patética, que sempre é *páthos*.

⁴² 1Cel 3.

⁴³ Cf. HENRY, Michel. *Entretiens*. Paris: Editions Sulliver, 2007.

Em Henry e Francisco, o viver no limite da existência revela um limite intransponível: a vida, no seu devir absoluto e constante, sem poder sair de si mesma, essa carne que a todo tempo é macerada pelas suas necessidades. O padecimento desse sofrer, a vida no modo que ela se manifesta, é o grande dom que pode ser acolhido, vivendo-o como festa ou negando-o em uma guerra contra a própria humanidade. A guerra é esse voltar da vida contra si mesma. Na prisão dos idealismos, a vida esquecida de si se manifesta em rejeição do homem. Abafada, negada, não suporta a si mesma em seu transbordamento.

A Fenomenologia da Vida nos diz que a vida se manifesta em um corpo vivo. Primeiramente motivada pela leitura do prólogo do Evangelho segundo João, e depois pelas leituras dos teólogos, que traziam para o centro da discussão do corpo, não aquele como objeto, mas uma corpo-carne vivo, no seu padecer e alegrar. Lembramos aqui da máxima joanina: “E o Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Paul Scolas⁴⁴ e Adolphe Gesché salientam que a mensagem cristã é uma invenção do corpo, uma novidade inaudita. Em tal constatação, refletimos e deixamos que o fazer teológico nasça dessa carne patética, desse corpo vivo que somos nós e que é poder de sentir e de realizar. No campo frutífero dialógico, entre filosofia e teologia, a Fenomenologia da Vida em Henry e a teologia e espiritualidade franciscanas nos dão instrumentos para trazer novamente ao centro a Encarnação, como ponto convergente de reflexão, para que reverbere em novos construtos teológicos, como bem sugeriu Karl Rahner.

Deveríamos, portanto, refletir a nossa teologia e nossa fé à luz dessa realidade central [Encarnação], e muitas vezes, falar menos sobre muitíssimas outras coisas. Pois este mistério é inesgotável e, comparado com ele, a maioria das outras coisas, sobre as quais falamos, carecem de importância. Aliás, é um sinal sombrio da teologia e da pregação eclesiástica o fato de que, sobre esse mistério que abrange tudo, sempre se repetem – até mesmo enfadonhamente – as mesmas coisas que sempre foram ditas. Contudo, a verdade da fé só pode ser conservada na medida em que nos preocupamos com ela numa perspectiva sempre nova⁴⁵.

Pela Encarnação, podemos acenar para a revelação de nossa carne padecente, que é poder de ser si mesma. Somente nela somos verdadeiramente viventes. Na finitude de nossa carnalidade se revela o poder da compaixão Divina, que assume por completo a condição humana e se faz presente em sua obra.

Jesus apresenta diante de nossos olhos o modelo preciso do que constitui a existência humana autêntica: um convite para segui-Lo, compartilhando Sua vida, impregnando-nos com Seu estilo, sentindo-O como nosso companheiro nas

⁴⁴ Cf. SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo*. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

⁴⁵ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 61.

dificuldades corriqueiras e, a partir da fé, reconciliando dois aspectos teóricos que parecem irreconciliáveis: o mal e a dor e, simultaneamente, a salvação⁴⁶.

Também iniciado no acolhimento da vida divina, Francisco vê que todas as novidades do mundo dos homens daquela época são banais, ilusórias e enganosas, pois só temos vida na Vida e não no dinheiro ou no poder. Pertencemos à Vida divina em nossa carne. Vemos assim, no comportamento de Francisco, que não se trata de uma negação do mundo ou da matéria, mas da rejeição da ilusão de domínio e possessão da vida. Usando dos poderes da vida, como nos recorda Henry, o ser humano esquece que só tem tal poder porque foi lhe concedido na Vida Absoluta. Percebendo por graça a finitude das ilusões, Francisco quer despojar de todas as coisas irreais. Começa então a deixar aquela realidade na qual antes lutava por permanecer, cujo primeiro fruto será assumir a geração verdadeira e divina, e não aquela geração constituída apenas por laços familiares. Nesse desprendimento, descobriu a verdadeira paternidade: “A ninguém na terra chameis ‘Pai’, pois só tendes o Pai Celeste” (Mt 23,9).

2.2 Digo: “Pai nosso que estais nos Céus”

Tendo já vislumbrado a mentira do mundo dos homens poderosos e sido tocado pelo mistério divino, Francisco procura deixar a herança paterna. Como filho primogênito, era o herdeiro natural do comércio do pai e pertencia à nova camada social que surgia, a burguesia. Como jovem burguês, que ambicionava o lucro, não nutria a mínima sensibilidade para com os pobres. Aquele que era feio e sujo, adoecido, abandonado, não tinha valor algum para aquela sociedade nascente. Os burgueses já haviam instituído outro senhor: o dinheiro. Enquanto expressão de riqueza, o dinheiro era herdado de geração em geração. Dando-se conta de tudo isso, Francisco decide romper com essa estrutura, renunciando à herança que lhe seria devida mediante o gesto de se despojar das próprias vestes diante do pai, Pedro Bernardone.

Entrega ao pai o dinheiro que o homem de Deus quisera ter gastado na obra da dita igreja, aconselhando-lhe isto o bispo da cidade, homem realmente muito piedoso, pelo fato que não era lícito gastar coisas mal adquiridas para usos sagrados. E aos muitos ouvintes que compareceram [Francisco] disse: “Agora direi livremente: ‘Pai nosso que estais nos céus, não pai Pedro Bernardone, a quem devolvo, eis aqui, não somente o dinheiro, mas entrego também todas as vestes. Portanto, dirigir-me-ei nu para o Senhor’⁴⁷.

⁴⁶ GOMES, *O Deus Im-potente*, p. 71.

⁴⁷ 2Cel 12.

Despojando-se de tudo que era de seu pai, Francisco deixa Assis. Renuncia à segurança dos muros da cidade, para viver em uma realidade que lhe era desconhecida. Sem referência, passa a ser um homem sem direitos e sem cidadania, “sujeito às regras da vida na floresta e nos locais ermos; transforma-se quase em um lobo, em um homem-lobo. O papão das histórias corresponde, na vida real, ao homem social, que transgrediu as normas da vida em sociedade e foi colocado à margem”⁴⁸. Francisco torna-se, para todos os efeitos, um marginalizado, posto que à margem dos valores e padrões daquela sociedade. Recorrendo a uma genealogia outra, porque imbuído do desejo de buscar outra herança, Francisco se reconhece como filho de Deus e não mais de Pedro Bernardone. É a partir desse *novo lugar* que se irá constituir sua *experiência teologal*.

A fenomenologia henriana nos oferece intuições fenomenológicas importantes para a teologia. Henry fala do esquecimento próprio dos homens de que são filhos no Filho: esquecimento da vida, Vida Absoluta. Vimos que, para Henry, chamar os seres humanos de filhos já é uma tautologia, pois o homem só é vivente na Vida. Logo, ele é filho da Vida. Henry deflagra a completa ilusão desta geração primeira, encoberta pela sombra da ignorância humana. O ser humano esquece com facilidade sua condição de filho, julgando estarem os poderes da vida a seu dispor, e facilmente pensa deter o poder da vida, sem recebê-la como dom.

Quem é, com efeito, que erguendo um peso não pensa que é ele que o ergue; ou que empunhando um objeto não pensa que é por efeito de sua própria força que empunha? Mentirosa! Como poderia ele exercer esse poder se a Vida não o tivesse dado a ele mesmo e ao mesmo tempo todas as suas capacidades? Mentirosa e, portanto, ladrão também! Porque atribuir-se o que não lhe pertence, aí está propriamente um roubo. [...] A primeira causa do esquecimento pelo homem de sua condição de Filho é, pois, a ilusão transcendental do ego⁴⁹.

A importância do gesto de Francisco de se despojar de suas roupas diante do próprio pai e na presença do bispo de Assis pode, num primeiro momento, passar despercebida. Tal gesto pode ser considerado apenas como mais um relato piedoso dos hagiógrafos e que, enquanto tal, não contribua para a reflexão teológica. Encontramo-nos, contudo, diante de um dos pilares da espiritualidade e teologia franciscanas: renunciar à ideia de geração humana como princípio constitutivo da experiência de filiação: somos todos filhos de um mesmo Pai,

⁴⁸ GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Porto: Editorial Presença, 1989. p. 233-248. p. 235.

⁴⁹ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 178.

pertencentes a uma fraternidade universal. Todos somos filhos no Filho. Enquanto viventes na vida, somente somos na Vida divina, pois nenhum pai é capaz de dar e manter essa vida que somos nós.

Essa nova definição do homem e de sua condição verdadeira, a de um vivente engendrado na vida invisível e absoluta de Deus, vida que permanece nele por tanto tempo quanto viva, fora da qual nenhum vivente se sustenta. Eis por que se diz “Filho de Deus”, desta Vida absoluta que lhe concede sem cessar o dom de viver⁵⁰.

Francisco foi se reconhecendo filho de Deus. O despojar das roupas não foi um ato revoltado e grosseiro contra o pai, mas expressão do reconhecimento da autêntica origem humana. Não são propriamente os laços sanguíneos que nos unem, mas o ato de nos reconhecermos filhos de um mesmo Pai. Ele descobriu a vida dada por Deus, que somente pode ser acolhida como dom que se dá constantemente na fenomenalização da própria vida. Tal descoberta encontra-se tão perto e, ao mesmo tempo, tão longe da mentalidade geracional humana. Ao relermos o texto das Sagradas Escrituras, talvez a entendamos: “Quem são meus pais e minha mãe? São todos aqueles que fazem a vontade de meu Pai que está nos céus” (Mc 3,33-35). A fenomenologia henriana nos abre a possibilidade de retomar um sentido novo e tão antigo que, por muitas vezes, foi esquecido. Tirar as próprias roupas das ilusões; não ter vergonha de estarmos despidos diante do Pai, pois é nessa nudez que se revela nossa condição mais essencial e somente a partir daí podemos dizer de forma livre: “Pai nosso, que estais nos céus!” (Mc 6,9).

Francisco rompe com valores e comportamentos típicos da sociedade de então para voltar à raiz da vida mesma. Inicia assim sua conversão, assumindo outra cosmovisão. “É indispensável fazer, acerca de Cristo enquanto homem, a substituição da genealogia natural pela genealogia divina – genealogia divina que Cristo acaba de revelar aos homens como constituindo sua verdadeira natureza”⁵¹.

Na Fenomenologia da Vida, observamos que a recusa de Jesus Cristo da afirmação da geração humana, não só a questiona como a invalida totalmente. Tal recusa constitui a revelação da condição humana. “Cristo recusou a geração natural em favor de uma geração divina, e isso para os próprios homens, fazendo deles, assim, Filhos do Deus único”⁵². Quando revela que somos filhos da Vida, dessa vida dada, e que não temos o poder de dá-la

⁵⁰ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 55.

⁵¹ Ibid., p. 55.

⁵² Ibid., p. 60.

a ninguém, e nem de mantê-la sem o auxílio divino, abre-se o caminho para um novo entendimento do homem, de Deus e do mundo.

O gesto de se despojar das roupas, realizado por Francisco, pode também ser visto como desprender-se de todas as representações, que era acostumado a manter e reforçar, encobrindo a verdadeira condição humana. Deixando o comércio e o pai, Francisco despreza todas asseguranças criadas para iniciar-se na aventura da liberdade dos filhos de Deus. A incompreensão da sociedade de então será a consequência natural de homens e mulheres que, por não verem Deus como pai e viverem na autossuficiência, pensam manter a vida por si mesmos.

Em suas orações Francisco exprime a própria consciência de sentir-se filho, não mais ao modo da geração dos homens que se esqueceram de Deus, mas filho na paternidade universal, que sustenta todos os homens e toda a criação. Trata-se de uma ação terna, cuidadora e sustentadora, que ama constantemente, na doação e manutenção da vida de cada vivente. Só Deus pode ser chamado verdadeiramente de Pai ou Criador⁵³.

O despojar-se das roupas e das riquezas se torna, assim, condição para que Francisco possa se revestir de Cristo. A nudez pode, à primeira vista, denotar derrota e aniquilamento. Todavia, enquanto renúncia às vestimentas representativas da sociedade burguesa emergente, a nudez se converte em abertura para a novidade da vida autêntica revelada em Jesus Cristo. A fenomenologia da Vida, de Henry, nos conduz à possibilidade de uma reflexão livre, desfazendo-nos de todas as pretensões para, enfim, nos revestirmos de Cristo. É em tal nudez que se revela nossa verdadeira carne.

2.3 O pobre e excluído

Sair de Assis para conviver com pobres e excluídos é mais que uma simples opção ao modo de uma lei moral; para todos os efeitos, trata-se de um despertar para a vida. O pobre está na carne viva do que se é. Não precisa camuflar sua dor, sua alegria, seu padecimento. Ele é na liberdade, surgida de seu despojamento, de sua pobreza. Neste sentido, o pobre é mais sábio que o rico de si, mais próximo de Deus do que das ilusões. A Fenomenologia da Vida nos conduz a essa compreensão. Isso não quer dizer que o pobre já esteja convertido, no sentido de adesão espontânea a Cristo. Contudo, ele é o lugar preferido de revelação de Deus. Somente na realidade concreta daquele que já não possui nada, nada tendo a perder, que se

⁵³ Criação em sentido dinâmico e sempre atuante. Criação como ação constante de Deus. Cada vida tem por sustentação a Vida Divina e por ela é regida no poder que à vida tem.

pode abrir à graça divina. O pobre é aquele que está no abismo do sofrimento e da *não vida* que, portanto, sabe o que é a vida. No entanto, a abertura ao dom gratuito da vida só se dá na Graça. Sendo filósofo, Henry não aborda diretamente o sentido da graça; porém, em sua fenomenologia, percebemos apontamentos que poderiam se relacionar com a graça como, por exemplo, quando se referindo à justificação da condição divina de Cristo: “Só pode vir do Verbo⁵⁴”. Somente n’Ele, com Ele, na abertura e desprendimento de si, é que se revela a vida.

Parece ser justamente esta a experiência da graça testemunhada pelo próprio Francisco em seu Testamento: “Foi assim, que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos”⁵⁵. Ir entre pobres e leprosos é reconhecido por Francisco como um dom divino.

Estando entre pobres e leprosos, Francisco experimenta neles a carne macerada de Cristo, posto que a vida revelada por Cristo, e por Ele sustentada, aí se encontrava de forma surpreendente. A carne que sofria, era carne de Cristo; a vida que sofria, era a vida de Cristo mesmo, pois a carne do pobre e de Cristo nascem juntas (*co-nascem*) sem distanciamento algum. A Revelação da Vida na vida do pobre se dá sem distanciamento e sem escondimento. Talvez aqui resida o sentido último de quanto exprime Francisco em seu Testamento: a experiência de se sentir conduzido pelo Senhor entre pobres e leprosos para fazer misericórdia para com eles.

Para aquele que sofre, nada pode atacar seu sofrimento. O sofrimento não tem portas nem janelas, nenhum espaço fora dele ou nele oferecido à sua fuga. É porque ele tampouco pode fugir para trás de si mesmo de algum modo, compor atrás de si uma dimensão de recôndito onde ele pudesse retirar-se, subtrair-se a seu ser próprio e ao que ele tem de opressor. Sem escapatória possível. Entre o sofrimento e o sofrimento não há nada⁵⁶.

Quando o homem de Assis é despertado para a vida, descobre o valor supremo e começa a fazer penitência; isso “quer dizer conhecer a Cristo e servi-lo nos mais pequenos dos irmãos”⁵⁷. Na compreensão de Francisco, fazer penitência é expressão de um modo de vida, e não um ato isolado apenas, realizado no interesse de uma retribuição qualquer. A vida inteira daquele que foi tocado pelo Senhor, se abre aos crucificados desse mundo, pois reconhece ser uma única e mesma carne: de si, do outro e de Cristo. Na concepção henriana,

⁵⁴ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 81.

⁵⁵ Test 1.

⁵⁶ HENRY, *Incarnation*, p. 85.

⁵⁷ ESSER, Kajetan. La penitencia según San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, v. 6, n. 18, p. 270-276. 1977. p. 271.

na carne está a Origem, a revelação de ser filho no Filho. O homem só é carne na carnalidade Divina, em sua revelação *kenótica*.

No Testamento, Francisco recorda que começou assim “a fazer penitência”, porque o Senhor o conduziu entre os leprosos e aos mais miseráveis entre os que eram próximos. Aqui fica muito claro para ele que “fazer penitência” significa aquela virada que tira o homem de sua vida instintiva, centrada no próprio eu, para uma vida inteiramente sujeita e abandonada à vontade e ao senhorio de Deus⁵⁸.

Para a nova vida escolhida por Francisco, estar com os pobres ia além de um assistencialismo. O pobre não era objeto de amor, ao modo dos amores mundanos que proporcionam o prazer. O pobre revelava a Francisco o próprio Amor. Suas fragilidades eram as fragilidades da carne assumida por Cristo. Suas dores eram as dores santificadas pelo autor da vida. “El humilde siervo de Dios reconoce su nada y su pobreza absoluta ante Dios”⁵⁹, pobreza, pois somente pode ser vivente no Verbo da vida. A pobreza se enraíza na constatação da vida doada. Francisco louva ao Pai por amor tão imenso, criar todas as coisas e as sustentar com seu amor.

O encontro de Francisco com os pobres é uma garantia da autenticidade de sua vocação. Sua busca de Deus não se reduziu a uma relação intimista na solidão, nem sua prática da pobreza era uma simples ação ascética de domínio próprio e de libertação das coisas terrenas. Seu encontro com Deus na oração tem no encontro com os pobres a demonstração de que não se estava buscando a si mesmo⁶⁰.

No caminho escolhido por Francisco, o pobre assume uma dimensão nova. Até então, em muitos aspectos, os novos movimentos da época assumiam a ajuda aos pobres, assistindo-os com alimentos e roupas, e cuidando dos mais feridos. Homens e mulheres despertavam para o cuidado daqueles que sofriam. Mas, em Francisco, o pobre se torna concretude da presença de Deus, da mesma forma que as Sagradas Escrituras e a Eucaristia. “No seu caso específico, ele se abriu aos pobres, fazendo da presença do pobre na vida franciscana um verdadeiro sacramento da presença de Deus”⁶¹.

À diferença dos cátaros, Francisco assume para com a inteira criação um olhar contemplativo-encarnado. A partir da Fenomenologia da Vida em Henry, podemos encontrar uma perspectiva *hermenêutica* através da qual podemos conceber franciscanamente o pobre e a criação. No diálogo entre Fenomenologia e Teologia, vemos que a vida nasce – se revela – a

⁵⁸ Ibid., p. 271-2.

⁵⁹ ESSER, Kajetan. *El humilde siervo de Dios. Selecciones de Franciscanismo*, v. 2, n. 5, p. 185-190, 1973. p. 186.

⁶⁰ URIBE, El proceso vocacional de Francisco de Asís, p. 53.

⁶¹ Ibid., p. 67-8.

partir de Jesus Cristo, invertendo a cosmovisão comum, uma vez que a verdadeira fundação radical é perceber-viver como filhos do mesmo Pai, pobres no Pobre e com os pobres.

E a razão dessa situação “radical”, que concerne à raiz do homem, é a seguinte: como nenhum vivente tem o poder de se dar a vida, tampouco poderia receber essa vida de outro vivente tão desprovido quanto ele, tão incapaz quanto ele de dar a vida a si mesmo. Só uma Vida todo-poderosa, que detenha a capacidade de dar a si mesma a vida – esta Vida única e absoluta que é a de Deus –, pode comunicar seu sopro a todos que faz viver e que são, por isso mesmo, num sentido verdadeiro e mesmo absoluto, seus “filhos”⁶².

Aquele que interpreta o grupo-fraternidade, formado pelos filhos no Filho, pode pensar que, mediante explicações das abordagens sociais ou psicológicas, sabe o que sustenta a coesão. É justamente na deflagração das ideologias, na sustentabilidade da experiência viva e constante da Vida na vida, que isso pode se tornar possível. E é somente na vida que se consegue abrir espaço para uma real interação, sem disfarce, sem mediadores ilusórios. Daí surge a verdadeira fraternidade, o verdadeiro acolhimento dos pobres. No esvaziar-se deles mesmos, deixando que o Evangelho – a Vida mesma – se manifeste, o pobre é acolhido sem distinção. Logo, não é o pobre como objeto, mas o pobre como expressão imediata do Pobre. Em outras palavras, o pobre no Pobre, é realmente reconhecido apenas no abandono de toda abstração. Isso, porém, não impede ou inviabiliza o discursar sobre a pobreza social, sobre os sistemas de injustiças, mas, pelo contrário, dá a justa medida e origem da desigualdade verdadeira, seu fundo real. É preciso deixar a vida fenomenalizar-se ao seu modo.

Aquele que foi tocado pela Vida, pode retornar à vida e acolher a vida que carrega a si mesma, sem poder se afastar dela, num abraço originário e patético. Somente aí, ele é compaixão. Na fraqueza do outro, em sua finitude, a vida vem a si mesma, despertando naquele que *a vê* também sua origem na Vida, que se dá num corpo-carne-vivo. Somos *copertencentes* à Vida, por isso nenhuma vida pode deixar de ser considerada. Todas as vidas são manifestação da Vida mesma, a revelação de Deus, por excelência. Matar a vida ou deixá-la morrer, é deixar morrer Cristo. A dor do pobre que sofre é o grito da vida. Assim, o que leva Francisco a ir aos pobres e conviver com eles é a Palavra de Deus encarnada. “Cristo não é somente o messias dos pobres, ele mesmo é um verdadeiro pobre. Não se pode separar a pobreza da pessoa e da obra salvífica de Cristo”⁶³. O Verbo e o pobre *copertencem*.

⁶² HENRY, *Paroles du Christ*, p. 48.

⁶³ HARDICK, Lothar. Pobreza, pobre. In: *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 586-599. p. 587-8.

Ser pobre, no sentido de levar uma vida sem nada de próprio, consiste em não se colocar como centro do mundo, não fazendo reivindicações a respeito de propriedades à sua volta. O homem não deve querer possuir coisas. Não deve reivindicar direitos sobre as pessoas. Não pode exigir que lhe prestem reverência e demonstrem reconhecimento. Somente desta maneira o homem está em condição de promover a paz com os outros⁶⁴.

A pobreza de Francisco é abertura do homem a Deus, sabendo que todas as coisas procedem do Alto, em Deus tem origem, e nada pode o homem querer para si. Henry nos lembra do esquecimento da vida pelo ser humano. Acreditando nas suas próprias criações, pensa que os poderes da vida têm origem neles mesmos. “Na ilusão transcendental, o ego vive o *hiperpoder* da Vida como seu próprio, transforma o segundo no primeiro. É a ilusão transcendental do ego que Paulo atinge no coração: “Que possuis que não tenhas recebido?””⁶⁵. Não possuindo nada, a *experiência teologal* de Francisco vai se apresentando como louvor e súplica e o leva a inserir essa linguagem em sua regra religiosa.

Os irmãos não se apropriem de nada, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros nesse mundo, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, peçam esmola com confiança; e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo. Esta é aquela sublimidade da altíssima pobreza que vos constitui, meus irmãos caríssimos, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas, vos elevou em virtudes⁶⁶.

As mãos que cuidam do pobre e do doente são as mãos de Deus. O corpo-carne que realiza gestos de caridade é a *experiência teologal* anterior a toda representação nessa relação. A partir de Henry, podemos dizer que uma teologia que seja fundada na vida somente pode ser na realização dos poderes dessa mesma vida, em obras de misericórdia. O cuidado que Deus tem para com o ser humano o desperta para o cuidado com o outro, pois esse é o modo imediato-transcendental de ser de Deus e de seus filhos.

2.4 Os leprosos: corpos desfigurados

O Testamento de Francisco é um dos textos mais relevantes para o conhecimento de sua personalidade e de sua *experiência teologal*. Nele, em poucas palavras, conta o caminho que empreendeu desde o início de sua conversão. Servindo de inspiração para frades das gerações seguintes, o Testamento se transformaria em fonte perene da teologia desenvolvida

⁶⁴ Ibid., p. 590.

⁶⁵ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 167.

⁶⁶ RB 6,2.

posteriormente nos *studia* da ordem franciscana. Com seu Testamento Francisco não quis impor um texto-norma, mas deixar-nos um aceno de continuidade do mover de Deus nele.

Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu a eles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo se me converteu em docura de alma e de corpo⁶⁷.

Estar com os leprosos era a concretude do caminho, sem glosa⁶⁸, sem rodeios, sem uma sistematização arrojada, apenas afirmando primariamente uma vida encarnada. Na Fenomenologia da Vida, vimos que “Toda a ética cristã supõe que não se trate de dizer (no sentido da linguagem comum), mas de fazer”⁶⁹. Francisco deixa claro, em seu Testamento, que foi precisamente ali, junto dos leprosos, caminhando com eles, vivendo entre eles, como eles, que experimentou em um corpo-carne o *como* da vivência religiosa. Com o auxílio da fenomenologia pode-se dizer que o Testamento de Francisco é expressão de uma vida que é *páthos*, um *narrar-viver* que não se separa de si ao se narrar. Francisco é carne na Carne, é compaixão transbordante da Vida Divina.

O santo amante de toda humildade transferiu-se para junto dos leprosos e permanecia com eles, servindo com o maior cuidado a todos por amor de Deus e, lavando deles toda a podridão, limpava também a secreção purulenta das úlceras, como ele próprio fala em seu Testamento, dizendo: “Porque, como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos, e o Senhor conduziu-me entre eles, e fiz misericórdia com eles⁷⁰.

Os leprosos tornaram-se seus irmãos. Fazer misericórdia com eles é viver na mesma dimensão, na mesma manifestação, na pura gratuitade de uma vida doada. Os corpos frágeis eram porta de entrada para a revelação da vida. No padecimento em que a vida se encontrava, se revelava ao mesmo tempo o Padecimento mais originário, onde toda compaixão tem origem. “Só se tem acesso à compaixão na vulnerabilidade do Eu-corpo-vivo. É uma experiência do Eu-corpo com outrem na mesma gestação e nas modalidades da vida em

⁶⁷ Test 1-3.

⁶⁸ A expressão *sine glosa*, sem glosa, que podemos também traduzir por *sem comentários*, aparece num texto hagiográfico tardio chamado *Espelho da Perfeição* (Século XIV). O texto se situa no contexto da controvérsia entre *zelantes* e *comunidade*. Os primeiros, dos quais se originaram os *frades espirituais*, defendiam a vivência da Regra Bulada ao pé da letra; ao passo que os segundos, frades que se adaptavam às novas realidades como, por exemplo, a necessidade de estudos e conventos. Usamos, aqui, a expressão *sine glosa* no intuito de relacioná-la com a Fenomenologia da Vida para salientar que a vida não se resume a palavras. Não lhe conferimos, portanto, o mesmo sentido que lhe dá *Espelho da Perfeição*.

⁶⁹ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 152.

⁷⁰ 1Cel 17.

função da *con-naissance* (conhecimento) na carne”⁷¹. Na Fenomenologia da Vida poder-se-ia ainda dizer: na geração da vida na Arquigeração do primeiro Vivente.

No padecimento que se manifesta, na impossibilidade de se desfazer de si mesma, no seu despertar num sofrimento, a vida se revela em sua cristalinidade e, como tal não é vista, mas vivida em sua manifestação mesma. Naquilo que é, no sentido de que sempre vem a si, ela também traumatiza as pretensões humanas egoístas. “Essa mesma vida que traumatiza a cada um de nós, em nosso corpo, e que gera-nos e faz-nos nascer na vida, nos põe em contato uns com os outros humanos sem que possamos nos distanciar na tristeza e na alegria”⁷². A fenomenologia de Henry dá-nos a capacidade de nos abrirmos ao mais essencial, à manifestação mesma, fazendo-nos compreender melhor que nosso fazer teológico sempre se dá num corpo-carne, nos seus poderes. Para deixar que a Linguagem da vida fale é preciso renunciar a si mesmo e tomar a cruz (cf. Mc 8,34).

Vimos na fenomenologia de Henry que “um corpo na posse de seus poderes, numa unidade consigo mesmo, antes de ser um poder intencional – movimento em direção a algo – o poder movente do corpo é um poder patético: uma força que se experimenta como sofrimento e como prazer”⁷³. Um corpo, que é um corpo-vivo na vida, realizando seus poderes, é revelação da vida mesma que chega a si nesse corpo. Por isso, o que sofre não é uma representação de Cristo, mas o próprio Cristo que partilha sua vida e se revela nesse padecimento, pois Ele é o Verbo da Vida e a vida dos leprosos é a manifestação desse dom. Por isso, o leproso, como os demais excluídos, é para Francisco sacramento da Vida Divina.

O leproso era abandonado à margem da vida humana e social daquela época e, para todos os efeitos, alienado, isto é, tornado alheio. Vivia nas florestas, em lugares ermos com outros companheiros. “O mundo medieval não tem nenhuma piedade pelo desgraçado, no sentido pleno dessa palavra. Riem das gafes dos cegos, excluem os doentes, desprezam os fracos; não procuram compreender nem o judeu nem o infiel, quando muito foge deles”⁷⁴. Junto a essa realidade e nos novos valores que surgiam a partir do comércio e do dinheiro, a vida valia cada vez menos. As orações e os cânticos de Francisco eram a alma de um mundo que desprezava a vida, era o canto da vida, a Teologia da Vida.

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,

⁷¹ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. A sabedoria do trauma e a fenomenologia material de Henry. In: *Anais do Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade*. São Paulo: USP, 2016. p. 41-52. p. 47.

⁷² Ibid., p. 46.

⁷³ MASTRO, Cesare Dell. L’interiorité pathique des mots : langage, littérature et auto-affection chez Michel Henry. *Analecta Hermeneutica*, v. 8, p. 165-182, 2006. p.172.

⁷⁴ FOSSIER, Robert. *As pessoas na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 15.

Teus são os louvores, a glória e a honra
E toda a benção.

Só a ti, Altíssimo, eles convêm,
e homem algum é digno
de te mencionar.

Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as tuas criaturas,
Especialmente, com o senhor irmão sol,
o qual é dia, e por ele nos alumia⁷⁵.

O início do Cântico do Irmão Sol, ou das criaturas, ressalta a luminosidade esplendorosa em meio às trevas da exclusão. O cântico não surgiu nos castelos dos senhores feudais, mas no espaço aberto, fora dos mosteiros, junto aos mais miseráveis, onde o horizonte do mundo dos homens não brilhava. Nesse lugar de ausência, do não reconhecimento, do desconhecido, embora da liberdade, surge a manifestação da essência humano-divina, narrada no *páthos* de sua manifestação. Os leprosos dificilmente tinham como expressar sua religiosidade. Tinha-se em mente que a lepra era um castigo de Deus por ser consequência do pecado. Como poderia um pecador ser lugar do revelar divino e de seu louvor?

O leproso é assim um pecador que busca libertar sua alma e seu corpo de suas imundícies, em particular da luxúria. O corpo sofredor do leproso é a lepra da alma. Considera-se com frequência que o leproso foi engendrado por seus pais em períodos durante os quais a copulação é proibida aos cônjuges (Quaresma, vigílias de dias santos, etc.). Propriamente falando, a lepra é produto do pecado, e dos piores deles: o pecado sexual⁷⁶.

A doença levava ao vexame público e à expulsão das cidades. “[...] e incontáveis prescrições desde o século IX para isolar o homem suspeito do mal e cuja casa é queimada, com as roupas e todos os bens móveis que ele tocou⁷⁷”. Tudo era destruído, inclusive a história, a identidade, a família. A casa queimada, os bens destruídos, as terras abandonadas. Era a morte em vida, ou seja, a lepra, além de sinal do pecado, era a imagem da morte social e da morte eterna. O corpo ia se *decompondo* e exalando forte odor que normalmente as pessoas associavam aos cadáveres em decomposição.

Podemos nos perguntar então se a reputação desastrosa da lepra não se baseia em grande parte em sua significação psicológica: repugnantes, submetidos a pulsões

⁷⁵ Cnt 1-3.

⁷⁶ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 107.

⁷⁷ FOSSIER, *As pessoas da Idade Média*, p. 28.

sexuais incontroladas, carregando suas prováveis faltas sobre o rosto, acusados de infectar os poços, os grãos e até os animais, os leprosos são os “intocáveis” do Ocidente cristão, o símbolo do mal, do pecado e do impuro. Por conseguinte, é preciso excluir-los, afastá-los dos fiéis⁷⁸.

O leproso era expressão concreta da condição mais limitada do ser humano: pecado, condenação, morte, separação de Deus, um conjunto de reações, que brotava de um imaginário religioso excludente. E foi justamente na solidariedade com os leprosos, que Francisco fez sua *experiência teologal*, sendo *corpo-voz*.

Francisco, que tinha entre todas as infelizes desgraças do mundo uma aversão natural pelos leprosos, num certo dia encontrou um leproso, quando cavalgava perto de Assis. Embora este lhe causasse não pouco incômodo e horror, no entanto, para não quebrar como transgressor o juramento feito, saltando do cavalo, correu para beijá-lo. Quando o leproso lhe estendeu a mão como que para receber alguma coisa, ele colocou dinheiro com um beijo⁷⁹.

Num corpo-carne necessitado, no leproso, Jesus se revela a Francisco como Deus-humanado, chagado e doente. “Um encontro, não com um sábio, nem com um homem espiritual, nem com outro alguém capaz de orientar sua vida, mas com os leprosos, um grupo de pessoas marginais, homens e mulheres que viviam perto de Assis, fora dos muros⁸⁰”. No *corpo-vivo-teológico*, que era Francisco, não havia mínimo espaço para pensamentos gnósticos ou cátaros. Francisco passa da *fuga mundi* à *vita in mundo*, por meio de experiências encarnadas.

Francisco é guiado para a vida encarnada, deixando os desapegos das ilusões. Todavia, a mudança existencial não se dá de uma só vez. O Cristo crucificado, os leprosos ainda portavam para ele algo de assustador. Para acolher a nova vida, era preciso passar pelo desamparo. Deixar àsseguranças de antes para viver fora do conforto familiar e citadino. Nascia desse lugar o medo de ficar igual aos chagados, de perder sua vida, que antes parecia cheia de um futuro belo, cheio de *glória*.

E enquanto frequentava tais lugares escondidos como adequados às orações, o demônio tenta perturbá-lo em tais orações com falsidade maligna. Lembra-o de uma mulher monstruosamente corcunda, moradora de sua cidade, a qual apresentava a todos um aspecto horrendo. Ameaça-o de que o faria semelhante a ela, se não desistisse das coisas começadas. Mas, confortado pelo Senhor, alegrou-se que lhe foi dada a resposta da salvação e da graça. Disse-lhe Deus em espírito: “Francisco, se queres conhecer-me, troca já as coisas carnais e amadas com vaidade pelas

⁷⁸ Ibid., p. 29.

⁷⁹ 1Cel 9.

⁸⁰ BARTOLI, Marco. *François et les pauvres: entre aumône et partage*. Paris: Éditions Franciscaines, 2015. E-book.

espirituais e, tomado as amargas como doces, despreza-te a ti mesmo; pois, as coisas que te digo terão sabor na ordem inversa”⁸¹.

Em Francisco de Assis, amor e dor andam tão juntos a ponto de manifestar uma integração entre aspectos positivos e negativos. Para alcançar tamanha integração, luta contra si próprio até enxergar os paradoxos existentes em si mesmo e no ser humano em geral. “Francisco levanta questões sombrias de sua alma e, ao fazê-lo, nas cavernas solitárias e com a experiência dos pobres, passa horas luminosas no reino das sombras⁸²”. Rir, chorar, viver, sentir a rejeição dos homens ao Filho de Deus, acolher um corpo-carne; em tudo isso, o homem de Assis experimenta como a Encarnação se atualiza em um corpo limitado. Reconhece a Encarnação de Deus como abertura dinâmica e amorosa para com o ser humano. A reflexão henriana nos dá a capacidade de ver que é a Carne que toca a carne, sem uma anular a outra, remetendo-nos ao paradoxo do Deus humanado. Nele há a plena reconciliação de vida, onde nada fica fora. Para Francisco, a carne assumida por Cristo e, nela, toda a criação, alcança sua destinação última. Em Henry, as diversas modalidades da vida são naturais expressões de seu poder patético. Assim, em Henry e Francisco, vemos o sofrimento-padecimento como porta de revelação da própria vida.

O ser humano descobre, igualmente, que em seu sofrimento e no mal padecido pode estar em comunhão com o Crucificado-Ressuscitado, passando da teologia da Cruz para a teologia doxológica. Descobre que a vida não seria feliz em um mundo onde não houvesse a dor, o sofrimento, o conflito e a contradição. Isso não passaria de um mundo necrófilo da estagnação e da morte. Não se pode sentir o prazer sem experimentar a dor, pois esta capacidade se encontra na mesma medida daquela⁸³.

No leproso, Francisco encontra Jesus Cristo. A vida renegada, crucificada, na carne magoada, flagelada, rejeitada, torna-se caminho para Deus. O fazer/viver teologal de Francisco se traduz em atitude de disposição ao irmão sofredor, Imagem de Cristo. A melhor forma que encontra para ser crucificado para as ilusões que a burguesia nascente lhe oferecia era estar junto aos excluídos desta nova configuração social. Cuidar do leproso, tocando-o, lavando-o, comendo com ele é, em certo sentido, morrer para as glórias que a sociedade aspirava. Com os leprosos, na morte social, encontra a liberdade ao experimentar que a Encarnação – que implica em paixão, morte e ressurreição – é morrer e nascer para novas relações, para uma nova sociedade.

⁸¹ 2Cel 9.

⁸² KUSTER, *Francisco de Asis*, p. 26.

⁸³ GOMES, *O Deus im-potente*, p.120.

O beijo do leproso introduz na vida de Francisco, “o tema da repugnância vencida, da caridade para com os que sofrem, a novidade de ter o corpo como irmão. Entrou também na vida de Francisco, o serviço para os mais infelizes, para os mais pequeninos⁸⁴”. No caminho de conversão, Francisco descobre que a verdadeira repugnância deveria ser sentida com relação à vida superficial e falsa da nobreza, do comércio e da cavalaria. Vencer a repugnância aos leprosos significa, então, vencer a possibilidade de voltar atrás em sua decisão de viver o Evangelho.

Nos leprosos e pobres, Francisco experimenta no aqui e agora de sua vida o mistério da encarnação. A cada encontro, encontra neles o Filho encarnado. Neles e por intermédio deles, experimenta a grandeza de Deus, em seu desígnio misericordioso de resgatar o ser humano. Sem dúvida, foi “essencialmente a partir desse Deus louco e incompreensível de Jesus Cristo, que o cristianismo pôde descobrir e proclamar a grandeza dos pobres e dos rejeitados. O Evangelho, nesse aspecto, é a invenção do pobre, a invenção do pobre como ser humano⁸⁵”. A ternura de Deus se faz corpo-carne, para que o ser humano assuma a condição que lhe foi dada pelo Criador: criatura despojada de toda e qualquer pretensão de senhorio e de domínio sobre a própria vida e sobre a vida das demais criaturas.

A solidariedade de Francisco para com os pobres e leprosos é fruto do encontro com Cristo, Deus feito homem. No Cristo crucificado, experimenta o amor oblativo de Deus pelo ser humano. “Quando temos um Deus da *Kénosis*, um Deus que se dá no acontecimento, na história, o relativo então não tem mais de temer morrer em contato com o absoluto, que se infiltra no tecido de sua contingência⁸⁶”. Francisco não tem mais medo, ao contrário, deseja identificar-se com os pobres e crucificados de seu mundo e, neles e por eles, identificar-se com Jesus Cristo.

Que língua consegue narrar de quanta compaixão para com os pobres este homem foi dotado? De fato, tinha uma clemência congênita que uma compaixão infusa duplicava copiosamente. E assim, o espírito de Francisco derretia-se para com os pobres e, aos que não podia estender a mão, oferecia o afeto. Com a mente voltada para Cristo e em rápida transferência, ele atribuía a Cristo tudo que via de necessidade, tudo que via de penúria em alguém. Assim, ele lia em todos os pobres o filho da Senhora pobre, trazendo nu no coração quem ela trouxe nu nas mãos⁸⁷.

⁸⁴ LE GOFF, *São Francisco de Assis*, p. 67.

⁸⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 38.

⁸⁶ Ibid., p. 46.

⁸⁷ 2 Cel 83.

A solidariedade de Francisco para com leprosos e pobres se estende à inteira criação na qual diserne a presença do Filho de Deus encarnado. Trata-se de uma solidariedade universal, um *parentesco cósmico*, nas quais se reconhecem a vida patética e a vida que *conasce* com o outro e com todas as criaturas. Uma sensibilidade que se abre ao cuidado, mediante uma ternura que é *páthos*. A aparente finitude é fortaleza da vida. “A sensibilidade/afetividade primitiva da vida nos faz descobrir a positividade daquilo que a filosofia mundana enxergava como pura negatividade a ser transcendida”⁸⁸. Na *experiência teologal* de Francisco, aprendemos a superar glosas que, não raras vezes, mantêm o ser humano refém do horizonte de suas representações. É preciso sair das ideias para a carne.

A *experiência teologal* de Francisco é fortemente marcada por sua solidariedade com os leprosos. A mesma experiência corporal-encarnada, da qual nos fala Paulo: “Por isso, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12,10). Saindo de si mesmo, a força originária se manifesta em seu poder. A fraqueza do corpo-carne é a glória de Deus.

2.5 Encontro com o crucificado

A Fenomenologia da Vida, denunciando toda a objetividade da modernidade e sua incapacidade em reconhecer a vida, nos abre à dimensão de um renascimento, pois todos nós somos nascidos na vida. Na construção de sua filosofia, Henry nos lembra que é preciso superar a concepção grega de fenômeno. Em suas palavras:

A salvação que consiste em reencontrar esta Vida absoluta escapa à ordem do conhecimento, do saber e da ciência. Ela não decorre da consciência no sentido em que a entende o pensamento clássico ou moderno, como “consciência de algo”. Não é uma tomada de consciência através de diferentes gêneros de conhecimento o que pode assegurar sua salvação⁸⁹.

A vida não fala de dentro da intelectualidade mundana. Os esforços intelectuais para entendê-la a afugentam, pois quanto mais o ser humano tenta controlá-la por construtos filosófico-conceituais, mais ela escapa. A sabedoria da vida vem do próprio agir da vida. Pode-se dizer que, neste sentido, Francisco se remetia a essa sabedoria, que era o próprio modo de Deus agir.

⁸⁸ RIBEIRO JUNIOR, A sabedoria do trauma e a fenomenologia material de Henry, p. 50.

⁸⁹ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 193.

Admoesto, no entanto, e exorto no Senhor Jesus Cristo a que os irmãos se acautelem de toda soberba, vanglória, inveja, avareza, cuidado e solicitude deste mundo, detração e murmuração; e os que não sabem ler não se preocupem em aprender; mas atendam a que, acima de tudo, devem desejar possuir o Espírito do Senhor e seu santo modo de operar⁹⁰.

Na Idade Média, o estudo era reservado a poucos. Na compreensão do homem de Assis, aqueles que estudavam corriam o risco de se apegarem a seus conhecimentos e usar deles para a promoção pessoal, isto é, criar uma representação enganosa de si mesmo, fundada unicamente no egoísmo. Francisco não manifesta reservas apenas com respeito aos estudos, mas a tudo que possa servir de armadilha para o ser humano, levando-o a considerar-se origem de si próprio e desprezando, assim, o dom da vida.

Vimos que a filosofia henriana diferencia o horizonte do mundo do modo de ser da vida. Observamos que o homem tende a se lançar no mundo em meio à confusão provocada pelas próprias ilusões criadas. Talvez aqui se encontre a razão do receio expresso por Francisco de que os frades se percam em tais embaraços egoístas. Inaugura e propõe, portanto, um caminho alternativo: assumir o mundo concretamente, sem negar a vida que se dá sempre em uma carne, pois “a verdadeira sabedoria pressupõe o encontro com a realidade”⁹¹. É preciso, afinal, viver na dimensão da encarnação.

Na época de Francisco, a negação do mundo da vida era muito presente entre os nobres e burgueses, que buscavam sempre mais poder e dinheiro; tratava-se de uma falsa imagem da vida. Na Fenomenologia da Vida, compreendemos que, para que o novo homem nasça e, portanto, reconheça que a vida não está naquilo que o mundo pode *dar*, ele precisa passar pela renúncia de ser a origem de si mesmo. Os poderes que o eu possui, foram-lhe dados na vida. Renunciar a si mesmo e tomar sua cruz é abraçar essa vida em todas as suas modalidades. Descobrir então o homem crucificado é descobrir a liberdade de ser na vida. Logo, vivendo naquele mundo, Francisco precisava passar pela crucificação das suas ilusões.

Francisco celebra a exaltação da santa cruz. Essa é sinal de morte e ao mesmo tempo gloriosa. A festa [...] celebra a cruz como um caminho até Deus altíssimo e glorioso. Essa visão da Cruz como caminho de glória, longe de ser estranho ao amor que Francisco tem por Cristo, era o coração mesmo de sua contemplação amante do Crucificado⁹².

⁹⁰ RB 10,8-9.

⁹¹ PAPA FRANCISCO. *Fratelli Tutti*: Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020, p. 12.

⁹² LECLERC, Eloi. *François d'Assise*. Paris: Editions Franciscaines, 2013. E-book.

Na cruz, está o crucificado, o Deus-Homem que sofreu no corpo os ultrajes da paixão. Para Francisco, a cruz não está vazia e tudo foi redimido nela. É por amor que se deu o resgate do ser humano. Para ele, a gratuidade de Deus é tamanha a ponto de se submeter a ser pregado na cruz, por liberdade e amor. A dor e o sofrimento estão ao lado do amor e da entrega. Tudo é gratuito. Deus não cobra nada, apenas se revela. É compaixão extrema, *kénosis*, a vinda de Deus até o mais profundo da condição humana. Deus resgatou a humanidade porque assumiu integralmente a condição humana. Nada ficou fora de sua redenção. Francisco, então, exalta o símbolo cristão.

Os hagiógrafos de Francisco, movidos pelo mesmo desejo do pobrezinho, apresenta a cruz como experiência difícil de ser narrada. Tomás de Celano nos dá a dimensão da experiência da cruz para Francisco:

Finalmente, quem poderia exprimir, quem poderia compreender o quanto estava longe dele gloriar-se, a não ser na cruz do Senhor? Somente foi dado compreender àquele que pôde experimentar. Na verdade, ainda que em certo sentido as experimentássemos entre nós, de maneira algumas nossas palavras, maculadas pelas coisas cotidianas e sem valor, estariam em condições de exprimir tantas maravilhas. E talvez o mistério teve que se manifestar na carne, porque não teria podido ser explicado em palavras. Fale, portanto, o silêncio onde falta a palavra, porque também uma coisa significada clama onde falta o sinal⁹³.

Francisco não vê a cruz separada da Encarnação. O Filho de Deus se encarna por amor. E, portanto, a Cruz é consequência da Encarnação, da doação amorosa. Para a *experiência teologal* de Francisco, a Encarnação é o centro revelador da gratuidade do Pai. A Cruz é a ponte construída na estrada aberta na Encarnação e na Criação. Em Francisco, temos uma compreensão processual, um fluir da experiência, que liga os pontos em uma só vida: o Amor Divino. E a fenomenologia comprehende esse amor como Vida Absoluta, doadora da vida do vivente. Dizer que somente o silêncio fale remete-nos à fenomenalização da vida, a saber: a Linguagem que fala na ausência de toda linguagem pretenciosa humana. A cruz é a derrota dessa última e abertura para a primeira.

Uma narrativa hagiográfica, que merece nossa atenção, é a da experiência de Francisco diante da cruz de São Damião. O relato do diálogo com o crucificado aparece na *Legenda dos Três Companheiros*. O que nos interessa nesse texto hagiográfico é a possibilidade de reflexão que ele nos proporciona, e não exatamente a preocupação com sua veracidade, enquanto fato histórico.

⁹³ 2Cel 203.

Transcorridos poucos dias, estando ele a andar nas proximidades da igreja de São Damião, foi-lhe dito em espírito que entrasse na mesma para a oração. Entrou nela e começou a rezar com fervor diante de uma imagem do Crucificado que piedosa e benignamente lhe falou, dizendo: “Francisco, não vês que minha casa está destruída? Vai, portanto, e restaura-a para mim”. Tremendo e admirando-se, ele diz: “Fá-lo-ei de boa vontade, Senhor”⁹⁴.

Na cruz de São Damião está um Cristo crucificado de olhos abertos. Ele está ressuscitado e ao mesmo tempo pregado na cruz. O ressuscitado é o mesmo apaixonado pelo ser humano. Ele tem o coração que *ainda sangra*, perfurado pela lança, um corpo glorioso que tem a mesma raiz comum, o corpo-carne que padeceu na cruz. A glória apresentada é a de Deus que eleva o ser humano. A carne, como dizíamos no início deste trabalho, não esconde a glória, mas a revela em plenitude.

Um Deus vivo-crucificado-glorioso, totalmente paradoxal, não causava mais medo em Francisco. A vida de sofrimento e alegria viviam juntas em Cristo. Assim, existia uma relação de temor e admiração. Lembremos que antes da conversão de Francisco, a cruz se apresentava sem carne. A lepra era assustadora. Ao acolher o pobre e o leproso, tocando os limites da vida, Francisco vai se aprofundando no conhecimento do crucificado.

A *experiência teologal* de Francisco consiste na transfiguração do corpo mediante a Encarnação e a Cruz. Na Fenomenologia da Vida, vemos interpretada filosoficamente essa realidade, como um morrer para a centralidade do mundo da representação, para assumir a vida numa carne. A partir disso, podemos dizer que existiu em Francisco um renascimento, uma crucificação.

Este segundo nascimento não advém senão a favor de uma mutação que se dá no interior da vida mesma a mutação decisiva por efeito da qual a vida própria do ego se muda na Vida própria do absoluto. Interior à vida, esta mutação não é preparada por nenhum saber teórico. Só pode ter seu princípio na vida, na Vida absoluta e em seu movimento: é uma autotransformação da vida segundo suas leis e sua estrutura própria. Querida pela vida, a autotransformação da vida conduz à sua essência verdadeira, à Vida absoluta⁹⁵.

No *renascimento* de Francisco, encontramos um coração cortado à lâmina⁹⁶, constituído a partir de suas experiências-limites. Foi justamente aí, na experiência da vida, que se comprehende o atualizar da encarnação. A semente não encontraria raízes senão em um coração experimentando, em uma terra fértil. Marcado já pela finitude e, abrindo-se à transcendência presente na imanência, em Francisco, corpo-carne, se revelava a carnalidade

⁹⁴ LTC 13,6-8.

⁹⁵ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 208-9.

⁹⁶ Cf. PRADO, Adelia. Bendito. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/poesias/3617534>. Acesso em: jul. 2019.

primordial. Tal concepção de carnalidade pode ser elucidada graças às afirmações de Henry. Um corpo que é um eu e não um objeto. A fenomenologia contribui para percebermos em nosso fazer teológico que a vida somente pode-se dar de maneira imediata, e que ela está em conexão íntima com a Vida Divina. Intimidade esta que nunca pode ser interpretada como afastamento, mas como dom dado em liberdade e movimento.

As reflexões filosóficas de Henry, a partir dos Evangelhos, nos fazem ver que a encarnação é a fenomenalidade da fenomenalização, vindo a si mesma na carne patética, que é esse corpo-vivo que somos nós. Nesse sentido, a cruz é o deixar nossas seguranças egoístas e abrir-se à Linguagem da Vida, que nos constitui, que nos sustenta e faz com que sejamos. E qual seria a relação entre Encarnação e Cruz? Esta relação não se daria pela fala ou pelas vestes, nem pelo parecer ser ou no uso das palavras do mundo, mas por meio da própria vida, a saber: mediante o corpo-carne que, deixando a vida manifestar como Vida Divina, se revela como cruz e redenção. Logo, para Francisco, a encarnação se referia a uma atualização da mensagem evangélica, que é Cristo.

No crucificado, a vida já não tem disfarce algum. É revelação plena do que ela é em si mesma. Não se esconde, não se esquiva, não se nega, não subtrai, não busca abandonar o corpo-carne, mas é o próprio corpo-carne. O crucificado a assume até as últimas consequências. A Vida Divina se revela na vida finita desse corpo que é chamado à glorificação, a ser caminho para Deus. Ela assume o sofrimento, o choro, a raiva, a amizade, a solidão, o amor pelos amigos, a dor da traição, o desprezo, etc., pois vida é poder, *páthos* primordial⁹⁷, revelando que o ser humano é fundado naquela Vida Divina. Nela, ele pode se encontrar e se transfigurar. A vitória da cruz não é negação do corpo-carne-vida, e sim, recolhimento e acolhimento de toda a afetividade. A Vida revela a vida limitada, ou seja: que seu *páthos* é de origem Divina, é doação, é abertura, é compaixão, é *kénosis*. Portanto, o Cristo de São Damião está de olhos abertos, pois a redenção se dá no acolhimento total da humanidade por Deus.

A encarnação de Deus é nesta perspectiva, o caso singular e supremo da realização essencial da realidade humana, realização que consiste no fato de que o homem é à medida que se desfaz de si abandonando e entregando-se ao Mistério absoluto, que chamamos Deus⁹⁸.

Em síntese, vimos que Francisco sente primeiro em sua própria carne o que é ser abandonado e desprezado. Ele experimenta fome, sede e frio e seu mundo começa a se

⁹⁷ Refere-se à própria vida em sua imediaticidade.

⁹⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 260.

esfacelar. A partir daí carrega consigo uma doença e não mais vê o mundo da forma como o via antes. Vai, aos poucos, encarnando uma nova vida que se apresenta inicialmente penosa e difícil de ser assumida. A imagem de Cristo glorioso na cruz dá-lhe novo direcionamento e vigor. Por graça, renuncia a si mesmo e beija o leproso, e pouco tempo depois, vai viver entre eles, comungando no mesmo corpo-carne. Por conseguinte, Francisco passa também a ser um chagado para a família e a sociedade da época. Encarna em si a cruz diante do mundo. Sua escolha se apresenta como loucura. Ficar junto aos pobres e leprosos era estar louco, e o louco também deve ser excluído. Começa a identificar-se com Cristo de forma cada vez mais profunda; encarna em sua própria vida as chagas da rejeição e do abandono; torna-se pobre na abertura do que é revelado pelo corpo-carne dos excluídos.

2.6 A pobreza

A revelação da Vida Divina somente pode se dar na pobreza de um coração. E como bem nos lembrou Henry, coração nada mais é do que outro nome para a vida. À medida em que Francisco vai morar com os leprosos, se abre nele aquele *espaço vazio* na possibilidade de *fazer misericórdia* com eles, que consiste em realizar os poderes da vida. A pobreza para Francisco, não diz respeito a algum *espiritualismo*, ou a uma desencarnação, mas à própria realização do corpo-carne na Vida Divina.

A personificação da pobreza na “Madonna Povertà” não foi simplesmente uma figura poética, mas a mais séria e mais radical decisão de sua vida. Nada possuía, nada queria possuir e julgava ter faltado com a fidelidade ao Seu Cristo e à sua Nobre Dama, quando pelas estradas que palmilhava encontrava alguém mais pobre do que ele⁹⁹.

A pobreza que aí nasce, enquanto abertura à pobreza por excelência, encarna concretamente no toque da compaixão o nascer junto (*connaissance*) com o outro na vida. Esse *conascer* – experienciar sem distanciamento – surge desse conhecimento imediato na pateticidade da vida encarnada. Somente abrindo mão de si é que se encontra o outro na *tecitura* do mesmo *páthos*. Por isso, a pobreza somente se dá no corpo-carne. Ela jamais está no assistencialismo ou em qualquer forma de espiritualismo desencarnado. Tal abertura está presente nos textos no Novo Testamento, como “pobre em espírito”. O ser humano, reconhecendo-se como filho, está nessa dinâmica da vida de pobreza de Francisco. A

⁹⁹ KOSER, Constantino. *O pensamento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1960. p. 33-4.

Fenomenologia da Vida nos fez perceber de maneira significativa essa compreensão mais profunda da pobreza.

Não é possível tocar uma carne senão através de uma Carne original, que em sua Ipseidade essencial dá a essa carne o sentir-se a si mesma e experimentar-se a si mesma, lhe dá o ser uma carne. É impossível tocar essa carne sem tocar a outra carne que faz dela uma carne. É impossível ferir alguém sem ferir a Cristo¹⁰⁰.

Somente na pobreza da carne, enquanto transparência de si mesma, o ser humano pode se encontrar atado à vida. Seus poderes são anteriores a qualquer representação. É no espírito de pobres que a vida se revela. “Chama-se também pobreza de espírito, que constitui um modo de ser, próprio do espírito evangélico. Significa entender tudo o que somos e temos como entrega e serviço, e superação de todo egoísmo”¹⁰¹. A vida é entrega e é, na dimensão dessa pobreza originária, que o ser humano se encarna verdadeiramente.

Francisco faz uma aliança com a Dama Pobreza, pois esta representa a adesão irrestrita ao modo de Deus ser. Nessa dinâmica, existe a superação de toda egolatria. Essa nos foi elucidada pela fenomenologia, quando nos mostrou a tomada dos poderes da vida, na ilusão do ego transcendental. Adentrando nessa nova vida, “São Francisco, que se sentia irmão do sol, do mar e do vento, sentia-se ainda mais unido aos que eram de sua própria carne. Semeou a paz por toda a parte e andou junto dos pobres, abandonados, doentes, descartados, enfim, dos últimos”¹⁰². O descarte do mundo ilusório, criado pela posse dos poderes da vida, é a vida de Deus. Percebemos, então, que a experiência de Francisco se dá na assunção de si mesmo no *conhecimento*, na carnalidade originária, e por isso mesmo se encontra na corporalidade do outro-eu-corpo.

A pobreza da Vida Originária, pois Deus se revela como doação de si mesmo, é para Francisco revelação de todas as trevas do mundo. A renúncia ao mundo ilusório passa a ser uma consequência natural daqueles que renascem para a vida. Pode parecer paradoxal esta leitura feita pela fenomenologia henriana, pois como podemos dizer que precisamos *renascer* se já estamos na vida? É justamente aqui que o renascimento adquire sentido. O esquecimento da vida, como vimos, é esquecimento de si mesmo, ou ainda: objetivação do homem pelo homem. Diferente de todos as coisas do mundo, só nós temos o poder da vida, expressa em suas modalidades. O compadecimento de Francisco para com os pobres nasce no toque da vida e, consequentemente, no abandono de toda ilusão: dinheiro, poder, glórias.

¹⁰⁰ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 148.

¹⁰¹ BOFF, Leonardo. A opção preferencial pelos pobres e a pobreza franciscana. In: BOFF, Leonardo (Org.). *O Franciscanismo no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 71.

¹⁰² PAPA FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, p. 11.

Fincado nesse substrato da Pobreza Absoluta, Francisco somente pode querer chamar a si mesmo e a seus confrades, nomeando o novo grupo nascente, de *irmãos menores*. Antes que uma fraternidade se estabeleça sobre alguma objetividade, como era a ideologia das comunas, todos somos filhos da vida e temos assim um único Pai. Somente nessa geração primordial somos realmente fraternos.

2.7 A minoridade

Francisco dizia que o frade devia ser humilde servo de toda criatura. De onde nasce essa experiência a não ser da doação originária da vida? Olhando a criação, lembrando os escritos sagrados e, neles meditando, percebe-se que tudo é doação amorosa. “Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros, e, no entanto, vosso Pai Celeste as alimenta” (Mt 6,26). Os filhos somente o são nesse serviço gratuito de Deus. Dando a vida a cada vivente, Ele revela a sua obra: “Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve” (Lc 22, 27).

Antes de qualquer exemplo piedoso ou norma ética para os discípulos, o sentido do serviço divino, na leitura de Henry, radica-se na verdade primordial da relação de Deus com os homens. “Se eu não te lavar, não terás parte comigo” (Jo 13,8). Para Henry, esse e outros textos bíblicos, interpretados apenas como regra moral, perdem sua força significativa, tornando a vida escondida, ignorada. Isso não quer dizer que lavar os pés uns dos outros não seja importante. Contudo, o que está em questão é o modo de Deus ser. Ele é Doador por princípio de todos os poderes da vida. Assim, Deus sempre nos lava os pés, pois Ele nos sustenta na vida, nos seus poderes, não apenas por nos ter dado a vida – no passado –, mas porque Ele a dá a cada vivente enquanto este está na vida.

A concepção que todos somos irmãos não nasce por uma regra ditada por alguém, mas por ser essa nossa condição. Quando Francisco denomina a si e seu irmãos de *frades menores*, está se referindo a uma verdade básica. Dentro dessa dinâmica não há como tomar posse do outro, pois a única posse que existe verdadeiramente é da vida sobre o vivente. Só se é vivente na vida. Qualquer relação de domínio de uns pelos outros, é enganosa.

Igualmente, nenhum irmão exerce qualquer poder ou domínio, mormente entre si. Pois, como diz o Senhor no Evangelho: os príncipes das nações as dominam, e os que são maiores exercem poder sobre elas; não será assim entre os irmãos; e quem

quierer tornar-se maior entre ellos seja o ministro e servo deles; e quem é o maior entre ellos faça como o menor¹⁰³.

Ser irmãos menores é participar da Vida Absoluta, que se revela no abandono de toda relação de domínio sobre o outro. Tanto o eu-corpo como o outro-eu-corpo estão atados à vida e somente nela tem seus poderes. Qualquer imagem que venha interpor nesse *conhecimento* na vida, é negação da carne. Lembremos o que nos apresentou a Fenomenologia da Vida, de Henry, ao tratar da compreensão humana de geração. Presa no horizonte do mundo, a geração mundana pensa que a geração se dá pelo sangue, pela herança, pelo pai e pela mãe. Mas, na compreensão cristã, já não há pai nem mãe assim compreendidos. Somente somos filhos na Vida Absoluta. Quando as Fontes Franciscanas se referem a Francisco como sendo pai e mãe dos frades, remontam antes à geração primordial, como aquele que se fez pobre na abertura para a gratuitade de Deus. Ele é pai no sentido de romper com toda idolatria egoísta, pois sua vida aponta constantemente para o Pai por excelência. Assim, somente é *menor*, porque antes há o *Maior* e o *Primeiro*.

Construindo sua fenomenologia a partir das Sagradas Escrituras, Henry nos relembra aquela concepção de Paulo, segundo a qual:

Atribuir a seu próprio eu não apenas a disposição dos poderes que encontra em si, mas o poder de dar-se a si mesmo todos esses poderes e, finalmente, o de se trazer a si mesmo a esse eu que se é e em sua própria vida, é essa a crença propriamente delirante que Paulo ainda denunciava: “Se alguém pensa ser alguma coisa, não sendo nada, engana a si mesmo” (Gl 6,3)¹⁰⁴.

A fenomenologia nos permite observar que o serviço de Deus se revela como doação e manutenção do vivente, um Irmão entre tantos irmãos. Sendo nós mesmos, esses poderes que são nossos, têm sua origem na Vida Absoluta, a única capaz de dar a vida. *Irmãos menores* porque tem por base essa vida, que desdobra seus poderes em sua própria obra. Podemos dizer que, a partir da fenomenologia henriana, podemos ver que a vida realiza um constante trabalho, na vinda de si própria. Vivendo em fraternidade como irmãos menores na Vida Divina, Francisco encontra outros caminhos na manutenção das necessidades da carne que clamam em nós para manter a vida em si.

2.8 O trabalho

¹⁰³ RnB 5,9-12.

¹⁰⁴ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 122.

Herdeiro do sonho de uma comuna livre e catalisando os anseios de seu tempo, Francisco concebe o trabalho não mais como submissão servil, nem como mão-de-obra transformada em valor monetário dos pretensos homens livres dos burgos nascentes. Na *Regra Bulada*, Francisco dá as seguintes orientações:

Aqueles irmãos aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio que é inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual devem servir as demais coisas temporais. Quando ao salário do trabalho, recebam para si e para seus irmãos as coisas necessárias ao corpo, exceto moedas e dinheiro; e isto humildemente, como convém a servos de Deus e a seguidores da santíssima pobreza¹⁰⁵.

Na comuna nascente, a produção se dava com vistas ao comércio e ao lucro. Na nova fraternidade inaugurada por Francisco, o trabalho não vale pela sua produção econômica, mas pela manutenção da vida. No capítulo VII da *Regra Bulada* lemos: “E pelo trabalho possam receber todas as coisas necessárias, exceto dinheiro”¹⁰⁶. A não aceitação do dinheiro, por Francisco, poderia inspirar-se em ideários diferentes. Poderia ser índice de resistência por parte da Igreja ao lucro e à usura. Também poderia vir da frustração na busca de igualdade, na formação da comuna, que, visando a liberdade dos senhores, acabou por gerar mais pobreza, aumentando novas desigualdades entre ricos e pobres. Todavia, a rejeição de Francisco ao dinheiro surge do contato concreto com todos aqueles que sofrem. Neles percebe que a vida estava sendo desvalorizada. Nos excluídos, pobres e leprosos, percebe que o trabalho não estava a serviço da vida, mas na sua negação. Assim, para ele, o trabalho humano verdadeiro, aquele que nasce do Primeiro Vivente, pois o *trabalho* divino é o sustento da vida, não pode cair na ociosidade. Lembremos do Testamento deixado aos frades:

E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar; e quero firmemente que todos os outros irmãos trabalhem num ofício que convenha à honestidade. Os que não saibam trabalhar aprendam, não pelo desejo de receber o salário do trabalho, mas por causa do exemplo e para afastar a ociosidade¹⁰⁷.

A ociosidade nasce da segurança de uma vida abastada. Saciadas todas as necessidades da carne, na manutenção da vida em si, a ociosidade já não se vê promotora da vida, pois a única coisa que deseja é não adentrar no trabalho da vida. Quer ficar livre do peso constante de manter a vida. Não acolhe a vida como uma obra que se desdobra em sua

¹⁰⁵ RB 5.

¹⁰⁶ RB 7.

¹⁰⁷ Test 20-21.

realização. Assim, no relaxamento de um *corpo farto*, não se lembra que a vida é trabalho originário. A Fenomenologia da Vida elucida essa questão de maneira significativa:

Aquele que deseja, que tem fome, que carrega um fardo, que talha uma pedra, que usa seu corpo, não instaura entre si mesmo e seu desejo ou seu esforço nenhuma distância em favor da qual lhe seria fácil escapar ao que ele faz ou é: imerso em si e fundamentalmente passivo em relação ao seu próprio ser, coincide com ele para ser o que é, insuperavelmente¹⁰⁸.

Assim, a fenomenologia nos abre a uma nova compreensão do trabalho. Comentando o socialismo de Karl Marx, Henry afirma que sua crítica é radical: “ao trocar as determinações vividas da práxis por um sistema relacional de entidades ideais, a economia substitui a vida pela morte”¹⁰⁹. A partir dessa visão, podemos dizer que a rejeição de Francisco ao dinheiro pelo trabalho realizado, é expressão de sua *experiência teologal*, pois o trabalho é o *trabalho* da Vida.

No momento em que um grupamento humano elabora e adota uma noção de trabalho, diferente daquele que impõe o sistema social vigente, libera seus membros das influências alienantes do relacionamento com a produção que está na base do mesmo sistema¹¹⁰.

Para Francisco, o trabalho deve ser expressão da vida e nenhum interposto deveria ser colocado entre eles. A idealidade presente na venda do trabalho leva ao esquecimento da vida encarnada. No tempo de Francisco, vemos os germes do capitalismo, onde o ser humano passa a ser considerado uma mercadoria, posto que os poderes da vida se tornam mero instrumento para atingir um fim ideário. Na perversão da compreensão do trabalho, a vida é esquecida em função do dinheiro, enquanto valor representativo e desencarnado.

2.9 O dinheiro

Na época de Francisco, o dinheiro ganhava cada vez mais importância. A burguesia constituía a camada social que mais o valorizava. O desejo de lucro se acentuava na medida em que o comércio ganhava importância e se expandia. Ao deixar a geração paterna e reconhecer somente em Deus a origem da verdadeira paternidade, Francisco sai dos muros de

¹⁰⁸ HENRY, Michel. *O socialismo na obra de Marx*. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2015. p. 55.

¹⁰⁹ Ibid., p. 70.

¹¹⁰ FLOOD, David. *Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 30-1.

Assis e deixa o comércio e a família. Junto a isso, começa a desfazer-se das ilusões criadas pelos seus concidadãos, dentre as quais se destacava a moeda, símbolo de riqueza e poder.

Por isso, nenhum dos irmãos, onde quer que esteja e para onde quer que vá, de modo algum apanhe nem receba nem faça receber dinheiro ou moedas, nem por motivo de vestes nem de livros nem como salário de algum trabalho, absolutamente por nenhum motivo, a não ser por causa de manifesta necessidade dos irmãos enfermos, porque não devemos ter nem considerar no dinheiro e nas moedas maior utilidade do que nas pedras¹¹¹.

No texto da Regra não Bulada, Francisco diz que somente poderia receber dinheiro se o uso fosse por “causa de manifesta necessidade dos irmãos enfermos”. Com a Fenomenologia da Vida, entendemos que a carne, a concretude em que a vida se manifesta, é o primeiro e único lugar do ser humano, em seu padecimento. Não se pode trocar a vida por qualquer outro valor que se queira dar. O lucro e o dinheiro, que nada mais são que coisas no horizonte do mundo, jamais poderiam vir em primeiro lugar. Inverter isso é condenar a vida à morte. Aquele que sofre está em padecimento irremediável. Somente essa carne, fenomenalização da chegada da vida a si mesma, deve ter valor. O dinheiro pertence à mais alta abstração da vida e, por isso, conduz à morte.

A exortação de Francisco a seus irmãos exprime o receio que se tornem presas do esquecimento do dom da vida. Na dinâmica da encarnação, expressa no natal do menino Jesus, na eucaristia e no crucificado, inspirada no apelo evangélico de não levar nada pelo caminho (Cf. Lc 9,3), a fé somente se dá na concretude de cada ser humano. Na vida de quem sofre é Cristo que sofre, pois é Ele que dá e sustenta essa mesma vida. Logo, vemos que “o econômico não é apenas o mal, a alienação, não é apenas uma abstração. Também é uma ilusão. Desmascarar essa ilusão, afastar o véu da economia, é encontrar atrás dele a realidade, a subjetividade concreta individual”¹¹². Em Francisco, isso ocorre pelo encontro com o Crucificado e com os crucificados deste mundo. A vida é revelada em sua imanência.

A possibilidade do valor e, ainda mais, a de seu incremento mostram que o econômico é a abstração da vida subjetiva concreta. Isso se exaspera quando o valor se torna a finalidade da produção, ou seja, quando a produção já não é dirigida para satisfazer as necessidades, para o valor de uso, mas, ao contrário, busca criar valor como tal e aumentá-lo, quando ela já nada mais é que a valorização do valor¹¹³.

¹¹¹ RnB 8,1-3.

¹¹² HENRY, *O socialismo na obra de Marx*, p. 42.

¹¹³ Ibid, p. 40.

Com Henry dizemos que existe um escondimento da vida na pretensão de lucro. Colocar valor onde não há valor real algum, apenas fantasmagorias, ilusões e negação da carne, que todos são e padecem, é esquecer da vida. O mal está na possibilidade do ego de se lançar no mundo, esquecendo-se de sua origem na Vida Absoluta. A valorização do enfermo, encarnada por Francisco, implica em tirar o véu dessa negação da vida. Existe um mal mais profundo que a moeda em si. Ela apenas é produto de metal. A concepção franciscana não tem nada de mágico, do tipo, “como se o contato com o dinheiro fosse uma espécie de impureza”¹¹⁴. Para Francisco, o mal reside em tomar posse das coisas que levam à rejeição da carnalidade humana, em prol da falsificação da vida.

Ordeno firmemente a todos os irmãos que de modo algum receba dinheiro ou moedas, nem por si nem por pessoa intermediária. No entanto, só os ministros e custódios exerçam diligente cuidado, através de amigos espirituais, para com as necessidades dos enfermos e para vestir os demais irmãos de acordo com os lugares, tempos e regiões frias, como virem que seja conveniente à necessidade; salvo que, como foi dito, não recebam moedas ou dinheiro¹¹⁵.

A análise filosófica das palavras de Cristo, realizada por Henry, nos dá a dimensão da mensagem cristã, assumida por Francisco.

Uma vez que a natureza do homem está marca por um mal que é encontrado em seu coração, não é a melhoria, mas sua transformação completa, o que é exigido. Transformação tão radical que significa propriamente uma mudança de natureza, uma espécie de transsubstanciação. A nova natureza que deve substituir a primeira não pode resultar senão de uma nova geração. Ou antes, de uma regeneração no sentido de um novo nascimento¹¹⁶.

Ao rejeitar o dinheiro, Francisco nos remete à profunda experiência encarnada, na mediação dos abandonados deste mundo. O dinheiro, fruto do lucro, simbolizava o mundo das disputas, das brigas entre famílias, entre nobres e burgueses e o próprio desprezo paterno. Os sinais da mentira no coração do ser humano, preso a suas ilusões, eram frutos das suas próprias criações. Tais situações revelavam a Francisco a necessidade de buscar outra maneira de viver, diferente da de seu pai, amigos e concidadãos. Era preciso deixar definitivamente tudo o que poderia levar ao desprezo da vida. Francisco quer outra relação com o mundo e com o próximo. Ele quer um *novo comércio*, não ao modo de trocas e retribuições, mas de uma aliança, estabelecendo um novo viver.

¹¹⁴ HARDICK, Lothar. Dinheiro, riqueza, rico. In: CAROLI, Ernesto (Org). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1999. p. 159.

¹¹⁵ RB 4.

¹¹⁶ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 31.

2.10 Um novo comércio

Em Francisco e na Fenomenologia da Vida, podemos notar a busca de uma nova aliança com a vida. A relação do homem com a Vida é, muitas vezes, perdida no afã do ser humano de se considerar fundamento de todas as coisas. Encoberta na bruma da noite, segundo Henry, a vida respirava nos místicos, nas artes, nos pobres. Mas ela foi esquecida pelas belas filosofias, pelos *grandes sábios* e pelos poderosos, nos grandes palácios. O que valia passou a ser o que o ser humano possuía, fosse o conhecimento ou o poder.

Quanto mais oculta está a Vida no ego mais aberto, mais disponível o mundo. O ego se lança nele, ou antes, projeta-se para tudo o que se mostra neste mundo, para todas as coisas, de qualquer ordem que sejam, tornadas subitamente o objeto único de sua preocupação. Esquecido de seu eu, o ego se preocupa com o mundo. Assim se cria uma situação extraordinária em que, uma vez perdida de vista sua condição de Filho, o ego já não tem interesse em nada além do que está fora dele. Tudo o que se mostra, todo o império do visível, aí está o que em valor a seus olhos, o que merece esforço e perseverança¹¹⁷.

No sofrimento do mundo¹¹⁸ da vida, uma nova aliança deve ser restabelecida para que se rompa o véu que a cobre. No padecimento, partilhado com os excluídos, Francisco é despertado para uma verdade tão antiga e esquecida. O mundo cristão do homem de Assis conhecia o Deus todo poderoso representado nas igrejas, mas pouco sabia que Ele era carne. O reatamento com a vida se dá a duras penas para aquele que se encontrava preso no desejo do poder e da glória. Uma nova aliança passa pela morte da cruz. Abandonar a si mesmo para se abrir Àquele que se revela como fonte de todas as coisas. Uma dura experiência de deixar a si mesmo. Por mais paradoxal que possa parecer, o novo relacionamento com a vida se dá na abertura simples e mais concreta no corpo-carne.

Fazendo-se *conhecida*, em sua fenomenalização, na doação imediata da vida, a Vida Divina transforma o ser humano em uma fonte, em liberdade, em gratuidade, num fruir original sem retenção, pois “viver não é, com efeito, nada além de: sofrer o que se é e gozar de o ser, desfrutar de si”¹¹⁹. O texto do evangelho “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10) deixa clara a primazia do Verbo da Vida. “Nele estava a vida, e a

¹¹⁷ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 179-0.

¹¹⁸ Relembrando que a crítica ao visível realizada por Henry não se refere à negação da matéria, mas justamente o contrário. O mundo da vida é de cada homem e mulher reais e encarnados. Ilusórias são as representações, idealizações realizadas pelo ego. É justamente essa fixação no que foi criado por si mesmo que deve ser revista para que se desvele o vivente num corpo-carne-vivo.

¹¹⁹ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 19.

vida era luz dos homens” (Jo 1,4). O único valor verdadeiro é a vida encarnada de cada homem e mulher. Qualquer interposto entre Deus e seus filhos é uma usurpação do caminho da vida. Dentro dessa nova vivência, o comércio e o dinheiro eram para Francisco a hipocrisia do mundo. Ele os rejeita não simplesmente por questão moral ou exemplar, e sim, porque eles são falsidade do coração humano na medida em que se encontram na raiz do desprezo pelos pobres e leprosos. Esquecer a carne humana é deixar Cristo. Inicia-se para Francisco uma nova relação, uma nova aliança com a Vida Divina.

No padecimento em que a vida se revela, Francisco se abre ao toque divino. No encontro com o leproso e com os pobres, faz experiência da carne padecente. Percebe que todos são sustentados pela graça divina e ainda que, somente deixando os apegos anteriores, será possível fazer-se menor perante Aquele que tem por direito ser o Primeiro. Sua vida inaugura uma nova dimensão. A fraternidade, o outro e a morte ganham novas tonalidades. Todavia, permanecer na vida, em sua revelação fulgurante não é fácil para o ego, que vive em busca das próprias seguranças. É preciso permanecer na dimensão do pobre, na carne viva em um corpo. Tudo isso não se dá sem uma crucificação do mundo humano ilusório.

3 Caminho da Experiência Teologal

Talvez pudéssemos pensar em um percurso da *experiência teologal de Francisco*. Como nos mostrou a Fenomenologia da Vida, a vida não se dá de forma sistematizada, nem obedece a um processo pedagógico perfeito. Como vimos, o sofrimento pode despertar o ser humano para o padecimento originário que é o vir da vida. Lendo o Testamento de Francisco, percebemos que a relação com o outro é de fundamental importância em seu caminhar e constitui ponto culminante do revelar da vida na Vida Divina. Ir morar com os leprosos constitui o início de uma nova fraternidade: baseada, não mais em trocas financeiras ou afetivas, mas no vibrar de uma compaixão maior. Trata-se da experiência do encontro com o Crucificado nos corpos chagados. É a partir desta experiência que, passando pelo presépio e pelo Monte Alverne, Francisco será capaz de dizer definitivamente “Bem-vinda, irmã morte!”, reconciliando a última fronteira humana.

3.1 Fraternidade Evangélica

No relacionamento com os leprosos e pobres, Francisco contempla a relação apaixonada de Deus pelo ser humano. Desse modo, desenvolveu a irmandade de todos em

Jesus Cristo. Descobriu entre aqueles que mais sofrem a base para as verdadeiras relações. No bojo deste horizonte experiencial, Francisco se abre cada vez mais para a configuração de uma nova fraternidade. No seu Testamento, lemos: “E depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou o que deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu deveria viver segundo a forma do Santo Evangelho”¹²⁰. Poderíamos narrar a *experiência teologal* de Francisco como um processo ininterrupto: Crucificado, leprosos e pobres e, por decorrência, a fraternidade. Na experiência de Francisco, é o Senhor que dá a vida e assim, dá irmãos. Francisco vive a partir do entendimento que o leproso, o pobre e os frades, são dons de Deus, que precisam ser acolhidos e cuidados. Trata-se de uma fraternidade concreta, encarnada. O irmão é presença de Jesus Cristo, encarnação atualizada e gratuita.

Partindo do primado absoluto de Deus Pai, cuja amorosa paternidade está na origem de todas as coisas criadas, São Francisco dilata sua “inteligência” e seu coração às dimensões de uma fraternidade universal, que tem o centro em Cristo, o filho unigênito do Pai, a sua “expressão” perfeita. São Francisco deseja participar da humildade e da pobreza da encarnação de Cristo, para que seguindo seu ensinamento e seu exemplo sua vida se transforme num canto de louvor e de glória ao Pai¹²¹.

A crítica de Henry aos fundamentos das relações entre os seres humanos nos permite aprofundar a dimensão mais encarnada dos laços afetivos. Para Henry, a vida humana tem seus poderes na Vida Absoluta. Quando se toma posse desse poder e não o reconhece como doados, esquece-se o lugar de seu nascimento, estabelecendo apenas relações de reciprocidade. Nesse caso, os laços humanos são entendidos a partir do que seja agradável ou ruinoso, fundados e construídos em si mesmos.

Fundada na reciprocidade e explicada por ela, a relação humana parece como autônoma, autossuficiente. Ela existe por si mesma, isto é, pelos homens entre os quais ela se instaura. E se explica igualmente por si só, pela natureza dos homens – pela natureza humana. Repousando na reciprocidade que põe, de modo geral, homens, mulheres e filhos, pais no princípio dessa relação a pretensa autonomia da relação humana omite nada menos que a relação interna do homem com Deus¹²².

O fundamento da relação dos homens e mulheres entre si somente pode advir da relação que Deus mesmo estabelece com o ser humano. Como nos mostrou a fenomenologia, tal ligação não é vista apenas no sentido da reciprocidade, mas somente pode se dar no corporativo. Nessa perspectiva, caso Francisco não rompesse com a concepção relacional do mundo

¹²⁰ Test 4.

¹²¹ BONI, Andrea. Fraternidade, irmão, irmã, companheiro, recreação. In: *Dicionário franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1999. p. 279-270. p. 272.

¹²² HENRY, *Paroles du Christ*, p. 43-4.

dos cidadãos de Assis, ele jamais iria fazer misericórdia com os pobres e leprosos e, a partir daí, formaria uma fraternidade, posto que, na concepção daquela sociedade, esses eram inimigos da vida, portadores de doenças e da morte.

Em Cristo, na experiência do padecimento, no encontro com os crucificados, Francisco faz desmoronar toda a compreensão das relações fraternas e funda uma nova irmandade no seguimento de Jesus. A fraternidade, irmãos no mesmo Pai, é revelada por Jesus Cristo, ao criticar a concepção geracional humana. Em sua pregação, desloca-se Ele mesmo para antes de Abraão (Cf. Jo 8,58) e, assim, compreendendo filhos de Abraão como mestres e doutores da Lei, revela a todos que Deus é anterior a qualquer tradição e não está ligado apenas às concepções geracionais dos pais.

Tais declarações, que anunciam a dissolução dos laços que desde sempre uniram os viventes para substituí-los pela discórdia e pelo confronto, estão longe de ser isoladas ou de concernir unicamente a família. Em sua totalidade, a organização social é a partir de então não só deslocada, mas propriamente arruinada¹²³.

Para Henry, a apresentação da nova família em Cristo desfaz todas as ilusões das relações humanas. Quando se estabelece apenas as relações humanas na reciprocidade, o que ocorre é justamente a negação da vida, porque o que fica posto é o ser humano como centro e, assim, o não reconhecimento da vida como dom. Em suas admoestações, Francisco dizia: “Todo aquele que inveja seu irmão, por causa do bem que o Senhor diz e faz nele, pertence ao pecado de blasfêmia, porque inveja o próprio Altíssimo que diz e faz todo o bem”¹²⁴. A pessoa que não percebe que os dons que o outro tem lhe advêm da vida, inveja a ilusão e não reconhece o Doador de todos os dons. Desejando a imagem, acaba por blasfemar, pois, de acordo com a uma leitura fenomenológica, ignora as potencialidades da vida recebida.

O fundamento de todo o amor, o fundamento da vida se oculta quando o demandamos sucessivamente a realidade, ainda que simétricas, que não se bastam a si mesmas, que não trazem esse fundamento em si. A reciprocidade é aqui a marca do nada. Esse absurdo da relação humana reduzida a si mesma, esse absurdo que não é senão a negação de Deus e que constitui a blasfêmia, provoca a cólera de Deus¹²⁵.

Assim, tanto a noção fenomenológica de superação de toda reciprocidade como a concepção franciscana das relações gratuitas nos abrem para um fazer teológico que parte da vida encarnada. Isso implica em valorizar totalmente a real vida humana e perceber que “o

¹²³ Ibid., p. 32.

¹²⁴ Adm 8.

¹²⁵ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 52.

que me fecha ao outro é o domínio das intenções sobre ele: a intencionalidade”¹²⁶. Percorrido o caminho da superação das relações recíprocas, na carnalidade originária da vida, na iluminação da vida por Deus – pois a luz era a vida (Cf. Jo 1,4) – precisamos agora considerar mais de perto, na *experiência teologal* de Francisco, o aprofundamento da relação dos homens com Deus e seus desdobramentos. Então, é necessário sair da intencionalidade de toda idealidade, para considerar especificamente o ser humano como carne na Carne Divina. E qual imagem seria mais adequada do que a invenção de um presépio vivo por Francisco de Assis?

3.2 O corpo sem glosa: Deus se fez menino

Francisco de Assis testemunha sua *experiência teologal* encarnada, ao realizar a celebração do Natal, em Greccio. Ele quis realizar a festa do nascimento do Senhor da forma mais real e concreta possível, procurando recriar plasticamente a narrativa das Sagradas Escrituras. E, ao recriar a cena, inventou o presépio. “Num rude inverno dos homens e da natureza, comunicando-se com o povo simples e até mesmo com os animais ‘reinventou’, numa criação poética, a ternura de Deus como nenhum teólogo tinha ainda feito¹²⁷”. Tomas de Celano narra a invenção do presépio por Francisco:

E o bem-aventurado Francisco, como muitas vezes acontecia, quase quinze dias antes do Natal do Senhor, mandou que ele [um certo João] fosse chamado e disse-lhe: “Se desejas que celebremos em Greccio a presente festividade do Senhor, apressa-te e preparar diligentemente as coisas que te digo. Pois quero celebrar a memória daquele menino que nasceu em Belém e ver de algum modo com os olhos corporais os apuros e necessidades da infância dele, como foi reclinado no presépio e como, estando presentes o boi e o burro, foi colocado sobre o feno”. O bom e fiel homem, ouvindo isto, correu mais apressadamente e preparou no predito lugar tudo o que o santo dissera¹²⁸.

A experiência religiosa acima descrita se dá de maneira contundentemente encarnada. A despeito de assumir práticas, por vezes paradoxais, em relação ao próprio corpo, na celebração do Natal em Greccio, Francisco assume atitudes verdadeiramente integradoras para com o corpo. A escolha de uma mãe, um pai e uma criança da região, demonstra que o homem de Assis não se conceve em apenas representar o Natal em esculturas ou pinturas.

¹²⁶ MARTINS, Florinda. Introdução. In: ANTÚNEZ, Andre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela (Orgs.). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014. pp. 15-31. p. 19.

¹²⁷ LECLERC, Eloy. *Francisco de Assis: o retorno ao Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 106.

¹²⁸ 1Cel 84.

Durante a festividade, “o santo de Deus está de pé diante do presépio, cheio de suspiros, contrito de piedade e transbordante de admirável alegria. Celebra-se a solenidade da missa sobre o presépio, e o sacerdote frui nova consolação¹²⁹”.

Naquelas pessoas, sendo corpos dados na vida, o mistério da encarnação do Filho de Deus se revela em sua inaudita concreção. Cristo assumiu nossa humanidade em tudo que ela comporta. A encarnação não se restringe a um fato acontecido no tempo e no espaço, posto ser a vinda do Filho na carne uma operação permanente, quando se acolhe a vida no corpo-vivo. “A palavra se fez carne em todos os momentos da vida de Jesus”¹³⁰. A celebração do Natal, em Greccio, ao explicitar tal compreensão da Encarnação na experiência de Francisco de Assis, põe em relevo a dignidade do ser humano a partir do resgate realizado por Deus. Ainda que paradoxal e misterioso, na pessoa de Jesus encontramos o Deus-homem. No vazio do ser humano e de suas pretensões, se manifesta a Pobreza de Deus, que é superabundância da riqueza.

Via, pois, deitado no presépio um menino exâmico, via que o santo de Deus se aproximava dele e despertava o mesmo menino como que de um sono profundo. E esta visão era apropriada, pois que o menino Jesus tinha sido relegado ao esquecimento nos corações de muitos, mas neles ele ressuscitou, agindo a sua graça por meio de seu servo São Francisco, e ficou impresso na diligente memória deles¹³¹.

A criança divina demonstra a fragilidade humana assumida por Deus. A Encarnação é revelação da ternura divina para com o ser humano. O menino Deus é acolhimento, pois não deixa nada escapar na Encarnação. Mostra que tudo assume e deseja profundamente a entrega de Si pelos homens. “A encarnação de Deus é, por isso, o caso irrepeticivelmente supremo da realização humana. Tal realização consiste em que, o homem é na medida em que se entrega¹³²”. O convite a essa experiência salienta a importância da reflexão teológica sobre a Encarnação e a compreensão que Deus é abertura e dialoga na concretude da vida humana.

A Encarnação confere sentido à paixão, pois essa é resultado daquela. É um corpo-carne que vive o drama do acolhimento e da rejeição da vida doada e com isso sofre, na *própria pele*, o que significa ser humano. O nascimento ali celebrado por Francisco nos remete ao padecimento da cruz, pois a vida de Jesus é *kénosis* constante. Assim, olhando a vida do homem de Assis, abre-se para nós o entendimento de que a Encarnação, para além do

¹²⁹ 1Cel 85.

¹³⁰ COMBLIN, José. *Jesus, o enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 39.

¹³¹ 1 Cel 86.

¹³² RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 68.

evento do nascimento propriamente dito de Jesus, se propaga e se alarga em cada gesto dele até a Cruz e, sucessivamente, no desenrolar da missão da Igreja. À luz da crítica feita por Henry à linguagem da história, poderíamos acolher a invenção franciscana do presépio como retorno à *memória viva* de *encarnações*, ou seja, de atualizações da encarnação no leproso, no pobre e na fraternidade. Francisco retoma a originalidade da mensagem cristã, que é nada mais que um constante cristificar.

A confecção de um presépio vivo, por Francisco, revela sua maneira própria de *viver/dizer* do mistério divino. Um homem simples que encarna e traduz sua compreensão em atos concretos. De sua atitude singular e profunda, vão brotar as futuras especulações que, por seu turno, constituirão um verdadeiro caminho teológico. Na manjedoura encontra-se o Filho de Deus, da mesma forma que, na cruz e nos excluídos, está presente o corpo-carne, pois a Encarnação, expressa na vida entregue, aponta para a morte compreendida como suprema entrega.

Nessa mistagogia do mistério, a Encarnação do Senhor possibilita nossa encarnação. É Deus mesmo que vem em socorro do ser humano. Em Francisco, vemos que as *encarnações* sempre estão na vertente da graça: “E o próprio Senhor me conduziu entre eles...” e “Depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou que eu deveria viver...”¹³³. Ou, como nos diz a fenomenologia de Henry, o padecimento nos remete ao Padecimento Originário.

A reflexão a partir da *experiência teologal* de Francisco, sobre a Encarnação, nos faz perceber que ela estava mais para a abertura e abandono de Deus, em prol do ser humano e da criação toda, e não somente no evento sacrificial da Cruz. “Todo o cuidado de Francisco está em atrair a atenção dos frades sobre o feito de que o Verbo do Pai abandonando suas riquezas divinas para revestir-se da pobreza humana¹³⁴” e ensinar a todos que o que se revelou na Encarnação continuou a se dar na vida de Jesus e de seus discípulos.

Pela Encarnação, Deus fala ao ser humano do próprio ser humano e de si mesmo. Em Cristo Jesus, Ele desvela a dignidade humana. “Ele esteve entre nós não para falar em primeiro lugar dele mesmo, mas antes de tudo para falar-nos de Deus e falar-nos do ser humano”¹³⁵, de um novo ser humano. Pela compreensão franciscana, na acolhida da finitude, do pobre, do leproso, da morte etc. redescobrimos que a Encarnação se dá nas *encarnações*, a partir daquela mesma *Força* que Deus assumiu nossa humanidade.

¹³³ Test 1-2.

¹³⁴ KHANK, Nguyen van. *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís segun sus escritos*. Àlava: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1993. p. 99.

¹³⁵ GERCHÉ, Adolphe. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 17.

É porque a encarnação está no centro da religião cristã e que o corpo de Cristo está no centro de seus ritos que todas as representações e todos os atos dos cristãos são permanentemente colocados sob o signo do corpo, de seus humores (em primeiro lugar o sangue), de suas metáforas e de seus valores simbólicos¹³⁶.

O corpo-carne em Francisco fez-se hino a anunciar a encarnação. “Ao tratar do milagre da encarnação de Deus em Cristo, os cristãos exaltam em forma híntica o novo começo da história de Deus com as pessoas. A questão é recontar, glorificando, um ato de Deus, não a fixação precisa de uma nova doutrina¹³⁷”. Contemplando o menino no presépio, se faz presente novamente a dimensão aberta e assumível do ser humano a Deus¹³⁸. Francisco “nos convida a levar Jesus Cristo em nosso coração e assim em nosso corpo, a trazê-lo ao mundo por meio de atos luminosos. A ambientação do presépio em Greccio pode ser entendida nesta perspectiva: participar pessoalmente do nascimento da Palavra de Vida”¹³⁹. Na contemplação, Francisco *conasce* na mesma vida.

No Natal do Senhor, o caminho está novamente aberto. No entanto, o percurso remete à quebra das representações humanas, das muletas humanas que se construiu para manter por si mesmo a vida de pé. É preciso então repreender a andar. A *porta-caminho* aberta para o novo ser humano, como nos apresentou a fenomenologia, passa pela crucificação do ego transcendental.

3.3 O serafim encarnado

A narração hagiográfica sobre os estigmas de Francisco de Assis caberia em um trabalho de teologia? Falar sobre ela trará contribuições para o nosso fazer teológico? O que há nas narrativas sobre os estigmas, que pode ser importante para a reflexão aqui proposta? Nosso interesse não recai em investigar e considerar a narrativa como fato verdadeiro ou falso, e sim, considerá-la como possibilidade de reflexão teológica. Pelo percurso realizado até agora, neste trabalho, passando pelo retorno da imagem de Cristo como homem sofredor, e como Francisco viveu essa realidade em seu tempo, percebemos que um olhar sobre a questão dos estigmas faz todo o sentido.

Os estigmas talvez sejam para nós, nesta pesquisa, significante, enquanto revelação da centralidade da Encarnação, para a experiência de Francisco e da posterior teologia. Mesmo

¹³⁶ SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 113.

¹³⁷ MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 11.

¹³⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

¹³⁹ FORTHOMME, Bernard. *Par excès d'amour: les stigmates de François d'Assise*. Paris: Éditions Franciscaines, 2004. p. 25.

que a questão dos estigmas tenha sido uma narrativa espinhosa, durante toda a história, e muitos a qualifique como uma busca de seus seguidores, de supervalorizar a santidade de Francisco, ela ainda permanece relevante, pois foi justamente nesse período que ocorreram todas aquelas transformações sociorreligiosas que vimos anteriormente. Nesse tempo, a espiritualidade cristã retomava o Cristo-homem. Retomando a narrativa de Tomas de Celano, sobre a experiência da estigmatização de Francisco, temos que:

Dois anos antes de devolver sua alma ao céu, permanecendo ele no eremitério que pelo lugar em que estava situado se chama Alverne, viu, numa visão divina, um homem à semelhança de um Serafim que tinha seis asas, o qual pairava acima dele com as mãos estendidas e com os pés unidos, pregado à cruz. Duas asas se elevavam sobre a cabeça, duas se estendiam para voar, duas enfim cobriam todo o corpo. E o bem aventureado servo do altíssimo, ao ver isto, enchia-se da mais profunda admiração, mas não sabia o que esta visão queria significar também rejubilava-se muito e alegrava-se mais intensamente pelo benigno e gracioso olhar com que percebia era olhado pelo Serafim, cuja beleza era demasiadamente inestimável, mas embaraçava-o completamente a crucifixão e a crueldade da paixão dele. E assim, ele se levantou, por assim dizer, triste e alegre, e a alegria e a tristeza alternavam-se nele. Pensava solícito o que poderia significar esta visão, e o espírito dele ficava muito ansioso para captar o sentido inteligível dela. E como não percebesse nada dela com inteligência clara e com a novidade desta visão se apoderasse do coração dele, começaram a aparecer nas mãos e nos pés os sinais dos cravos, à semelhança do homem crucificado que pouco antes vira acima dele¹⁴⁰.

As afirmações do hagiógrafo, como: “viu, numa visão divina” e “como não percebesse nada dela pela inteligência clara...”, apontam para a *experiência teologal* de Francisco. Como nos diz Celso Teixeira, “o intelecto não exerce papel fundamental da experiência. Não é ele que conduz a experiência. Ele apenas exerce um papel coadjuvante¹⁴¹”. Também as reflexões filosóficas de Henry apontaram nessa direção, quando ele afirmou que “não é o pensamento o que nos falta para ter acesso à Revelação de Deus. Muito pelo contrário, é somente quando o pensamento falta, porque a verdade do mundo está ausente, que pode cumprir-se o que está em jogo: a autorrevelação de Deus”¹⁴². Observamos tal caminho desenrolando na vida de Francisco junto aos que sofriam. Seu corpo – ele mesmo – fez misericórdia com eles. Como uma mãe que tem diante de si o filho da mesma carne, não pensa ao socorrê-lo quando necessário, ela se faz ação, hábito.

Antes mesmo do encontro de Francisco com os crucificados do mundo, seu corpo, espelho de Cristo, tornou-se esse lugar de *encarnação*. Os relatos dos estigmas narram, assim, todo um caminho de encarnação que Francisco foi assumindo em sua vida, desde as suas

¹⁴⁰ 1 Cel 94.

¹⁴¹ TEIXERIA, Celso Márcio. *Franciscanismo: estudos e reflexões*. Belo Horizonte: Gráfica do Colégio Santo Antônio, 2019. p. 470.

¹⁴² HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 39.

primeiras frustrações e questionamentos, até seu dizer sobre a irmã morte, que veremos mais adiante. No novo contexto religioso, que se desenvolvia, “a imagem do Cristo se impõe mais e mais, dá-se um acontecimento inaudito: pela primeira vez um homem recebe os estigmas de Cristo. E o humanismo do fim da Idade Média é marcado por um tema cada vez mais insistente: uma imitação de Jesus Cristo”¹⁴³. Uma imitação que não se dá de forma abstrata, mas é corpo-vida, movimento e ação. A revelação faz-se presente em um corpo de um homem¹⁴⁴. Dessa maneira, as narrativas dos estigmas de Francisco representam a retomada da encarnação, no imaginário religioso e na prática, encarnando-se no atualizar-se. As narrativas hagiográficas sobre os estigmas e sua posterior reflexão – na vida piedosa dos fiéis ou mesmo na teologia – possibilitaram ainda mais o retorno reflexivo sobre Deus, na terra dos homens e mulheres, aquele que assumiu a condição humana e se tornou caminho para o Pai. Nele, já não pode haver negação do corpo-carne, pois a limitação já não é obstáculo e sim, reintegrada, tornando-se possibilidade também de salvação.

Os estigmas remetem à condição humana e à entrega divina em Cristo Jesus. Já não se trata de duas realidades irreconciliadas, mas uma mesma realidade sem mistura. Na Idade Média, percebemos que se fazia necessária uma reatualização da Encarnação. Dessa maneira, nesse período, o relato sobre os estigmas está dentro do contexto da emersão do divino como humano, ao mesmo tempo em que ele potencializa e reforça a necessidade de reconsiderar a Encarnação, como ponto central de vivência e de reflexão teológica.

Observamos a partir do relato de Tomas de Celano, que na imagem do serafim crucificado estava a beleza e a feiura, o brilho da divindade e as *sombra*s da humanidade. O *negativo* e o *positivo* necessitados de integração no homem medieval. Nessa visão paradoxal, Francisco “também rejubilava-se muito e alegrava-se mais intensamente pelo benigno e gracioso olhar com que percebia ser olhado pelo Serafim”¹⁴⁵. Aquilo que anteriormente parecia *negativo*, está em Deus mesmo – a fraqueza de uma carne. E aquilo que era *positivo*, belo, divino e supremo, assumia e estava junto ao que era debilitado. O *negativo*, o *fraco*, se mostravam integrado à divindade. O júbilo se apresentava em parádoxo, tristeza e alegria, dor

¹⁴³ LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 114.

¹⁴⁴ O que interessa para pesquisa é a importância do relato sobre o reaparecer do corpo como local escolhido de revelação de Deus. Mesmo que se evidencie como uma tendência geral da época, ou mesmo que as ciências humanas venham a explicar os estigmatizados no decorrer da história, o que fica evidenciado é que se volta ao centro da discussão a corporalidade, a totalidade humana presente no entendimento da Encarnação do Filho de Deus e seus desdobramentos como uma atualização da mensagem Evangélica. Na perspectiva histórica e sobre o problema das Fontes Franciscanas referentes aos estigmas de Francisco Cf. FRUGONI, Chiara. *Francesco e l'invenzione delle stimmate: una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Giulio Einudi editore, 1993.

¹⁴⁵ 1 Cel 94.

e contentamento. Já não havia nada da condição humana que ficasse de fora. “O negativo assumido perde a virulência e se comporta como uma fera domesticada”,¹⁴⁶ no sentido em que é conhecido e resgatado. Como afirma Leonardo Boff, “a integração resulta de idas e vindas, ascensões e quedas, renúncias e retomadas, até cristalizar-se um centro forte que tudo atrai e harmoniza¹⁴⁷”. Tal harmonia somente se realiza em Jesus Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, a partir de sua graça que reforça a resposta de entrega do homem. Francisco vivencia tal encontro na renúncia aos bens, na solidão, abrindo-se no encontro com os pobres e leprosos, em um coração chagado e estigmatizado pela visão mística de Cristo. A fenomenologia de Henry nos falou das modalidades da vida. O sentir, o pensar, alegria, tristeza, sofrimento, etc., são poderes da vida que padece em si mesma num corpo-carne. Assim, a *experiência teologal* da cruz de Francisco não pode ser lida nem como interior ou exterior, ao modelo de interpretação filosófica ou psicológica, pois quem sofre e se alegra é ele mesmo, corpo-carne real que se tornava Linguagem da Vida.

Assim, o acolhimento de todas as vicissitudes em Francisco torna seu corpo uma carne-viva. Não era mais insensível; deixava se tocar pela experiência da Paixão do Senhor e, de forma semelhante, tocava o pobre e o leproso. *Sua estigmatização* foi uma configuração física-amorosa de estar inteiro no seu amor. Seu corpo e sua carne são afetividade, tocadas sem separação. “Francisco com esta explícita acolhida do dia-bólico libera uma experiência mais completa de sua própria realidade e assim permite uma integração sem recalques¹⁴⁸”. Na abertura ao Deus encarnado, descobre o Outro e a si mesmo. Por conseguinte, aos outros, tanto no alto da divindade, quanto no mais baixo da humanidade¹⁴⁹, é revelado que “o homem é na medida em que se entrega¹⁵⁰”.

O relato miraculoso dos estigmas marca um novo período para a espiritualidade cristã. Inaugura a retomada da reflexão sobre a realidade humana assumida por Deus. Por mais discutida e paradoxal que seja, ela traz para à baila dos futuros teólogos franciscanos, a Encarnação como centralidade da reflexão teológica. A vivência franciscana religiosa é visceral, pois toma a vida na concretude e tem o corpo-carne, aquele que sofre e vive, concretamente afetivo, dada na compaixão, ou seja, encarnada.

Tomas de Celano aponta para a dinâmica do retorno do corpo-carne, para a compreensão da relação do homem com Deus. O serafim metaforiza o acolhimento do ser

¹⁴⁶ BOFF, *São Francisco de Assis*, p. 159.

¹⁴⁷ Idem. p. 160.

¹⁴⁸ Idem. p. 161.

¹⁴⁹ Sobre a integração dos opostos Cf. JUNG, C. G. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

¹⁵⁰ RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 68.

humano por Cristo, que uniu a si a humanidade. Os aspectos angélicos agora se apresentam *encarnadamente* real, trazendo em si as limitações da condição humana assumidas: “ele no eremitério que pelo lugar em que estava situado se chama Alverne, viu, numa visão divina, um homem à semelhança de um Serafim que tinha seis asas, o qual pairava acima dele com as mãos estendidas e com os pés unidos, pregado à cruz¹⁵¹”.

A visão (experiência) é tão intensa que, segundo os relatos, deixa impressas as marcas da paixão de Cristo em Francisco de Assis. Não podemos apenas considerar as marcas como os sinais da crucificação de Jesus. Aqueles que padecem os ultrajes desse mundo por causa de Cristo, também carregam em si os estigmas de Cristo. Os inocentes, os excluídos, os renegados, a verdadeira condição humana, mesmo que não tenham em si fisicamente os sinais visíveis (alguns até mesmo a comportam de maneira diferente, como na violência), contudo, em seus corpos chagados, no sofrimento e a na dor, estão atados à carne. E não se pode imaginar, ao modo dualista, que o corpo sofresse e a alma não. O *retorno do humano*, nos primeiros séculos do segundo milênio, não deixou nem mesmo a imagem de um serafim, que, para a tradição até então, deveria ter aspectos apenas angélicos, sem as características de um corpo-carne. Tudo é permeado pelo paradoxo Divino e humano.

O serafim-homem crucificado nos revela o corpo-carne, que se torna um caminho para Deus. O relato da estigmatização revela mais que feridas físicas. São consequências da atualização da Encarnação. Por ela, podemos entender que a Encarnação do Filho de Deus não é algo estático na história, mas sempre nos percursos históricos realiza suas atualizações. Algo que para a maioria das comunidades cristãs primitivas era mais natural de ser vivido e compreendido, mas que foi esquecido, no decorrer dos séculos, e que foi retomado na época de Francisco.

Os estigmas no sentido que estamos tratando aqui, são sinais da aceitação do corpo-carne, que é vida encarnada. Na encarnação do Evangelho, já são postas as marcas de Jesus Cristo: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado” (Cf. I Cor 22). Aqueles que aderem ao Evangelho morrem para o mundo das ilusões e da negação humana. A marca dessa morte são os sinais da paixão e esta é desdobramento da Encarnação e das encarnações ao longo da caminhada. Aí está contida a aceitação e o reconhecimento da vida humana como ela é. Jesus Cristo apresenta ao ser humano o verdadeiro homem. Aquilo que fomos chamados a ser pelo amor misericordioso de Deus. Pensar os estigmas de Cristo é acolher a vida em todos os seus paradoxos. Uma vida que se encarna a todo o momento, ou seja, que é encarnação.

¹⁵¹ 1Cel 94.

Pelo que compreendemos sobre encarnação a partir dos estigmas, resta-nos agora falar da última e decisiva encarnação, da qual todos os seres humanos terão que enfrentar: a morte. Das finitudes e limitações desta vida, muitos as possuem em graus ou situações diferentes. Sabemos em que todas elas são a vida mesma, nosso corpo-carne que a sofre, pois esse é seu modo de existência. A maior de todas é aquela que Francisco chamou de “irmã morte”, a última reconciliação que o homem precisa fazer com ele mesmo, com a vida. O que a partir dela poderíamos aprofundar o sentido de Encarnação? Em que ponto poderíamos dizer que a morte é a última encarnação da vida?

3.4 Irmã morte

Na *experiência teologal* de Francisco de Assis, percebemos sua compreensão da vida como dom. Reconhecendo que tudo é dado, ele também acolhe a morte, chamando-a de Irmã. “Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem vivente pode escapar¹⁵²”. A vida de cada vivente, como vimos na linguagem da fenomenologia de Henry, somente pode *vir/estar* na Vida Divina. A partir do resgate em Cristo – Encarnação e Recriação – a morte não pode fazer mal, o ser humano não é abandonado no nada, mas está sustentado na Vida Absoluta. Vimos que Henry realiza uma filosofia e não uma teologia, contudo podemos dizer que seu caminho fenomenológico pode ajudar possíveis reflexões escatológicas, pois quando diz da vida na Vida Absoluta, indica o relacionamento de Deus com o homem em todas as modalidades da vida. Sofrimento e morte estão também na vida.

Na sequência do Cântico do Irmão Sol, Francisco diz: “Ai daqueles que morrerem em pecado mortal: bem-aventurados os que ela [morte] encontrar na tua santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal”. Dentro da dinâmica da negação de Cristo ou, como nos disse a Fenomenologia da Vida, quando o homem toma os poderes da vida como seu, em sua autossuficiência, a morte primeira já é o desespero do ser humano, pois ela relembra que só temos a vida, na Vida Divina. No seguimento (encarnação) de Cristo, Francisco reconhece que a morte física não é um mal, mas manifestação da própria vida, podendo ser considerada uma abertura para Deus, uma passagem, uma última e total entrega, como o próprio Filho de Deus entregou seu espírito, no suplício da cruz.

¹⁵² Cnt 12.

Ao aproximar-se já dos últimos dias -aos quais, subtraída a luz que acaba, sucedia a luz eterna – mostrou pelo exemplo da virtude que ele nada tinha de comum com o mundo. Alquebrado, pois, por aquela enfermidade tão grave que colocou um fim a todo sofrimento, ele mandou que fosse deposito nu sobre a terra nua, para, naquela hora extrema em que o inimigo ainda podia irar-se, lutar nu com o nu¹⁵³.

A morte, na concepção franciscana, ganha uma nova leitura. No Cântico das Criaturas, Francisco bendiz a Deus pela morte. Ou seja, a morte é integrada à vida. Cristo crucificado e *morto* dá a dignidade ao homem, que tende para morte, não à morte no pecado (na negação de Deus), mas no amor que ama até o limite da existência humana, na gratuidade. A morte danosa para Francisco não é a física, e sim, o distanciamento de Deus, da Vida que Ele revelou ao ser humano. Tal estado, Francisco chama de “morte segunda”. A morte verdadeira é a negação da vida divina, que também acolheu em si a morte física.

Precisamos considerar que para Francisco de Assis, pela Encarnação, tudo foi resgatado para Deus. O corpo-carne, o sujeito que vive, pelo seguimento de Cristo, adentra no processo de encarnação. Essa somente pode ser pela Encarnação do Verbo. Jesus Cristo viveu entre nós e seu corpo-carne não se tratava de um belo modelo a ser imitado, mas foi concretude amorosa de Deus por sua criação. A Encarnação não existe sem este corpo-carne, que tende à morte e não há como desvinculá-la desse corpo que somos nós, dessa encarnação que realiza a Encarnação até o acolhimento da morte física.

Francisco via a criação como algo bom, como vestígios que levavam a contemplação de Deus. A matéria, o corpo, o leproso, a terra, a própria doença, não foram tratados por Francisco como algo mal, mas como algo que deveria ser acolhido e cuidado. Onde está o problema do corpo então? Pois, se considerarmos apenas a dimensão negativa, que Francisco teve com seu corpo, com ele mesmo, teremos um problema fundamental na compreensão de sua *experiência teologal* e depois em toda a teologia franciscana: a negação da Encarnação.

Na *experiência teologal* de Francisco, podemos ver que a morte corporal, a partir de Cristo, tem novo significado. Quem morre para o pecado, ressurge para a vida. Quem aceita a morte, reconcilia-se com a vida.

Irmãos todos, prestemos atenção ao Bom Pastor que, para salvar suas ovelhas, suportou a paixão da cruz. As ovelhas do Senhor seguiram-no na tribulação e na perseguição, na vergonha e na fome, na enfermidade e na tentação e em outras coisas mais; e, a partir disso, receberam do Senhor a vida eterna. Daí, é grande vergonha para nós, servos de Deus, que os santos tenham feito as obras, e nós, proclamando-as, queiramos receber a glória e a honra¹⁵⁴.

¹⁵³ 2 Cel 214.

¹⁵⁴ Adm 6.

Chamar a morte de irmã, estava para Francisco como consequência de uma vida assumida em todas as suas limitações. Já não há nada, pela Encarnação, que possa ficar de fora do projeto salvífico. Ou seja, é pela Encarnação de Cristo, que a Vida é vida em Francisco. É nela, com tudo que ela é. O que antes parecia amargo e azedo, tornou-se suave e doce¹⁵⁵, pois já não se nega o que na vida manifesta. Entre os leprosos e pobres, ele começou a descobrir a *pateticidade* da vida. Irmãos chagados, considerados pela sociedade como *mortos-vivos*, vida e morte juntas, sem separação, sendo espelho do sofrimento e morte do próprio Cristo, crucificado e chagado. Chamar a morte de irmã é estar dentro de uma reconciliação universal com o mundo, com a matéria, dando o verdadeiro valor a todas as coisas.

A morte, reconhecida como irmã da vida, demonstra a reconciliação entre o início e o fim. Aceitação esta que poderia ser representada em um círculo, onde a Encarnação e a morte dão as mãos. Quando falávamos de pateticidade da vida, na Fenomenologia da Vida, nos referimos às necessidades que reclamam ser satisfeitas a todos os momentos dela,¹⁵⁶ numa carne, o abandonar-se à última necessidade da carne, que não pode ser satisfeita, a morte, a perda do próprio poder de manter a vida, que nos remete ao salto da fé. Assim, na *experiência teologal* de Francisco, na aceitação de todas as modalidades da vida, a morte não é o fim, mas abertura que a própria vida na Vida Divina veio se desdobrando. Dessa forma, a morte em Francisco se revela como o último *páthos* da Vida. Ele iniciou o reconhecimento-reconciliação pelas pequenas coisas e vai em um crescente, até chegar no entendimento-vivência: “Pois para mim, o viver é Cristo e o morrer é lucro” (Fil 1,21). Em Francisco, as duas realidades – vida e morte –, estão reconciliadas, e o ponto norteador que as junta é a Encarnação de Cristo, o acolhimento de toda a vida.

A morte acolhida como irmã, em Francisco, nos acena para o despreendimento de todas as coisas, ou seja, “a conversão, exigida pelo Evangelho, implica numa certa modalidade de morte, que leva a uma vida nova¹⁵⁷”. O mundo sendo criado por Deus tem seu destino em Cristo. Percebendo que faz parte da criação e carrega em si o dom da vida, o ser humano sabe que é se desapegando de sua pretensão de deter a vida por si mesmo que encontra a Vida Divina. Nada reter para si, é estar dentro da dinâmica da vida, que se expressa sem disfarces. A Encarnação de Cristo revelou a Francisco a abertura Divina, a nada possuir e a tudo dar, sem distanciamento, sem nada deixar *de fora*, mas em um assumir a vida visceralmente. Em

¹⁵⁵ Cf. LTC 11.

¹⁵⁶ Cf. HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Édition Seuil, 2002.

¹⁵⁷ MENARD, Morte. In: *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 445.

Francisco, a Encarnação é chave de entendimento para o desprendimento de todas as coisas e o acolhimento da morte é seu excesso.

Na expressão *irmã morte*, está condita a disponibilidade para a vida se manifestar naquilo que ela é, mesmo que seja a morte física. A morte segunda não pode fazer mal para quem morreu na acolhida da primeira morte, pois já se encontrava num relacionamento com a Vida Divina. O *páthos* último, que é a morte, como dito anteriormente, remete Francisco à Encarnação do Verbo e à morte de Cruz. Deus se revela em pobreza extrema, ou de outra maneira, se manifesta como doação e abertura à vida humana, que se manifesta na finitude. Ao se dar, Cristo revela o modo de ser do Pai, que resgata o humano até o seu mais profundo.

A morte proclamada por Francisco como irmã, lança-nos o olhar para a ressurreição, como resultado e estado de acolhimento, de abertura e da *kénosis*. O Cristo ressuscitado é o mesmo crucificado e o corpo-carne sofrido é aquele que passou pelo suplício do acolhimento da condição humana. A ressurreição está no sepulcro vazio da Pobreza de Deus. A morte assumida em uma entrega total a Deus é ponte para a vida nova. E isso somente foi possível pela Encarnação. A *experiência teologal* de Francisco se apresenta nesse momento do encarnado, que tem a vida em si e a assume constantemente, sofre, morre e é capacidade de ressurreição em Cristo.

O corpo-carne, que morre em sua fragilidade, não é mais desprezível. Por mais que seja feio, chagado, ao modo dos leprosos e dos pobres, é morada e caminho de Deus. A vida assumida no corpo-carne é redenção desejada por Deus. Francisco chama a morte de irmã, pois em Cristo, revelado em si e nos crucificados do mundo, o ser humano agora pode sofrer e morrer reconciliado.

[...] não poderemos compreender a atitude de Francisco diante da morte sua alegria em acolhê-la, seu desejo de martírio, senão compreendermos que ela é a porta que leva à vida com Cristo. A morte torna-se sumamente desejável por nos conformar a Cristo, completando no amor a passagem deste mundo ao Pai¹⁵⁸.

O acolhimento da morte na vida é uma dinâmica que leva ao verdadeiro cuidado do semelhante. Francisco foi ao encontro do leproso e dos pobres, porque deixou de temer a morte e viu que ela faz parte do caminho cristão. Cristo viveu pobemente, doou sua vida em sofrimento até a morte. Logo, temer e negar a morte, que ocorre na vida, é negar a Cristo presente no irmão e em nós. A confiança-entrega, na vitória de Cristo sobre a morte final, deu a capacidade ao ser humano de acolher o sofrimento em si mesmo – pois a vida é *páthos* – e

¹⁵⁸ MENARD, Morte, p. 445-6.

em decorrência – se pode abraçar o sofrimento e morte. Então, se percebe que o cuidado é fruto de uma vida que é encarnada, que nada deixa fora de si, nem mesmo a morte.

A integração da morte na vida produz a ternura. Dentro daquilo que tratamos até aqui, a morte, o despojamento de si, a abertura, o morrer para si mesmo, abre a disponibilidade para acolher o que é feio, o contraditório, o fraco, o limitado, a matéria, pois Deus assim o fez. A ternura nasce então de um coração reconciliado com todas as coisas. A Encarnação, na *experiência teologal* de Francisco, é possibilidade de abraçar o todo criado, capacitando o ser humano ao acolhimento e à ternura, pois essa não ocorre somente com o que é belo e agradável, mas justamente o contrário, no esquecimento de si, a partir da contemplação divina. O acolhimento da finitude e da morte deriva do reconhecimento da Encarnação do Filho de Deus, desdobrando em cuidado com o outro e com o todo criado.

Na *experiência teologal* de Francisco de Assis, no acolhimento de todas as modalidades da vida, podemos dizer que a morte é filha da vida. Todas as realidades humanas são integradas até a morte. Nesse passo último de nosso trabalho, se abre grande campo de reflexão. Assim, queremos propor de maneira mais substancial uma *abordagem teológica* que nasce do corpo-carne. Queremos agora dizer, de uma *Teologia da Vida*.

4 Por uma Teologia da Vida

O saber humilde que pode tomar a linguagem humana é abertura para todo ser da Linguagem da Vida. O trovadorismo de Francisco – poeta, músico e místico – é porta para que se revele a essência da manifestação antes mesmo que o ser humano pretenda ser no lugar da Vida. A *experiência teologal* de Francisco, também em seus versos e musicalidade, é transparência de uma vida que, tocada pelo padecimento que é ela própria, na vinda a si mesma, se revelou em sua carnalidade. Os estigmas narrados pelos hagiógrafos foi a expressão do transbordamento do amor ardente. O serafim, como representação-aceno e modalidade da vida, é apontamento para o modo da vida que se revela em um coração padecente. Porque, relendo tal experiência, na Fenomenologia da Vida, a vida em sua fenomenalidade, não tem nada a revelar além de si mesma. Sua expressão é ela mesma que, por doação, vem a todo ser humano, na sua vida concreta. Nunca deixa de ser o que se é, fenomenalizando-se, encarnando-se. Assim, no testemunho de Francisco, seu corpo – ele mesmo – tornou-se *língua da vida*.

Enchia toda a terra com o Evangelho de Cristo, de modo que em um só dia, muitas vezes, percorria quatro ou cinco aldeias ou até cidades, anunciando a cada uma o reino de Deus e, edificando os ouvintes não menos com o exemplo do que com a palavra, fizera de todo o corpo uma língua para pregar. Pois nele havia tanta concórdia entre o corpo e o espírito, tanta obediência que, quando ele buscava atingir toda santidade, o corpo não só não o impelia, mas esforçava-se por correr na frente¹⁵⁹.

A releitura da experiência de Francisco de Assis, pela Fenomenologia da Vida, de Henry, nos lançou a reflexões significativas: sejam pontos novos de contato entre filosofia e teologia, ou na possibilidade de realizarmos uma Teologia da Vida. À primeira vista, parecemos contrassenso dizer *Teologia da Vida*, como se a teologia já não fosse um falar de dentro da própria vida. Todavia, como vimos até agora, facilmente caímos presas de ideologias, de representações conceituais. É conhecido que quem faz teologia somente pode estar dentro da vida, encarnado na existência, pois é na dinâmica da fé, no dado revelado, Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que vivemos a encarnação. O que propomos agora é deixar mais elucidado que a teologia somente pode nascer da vida em um corpo-vivo, e este, por vezes esquecido, precisa ser retomado como *locus* de salvação.

4.1 Indo além da Fenomenologia da Vida

A fenomenologia de Henry traz para o labor teológico grandes contribuições. Mas contém seus limites, pois também é discurso. A crítica de Henry aos métodos científicos e filosóficos são notáveis, especialmente numa cultura dominada pela ciência e pela técnica, que vive a objetividade sobre todas as coisas. Porém, para aqueles que já andam na vivência do mistério da fé, e adentram num fazer teológico encarnado, a *abordagem* de Henry é uma crítica óbvia, que todo aquele que ama e crê já a vive sem maiores problemas filosóficos.

Desconstituir o mundo do horizonte do conhecimento do homem contemporâneo, para a filosofia se apresenta um grande desafio. Contudo, numa perspectiva teológica, para todos aqueles que pela fé sabem que a sabedoria desse mundo sempre se constituiu limitada, a Fenomenologia da Vida não apresenta algo substancialmente novo. Então, talvez devêssemos indagar por que ela se tornou importante para nosso tempo. Teria parte do discurso da fé se tornado ideologia? Se esse é o caso, a fenomenologia henriana tem um papel a realizar no processo de *acrisolamento* de todos os *idealismos*.

O diálogo com a fenomenologia é frutuoso à medida em que sabemos que faz parte de mais um caminho desestrutivo de possíveis conhecimentos pretenciosos. Ela pode nos

¹⁵⁹ 1 Cel 97, p. 264.

revelar verdadeiros caminhos errôneos, que as noções científicas, filosóficas e teológicas tomaram, quando fixaram apenas em seus conceitos e métodos, em suas verdades. Todavia, hoje temos grandes teólogos que possuem reflexões profundas e que estão próximos ao sofrimento humano e do todo criado. Vemos isso em muitos que defendem a vida, o meio ambiente e os excluídos.

Percebemos que a *experiência teologal* de Francisco de Assis vai além da fenomenologia propriamente dita. O filosofar de Henry é caminho reflexivo para *fazer/perceber* uma filosofia esquecida, um modo de dissolver as objetividades de maneira mais eficiente, mas a experiência do pobrezinho de Assis é poema encarnado, que canta com a própria vida, dança e silencia, na presença do mistério de Deus, na vivência da mesma carne, na encarnação com o outro na vida. Somente aí que se dá o *corpo-língua*, a *voz da vida*.

O discurso sempre permanecerá discurso. Talvez poderíamos dizer que a partir da *experiência teologal* de Francisco, radicalizamos ainda mais a *epoché* de todo conhecer, pois sabemos que a verdadeira Sabedoria *fala* concretamente ao modo da vida e o que realizamos a partir do diálogo com a fenomenologia é apenas um acenar. Aquilo que a fé nos *projeta* é nosso destino último que *jamais se faz ver*, pois, para a fé, o *ainda não* não é um problema filosófico, mas é um gemido de *uma certeza* que se desdobra continuamente nas encarnações da história.

O discurso teológico, como o da fenomenologia, permanece um discurso e, portanto, nunca esqueçamos o que o torna possível: a arqui-inteligibilidade joanina, a autodoação que encarna a Vida. No entanto, ao contrário da fenomenologia, a teologia não é chamada a permanecer em um regime de redução à imanência. Na verdade, se Cristo é a Palavra de Vida, podemos dizer que em sua pessoa (em seu corpo, em suas ações, em suas palavras), o abismo que separava o visível do invisível, ligado à duplicidade do aparecer, é superado na fé¹⁶⁰.

Tratamos muito sobre os dois mundos e como a fenomenologia da Vida nos auxiliou na percepção do excesso de objetivação, ocorrido na filosofia e nas ciências. Vimos ainda como Francisco rejeitou a mundanidade da postura daqueles que preferiam viver do dinheiro e do poder. Mas, essa não-aceitação deste mundo da ganância e do poder, da negação da vida não levaria o homem de Assis a uma espécie de ressentimento?

A visão franciscana do mundo e da vida, não deixa nada de fora, nem mesmo o mundo da representação idolátrico, que o ser humano realiza na pretensão de seu poder. “O mundo não é, de facto, uma diferença para abolir, por estar a mais e ser sentido de modo incômodo,

¹⁶⁰ VADALIN, Antoine. Phénoménologie de la vie et christianisme. *Humanística e Teologia*, v. 35, n. 2. 2014. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/humanisticaetologia/issue/view/573>. Acesso em: mar. 2019.

mas para amar, por ser um autêntico dom de Deus”¹⁶¹. Isso, não quer dizer que o pecado seja amado, por exemplo. Mas sua superação somente se dá pela acolhida gratuita. O que peca é o ser humano, um corpo-vivo. Não há como separar sua limitação do corpo. Assim, o pecador é acolhido com tudo o que ele é. O mundo ilusório também nasce dos poderes da vida, dados ao ego, como nos disse Henry. Desprezar até mesmo o mundo ilusório é deixar de fora uma parte da redenção, pois o que não é assumido, não é resgatado.

Dessa maneira, a Fenomenologia da Vida não pode nos levar a uma nova forma de gnosticismo, quando critica o horizonte do mundo. Ao abraçar o leproso, fazendo misericórdia com ele, sem julgá-lo, Francisco não colocou limites em quem deve ser amado. Lembremos que o leproso poderia ser visto como aquele que carregava pecados. Os ricos agiam por ganância, levados pelo desejo de lucro. Francisco não se mostra ressentido em relação a eles e abraça a vida com todas as suas modalidades: ilusórias ou não. A carnalidade de Francisco é radical e por isso é uma *experiência teologal*. O cuidado dele é sem distinção, sem moralismo; apenas faz, sem julgamento, como uma mãe que ama o filho que não se corrige.

Mas existe um perigo real de o ser humano perder-se em suas construções ilusórias? Sim! Todavia, Francisco abraça até mesmo os ladrões e o *não sentido*. Dessa forma, como a vida de Cristo, nada fica de fora. A visão ilusória que o homem e a mulher, por muitas vezes ficam presos, faz parte da expressão de liberdade. Permanecendo no mundo do ego transcendental¹⁶², o ser humano acaba esquecendo-se de si, de sua origem, e assim, do outro. Escolhe a si mesmo e não a Deus. O resultado é a perda da completude humana. As doenças que daí surgem são sintomas desse desvario. Mas, somente um acolhimento total do outro, que está nessa situação, pode fazer renascer o caminho para a Vida. O mundo ilusório do homem também é corpo-vivo, sua carne precisa ser resgatada, precisa ser aceita.

O discurso da fé, quando sustentado naquela experiência primeira, que vemos em Francisco, suporta a angústia da inverdade da palavra humana e de nossas representações. Sabemos que a fé paira sobre o abismo de toda a falta de sentido. Diante do desmoronamento do mundo dos homens, nas profundezas do nada, está *aquela força* que ampara e sustenta, nos lembrando da vivência de Henry e de Francisco, nos limites da vida. Henry filosofa sobre a vida, que nos dá os poderes que somos. Francisco acolhe sem filosofar, na sua carnalidade, sem recorrer a nenhuma glosa. Nesse sentido, o silêncio de Francisco, em fazendo-se

¹⁶¹ GONÇALVES, J. Cerqueira. Pobreza franciscana e ecologia. In: FREITAS, Costa. *Francisco de Assis nosso irmão: problemas de ontem e hoje*. Braga: Editorial Franciscana. p. 151-189. p. 163.

¹⁶² Cf. HENRY, Michel. *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Édition Seuil, 1996.

misericórdia com os pobres e leprosos, integra visível e invisível. Não deixa nada de fora, nem mesmo o horizonte do mundo dos homens. Não que ele concorde com a palavra falsa e possível hipocrisia, mas que a palavra humana pode ser expressão narrativa apaixonada, de quem foi tocado pelo mistério de Deus, e o que é provisório ou falso pode ser acolhido.

Talvez, o perigo de uma leitura ingênua da Fenomenologia da Vida henriana realmente leve a uma espécie de gnosticismo, por isso sua leitura deve ser crítica, em nosso fazer teológico, sempre atentos para não cairmos no subjetivismo.

O gnosticismo supõe uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência de sua própria razão ou dos seus sentimentos¹⁶³.

Todavia, ficando atentos a possíveis deslises, a filosofia de Henry, no diálogo com a *experiência teologal* de Francisco de Assis, nos garante um corpo de carne ao discurso, pois está atado ao padecimento do pobre. Nesse sentido, a fenomenologia tem grande contribuição para uma Teologia da Vida e fica livre de qualquer conhecimento fixo. Antes de dar mais um passo no fazer teológico da vida em um corpo-carne, observemos a afirmação do Papa Francisco:

Ao longo da história da Igreja, ficou bem claro que aquilo que mede a perfeição das pessoas é o seu grau de caridade, e não a quantidade de dados e conhecimento que possam acumular. Os ‘gnósticos’, baralhados neste ponto, julgam os outros segundo conseguem, ou não, compreender a profundidades de certas doutrinas. Concebem uma mente sem encarnação, incapaz de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros, engessada em uma enciclopédia de abstrações. Ao desencarnar o mistério, em última análise preferem “um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo”¹⁶⁴.

Uma Teologia que nasça da Vida deve estar nesse laço com o outro, que é a vida revelada numa carne. Podemos agora apontar as características de uma abordagem teológica, que esteja o mais perto possível da compaixão com o outro, na vida.

4.2 A Teologia da Vida

A teologia está sempre em construção. Aberta ao diálogo e à superação de si mesma, pois pela fé reconhece que a linguagem humana é frágil, seu expressar é temporário e por

¹⁶³ PAPA FRANCISCO. *Evangeli gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2019. p. 58.

¹⁶⁴ Ibid., p. 24.

vezes fragmentando. O que colhemos do diálogo da *experiência teologal* de Francisco com a Fenomenologia da Vida, de Henry, é a compreensão que não são somente os conceitos que têm que iluminar a teologia, mas é a *experiência teologal* que pode fecundar e tornar frutífera a reflexão, à medida em que a vida narra a si mesma. Francisco, trovador e poeta do Altíssimo, trouxe no corpo-carne a musicalidade divina, que na leitura henriana, podemos relacionar com o *vir* da vida numa carne.

O dizer do ser humano sempre deve ser visto dentro da noção finita de nossos corpos, que são incapazes de dar a vida a si próprios. Todavia, na abertura à vida, na humildade para com toda manifestação, podemos narrar a vida divina com o corpo, pois somos eu-corpo na vida. Não havemos de nos prender ao modo de nossa linguagem, não que nosso fazer teológico provisório não seja importante, mas que ele não se faz por si mesmo. Estamos na fé, em uma sociedade, que nos inspira no fazer teológico. Tal inspiração vem de uma cultura que é a cultura da vida. Assim, não é a cultura que faz a teologia em primeiro lugar, mas é a vida que fazendo-se cultura, faz com que narremos no corpo e na vida o mistério da encarnação.

Dentro da Teologia da Vida, como *filhos* da América Latina, percebemos que a vida dom de Deus clama por ser ouvida. Em sua paixão espera compaixão, e isso somente se pode de dentro da vida mesma. Para que isso ocorra, é preciso superar todos os idealismos econômicos, filosóficos e por vezes até mesmo teológicos tradicionais. Dessa maneira, o desembaraçar de toda pretensão conceitual, é o primeiro passo da Teologia da Vida. O modo que a vida vem a si mesma, no movimento doador da Vida Divina, que se dá sempre em um corpo-carne, a Teologia da Vida é revelação da essência fenomenológica dessa mesma Vida divina. Não é o conceito de compaixão que tem compaixão, e sim, a carne que é compaixão, em um corpo. Cada vida humana é presença concreta de Deus, pois Ele deu em partilha a todos a vida.

Revelar-se aos homens não poderia significar para Deus senão dá-lhes em partilha sua autorrevelação eterna. Para dizer a verdade, o cristianismo não é nada além disso, nada além da teoria estupefaciente e rigorosa dessa doação em partilha aos homens da autorrevelação de Deus¹⁶⁵.

Nossa carne é de sua Carne, nosso padecimento é seu Padecimento. Na vida dos homens e mulheres, no sofrimento de tantos irmãos, se revelou o corpo flagelado do Senhor. Imbuído da Compaixão, no Padecimento Originário, Francisco tornou-se porta da carnalidade divina. Essa sabedoria não poderia vir por nenhuma espécie de saber representacional, mas da

¹⁶⁵ HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 37.

prática das obras de misericórdia: “fiz misericórdia com eles”¹⁶⁶. A sabedoria de Deus é ciência infinita, e a dos homens e mulheres, finita e provisória.

Lamentava muito quando, esquecida a virtude, se buscava a ciência, principalmente quando cada um não persistia naquela vocação a que fora chamado desde o início. Dizia: “Meus irmãos que são conduzidos pela curiosidade da ciência encontrarão as mãos vazias no dia da retribuição. Eu preferiria que eles se fortificassem pelas virtudes para que, quando chegarem os tempos de tribulação, tenham consigo o Senhor nas angústias. Pois há de vir tribulação, na qual os livros, que para nada servem, serão jogados pelas janelas e nos esconderijos”. Não dizia estas coisas por não gostar dos estudos das Escrituras, mas para afastar todos da supérflua preocupação de aprender, os quais ele preferia que fossem bons pela caridade a sabichões pela curiosidade¹⁶⁷.

A Teologia da Vida, aqui nascida do diálogo entre a *experiência teologal* de Francisco e a Fenomenologia da Vida, quer romper com qualquer absolutização conceitual. Ela não despreza a conceituação, como não despreza a música, a poesia, a arte, mas não pode ficar fixada em seus construtos. Ela se propõe ser abertura constante na profusão da Vida Divina, manifestada em cada vida humana. Nessa proximidade, onde o narrar se torna movimento da própria Fonte da Vida, quer sempre ser surpreendida no seu realizar-se. Sua sistematização é uma obra que sempre se faz sem jamais deixar a carnalidade da vida para o mundo da representação. Como uma dançarina que segue o fluxo da dança, valoriza o passo dado, mas, está na musicalidade, antes que na métrica.

Diz o apóstolo: “A letra mata, o espírito, porém, vivifica conhecer as palavras para serem considerados mais sábios entre os outros e poderem adquirir grandes riquezas, para dá-las aos parentes e amigo. São também mortos pela letra aqueles religiosos que não querem seguir o espírito da divina escritura, mas apenas desejam conhecer as palavras e interpretá-las aos outros. E são vivificados pelo espírito da divina escritura aqueles que não atribuem a seu eu toda letra que conhecem e desejam conhecer, mas, pela palavra e pelo exemplo, as retribuem ao altíssimo Senhor e Deus, de quem é todo o bem¹⁶⁸.

O eu não é produtor da revelação da Vida Divina. Nas tramas teológicas, ele é um participante humilde que cede seu pretenso saber ao vir mesmo de Deus. Tal caminho não prende mais o eu em si mesmo, possibilitando toda abertura aos demais. Dessa forma, como a vida é nele, também é o outro que recebe a mesma vida. Na dimensão de abertura, os dois podem adentrar na verdadeira compaixão, comungando um com o outro na Vida Divina.

¹⁶⁶ Test 2.

¹⁶⁷ 2Cel 195.

¹⁶⁸ Adm 7.

Na comunhão do dom de Deus, o eu-corpo comunga também do outro eu-corpo, pois ele é revelação da vida em si mesmo. Sua presença, poderes e hábitos, são manifestação da vida. Adentrar nessa sabedoria que rompe todo o pretenso poder egoísta, é fruir na liberdade do dom doados. Abrir mão de todo poder por si mesmo, somente pode nascer do silêncio da sabedoria humana. Assim, para Francisco, “O gosto pelo estudo da “letra divina” e a possibilidade de “conhecê-las”, isto é, de torná-las sabedoria, não é algo que vem do próprio homem, mas vem de fora como um verdadeiro dom do Espírito”¹⁶⁹. E isso sempre se dá em um corpo-vivo, descoberto agora na Vida Absoluta, que na Fenomenologia da Vida não é outra coisa que o nome de Deus.

Para a *experiência teologal* de Francisco, *palavra*, como pregação, o *dizer sobre*, somente pode estar associada ao exemplo encarnado. No entanto, não podemos entender exemplo sem a experiência do amor ardente, apresentado pela imagem do serafim. Pois, caso contrário, seria apenas alguém que executa exteriormente um ato sem estar todo inteiro no ato. A fé deve ser um transbordamento da vivência concreta e encarnada. No diálogo entre fenomenologia e a experiência de Francisco, não tem como pensar pregação sem corpo-carne. A presença daquele que crê, em toda a sua inteireza, é testemunha do evangelho.

Na Teologia da Vida que nasce desse diálogo, as modalidades da vida não são desprezadas nem supervalorizadas, mas integradas, sendo elas reconhecidas como poderes da vida na Vida Divina. O choro de Jesus Cristo, por causa da morte de seu amigo Lázaro, ou sobre Jerusalém, como também a raiva do Senhor com os vendilhões do templo e com os fariseus, em diversos momentos de sua pregação, são aspectos que podemos reconhecer como poderes da vida num corpo-carne. Francisco também está nessa mesma dinâmica.

Se Francisco podia sentir simultaneamente as emoções conflitantes de medo, alegria, admiração e sofrimento, nós também deveríamos estar dispostos a parar de nos agarrar a um único estado mental dominante, com o qual ficamos habitualmente obcecados – não deveríamos nos identificar com nossa ira, medo ou desejo, por exemplo. E que precisamos aprender a nos desapegar de todos os nossos sentimentos para estarmos abertos ao mistério de Deus em toda a extensão da nossa humanidade. Vimos como, em sua simplicidade, Francisco ilustrou a dimensão trágica da vida em que alegria e sofrimento são parceiros inseparáveis¹⁷⁰.

Não há contradição na vida. Ela é o que é sem possibilidade de deixar de ser. Todos os seus aspectos se referem ao que é humano. A encarnação envolve essa integração e

¹⁶⁹ URIBE, Fernando. “La letra mata, el Espíritu Vivifica”: La admonición VII de San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, v. 41, n. 121, p. 3-25, 2012. p. 20.

¹⁷⁰ FREEMAN, Lourence. Os estigmas de Francisco de Assis e o segredo da suprema felicidade. *Grande Sinal Revista de Espiritualidade*. v. 53, n. 6, p. 683-694, 1999. p. 687.

acolhimento daquilo que já somos. As representações e as idealidades foram e são a causa de nossa sempre queda no pecado: busca renunciar aquilo que somos. Ou seja, desejar ser outro *ser* além do que somos. Isso somente existe na representação, e nela um tormento, pois o homem perde-se de si mesmo, quando quer se apanhar em imagens. A fenomenologia nos ajudou a fecundar o dizer teológico pela vida e na vida sem fingimento. Porém, sabemos que é um trabalho constante e sem interrupção. Logo, a Teologia da Vida é mais abertura; suas sínteses são provisórias, sempre no aguardo da sempre revelação do vir de Deus numa vida, pois antes de dizer, Ele se revela.

A Teologia da Vida é carregada de força estigmatizante. E não se trata de um estigmatizar miraculoso externo, mas de viver na mesma sintonia do pobre que se abriu à vida sem rejeitar nenhuma modalidade dela. Na tarefa teológica, a própria linguagem humana é submersa em seu poder. Reconhecendo que nada pode por si mesma, ela se torna livre de pretensões possessivas, aberta a todo mover da vida em si. Na proximidade da vida, a linguagem representativa aniquila a si mesma, deixando lugar para que a Linguagem da vida seja em seu *páthos*. Elucida assim, a Teologia da Vida é o remédio para a doença projetiva humana. Quanto mais se fala em tal dimensão, mais arde o coração, pois o que já fala não é a ilusão do horizonte do mundo, mas a eterna Palavra do Pai.

Uma Teologia da Vida deve então ser verdadeiramente radical, para ser sistemática. Nascida de uma *experiência teologal*, numa narrativa que seja do *páthos* da Vida mesma, a sistematização não perde seu poder, mas se torna realmente *poderosa*, *vigorosa*, pois se transforma em expressão-vivência encarnada do próprio dizer da Vida. Esse é dom em nós, num corpo-carne. “Recebemos a vida de graça; não pagamos por ela. De igual modo todos podemos dar sem esperar recompensas, fazer o bem sem pretender outro tanto da pessoa que ajudamos”¹⁷¹.

A sistematização não pode ser um sistema de conhecimento que se aplica a Deus, ao modo das ciências. A sistematização teológica verdadeira seria o próprio revelar narrativo, que emerge e está junto ao próprio ato do *falar da vida*, sem afastamento. Isso seria possível? Já que todo aparecer no mundo, como viemos falando até aqui, não poderia conter a vida mesma? Como vimos, e dizemos mais uma vez, pela *experiência teologal*, na reconciliação com todas as coisas, sim, é possível. E isso acontece quando a linguagem humana sabe de seu lugar. Para que a Linguagem da Vida emergisse, foi preciso que a linguagem humana se

¹⁷¹ PAPA FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, p. 76.

reconhecesse filha da vida. Dessa forma, a Revelação causou em nós um sofrimento, para que pudesse haver um segundo nascimento, na vida verdadeira.

Fica evidenciado então, que a teologia sistemática não pode nascer em uma pura teologia racional, mas na *experiência teologal*. A verdadeira sistematização é o *phátoς* que reconhece em uma distância fenomenológica, porém jamais separada daquilo que narra. Sistematizar, nesse caso, é viver, é estar enraizado na abertura e doação, que é o modo próprio de criar de Deus. Ao narramos nessa abertura – que é proximidade distante – apartamento de si, para que o Outro seja, somos *copartencidos* um no outro. Vivemos na mesma vida que fala de si mesma em sua Palavra.

A narração somente pode ser patética se ela estiver, mover em atos, na concretude da realização dos poderes que foram dados ao homem. O eu, como vimos em Henry, é o *eu posso* que foi dado na Vida. Somente no seu renascimento – voltar para sua Origem mesma – é que ele pode chegar à salvação. A linguagem mundana deve ser abolida como fundamento dessa realização. São as obras de misericórdia que atualizam os poderes do eu renascido e a linguagem, em sua humildade, pode assim abrir-se ao que é maior que ela.

Designa-o como aquele que, cumprindo a obra de misericórdia, cumpre sua salvação. Ao mesmo tempo, desqualifica a linguagem como principalmente incapaz de desempenhar este papel. E isso porque, meio de irrealidade pura, a linguagem é estanha à vida¹⁷².

A crítica tão acentuada sobre a linguagem aqui exposta diz respeito àquela do mundo. E como vimos no segundo capítulo desse trabalho, o mundo é entendido como representação ideal, horizonte representativo construído pelo ser humano, nas suas idealidades. Nesse espaço, não existe vida, por isso é que aí não há teologia nenhuma, pois só pode existir morte. Essa está, por exemplo, na imagem de desenvolvimento econômico infinito, na valorização do dinheiro, na valorização de objetos de consumo, tornando-se maior que a vida de bilhões de seres humanos. Uma cultura de violência contra a vida, e assim, uma cultura de morte, pois o outro já não é valorizado como vivente, mas apenas como objeto. E “o descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra”¹⁷³.

A experiência encarnada da fé de Francisco e as contemporâneas reflexões de Henry, trouxeram a vida novamente para o centro de nosso fazer teológico. Tanto Francisco quanto a

¹⁷² HENRY, *C'est moi la Vérité*, p. 211.

¹⁷³ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. p. 70.

reflexão filosófica de Henry nos apontam para uma fé que jamais se dá fora de um corpo-vivo. No entanto, reconhecemos que a filosofia henriana, com sua insistência contra todo idealismo, se mal compreendida ou não apurada, pode levar a outros idealismos. Contudo, não podemos deixar de dizer de sua grande contribuição, quando coloca o corpo-vivo de volta à reflexão filosófica. Sua fenomenologia pode auxiliar-nos na construção teológica e ajudar a sanar os dogmatismos dentro da tradição cristã.

Podemos dizer também que a Teologia da Vida é curativa, pois nos leva a superar dualismos que insistem em aparecer. A teologia antiga, fixada em normas, dogmas e doutrinas, no pretenso poder do ser humano do dizer sobre Deus, provocou as mais altas barbaridades, pois foi uma teologia que foi construída sem carne.

Pois foi o dualismo da teologia que permitiu que os teólogos pudessem com tanta facilidade justificar a tortura praticada pela Inquisição, ou a escravatura praticada universalmente, ou a redução dos índios a uma condição de servos como fizeram ainda no século XVI tantos teólogos. Somente foi possível porque, para eles, o corpo não era realmente o homem. Torturar o corpo, tirar a liberdade do corpo podia justificar-se porque o corpo ficava de certo modo exterior à pessoa humana, como o seu instrumento¹⁷⁴.

Conceber o corpo-vivo como revelação e caminho para Deus, nos abre para um entendimento fecundo do anúncio cristão. Os teólogos são convidados a realizar sua tarefa desse lugar escolhido por Deus. A prática religiosa e o fazer teológico, que esqueça a corporeidade humana, rejeitam o próprio Cristo. Infelizmente, ainda vemos essa realidade no início desse terceiro milênio, principalmente nos países da América Latina. Grupos e movimentos fundamentalistas que trazem em seu bojo concepções gnósticas e pelagianas, que desprezam a carne humana, em prol de uma religião abstrata, sem vida. A Teologia da Vida nos ajuda a *ver* o Verbo da Vida encarnado em cada homem e mulher. O corpo sofrido de tantos marginalizados é a carne de Cristo esquecida, esmagada, rejeitada.

A vida do vivente está na Vida Absoluta, que é Deus. Ferir essa carne é ferir o próprio Amor. Quando olhamos nosso continente e vemos tantas atrocidades, é porque a vida está sendo abandonada. Para que isso seja revertido, qualquer dualismo na concepção de ser humano deve ser superado. Somente assim, podemos falar de uma teologia que seja curativa, verdadeiramente libertadora, pois nasce da vida mesma e toca com ternura a carne do outro, *conascendo* na mesma essência.

A teologia que seja curativa nasce da vida concreta da integralidade de todas as coisas. A fenomenologia de Henry faz-nos ver que é preciso usar bem da ciência e da técnica,

¹⁷⁴ COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 82.

colocando a vida em primeiro lugar. A vida de Francisco de Assis nos faz refletir, hoje, num mundo que seja mais integral. Sua *experiência teologal* “mostra-nos também que uma ecologia integral requer abertura para categorias, que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e nos põem em contato com a essência do ser humano”¹⁷⁵. E o ser humano nada é do que filho no Filho. Todos somos irmãos na mesma geração divina. Logo, na Teologia da Vida vemos que “os progressos científicos mais extraordinários, as invenções técnicas mais assombrosas, o desenvolvimento econômico mais prodigioso, se não estiverem unidos a um progresso social e moral, voltam-se necessariamente contra o homem”¹⁷⁶. Uma vida esquecida, que se volta contra si mesma.

No acolhimento do pobre, do leproso e do fazer do mundo todo um convento para os frades, Francisco “tem um contato alegre com o mundo material e suas múltiplas e esplendorosas belezas”¹⁷⁷. Até mesmo naquilo que era feio e repugnante viu a beleza do Criador. Seu toque manifesta o toque de Deus.

A sabedoria de Francisco, assim como a sabedoria de Jesus, nos ensina que a nossa vulnerabilidade ao sofrimento não é um impedimento para a prestação de serviços amorosos aos outros. É mesmo condição para que possamos aliviar o sofrimento do próximo¹⁷⁸.

A Teologia da Vida é estigmatizada, pois ela carrega a ferida na carne. Não é fugindo das dores que se integra a vida. Como vimos na Fenomenologia da Vida, o corpo-carne sempre clama por ter suas necessidades satisfeitas, as quais tanto podem ser uma realidade que nos leva ao egoísmo, como à partilha. Nos dois caminhos, não há como negar que existe uma falta em nós, uma ferida. Aqueles que a vivem como negativa querem fazê-la silenciar. Buscam nos excessos, para comprar o seu silêncio. Todavia, aqueles que fazem da condição corpo-carne uma abertura, entendem o verdadeiro sentido, direção e movimento da vida. Dessa maneira, a Teologia da Vida somente pode ser realizada por *chagados*, homens e mulheres de carne que conhecem – por um saber irremediável – de que carne são feitos e a acolhem como dom. Assim, “enquanto pensarmos que são os sadios que curam, estaremos subscrevendo o culto do poder”,¹⁷⁹ ou enquanto pensarmos que são os sábios – no sentido de

¹⁷⁵ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*, p. 14.

¹⁷⁶ PAULO VI. Discurso do Papa Paulo VI à sede da FAO. 16 de novembro de 1970. In: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em: 05 jan. 2021.

¹⁷⁷ FREEMAN, Os estigmas de Francisco de Assis e o segredo da suprema felicidade, p. 688.

¹⁷⁸ Ibid., p. 692.

¹⁷⁹ Ibid., p. 688.

dominadores do conhecimento representativo – que ensinam, estaremos subscrevendo o culto à ignorância. O sofrimento é parte da vida e é parte integrante de qualquer abertura ao outro.

Como estamos todos muito concentrados nas nossas necessidades, ver alguém que está mal incomoda-nos, perturba-nos, porque não queremos perder tempo por culpa dos problemas alheios. São sintomas de uma sociedade enferma, pois procura construir-se de constas para o sofrimento¹⁸⁰.

Na Teologia da Vida, percebemos que a busca é própria do transbordamento da vida. Nossa pensar e sentir, desprendidos de si mesmos, revelam o padecer mais originário, que é a vida na Vida Divina. Choramos, rimos, partilhamos, comemos com os irmãos etc, Em todo esse *páthos* da vida e em suas modalidades, a vida vem em seu próprio brilho. O Senhor nos ensinou com sua carne que participamos de sua vida, que somos sustentados nela e que precisamos falar com nossa carne, acolhendo até mesmo o sofrimento, que nos remete ao padecimento originário.

Por que a viúva e o órfão choram? Por que o mundo se destrói? Por que as lágrimas no rosto dos pobres são as lagrimas de Deus? Em cada concretude da vida os conceitos cessam; a mão amiga acalenta e os poderes da vida se estendem até Deus, que sofre em sua carne. Por isso, é que a vida sempre nos impulsiona e o nosso falar jamais pode cessar, pois “o conhecimento de Deus não dará trégua ao amor de Deus, e o amor de Deus não dará trégua ao conhecimento de Deus, estimulando a inteligência na busca de conhecimento cada vez mais profundos”¹⁸¹. Logo, na fenomenalização da vida, a razão e o refletir, não estão excluídos, mas, pela humildade que brota de um saber irremediável, ganham sua verdadeira fecundidade. No poder da vida está nossa inspiração para a busca, não existindo estagnação.

Na Teologia da Vida, a vida patética tem sua própria lei. Não podemos deixar de ser nós mesmos, em nossa condição encarnada. Nossa vida foi-nos dada para ser cuidada. “fomos criados para a plenitude, que só alcança no amor. Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído nas margens da vida”¹⁸², pois isso seria desprezar o dom que nos é dado. No diálogo entre Fenomenologia da Vida e a *experiência teologal* de Francisco de Assis, despontou a compreensão de que o falar de Deus de Francisco é um *fazer*.

Na obra de misericórdia, esquecendo-se de si mesmo deixando lugar em si para o cumprimento dessa vontade, o homem já não é nada além dela. Quando, pois, sua

¹⁸⁰ PAPA FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, p. 41.

¹⁸¹ KOSER, *O pensamento franciscano*, p. 17.

¹⁸² PAPA FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, p. 42-3.

ação se tornou a vontade do Pai, aquele que a cumpre sente o extraordinário alargamento de um coração liberto de toda limitação e do peso do egoísmo humano: ela sabe que a Palavra cujo ensinamento paradoxal ele segue não vem de um homem, mas de Deus¹⁸³.

A *experiência teologal* de Francisco foi poética e relacional. Ela foi uma Teologia da Vida, pois foi realizada de joelho diante do Cristo Crucificado, nos leprosos e nos pobres. Dessa relação, desenvolve também o relacionamento com todo o cosmo.

4.3 A criação em nova perspectiva

Na *experiência teologal* de Francisco, a partir da Encarnação, se olha a criação com outra compreensão-vivência. O ar, a água, a terra, o fogo etc., não são coisas diante do ser humano, mas vestígios de Deus. As criaturas não são meros objetos dispostos ao homem, e sim, presentes que se mostram na interrelação, ou seja, o corpo-carne que traz a vida em si, participa do padecimento cósmico, pois também o ser humano é corresponsável no cuidado de todas as coisas. As criaturas, em seu modo de vida, estão no Vivente. Logo, a criação também é uma *corporeidade*, uma manifestação em si mesma. Tem sua liberdade, limites e dessa maneira passível de resgate.

Preso no horizonte de seu mundo, o homem precisa *conascer* com o todo criado. Não estamos separados do mundo, mas nele todo envolvido. No *conhecimento* com o outro na mesma carne, também se abre à dimensão do renascimento, para uma *carnalidade do mundo*. Não há como pensar o cuidado com a vida sem relacioná-la ao *corpo do mundo*. Diríamos que existe um *páthos* universal, pois a criação gême em dores de parto (Cf. Rm 8,22). Assim, sabemos que a criação é um dos primeiros caminhos para o conhecimento Divino. Ela é reflexo da bondade divina e estamos *coenvolvidos* nela, pela vida.

A Fenomenologia da Vida afirmou que as coisas/objetos nada sentem, mas devemos lembrar que Henry se referia à tendência do ser humano de criar um horizonte representativo, e nele colocar toda sua esperança. Mas, a partir da *experiência teologal* de Francisco, podemos dizer que não podemos ficar na análise simples de objeto e não objeto, de sentir e não sentir. Devemos perceber todo um *páthos* que é o todo criado. Lembremos que “a pobreza e a austeridade de São Francisco não eram simplesmente um ascetismo exterior, mas algo de mais radical: uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio”¹⁸⁴,

¹⁸³ HENRY, *Paroles du Christ*, p. 153.

¹⁸⁴ PAPA FRANCISCO, *Laudato Si*, p. 15.

pois sendo a criação vestígios de Deus, ela deve ser reconhecida no seu próprio Si, na sua identidade.

O todo criado foi Poesia para Francisco. Foi experienciado como o mover da obra de Deus, vida que pulsa em sua criação. Por trás de cada criatura – animal, vegetal ou mineral – está o toque de Deus. Toda a criação reflete o amor divino, porque a trouxe à vida e a mantém. A criação, cantada em poesia e música por Francisco, em um corpo-carne, é louvor do movimento divino, que se dá em toda manutenção-geração do todo criado.

O jogral em Francisco é alimentado pelo Jogral de Deus em suas criaturas. É um jogo Divino, uma alegria transbordante. “Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é caricia de Deus”¹⁸⁵. Na criação, em Jesus Cristo e nos excluídos, Francisco canta os louvores de Deus.

O amor é a visão fraterna das criaturas no seio da Origem, o seu convívio sob a amorosa e desvelada assistência do Criador. As criaturas nada mais fazem em relação umas com as outras do que deixar passar, comunicando-o, o gesto da Graça, que a todas toma e anima¹⁸⁶.

O canto em Francisco é o canto da vida na Vida Divina, num corpo-vivo. Francisco, em Jesus Cristo, acolhe o pobre, o leproso, a criação e a morte. Ele *vê* que nada está fora da Vida. No meio dos desamparados e das criaturas ele se alegra e canta:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
teus são o louvor, a glória e a honra e toda a bênção.
Somente a ti, ó Altíssimo, eles convêm,
e homem algum é digno de mencionar-te.
Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas,
especialmente o Senhor Irmão Sol,
o qual é dia, e por ele nos iluminas.
E ele é belo e radiante com grande esplendor,
de ti, Altíssimo, traz o significado.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas,
no céu as formaste claras e preciosas e belas.
Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento,
e pelo ar e pelas nuvens e pelo sereno e todo o tempo,
pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água,
que é mui útil e humilde e preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo
pelo qual iluminas a noite,
e ele é belo e agradável e robusto e forte.
Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra

¹⁸⁵ Ibid., p. 55.

¹⁸⁶ FREITAS, S. Francisco de Assis e a experiência de Deus, p. 25.

que nos sustenta e governa
e produz diversos frutos com coloridas flores e ervas.

Louvado sejas, meu Senhor, porque perdoam pelo teu amor,
E suportam enfermidade e tribulação.

Bem-aventurados aqueles que as suportarem em paz,
porque por ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal,
da qual nenhum homem vivente pode escapar.

Ai daqueles que morrerem em pecado mortal:
bem-aventurados os que ela encontrar na tua santíssima vontade,
porque a morte segunda não lhes fará mal!

Louvai e bendizei ao meu Senhor,
e rendei-lhe graças e servi-o com grande humildade¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Cnt.

CONCLUSÃO

Tratamos de estabelecer nesta pesquisa o diálogo entre a Fenomenologia da Vida desenvolvida por Michel Henry com a *experiência teologal* de Francisco de Assis, cujo ponto de encontro foi o sofrimento e o revelar da vida. No caso de Francisco, tudo se inicia com a guerra entre as cidades de Perúgia e Assis, e sua consequente prisão: Em Henry o sofrimento que viveu junto aos camponeses sob o domínio dos alemães. O sofrimento na vida dessas duas personalidades fez com que eles *olhassem* em outra direção. *Algo* começou a ser revelado quando o sofrimento tocou a *tecitura* da vida. Dentro desse *sofrer* começou a se configurar para eles um novo percurso. Francisco se tornou mais sensível e se abriu aos sofredores do mundo; Henry mudou sua filosofia e seu olhar, voltando-se para a vida.

Pensamos ser justamente nessa proximidade do sofrimento que o Padecimento, como vinda da vida em si mesma, se revela de forma contundente. Por isso, no contato com aquele que sofre, *pond-se* no mesmo lugar de seu sofrimento, sendo um com ele, é que se dá um revelar anterior a toda representação. Nessa carnalidade, nesse *páthos*, podemos encontrar a vida, ou melhor, ela nos encontra, pois se dissolve toda barreira do horizonte do mundo representativo. O que nos separa daquele que sofre é nossa ipseidade, e o que nos une é a mesma vida, irrepetível, que nele e em nós padece sua condição. É nesse *sofrer-com*, na mesma *dimensão*, que percebemos a partir da Fenomenologia da Vida e na *experiência teologal* de Francisco, que nos encontramos todos como irmãos, filhos no Verbo da Vida. Assim, a *experiência teologal* que vimos em Francisco, jamais pode ser resumida em um único acontecimento, em vivências religiosas, contemplativas ou simplesmente em conceitos. Tudo isso faz parte dela, mas ela é um desdobrar contínuo de um longo percurso que perpassa toda a realidade da vida. Poderíamos dar outro nome para ela, ao modo de ilustração, ao fim desse trabalho: *compaixão*. E é justamente nessa passividade que é vida que o corpo-carne tem seu lugar como caminho.

O diálogo entre *experiência teologal* de Francisco e Fenomenologia da Vida trouxe para o campo da reflexão o corpo-carne, como *locus* de revelação e salvação, salientando a encarnação, como ponto *orientador* do fazer teológico. Assumido em sua concretude e impedindo, assim, que qualquer construto conceitual se torne uma egolatria, o mundo da vida é o resultado mais evidente de uma Teologia da Vida. No decorrer da pesquisa, a vida foi se apresentando como irrecusável, pois, afinal, o que restaria após ter sido dissolvido nosso pretenso saber, a não ser a sabedoria da vida? Essa se dá apenas na compaixão com o outro, que é vivente nesta mesma vida?

Esta pesquisa se tornou fundamental para nosso amadurecimento teológico, uma vez que evidenciou a necessidade de se acolher a mensagem cristã, não como letra morta ou ensino sem vida, mas como a única capaz de se dar no corpo que é uma carne. E não há mais como negar, depois desse percurso, que esta experiência se nos é dada unicamente no sofrer a vida no encontro com o outro.

Como encontrar o outro se a sociedade despreza o horizonte do sofrimento e do padecimento humano? A Teologia da Vida nos possibilita acolher a realidade atual em sua complexidade e com seus urgentes e graves desafios: os pobres, os doentes, os negros e indígenas constituem a carne que grita em seus corpos sofredores. São renegados por uma cultura que teme o ser humano não idealizado. A rejeição da encarnação é matéria mais que atual. Ela está inserida mesmo em ambientes *cristãos*. Em alguns desses, Deus não pode se encarnar, não pode assumir a carne e a fraqueza. Muitas vezes, nesses espaços, é preciso negar, rezar para que um *deus todo poderoso* nos livre de nós mesmos, dos *limites* do corpo-vivo, ou seja, da carne.

A Teologia da Vida – que, como vimos, é uma tautologia, pois toda teologia deveria sempre estar na vida – se torna premente em nosso tempo. É preciso devolver a carne ao ser humano e recuperá-la no fazer teológico, concebendo a Encarnação, não como fato histórico estagnado, mas como um processo de capital importância, a saber: atualização constante e sem afastamento do ser humano como corpo-vivo daquela realização, que se dá sempre numa vida na Vida divina.

A Fenomenologia da Vida nos ajudou a perceber e questionar que tipo de pensamento filosófico se tem por base ao fazer teologia. Seria uma filosofia gnóstica que, em falando do sofrimento do mundo, não acolhe a realidade em sua própria carnalidade, ou seja: o próprio modo da vida se fenomenalizar? Será que discorrendo sobre o assumir o sofrimento e a dor do outro, não o tornamos objeto de nosso cuidado sem *conascer* com ele na dor e na alegria, no modo de ser da vida mesma? Será que queremos curar o sofrimento e a dor do outro, negando a realidade encarnada da vida?

No *conhecimento* com o outro na vida, entendemos melhor o que significa: “Quem come minha carne e bebe o meu sangue tem vida eterna” (Jo 6,54). Estar atado ao próprio nascimento da vida originária, no transbordamento de seu fruir, na dor e na alegria, percorrendo todos os meandros das modalidades da vida, ser tomado por aquele prazer imemorial que a todos toca. Somos seres corpo-vivo na doação da Vida Absoluta, na essência da manifestação, que está no revelar da vida, sem distanciamento em sua carnalidade.

Participamos da mesma condição divina, que assumiu nossa carne por inteiro, no choro da morte de Lazaro, no alegrar-se no Espírito, na partilha fraterna em uma mesa com pobres e pecadores. A teologia somente poderá nascer e se tornar rigorosamente sistemática se se descobrir oriunda do Padecimento Originário. Nesse *locus*, ela nada mais será, em seu falar humilde, em seu *humus*, que linguagem corporificada em obras de misericórdia. Ela somente se tornará curativa na medida em que *conascer* com o outro, no mesmo Padecimento. Dor e alegria, participantes da mesma condição da vida, valem a pena ser vividas, pois elas são o fruir da vida. Logo, já não há contradição ou oposição entre o feio e o belo; tudo é Beleza.

A vida, como corpo-carne, nos faz averiguar as filosofias e teologias que veem o sofrimento como negativo. Sabemos que o sofrimento da negação da vida deve ser superado. Contudo, é preciso investigar, nos belos conceitos teológicos e filosóficos, se há um recrudescimento da negação da encarnação. Não há como negar que tal realidade se apresenta, por todos os lados, no mundo contemporâneo. Existe na realidade humana uma tendência de sempre ignorar a vida. Isso decorre, em linguagem da Fenomenologia da Vida, dos poderes do eu-corpo dados na vida. Ou, como nos aponta a antropologia cristã, se deve ao esquecimento do ser humano de se reconhecer criatura resgatada e, agora, configurada em Cristo, como filhos adotivos de Deus. O ser humano mostra-se paradoxal em seu existir. Ao mesmo tempo em que clama sempre para apaziguar as *vozes* da carne, e nela também seu prazer, luta contra a mesma carne, para desfazer de si em relação ao desprazer.

A *experiência teologal* de Francisco de Assis foi fundamental para uma virada antropológica na vivência cristã. Podemos dizer que ela influenciou toda profundamente a espiritualidade cristã, dando carne ao anúncio evangélico. A Encarnação revelou-se a ele, de maneira contundente, nos miseráveis deste mundo. Espaço-vivência de atualizações encarnadas. Vemos em Francisco e seus frades o *testemunho vivo*, em seus próprios corpos, da encarnação do Verbo. Eles foram *connaissance* junto aos leprosos e pobres, o Evangelho para ele não eram discursos, ideias, mas o próprio Jesus.

Francisco não *sabia* sobre Deus. Ele *vivia* na mesma dimensão com os pobres deste mundo, na mesma carne. Seu saber era o saber da Vida. A tal propósito, escreve Tomas de Celano: “[Francisco] fizera de todo o corpo uma língua para pregar. Pois nele havia tanta concórdia entre o corpo e o espírito, tanta obediência que, quando ele buscava atingir toda santidade, o corpo não só não o impelia, mas esforçava-se por correr na frente”¹ Seu corpo

¹ 1 Cel 97, p. 264.

todo era presença misteriosa da própria ação divina: “A Palavra se fez carne em Francisco, seu corpo fala, ele diz o Amor de Deus”². Não se trata apenas de palavras, mas de presença divina no meio das pessoas na concretude do Evangelho.

Ao concluir o percurso ao longo do qual se buscou instaurar um diálogo entre Fenomenologia da Vida e *experiência teologal* de Francisco de Assis, podemos dizer que nossa carne não é apenas um caminho para Deus. Ela é, para todos os efeitos, manifestação de Deus. E, tendo como fundo a *experiência teologal* de Francisco, dizemos que não podemos defini-la como convém, pois, como nos disse a Fenomenologia da Vida, a vida suporta por muito pouco tempo os nomes que damos a ela. Dessa maneira, *compreendo* a Vida como movimento, fenomenalização, numa *em-carne-ação*, assim podemos falar de uma Teologia da Vida, que sempre se entende atada ao corpo-vivo, em sua carnalidade. E o fundamento dessa teologia é a *experiência teologal* de todos aqueles que creem, o *mover* de Deus em nós que está anterior a qualquer definição.

² FORTHOMME, Bernad. *Par excès d'amour: les stigmates de François d'Assise*. Paris: Éditions Franciscaines, 2004. p. 14.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Referências sobre o franciscanismo

- BARTOLI, Marco. *François et les pauvres: entre aumône et partage*. Paris: Éditions Franciscaines, 2015. E-book.
- BOAVENTURA, São. *Escritos Filosóficos-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- BOFF, Leonardo. A opção preferencial pelos pobres e a pobreza franciscana. In: BOFF, Leonardo. *et al. O Franciscanismo no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BONI, Andrea. Fraternidade, irmão, irmã, companheiro, recreação. In: *Dicionário franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1999. p. 279-270.
- DELIO, Ilia. *The Humility of God: a franciscan perspective*. Ohio: Franciscan Media, 2005.
- ESSER, Kajetan. El humilde siervo de Dios. In: *Selecciones de Franciscanismo*, v. 2, n. 5, 1973. p. 185-190.
- _____. La penitencia según San Francisco. In: *Selecciones de Franciscanismo*, v. 6, n. 18, 1977, p. 270-276.
- FLOOD, David. *Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FONTES FRANCISCANAS. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FORTHOMME, Bernard. *Par excès d'amour: les stímates de François d'Assise*. Paris: Éditions Franciscaines, 2004.
- FREEMAN, Lourence. Os estigmas de Francisco de Assis e o segredo da suprema felicidade. In: *Grande Sinal: Revista de Espiritualidade*, v. 53, n. 6, 1999. p. 683-694.
- FREITAS, Barbosa. S. Francisco de Assis e a experiência de Deus. In: FREITAS, Costas. *et al. Francisco de Assis: nosso irmão*. Braga: Editorial Franciscana, 1995.
- FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GONÇALVES, J. Cerqueira. Pobreza franciscana e ecologia. In: FREITAS, Costa. *Francisco de Assis nosso irmão: problemas de ontem e hoje*. Braga: Editorial Franciscana. 1995, p. 151-189.
- HARDICK, Lothar. Dinheiro, riqueza, rico. In: CAROLI, Ernesto (Org). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1999. p. 159-163.
- _____. Pobreza, pobre. In: *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 586-599.

HUBAUT, Michel. *Chemins d'intériorité avec saint François*. Paris: Éditions Franciscaines. E-book.

IAMMARRONE, Giovanni. Cristología. In: MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez (Orgs). *Manual de Teología Franciscana*. Petrópolis: Vozes. FFB. 2005.

IRIATE, Larazo. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KHANK, Nguyen Van. *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís según sus escritos*. Álava: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 1993.

KOSSER, Constantino. *O pensamento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1960.

KUSTER, Niklaus. *Francisco de Asís*: el más humano de todos los santos. Barcelona: Herder. 2003.

LECLERC, Éloi. *Francisco de Assis*: o retorno ao Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Francisco de Asís*: un hombre nuevo para una sociedad nueva. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

_____. *François d'Assise*. Paris: Editions Franciscaines, 2013. E-book.

LE GOFF. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro. Record, 2010.

MATURA, Tadeo. *Em oración con Francisco de Asís*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1995.

MENARD, André. Morte. In: *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVERA, Ildefonso. A sociedade medieval: o mundo de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.) *Herança Franciscana*: Festschrift para Simão Voigt. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco. 1996. p. 15-47.

_____. Itinerário de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto (Org). *Herança franciscana*: Festschrift para Simão Voigt. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 48-76.

_____. *Senhora Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997.

TEIXEIRA, Celso Márcio. *Franciscanismo*: estudos e reflexões. Belo Horizonte: Gráfica do colégio Santo Antônio, 2019.

URIBE, Fernando. El proceso vocacional de Francisco de Asís: los seis encuentros que determinaron su vida. In: *Selecciones de Franciscanismo*, v. 30, n. 88, 2001. p. 44-69.

_____. “La letra mata, el Espíritu Vivifica”: La admonición VII de San Francisco. In: *Selecciones de Franciscanismo*, v. 41, nº 121, 2012. p. 3-25.

ZAVALLONI, Roberto. *A personalidade de Francisco de Assis*: estudo psicológico. Petrópolis: CEFEPAL, 1993.

2 Obras de Michel Henry:

- HENRY, Michel. *C'est moi la Vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Édition Seuil, 1996.
- _____. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Édition Seuil, 2000.
- _____. *Paroles du Christ*. Paris: Édition Seuil, 2002.
- _____. *Phénoménologie de la vie: de la phénoménologie*. Tome 1. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- _____. *Phénoménologie de la vie: de la subjectivité*. Tome 2. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- _____. *Phénoménologie de la vie: sur l'éthique et la religion*. Tome 4. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- _____. *Phénoménologie de la vie: de l'art et du politique*. Tome 3. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- _____. *Entretiens*. Paris: Edition Sulliver, 2007.
- _____. *Fenomenología material*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- _____. *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- _____. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- _____. *Filosofia e Fenomenologia do Corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- _____. *O socialismo na obra de Marx*. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2015.
- _____. *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2018.
- _____. *La Barbarie*. Paris: PUF, 2018.

3 Outras obras:

ARAUJO, Ronaldo Chicre. *Revelação e encarnação: a filosofia do cristianismo segundo Michel Henry*. 2015. 188 p. (Doutorado em Ciências da Religião) UFJF, Juiz de Fora, 2015.

ARIÈS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

- BIBLÍA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOFF. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *O destino do homem e do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Paixão de Cristo paixão do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CALAINHO, Daniela Buono. *História Medieval do Ocidente*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CAMILLE, Michael. *Arte gótico: visiones gloriosas*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- CERBONE, David. *Understanding phenomenology*. London: Acumen, 2010.
- COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2009.
- DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia*. São Paulo: Centauro, 2008.
- DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 1998.
- _____. A emergência do indivíduo. In: DUBY, George. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 528-646.
- _____. A solidão nos séculos XI-XIII. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, George. *História da vida privada: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. p. 528-552.
- _____. ARIÈS, Philippe (Orgs). *História da vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ECKHART, Mestre. *Sermões alemães vol. I*. Bragança Paulista: Editora Universitária; São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.
- FALQUE, Emmanuel. Y a-t-il une chair sans corps ?. In: CAPELLE, Phillippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry: les derniers écrivains de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2014.
- FLORI, Jean. *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005.

FORMISANO, Roberto; GREEN, Garth. Introduction: The philosophy of Michel Henry. In: *Analecta Hermeneutica* : International Institute for Hermeneutics/ Institut International D'Herméneutique, v. 8, 2016.

FOSSIER, Robert. *As pessoas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *O trabalho na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRANÇA, Lemos; NASCIMENTO, Renata; LIMA, Marcelo. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias* (séculos I-VII). São Paulo: Paulus, 1995.

GEREMEK, Bronislaw. O marginal. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Porto: Editorial Presença, 1989. p. 233-248.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus im-potente*: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz. São Paulo: Loyola, 2007.

GRILLMEIER, Aloys. *Christ in Christian tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1965.

_____. *Christ in Christian tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604) Part two the Church of Constannople in the Sixth*: 2. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

_____. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

LE GOFF, Jacques ; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João I: palavra de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

LIÃO, Irineu. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 2014.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

_____. *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002.

_____. Introdução. In: ANTÚNEZ, Andre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela (Orgs.). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014. p. 15-31.

McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do Filho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2004.

O'SULLIVAN, Michael. *Michel Henry: incarnation, barbarism and belief. An introduction to the work of Michel Henry*. Peter Lang AG, 2006.

OZMENT, Steven. *The age of reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. Yale: Yale University Press, 2020.

PAPA FRANCISCO. *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

_____. *Gaudete et Exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. *Evangelli gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.

PHIPPE, Ariès; BUBY, Georges. *História da vida privada vol. 2: da Europa Feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAHNER, Karl. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. A sabedoria do trauma e a fenomenologia material de Henry. In: *Anais do Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade*. São Paulo: USP, 2016. p. 41-52.

SANSONETTI, Giuliano. Miche Henry: Cristo, verdade da vida. In: ZUCAL, S. (Org). *Cristo na filosofia contemporânea II: O século XX*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 819-841.

SCOLAS, Paul. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

SESBOÜÉ, Bernard. *O Deus da Salvação: séculos I – VIII*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2012. p. 209.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Org). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 211- 232.

_____. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. São Paulo: Zahar, 1995.

WOLFF, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

WONDRACEK, Karin H. Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 258 p. Tese (Doutorado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

ZILLES, Urbano. Visão Cristã da Sexualidade Humana. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, 2009, p. 336-350.

4 Biografia consultada via internet:

ANTUNES, Andre; FLORINDA, Martins. Michel Henry: fenomenalidade do trabalho. In: *Anais do Colóquio Internacional Michel Henry e a Interdisciplinaridade*. São Paulo: USP, p. 53-67. 2016. Disponível em: http://newpsi.bvspsi.org.br/eventos/Anais_colloquio_michel_henry_%202016.pdf. Acesso: 30 maio 2019.

DEL MASTRO, Cesare. L'intériorité pathique des mots: langage, littérature e auto-affection chez Michel Henry. In: *Analecta Hermeneutica*, v. 8. Ano, p. 165-182, 2016. Disponível em: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/1716/1319>. Acesso: 25 mar. 2018.

FURTUADO, J. Luiz. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. In: *Dissertatio Revista de Filosofia*, v. 28. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8855>. Acesso: 19 nov. 2019. p. 232.

PAULO VI. *Discurso do Papa Paulo VI à sede da FAO*. 16 de novembro de 1970. In: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em: 05/01/2021. Acesso: 20 mar. 2019.

PRADO, Adelia. Bendito. Disponível em:
<https://www.recantodasletras.com.br/poesias/3617534>. Acesso em: 12 jul. 2019.

VADALIN, Antoine. Phénoménologie de la vie et christianisme. In: *Humanística e Teologia*, v. 35, nº 2, 2014. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/humanisticaeologia/issue/view/573>. Acesso em: 15 mar. 2019.